

Profile engagierter Mystik

**Eine erziehungswissenschaftliche Untersuchung zu politisch-
mystischen Identitätskonzepten im interreligiösen Vergleich**

**Inauguraldissertation zur Erlangung des Grades
eines Doktors der Philosophie im Fachbereich
Erziehungswissenschaften der Johann Wolfgang
Goethe-Universität zu Frankfurt am Main**

vorgelegt von

**THOMAS WAGNER
GERBERWEG 44
65510 IDSTEIN
2005**

**Diese Arbeit ist allen gewidmet,
die sich aktiv dafür einsetzen,
die zerissene und gewaltvolle Welt wieder ganz, gerechter und gewaltärmer zu machen.
Besonders den Aktivisten und Aktivistinnen,
deren persönliches Zeugnis die Arbeit bereicherten
und die während der Erstellung der Dissertation starben,
nachdem sie ihre mitfühlende Energie für Frieden und Gerechtigkeit verströmt hatten:
Dorothee Böttcher
Hans-Peter Hauschild
Herbert Froelich**

**„Die ganze Idee des Mitgeföhls beruht auf dem klaren Bewusstsein
der wechselseitigen Abhängigkeit aller Lebewesen,
die alle Teil voneinander sind
und in Beziehung miteinander stehen.“**

**Thomas Merton
in seiner letzten Rede -
zwei Stunden vor seinem Tod,
1968**

Inhalt:

1.	Einleitung.....	10
1.1.	Zeit der Übergänge.....	10
1.2.	Bildungstheoretische Ausgangslage.....	14
1.3.	Rolle von Religionen.....	18
1.4.	Mystik - Spiritualität der Zukunft?.....	21
1.5.	Ziele der Arbeit.....	23
1.6.	Aufbau der Arbeit.....	26
2.	Bildung und Mystik	30
2.1.	Bildung.....	30
2.1.1.	Das Begriffsfeld „Bildung“.....	30
2.1.2.	Bildung bei Meister Eckhart und in der Aufklärung.....	31
2.1.3.	Der Bildungsbegriff bei Helmut Peukert.....	34
2.1.3.1.	Die intersubjektive Grundstruktur als Basis von Bildung.....	36
2.1.3.2.	Zum Subjektverständnis von Helmut Peukert.....	38
2.1.3.3.	Theologisch-mystische Voraussetzungen im Bildungsbegriff von H. Peukert.....	40
2.1.4.	Mystik in der Religionspädagogik.....	47
2.1.4.1.	Mystikvergessenheit der Religionspädagogik.....	50
2.1.4.2.	Religionspädagogische Perspektiven hin zur stärkeren Integration von Spiritualität und Mystik.....	56
2.1.5.	Religiöse Bildung als „Mystagogie“.....	62
2.1.5.1.	Mystagogie bei Karl Rahner.....	62
2.1.5.2.	Mystagogie in der Religionspädagogik.....	67
2.1.5.3.	Das mystische Stufenmodell als mystagogischer Impuls.....	69
2.1.5.4.	Aktuelle Modelle des mystischen Weges.....	72
2.1.5.4.1	Gotthard Fuchs.....	73
2.1.5.4.2.	Peter Lipsett.....	74
2.1.5.4.3.	Dorothee Sölle.....	78
2.1.6.	Glaubenlernen im Lebenslauf - Religiöse Entwicklungspsychologien	80

2.1.6.1.	Der Ansatz von Fritz Oser.....	81
2.1.6.2.	Der Ansatz von James Fowler.....	84
2.1.6.3.	Kritik an den strukturgenetischen Ansätzen.....	85
2.1.6.4.	Replik auf die Kritiken.....	88
2.1.7.	Ertrag und anthropologische Konsequenzen.....	94
2.2.	Mystik.....	98
2.2.1.	Das Begriffsfeld „Mystik“	98
2.2.1.1.	Erste inhaltliche Näherung.....	99
2.2.1.2	Philosophische Definitionsversuche von Mystik.....	100
2.2.1.3.	Theologische Definitionsversuche von Mystik.....	101
2.2.1.4.	Psychologische Definitionsversuche von Mystik.....	102
2.2.1.5.	Kritik dieser Definitionsversuche.....	104
2.2.1.6.	Eigene Definition von Mystik.....	106
2.2.1.6.1.	Mystik als Teil von Religion.....	108
2.2.1.6.2.	Mystik als innerer und äußerer Transformationsprozess.....	109
2.2.1.6.3.	Mystik als Leben in unmittelbarer Gegenwart Gottes.....	111
2.2.1.7.	Zwischenfazit.....	113
2.2.2.	Weitere Definitionen und Abgrenzungen.....	115
2.2.2.1.	Spiritualität.....	116
2.2.2.2.	Kontemplation.....	118
2.2.2.3.	Ethos/Ethik.....	120
2.2.2.4.	Moral.....	122
2.2.3.	Das Zueinander von Mystik, Spiritualität, Kontemplation, Ethik/Ethos und Moral.....	122
2.2.4.	Unterscheidung von lebensfördernder und lebensfeindlicher Mystik.....	128
2.2.5.	Der theologische Topos „Mystik und Politik“.....	130
2.2.5.1.	„Vita activa und vita contemplativa“.....	135
2.2.5.2.	„Mystik und Politik“.....	139
2.2.5.3.	Befreiungstheologien weltweit.....	142
3.	Vorstellung der politisch-mystischen Bewegungen.....	150
3.1.	Engagierter Buddhismus.....	150

3.1.1.	Was ist engagierter Buddhismus?.....	150
3.1.2.	Engagierter Buddhismus in Asien.....	153
3.1.2.1.	Hisamatsu Shui'ichi und die japanische F:A:S-Gesellschaft.....	153
3.1.2.2.	Sulak Sivaraksa und die Thailändische Demokratiebewegung.....	156
3.1.2.3.	Internationales Netzwerk engagierter Buddhisten.....	157
3.1.2.4.	Aryatne und die Sarvodaya-Bewegung.....	158
3.1.2.5.	Sakyadhita - buddhistische Frauenbewegung.....	159
3.1.3.	Engagierter Buddhismus in Nordamerika.....	159
3.1.3.1.	Buddhist Fellowship.....	164
3.1.3.2.	Glassman Roshi und die Peacemakerbewegung.....	166
3.1.4.	Engagierter Buddhismus in Deutschland.....	171
3.1.4.1.	Thich Nhat Hanh und der Orden „Intersein“.....	176
3.1.4.2.	Die Peacemakerbewegung in Deutschland.....	181
3.1.4.2.1.	Peacemaker Gemeinschaft.....	182
3.1.4.2.2.	Peacemaker Kreis.....	184
3.1.5.	Zusammenfassung.....	187
3.2.	Politisch-mystische Bewegungen im westlichen Christentum.....	190
3.2.1.	Bewegung der Arbeitergeschwister.....	190
3.2.2.	Gemeinschaft Sant' Egidio.....	196
3.2.3.	Catholic Worker-Bewegung.....	199
3.2.4.	Lassalle-Friedensbewegung.....	206
3.2.5.	Pax Christi.....	211
3.2.6.	Konziliare Bewegung.....	217
3.2.7.	Zusammenfassung.....	223
4.	Vergleich der politisch-mystischen Bewegungen.....	227
4.1.	Interreligiöse Hermeneutik.....	227
4.1.1.	Unterschiedliche Grundansätze.....	228
4.1.2.	Interreligiöses Verstehen.....	231
4.1.3.	Der religionsplurale Ansatz.....	233
4.1.4.	Pragmatische Erwägungen zum interreligiösen Verstehen.....	239
4.2.	Erster Vergleich.....	245
4.2.1.	Gemeinsamkeiten.....	245

4.2.1.1.	Gesellschaftsorientierung.....	245
4.2.1.2.	Spannungseinheit von Mystik und Politik.....	246
4.2.1.3.	Reformbewegungen.....	247
4.2.1.4.	Offenheit.....	248
4.2.2.	Unterschiede.....	249
4.2.2.1.	Außenorientierung und Innenorientierung.....	249
4.2.2.2.	Duales und nonduales Wirklichkeitsverständnis.....	251
4.2.2.3.	Orte spiritueller Transformation.....	253
4.3.	Zusammenfassung.....	256
5.	Empirische Untersuchung.....	258
5.1.	Qualitative Biografieforschung.....	258
5.1.1.	Biografie als Zugang zum Subjekt.....	259
5.1.2.	Biografie als Zugang zur Gesellschaft.....	261
5.1.3.	Biografie als Zugang zur „Geschichte von unten“.....	263
5.1.4.	Grenzen der empirischen Biografieforschung.....	265
5.2.	Theoriebildung aus der sozialen Wirklichkeit.....	267
5.2.1.	Vorannahmen zur Theoriebildung.....	268
5.2.2.	Hypothesenbildung und Theoriebildung: „Grounded Theory“.....	271
5.2.3.	Ergänzende Prinzipien interpretativer Sozialforschung.....	277
5.3.	Forschungspraktisches Vorgehen.....	278
5.3.1.	Forschungsfragen.....	278
5.3.2.	Forschungsansatz.....	280
5.3.2.1.	Problemzentriertes Interview.....	280
5.3.2.2.	Narratives Interview.....	283
5.3.2.3.	Die Gestaltung des Interviews.....	284
5.3.3.	Zusammenstellung der Untersuchungsgruppe.....	287
5.3.4.	Datenanalyse und Dateninterpretation.....	289
5.3.5.	Typenbildung.....	292
5.4.	Erste Beschreibung der befragten Personen.....	294
5.4.1.	Erwerbsarbeit.....	295
5.4.2.	Engagement.....	297
5.4.3.	Intimität.....	298

5.4.4.	Spiritualität.....	299
5.4.5.	Soziale Kontakte.....	305
5.4.6.	Kulturelle Identität.....	306
5.5.	Zusammenfassung.....	307
6.	Einzelfallanalysen.....	310
6.1.	Der Typ 1: „Die religiös Verwurzelten“.....	310
6.1.1.	Der Zen-Priester im Frankendorf.....	310
6.1.2.	Der Geschäftsmann und Friedenaktivist.....	332
6.2.	Der Typ 2: „Die Wanderer“.....	347
6.2.1.	Der wandernde Buddhismuslehrer.....	347
6.2.2.	Der Pfarrer und Bürgerrechtler.....	362
6.3.	Der Typ 3: „Die Integrierer“.....	375
6.3.1.	Der Mediator in seiner Kommune.....	375
6.3.2.	Die Chefin und Nonne.....	394
6.4.	Der Typ 4: „Die radikal Engagierten“.....	409
6.4.1.	Die Tibethelferin.....	409
6.4.2.	Der Arbeiter bei Daimler.....	423
7.	Integrierender Vergleich: Profile engagierter Mystik.....	433
7.1.	„Die religiös Verwurzelten“.....	434
7.2.	„Die Wanderer“.....	456
7.3.	„Die Integrierer“.....	481
7.4.	„Die radikal Engagierten“.....	516
7.5.	Profile engagierter Mystik im Vergleich.....	531
7.5.1.	Vergleich der Mystiktypen.....	533
7.5.2.	Zentrale interreligiöse Fragen und Themen.....	540
7.5.2.1.	Apersonalität und Personalität der letzten Wirklichkeit.....	540
7.5.2.2.	Sangha- und Kirchenverständnis.....	546
7.5.2.3.	Beten und Geistesarbeit.....	552
7.5.2.4.	Kenosis und sunyata.....	555
7.5.3.	Prognose und Perspektive.....	558

8.	Perspektiven religiöser Bildung.....	565
8.1.	Religiöse Bildung als innersubjektiver und intersubjektiver Prozess..	565
8.2.	Religiöse Bildung Erwachsener im Kontext sozialer Bewegungen	570
8.3.	Bildungstheoretische Impulse.....	576
8.3.1.	Globalismus.....	577
8.3.2.	Dialogische Offenheit.....	580
8.3.3.	Mystische Erfahrungswege führen in eine integrale und interreligiöse Spiritualität.....	585
8.3.4.	Spannung zwischen kognitiver und ganzheitlicher Bildung.....	589
8.3.5.	Spannung zwischen Eigen-Identität und Offenheit.....	592
8.3.6.	Gewaltfreiheit.....	594

Anhang:

	Kurzbeschreibung der befragten Personen.....	598
	Interviewfragen.....	602
	Glossar.....	605
	Abkürzungen.....	615
	Literatur.....	617

1. Einleitung

1.1. Zeit der Übergänge

Viele Menschen glauben heute, an einem Wendepunkt der Geschichte zu leben. Zwar ist jede Zeit geprägt von Kontinuität und Aufbruch, von Trägheit und Bewegung, doch das gegenwärtige Tempo der technologischen, wirtschaftlichen und auch gesellschaftlich-kulturellen Wandlungsprozesse erzeugt Ohnmacht einerseits und Machbarkeitswahn andererseits, in beiden Fällen jedoch das Gefühl von Umbruch und Maßlosigkeit.¹ Die globalisierte Welt stellt sich in der neuen multimedialen Präsentation und marktradikalen Gestalt als eine Welt ohne Maß dar,² in der Wachstum um jeden Preis³ und Kriege, Gewalt und Konflikte scheinbar normale Bestandteile sind.⁴ Die entfesselte Moderne hat die Weltgesellschaft in eine „heiße“ Gesellschaft – wie Claude Lévi-Strauss es nennt – verwandelt, in der tief greifende Veränderungen in schneller Folge ablaufen. Sozialwissenschaftler⁵ skizzieren diese fundamentalen Umbrüche und Freisetzungsprozesse ambivalent als radikale Modernisierungsprozesse in der globalisierten Weltrisikogesellschaft.⁶ Gerade für die nachwachsenden Generationen bedeutet diese Dynamik, vor Herausforderungen gestellt zu sein wie kaum eine Generation zuvor. In den nächsten Jahren werden weitere radikale globale Veränderungen der äußeren und inneren Bedingungen des Lebens und Aufwachsens tief eingreifende individuelle und kollektive Lernprozesse erfordern, wenn verhindert werden soll, dass selbstdestruktive Tendenzen die Übermacht gewinnen.⁷ Die Aufgabe wird sein, gute Entscheidungen zu treffen, die Vielfalt der Lebensformen und Lebensräume in ihrer Interdependenz anzuerkennen und neue Grenzen so zu gestalten, dass es für alle ein gutes und menschenwürdiges Leben⁸ gibt. Die aktuellen gesellschaftlichen Probleme gehen freilich auf tief liegende Tendenzen in den modernen Gesellschaften insgesamt zurück. Diese Tendenzen sind vor allem dadurch geprägt, dass in ihnen durch das Zusammenspiel von Wissenschaft und Ökonomie eine Dynamik entfesselt

¹ Geißler, K. A.: 1999, Virilio, P.: 1998, Habermas, J.: 2001, 2004

² Illich, I.: 1998, Gronemeyer, M.: 1993

³ Kaltmeier, O.: Entwicklungs-Verwicklungen. Zur Kritik des westlichen Fortschrittsdenkens, in: Institut für Theologie und Politik (Hg.): 2003, 25-32

⁴ Münkler, H.: 2002, Galtung, J.: 2003

⁵ Aus Gründen der einfacheren Lesbarkeit gebrauche ich in dieser Arbeit die männliche Schreibweise oder nutze geschlechtsneutrale Formulierungen.

⁶ Beck, U.: 2004, Beck, U./Lau, C.: 2004, Honneth, A. (Hg.): 2002, Strasser, J.: 2001, Sennett, R.: 1998, Klages, H.: 2002, Veith, H.: 2001

⁷ Gronemeyer, M.: 2002, Cohen, D.: 2001, Giarini, O./Liedtke, P. M.: 1998, Gronemeyer, R.: 1996

wurde, von der unklar ist, ob sie in ihren Folgewirkungen gezügelt werden kann. Die Dynamik der modernen Wissenschaften beruht auf der Konkurrenz um die Entwicklung immer erklärungsfähigerer Theorien, die es erlauben, immer weitere Bereiche der Wirklichkeit der technischen Verfügung und Manipulation zugänglich zu machen und in ihrer ökonomischen Anwendung immer leistungsfähigere Produkte herzustellen und in immer effizienteren Organisationsformen zu vermarkten.⁹ Die Dynamik der Marktwirtschaft wird dadurch entfesselt, dass in ihr Konkurrenzsituationen zwischen Interaktionspartnern etabliert werden, die sich nicht unmittelbar zu kennen brauchen, mit der Tendenz, schließlich alle in ein globales Konkurrenzverhältnis einzubeziehen.¹⁰ Die Marktwirtschaft ist die rechtsstaatlich durch die Sicherung von Individualrechten domestizierte Form der Konkurrenz aller mit allen, zurzeit in der neoliberalen Denkweise, dass der gänzlich ungehinderte Markt ein Optimum an Gerechtigkeit erzeugen würde.

Doch die bedrängende Frage ist, ob es in den gegenwärtigen demokratischen Gesellschaften unter den Bedingungen einer weiteren Erhöhung ihrer Dynamik mit ihrer Form der demokratischen Willensbildung und Kooperation sowie mit ihrer Gestalt individueller und kollektiver Lernprozesse gelingt, zu Regelsystemen zu gelangen, die selbstdestruktive Folgen verhindern und Lebensmöglichkeiten für alle erschließen.¹¹ Fakt ist, dass insbesondere die beschleunigten ökonomischen Veränderungen die zunehmende Spaltung in Arm und Reich fördern. Neoliberale Globalisierung¹² ist gewaltvoll¹³, bewirkt Fragmentierung¹⁴ und produziert Gewinner und Verlierer – im Norden wie im Süden, wobei sich die Verarmungs- und Ausgrenzungsprozesse im Süden weitaus brutaler gestalten.¹⁵ Diese Entwicklung führt insgesamt in den Metropolen wie in den Peripherien zu Spaltungen der Gesellschaft. Sie bringt „Entbehrliche“ oder „dispensables“ hervor, „Ausgeschlossene“, die als Kunden

⁸ Vgl. Beck, U./Lau, C.: 2004

⁹ Rötzer, F.: 1999, Castells, M.: 2001, 2002, 2003

¹⁰ Hutton, W./Giddens, A. (Hg.): 2000, Hirsch, J.: 1990, ders.: 1995, Altvater, E./Mahnkopf, B.: 1996, Ziegler, J.: 2002

¹¹ Habermas, J.: 1998, Stehr, N.: 2000, Krippendorff, E.: 1999

¹² Willke, G.: 2003

¹³ In Bezug auf Johan Galtung nutze ich einen kritischen und weiten Gewaltbegriff der sowohl den persönlich-unmittelbaren Gewaltaspekt als auch den strukturell-ökonomischen Aspekt sowie den kulturell-politisch-weltanschaulichen Aspekt in den Blick nimmt. Frieden wird in diesem Zusammenhang als die Fähigkeit verstanden, einen Konflikt mit Empathie, Gewaltfreiheit und Kreativität anzugehen (vgl. Galtung, J.: 1997, 1998a, 1998b, 2003).

¹⁴ Ramminger, M.: Christliche Existenz heute: Die andere Globalisierung, in: Institut für Theologie und Politik (Hg.): 2003, 12-24

¹⁵ Internationaler Währungsfonds und Weltbank behaupten, dass global die Armut seit 1990 zurückgegangen sei. Trotz Bevölkerungswachstums müssen heute weniger Menschen mit weniger als einem Dollar pro Tag auskommen. Diese Behauptung ist formal korrekt, gründet aber auf Zahlen, die sich auf das immense wirtschaftliche Wachstum in China und in reduziertem Maß auch auf Indien beziehen. Legt man einen weiten Entwicklungsbegriff aus dem Human Development Report der UNO, der insbesondere auch ökologische und

ausfallen, die über keine im ökonomischen System verwertbaren Qualifikationen verfügen und damit auch über kein organisierbares Störpotenzial innerhalb des Systems, etwa durch Streiks. Ralf Dahrendorf hat ihre Lage eindringlich analysiert.¹⁶ Bei den Ausgeschlossenen wachsen unter dem Gefühl der Demütigung Aggressionspotenziale, und unter den Bedingungen globaler Kommunikation und global verfügbarer Technologien nimmt zugleich die Fähigkeit zu, Protest durch Terrorakte gewaltvoll umzusetzen. Jacques Derrida diagnostiziert hierin eine Zwangsläufigkeit der modernen kapitalistischen Gesellschaften.¹⁷ Er beschreibt sie unter Berücksichtigung der Reaktionsweisen auf die Terroranschläge vom 11. September 2001 als eine Art Immunerkrankung des globalen Gesellschaftssystems, bei der sich die Abwehrkräfte des gesellschaftlichen Organismus schließlich gegen ihn selbst richten und selbstdestruktiv entgleisen.

Zu Anfang des 21. Jahrhunderts lebt ein Fünftel der Menschheit in Sicherheit und Wohlstand; vier Fünftel in Armut oder zunehmend am Existenzminimum.¹⁸ Die neoliberale Hegemonie in Politik, Wirtschaft und Kultur beeinträchtigt und zerstört die traditionellen Lebenswelten, die sozialen wie die natürlichen.

Fragen, die sich aufdrängen und die die Hintergrundfolie dieser Arbeit bilden, sind:

- Wo sind die Organisationen, Institutionen, Bewegungen, menschlichen Kraftquellen zu suchen und zu finden, die nicht bloß stellvertretend im Sinne selbst ernannter Eliten, sondern auf der Grundlage des eigenen Existenzansatzes alles das zum Ausdruck bringen, was gegenwärtig auf der Strecke zu bleiben droht?
- Wer kümmert sich um die Gesellschaft, verstanden als eine kulturelle Zivilisationsleistung, die einer eigenständigen Pflege bedarf?
- Wie sieht eine Ökonomie des globalen Hauses aus, von der die Betriebswirtschaft ein sinnvoller Teil sein muss, aber eben nur ein Teil?
- Bilden die Religionen friedens- und gerechtigkeitsfördernden Impulse inmitten der herrschenden neoliberal geprägten Ausgrenzungspolitik?
- Praktizieren sie den Blick fürs Ganze?

soziale Momente berücksichtigt, zugrunde, so sieht die Bilanz viel negativer und bedrohlicher, insbesondere für Schwarzafrika, aus (vgl. Sachs, Wolfgang (Hg.): 2005, Worldwatch Institute (Hg.): 2004).

¹⁶ Vgl. Dahrendorf, R.: Was von Dauer ist. Klassen ohne Kampf. Kampf ohne Klassen, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 9. März 2002, Nr. 58, 8

¹⁷ Derrida, J./Habermas, J.: 2005, 85ff.

¹⁸ FoodFirst Informations- und Aktionsnetzwerk (Fian): 2005, siehe auch: Global Health Watch Report 2005-2006. Dieser Bericht stellt Informationen und Schlussfolgerungen vieler großer und kleiner Gesundheitsbewegungen, Nichtregierungsorganisationen, Ärzte und Wissenschaftler zusammen. Er beschreibt die weltweite Gesundheitskrise und zeigt Wege auf, sie zu bewältigen. Der Bericht analysiert auch kritisch das

- Wirkt Kirche heute als das „universale Sakrament des Heils“ (Lumen gentium, 1)?
- Wird das mystisch-spirituelle wie utopisch-prophetische Potenzial des Christentums¹⁹ und des Buddhismus²⁰ fruchtbar in den aktuellen gesellschaftlichen Konflikten?
- Wie sehen Bildungsprozesse aus, in denen nicht nur individuelle Aufstiegsqualifizierungen beabsichtigt sind, sondern die Entfaltung und Weiterentwicklung der mystischen und gesellschaftlichen Anlagen des Menschen?
- Wer greift die bei jungen Leuten selbstverständlich vorhandenen mystischen Bedürfnisse und Alltagsutopien, wie ein gutes Leben aussehen könnte, auf und richtet diese Potenziale auf kollektive Prozesse der Gesellschaftsgestaltung?

Handeln internationaler (Gesundheits-) Organisationen, wie WHO, UNICEF, Weltbank, IMF und WTO (siehe: www.medico.de).

¹⁹ Die internationale Zeitschrift für Theologie Concilium befasst sich in der Dezemberausgabe 2004 mit dem Thema „Utopie: Eine andere Welt ist möglich“. In der Einleitung zu diesem Heft schreibt Luiz Carlos Susin: „Unter der eschatologischen Verheißung eines Lebens in Fülle und angesichts eines utopischen Horizonts einer anderen möglichen Welt reiht sich Concilium in den Strom der regionalen und weltweiten Bewegungen ein, die sich im Exodus befinden und auf einen Eis-odos, den Eintritt in eine andere Welt, hoffen – dies muss möglich sein. Doch wie alles, was zu Gottes Schöpfung zählt, hängt auch dies von den Entscheidungen und der Verantwortung der Menschen ab.“ (505) Theologinnen und Theologen aus ganz verschiedenen Kontexten tragen theologische Argumente zu einer globalisierungskritischen Haltung zusammen und weisen auf die Wirkmächtigkeit der Reich-Gottes-Botschaft für unsere Zeit hin: „Im Geist des Weltsozialforums und seines Slogans – ‚Eine andere Welt ist möglich‘ – wird im Januar 2005 am Vorabend des fünften Treffens des Forums ebenfalls in Porto Alegre ein Weltforum der Theologie der Befreiung stattfinden (siehe: www.pucrs.br/pastoral/fmtl). Ziel ist es dabei, Theologen und Theologinnen aus der christlichen Tradition im ökumenischen Sinne aus allen Kontinenten miteinander ins Gespräch zu bringen, die Theologie im Kontext von Initiativen, Bewegungen und Organisationen für Gerechtigkeit, für Frieden und für Freiheit der Söhne und Töchter Gottes (darin sind auch alle Geschöpfe der Erde mit eingeschlossen) betreiben. Der Auftrag der Evangelisierung verbindet sich mit dem Slogan des Weltsozialforums und wird auch für die Theologie zum Imperativ: Diese Welt kann und muss eine andere werden. Die christliche Theologie kann nicht in zynischer Haltung verharren und sich darauf hinausreden, dass sie niemand zur Mitarbeit eingeladen hat. Sie kann sich nicht um ihre eigenen innerkirchlichen Angelegenheiten kümmern, sich in den Sorgen um ihr eigenes Terrain, ihren Binnenraum und dessen Regeln verzehren, sich mit ihrer eigenen Identität und Selbstrechtfertigung beschäftigen und sich gleichzeitig heraushalten aus der Deutungsarbeit und der Feier der Hoffnung auf eine andere Welt. Sie hat die Frohe Botschaft vernommen, sie wird dazu gedrängt, ihren Beitrag fernab von allem Opportunismus zu leisten, aber auch ohne einer Sache abzuschwören, die ihr von Anfang an vertraut ist: dem messianischen Traum vom nahe kommenden Reich Gottes. Denn: ‚Der Löwe hat gebrüllt – wer sollte da nicht erschrecken? Jahwe hat gesprochen – wer sollte da nicht prophetisch reden?‘ (Am 3,8).“ (Zitiert aus: Conc., Dez. 2004, 503/504)

²⁰ Das Netzwerk Engagierter Buddhisten in Deutschland führt im November 2005 ein Seminar im Lebensgarten Steyerberg durch. Thema: „Geld regiert die Welt. Buddhistische Alternativen zur heutigen Geldökonomie“. In der Seminarankündigung steht: „Als Praktizierende des Buddha-Dharma beschäftigen wir uns mit dem Leid und den Ursachen von Leid. Die Betrachtung unseres Umgangs mit Geld und Besitz kann darum ein wichtiger Teil unserer Praxis sein. (...) Gier, Hass und Verblendung sind eng mit Geld und Privatbesitz verbunden und werden durch unser Wirtschaftssystem strukturell verstärkt. Begehren und Konkurrenz sind hier wünschenswerte Eigenschaften. Sich auf Kosten anderer zu bereichern oder der Natur Schaden zuzufügen, wird als natürlich und unvermeidlich akzeptiert. Wir möchten in unserem Seminar über die strukturellen Ursachen von Leid in unserer globalisierten Ökonomie nachdenken. Wir möchten über Möglichkeiten sprechen, wie wir durch eine alternative, achtsame Lebens- und Wirtschaftsweise dazu beitragen können, Leiden zu verringern. Wirtschaft ist hierbei nicht nur als globales, ungreifbares und unpersönliches Gebilde zu sehen, sondern als konkreter zwischenmenschlicher Austausch von Ressourcen im Hier und Jetzt. Wie können wir schon heute in unseren gemeinsamen wirtschaftlichen Beziehungen heilsame Grundlagen für uns selbst, für unsere Gemeinschaften und für alle lebenden Wesen schaffen?“ (Siehe: www.buddhanetz.org)

– Wo reift eine mystisch-politisch verwurzelte, rebellische Subjektivität, die die alltäglichen Nahverhältnisse mit dem globalen Ganzen verknüpft und in kollektive

Identifikationsdynamiken jenseits von Angst, Unsicherheit und Vereinzelung eingebettet ist?

– Bilden soziale Bewegungen²¹, insbesondere die aktuellen globalisierungskritischen Initiativen, den Humus für ein anderes, menschenwürdiges Miteinander, das durchatmet ist vom universalen Geist einer globalen Geschwisterlichkeit?

– Leonardo Boff schreibt: „Zukünftige Generationen, die unsere Zeit im Rückblick betrachten, werden das Urteil über uns fällen, wir seien unmenschliche, erbarmungslose Barbaren gewesen, weil wir uns vom Leid unserer Brüder und Schwestern nicht hätten anrühren lassen.“²²

Sind solche Sätze genügend Stachel und Ansporn, damit wir eine „andere“ Welt aufbauen und die Achse auswechseln, um die sich die gegenwärtige Welt dreht?

1.2. Bildungstheoretische Ausgangslage

Die Lebensperspektive der gegenwärtig nachwachsenden Generation ist von der früherer Generationen offensichtlich durch sich widersprechende Erfahrungen unterschieden. Auf der einen Seite ist historisch zum ersten Mal die Situation entstanden, dass das Handeln der Einzelnen über weite Handlungsketten und über die Vernetzung von Handlungsfolgen nachprüfbar alle betrifft. Die Menschheit ist kein einheitliches Handlungssubjekt, aber sie ist, gewollt oder ungewollt, zu einem Objekt des Handelns aller geworden. Universalistische ethische Prinzipien konvergieren in dem einen Handlungsraum zum ersten Mal mit empirischen Universalien; das Projekt individueller Bildung ist unvermeidlich das Projekt eines „local-global self“ (Anthony Giddens). Auf der anderen Seite scheint gerade die Erfahrung globaler Bedrohungen zum verstärkten Rückzug auf partikuläre kulturelle Orientierungen zu führen, die dann jedoch immer ungeschützt aufeinander stoßen. Die Entwicklung einer Kultur des Dialogs in globalem Maßstab erweist sich dann als notwendige Bedingung des Überlebens.

In dieser Zeit der Übergänge und Umbrüche erweist sich „Bildung“ als ein „Existenzprojekt“, in dem es darum geht, überhaupt zu Bewusstsein und darin zu einem Verhältnis zu sich selbst,

²¹ Soziale Bewegungen sind zivilgesellschaftliche Akteure. Jenseits etablierter gesellschaftlicher Institutionen beziehungsweise nicht selten kritisch gegenüber den staatstragenden Akteuren und Organisationen sind sie als protestierende und kritisierende, sich organisierende und vernetzende Kollektive zu verstehen, die gesellschaftlichen Missständen und aktuell insbesondere der neoliberalen Hegemonie in emanzipativer Absicht entgegentreten. Soziale Bewegungen sind Lernbewegungen in radikaler Demokratie und Partizipation (vgl. 8.2.).

²² Boff, L.: 2000, 95, siehe dazu auch: Niggli, P.: 2004, Bello, W.: 2005

zu anderen und zur sozialen und sachlichen Wirklichkeit insgesamt zu kommen und in diesen Feldern handlungsfähig zu werden. Gleichzeitig konstatieren nicht nur Religionssoziologen die „Wiederkunft von Religion“ sowohl im fundamentalistisch-rückwärtsgewandten als auch im befreiend-zukunftsorientierten Gewand. Die humanistischen Bildungsideale der Aufklärung: Mündigkeit, Selbstwerdung, Autonomie und Subjektwerdung sind neu zu buchstabieren vor diesem Hintergrund der so genannten postsäkularen Zeit. Der Bildungstheoretiker und Theologe Helmut Peukert plädiert in dieser Umbruchssituation für einen kritischen und weiten Bildungsbegriff, der auch eine religiöse Urteilskraft mit integriert:

„Zur Bildung würde dann allerdings die Entwicklung von so etwas wie ‚religiöser Urteilskraft‘ gehören. Gemeint ist damit zunächst eine Urteilskraft darüber, ob eigene und fremde religiöse Traditionen und Praktiken der menschlichen Grundsituation mit ihren Grunderfahrungen gerecht werden oder ob sie diese Grundsituation rein illusionär oder ideologisch verschleiern und entschärfen, etwa nur Techniken der psychischen Stabilisierung für den ökonomischen Konkurrenzkampf anbieten oder menschliche Ohnmachtserfahrungen zum Erhalt der Macht religiöser Institutionen ausbeuten. Negativ ginge es also um die Identifizierung von reflexionsabweisendem Fundamentalismus und Fanatismus, positiv um die Fähigkeit zum Urteil darüber, ob angesichts all dessen, was wir über unsere Wirklichkeit wissen, bestimmte religiöse Traditionen als so vertretbar erscheinen, dass sie auch für ‚religiös Unmusikalische‘ zumindest verständlich sind. Und dies in einer Interpretation auf die aktuelle Situation hin, die sich rapide wandelt und auf sehr verschiedene Weise interpretiert werden kann.“²³

Peukerts intersubjektiv angelegter Bildungsansatz fordert eine „erweiterte Denkungsart“ des Menschen. Er weist auf, warum menschliche Freiheit nicht nur für die Sicherung und Selbstbehauptung eigener Freiheit, sondern auch für die Ermöglichung von Freiheit jedes anderen eingesetzt werden kann. Endliche Freiheit wird in einem Akt der Liebe aus absoluter Liebe freigesetzt. Gottesrede ist sinnvoll, wenn man sie als Liebe begreift, die zu Bejahung befreit:²⁴ Identität aus Gratuität.

Dieses fundamentale Verständnis von Identität als intersubjektivem Prozess mit Geschenkcharakter erweist sich als anschlussfähig an mystisch-spirituelle Erfahrungsräume. Bildung und Mystik werden so in dieser Arbeit nicht als zwei unabhängige, in sich ausdifferenzierte Dimensionen und gegeneinander abgeschlossene Sinnwelten entworfen, sondern in ihrer wechselseitigen Angewiesenheit entdeckt und konstituiert. Dieser bildungstheoretische Zusammenhang von Bildung und Mystik in der späten Moderne beziehungsweise genauer von subjektorientierten Transformationsprozessen, die auch mystisch-spirituelle Momente in sich tragen, soll im Zuge einer qualitativen Untersuchung

²³ Peukert, H.: 2004, 83

exemplarisch an Einzelakteuren aus christlichen und reformbuddhistischen politisch-mystischen Bewegungen aufgewiesen werden.

Gerade weil Helmut Peukert Erziehungswissenschaft und Theologie in seinem gesellschaftskritischen Bildungsansatz neu in Beziehung setzt, legt er auch eine Basis, Bildung und Mystik neu im Zueinander zu konstituieren. Darum rezipiere ich diesen Bildungsansatz.

Die Arbeit versteht sich als erziehungswissenschaftliche Untersuchung zu politisch-mystischen Identitätskonzepten im interreligiösen Vergleich. Dieser interreligiöse Dialog gesteht dem Anderen die Dimension einer radikalen Transzendenz seiner Existenz zu. So führt der dialogische Prozess, unter Wahrung der Differenzen, aus der Erfahrung des jeweils Anderen wechselseitig zur Erweiterung der eigenen Erfahrung. Das beseitigt nicht die Schwierigkeiten konkreter Verständigung, aber verhindert, dass Angehörige anderer Religionen disqualifiziert oder ausgegrenzt werden.

Ziel meiner erziehungswissenschaftlichen Untersuchung ist, die untersuchten politisch-mystischen Identitätsentwürfe zu systematisieren und bildungstheoretisch in der Weise einzuholen, dass Grundkategorien herausgearbeitet werden, mit denen Bildungsprozesse erfasst werden können, um Elemente einer Konzeption von „integraler und gleichzeitig mystisch-politisch orientierter Bildung“ zu erarbeiten.

Die Arbeit fokussiert somit die fundamentalen Anfragen an die aktuellen gesellschaftlichen und religiösen Umbruchsprozesse, wie ich sie am Ende des vorangegangenen Abschnittes formuliert habe, auf den so genannten subjektiven Faktor: Wie kann der einzelne Akteur eine spontan-vitale, widerständige und mystisch verwurzelte Subjektivität entfalten angesichts der Herausforderungen der entfesselten späten Moderne?²⁵

²⁴ Peukert, H.: 1978, 13

²⁵ Eine philosophische Reflexion der Transzendenzsuche in der Postmoderne leistet Jolana Polakova in ihrem Essay „Perspektiven der Hoffnung“. Die tschechische Philosophin reflektiert die Problematik der Pluralität der Ideen und des Dialogs verschiedener Rationalitäten in der Postmoderne. Sie ist davon überzeugt, dass der Mensch der Postmoderne in seinem eigenen Freiheitsverständnis auch zu einer neuen Auffassung der Freiheit Gottes gelangt, zumal dieser Gott sich – entgegen den traditionellen Denkfiguren – nicht mehr weltimmanent be- und verrechnen lässt. Das Unberechenbare aber ist wegen seiner Unberechenbarkeit nicht zu verleugnen, wohl aber zu bejahen, weil es im „Trans-“ aus der Freiheit Gottes heraus zur Begegnung kommen kann. Der Unberechenbarkeit entspricht aber dann auf Seiten des Menschen zunächst einmal das, was die Mystiker auf je verschiedene Weise als „dunkle Nacht“ ausgesprochen und beschrieben haben. Wesentlich bleibt in dieser Situation die Haltung radikaler Offenheit. Die radikale Weise des Sichöffnens aber erinnert dann an die schon bei Lévinas beobachtete Einstellung zum Anderen und vertieft diese in die Transalterität hinein. Wo interpersonale Begegnung stattfindet und die Transzendenz sich als „Freiheit Gottes“ erweist, ist freilich dann auch die Freiheit des Menschen in ihrer Angeleitetheit genauso zu bedenken wie die im Dialog sich ereignende Begegnung. Die tragende Idee in dieser Einstellung ist das Bewusstsein, dass wahres interpersonales Leben von Beziehung und Bezogenheit geprägt ist. Das wiederum führt zu einem weiteren Moment: „Der Ausgangspunkt der Bezogenheit der absoluten Transzendenz ist die Proexistenz.“ Wo es aber um das Für-Sein, um Teilgabe und

Erziehungswissenschaftliche Leitfragen dieser skizzierten Konzeption von Bildung im Sinne eines interreligiösen und gesellschaftsbezogenen Prozesses sind:

– Was heißt in gesellschaftlicher und religiöser Perspektive personale Sozialisation hin auf ein politisch-mystisches Identitätskonzept, und wie ereignet sich diese angesichts der durch die neoliberalen Globalisierungs- und Fragmentierungsprozesse verursachten Traditionsbrüche und Spaltungen der Gesellschaften?

– Welchen Beitrag können religiös-mystische Bildungs- und Erfahrungsprozesse zur politischen und sozialen Handlungsfähigkeit des einzelnen Akteurs wie auch zu einer interkulturellen Kommunikations- und Handlungskompetenz leisten im Sinne einer differenzierten, interkulturellen Konvivenz?

– Lassen sich die in verschiedenen Handlungstypen vorgestellten Entwicklungs- und Bildungsprozesse lesen als gemeinsames Konstruieren, dem es unter unbedingter Achtung des Anderen um Transformation von Strukturen geht mit dem Ziel, eine gemeinsame Lebensform für alle zu finden?

Diese Fragen nach personalen, kontextuellen, interkulturell und strukturell kompetenten Sozialisationsprozessen angesichts der Herausforderungen der „entfesselten Moderne“ sind unausweichlich an theoretische Überlegungen zu einem Verständnis religiöser Bildung rückzukoppeln, um ausweisbar interkulturelle Kommunikations- und Handlungskompetenz zu konstituieren, die an dem Ziel der widerständigen und mystisch verwurzelten Subjektwerdung in den heutigen Umbrüchen orientiert ist.

„In Bildung geht es um eine reflektierende Urteilskraft, die den unmittelbaren Bezug auf Verwendungszusammenhänge bricht, um eine Reflexion, die in der solidarischen Wahrnehmung der

Teilhabe, um Partizipation geht, sind Gedanken, wie sie im interreligiösen Dialog sich auf vielfältige Weise ankündigen, nicht fern: Die Leere – griechisch: kenosis – ist inzwischen eine Idee, die sich christlicherseits bis in den dreifaltigen Gott hinein und buddhistischerseits bis in das zentrale Verständnis letzter Selbstverwirklichung hinein verfolgen lässt (vgl. 7.5.2.). Personal formuliert, geht es dabei um radikale Selbstlosigkeit und Liebe. Jolana Polakova beendet ihre Überlegungen in der provozierenden Überzeugung, dass die philosophische Reflexion die grundlegende spirituelle Erfahrung bestätige, „dass es möglich ist, eine Beziehung zur Transzendenz zu knüpfen – mit allem, was sich daraus in der unendlichen Perspektive ergibt – unabhängig von jeder denkbaren immanenten Situation dieser endlichen Welt“. Oder: „Wir sind zur Transzendenz geschaffen, wie der Vogel zum Fliegen und der Fisch zum Schwimmen.“ (Polakova, J.: 2005) (Weitere Denker der Postmoderne reflektieren intensiv die „Wiederkehr der Götter“ in unseren postsäkularen Gesellschaften: Zizek, S.: 2000, 2001, 2003; Vattimo, G.: 1990, 1997, 2004; Vattimo, G./Derrida, J.: 2001)

Ambivalenz menschlicher Existenz gegen Exklusion und Vernichtung von Menschen aufsteht und beizutragen versucht zur Transformation destruktiver Mechanismen, um dadurch zu einer Verfasstheit von Gesellschaft zu kommen, die allen Lebensmöglichkeiten eröffnet. Und systematische Erziehungswissenschaft hat die Aufgabe, die Elemente, Grunddimensionen und Bedingungen der Genese solchen Handelns zu analysieren, nicht um dogmatische Antworten zu liefern, sondern um durch kritische Reflexion hindurch auch Prozesse ‚pädagogischer Bildung‘ voranzutreiben.²⁶

1.3. Rolle von Religionen in der aktuellen Umbruchszeit

In der entfesselten Moderne bewegen sich die Religionen durch eine fundamentale Identitätskrise.²⁷ Versteht man Religionen als wichtigen Faktor in den aktuellen Modernisierungskonflikten,²⁸ so spielen sie in den Konflikten der aktuellen Wendezeit eine ambivalente Rolle²⁹: Fundamentalistische Bewegungen sind in der Regel Reaktionen auf das Versagen des Staates bei der Bewältigung von Entwicklungskrisen; der ökonomischen und sozialen Verelendung folgt regelmäßig politische Radikalisierung der Religion. Viele militante Religions- und Kulturkonflikte sind primär als Macht- oder Interessenkonflikte zu verstehen.³⁰ Eine friedensstiftende Kraft von Religionen ist zu erkennen einerseits in den Protestbewegungen, die radikale politische Reformen anstreben und zugleich ihre Anhänger auf strikte Gewaltlosigkeit verpflichten (Gandhi, Martin Luther King, Dalai Lama, südafrikanischer Kirchenrat), andererseits in den Vermittlungsaktionen von Religionsgemeinschaften und interreligiösen Organisationen in politischen Konflikten. Hans Küng folgert aus diesen Befunden:

„Kein Frieden unter den Nationen ohne Frieden unter den Religionen! Kein Frieden unter den Religionen ohne Dialog zwischen den Religionen! Kein Dialog unter den Religionen ohne ein Minimum an globalen ethischen Standards! Kein Überleben unseres Globus ohne ein globales Ethos, ein Weltethos!“³¹

²⁶ Peukert, H.: 2000, 522

²⁷ Walf, K.: 1983, Amery, C.: 2002, Conc 5/2004: Utopie: Eine andere Welt ist möglich, 2004, Conc 3/2005: Christentum in der Krise, 2005

²⁸ Vgl. Graf, F. W.: 2004, Riesenbrodt, M.: 2000, Habermas, J.: 2005

²⁹ Vgl.: Hasenclever, A.: Geteilte Werte – Gemeinsamer Frieden? Überlegungen zur zivilisierenden Kraft von Religionen und Glaubensgemeinschaften, in: Küng, H.: 2003, 288-318, Hoppe, T.: Zur Ambivalenz von Religion angesichts des Problems der Gewalt, in: Brieskorn, N., u.a.: 2005, 39-56, Bultmann, C./Kranemann, B./Rüpke, J. (Hg.): 2004, Khoury, A.T. (Hg.): 2003, „Religion kann den Menschen gleichermaßen barbarisieren wie zivilisieren.“(Graf, F.W.: 2004, 225)

³⁰ Hummel, R.: 1994

³¹ Küng, H.: Die Religionen vor den Herausforderungen des 21. Jahrhunderts, in: Groß, E./König, K. (Hg.): 2000, 582

Daraus entwickelt er ein umfangreiches Dialogprogramm der Religionen und erarbeitete eine integrierende Weltethos-Erklärung des Parlaments der Weltreligionen (Chicago 1993).³²

Mit Wayne Teasdale sehe ich nicht nur die Risiken aktueller Modernisierungsprozesse, sondern entdecke mit ihm insbesondere in den weltweiten globalisierungskritischen Protestbewegungen³³

„die Morgendämmerung eines neuen Bewusstseins, eines radikal neuen Umgangs mit dem Leben in einer gefährdeten Welt. Dieser Sprung in ein neues Gewahrsein, in einen neuen geschichtlichen Kontext, zeigt sich in einer ganzen Reihe von veränderten Sichtweisen, zum Beispiel in

- einem zunehmenden ökologischen Bewusstsein und einer erhöhten Sensibilität gegenüber der Natur, die mit der Akzeptanz der grundsätzlichen Verletzlichkeit der Erde einhergeht;
- einem zunehmenden Gefühl der wechselseitigen Abhängigkeit aller Lebensformen und Realitäten;
- dem Ideal des Verzichts auf einen militanten Nationalismus als Resultat dieses realen Gefühls unserer gegenseitigen Abhängigkeit;
- einer zunehmenden tiefen Erfahrung der Einheit der Religionen durch ihre individuellen Mitglieder;
- der wachsenden Empfänglichkeit für die inneren Schätze der Weltreligionen;
- einer Offenheit für das kosmische Geschehen, die mit der Erkenntnis einhergeht, dass die Beziehung zwischen Mensch und Natur Teil einer größeren universalen Gemeinschaft ist.“³⁴

Wayne Teasdale sieht den Anbruch eines „interspirituellen Zeitalters“, worin sich die mystisch-spirituelle Dimension der Wirklichkeit gerade in der aktuellen Wendezeit neu als integrative Kraft zeige. Mit „Interspiritualität“ meint Teasdale zum einen die wechselseitige spirituelle Abhängigkeit der Religionen untereinander, zum anderen die Bereitschaft und das Bestreben der Menschen, mit Mitgliedern anderer Glaubensrichtungen in einen Austausch zu treten, und zum Dritten die universale, ethisch-praktische Verantwortung der spirituell engagierten Menschen.

Der amerikanische Wissenschaftler David Suzuki hat den von Wayne Teasdale skizzierten Paradigmenwechsel von der „Unabhängigkeit“ zur „wechselseitigen Abhängigkeit“ in einer Erklärung gebündelt (siehe unten), die in poetischer Sprache ein Zeugnis für ein neues, holistisches und mystisch-spirituelles Weltbild darstellt. David Suzuki ist davon überzeugt, dass die Einsicht in das Prinzip der „gegenseitigen Abhängigkeit“ eine Grundvoraussetzung

³² Küng, H.: 1984, 1990, 1993, 1995, 1997, 1998, Hasselmann, C.: 2002

³³ Jung, R.: 2002, Roy, A.: 2002, Holloway, J.: 2002, vgl. zudem die Dokumente der Weltsozialforen in Porto Alegre/Brasilien und Mumbai/Indien der letzten Jahre. Siehe: www.attac.de, Stay, J.: Generation attac, in: Blätter für deutsche und internationale Politik, 4/05, 455-462

³⁴ Teasdale, W.: 2004, 21/22

ist, um überhaupt erst die politische und gesellschaftliche Vision einer nachhaltigen Zukunft im allgemeinen Bewusstsein entwickeln zu können.³⁵

„ERKLÄRUNG WECHSELSEITIGER ABHÄNGIGKEIT

Dies wissen wir

Wir sind die Erde durch die Pflanzen und Tiere, die uns ernähren.

Wir sind der Regen und die Ozeane, die durch unsere Adern fließen.

Wir sind der Atem der Wälder, des Landes und der Pflanzen des Meeres.

Wir sind die menschlichen Tiere, verwandt mit allem anderen Leben als Nachkommen der ersten Zelle.

Wir teilen mit dieser Verwandtschaft eine gemeinsame Geschichte, die in unseren Genen geschrieben steht.

Wir teilen eine gemeinsame Gegenwart, gefüllt mit Ungewissheit.

Und wir teilen eine gemeinsame Zukunft, die bis jetzt noch nicht erzählt ist.

Wir Menschen sind nur eine von 30 Millionen Arten, die die dünne Schicht des Lebens weben, welche die Welt umhüllt. Die Stabilität der Gemeinschaften von Lebewesen ist von dieser Vielfalt abhängig.

Als Teil des Netzwerkes der Gemeinschaften sind wir miteinander verbunden – wir verwenden,

reinigen, teilen und erneuern die grundlegenden Elemente des Lebens. Die Stabilität der

Gemeinschaften lebender Wesen ist auf ihre Vielfalt angewiesen. Unsere Heimat, der Planet Erde, ist

nicht endlos; alles Leben teilt seine Ressourcen und die Energie der Sonne, und daher gibt es Grenzen

des Wachstums. Zum ersten Mal nun haben wir diese Grenzen berührt. Wenn wir die Luft, das Wasser,

den Boden und die Vielfalt des Lebens vergeuden, dann stehlen wir von der endlosen Zukunft, um der

flüchtigen Gegenwart zu dienen. Wir können diese Zusammenhänge verleugnen, aber wir können sie

nicht ändern.

Dies glauben wir

Die Menschen sind so zahlreich und unsere Werkzeuge sind so mächtig geworden, dass wir

Mitgeschöpfe ausgerottet, große Flüsse gestaut, alte Wälder niedergerissen haben, die Erde, den Regen,

den Wind vergiftet und Löcher in den Himmel gerissen haben.

Unsere Wissenschaft hat sowohl Schmerz wie auch Freude gebracht; unser Luxus wurde erkaufte mit

dem Leid von Millionen. Wir lernen aus unseren Fehlern, wir trauern um unsere verlorene Mitwelt und

schaffen nun eine neue Politik der Hoffnung.

Wir halten reine Luft, sauberes Wasser und unvergifteten Boden für absolut notwendig.

Wir erkennen, dass wirtschaftliche Tätigkeiten, die nur wenigen nützen, gleichzeitig aber das Naturerbe

vieler vermindern, falsch sind.

Und da die Verwüstung der Umwelt biologisches Kapital für immer zerstört, müssen die gesamten

ökologischen und sozialen Kosten in alle Berechnungen des Fortschritts einfließen.

³⁵ Lüpke, G. von: 2003, 62/63 (entnommen: Suzuki, D.: Declaration of Interdependence, www.davidsuzuki.org)

Wir sind nur eine flüchtige Generation im langen Lauf der Zeit; es steht uns nicht zu, die Zukunft auszuradiieren.

Da, wo unser Wissen begrenzt ist, werden wir an unsere Nachkommen denken und lieber auf Vorsicht bauen.

Dies beschließen wir

All das, was wir wissen und glauben, muss nun die Grundlage unserer Lebensweise werden. An diesem Wendepunkt unserer Beziehung zur Erde arbeiten wir für eine Umorientierung: von Herrschaft zu Partnerschaft, von Zerstückelung zu Verbindung, von Unsicherheit zur gegenseitigen Abhängigkeit.“

Basis dieses Paradigmenwechsels, dieser neuen integralen Weltansicht stellt nach Ansicht Wayne Teasdales die Wiederentdeckung der Mystik als befreiende Essenz aller Weltreligionen dar.

1.4. Mystik – Spiritualität der Zukunft?

Wer die Evolution der Menschheit fördern wolle, müsse meditieren. Wer nicht nur die Früchte der menschlichen Bewusstseinsentwicklung aus vergangenen Zeiten ernten und verzehren wolle, müsse sich einer kontemplativen Übungspraxis hingeben. So könne er oder sie einen wichtigen Beitrag zur Bewusstseinsentwicklung der Menschheit leisten. Mit solchen Gedanken beschließt Ken Wilber sein Buch „Halbzeit der Evolution“. Danach habe die Menschheit gerade einmal die Hälfte ihrer geistig-moralischen Entwicklung durchlaufen. Um die zweite Hälfte des großen evolutionären Kreises zu schließen und sich wieder dem Urgrund zu nähern, werde „Meditation“, so sagt er, „oder eine ähnliche wirklich kontemplative Praxis zu einem absoluten ethischen Imperativ“³⁶ für die Menschen. Dies sind starke Forderungen.

Im christlichen Raum wird eine ähnliche Dringlichkeit für das Wiedererstehen der Mystik empfunden. Nach einem häufig zitierten Wort Karl Rahners werde der Fromme von morgen entweder ein Mystiker sein, einer, der etwas erfahren habe, oder er werde nicht mehr sein. Der religiöse Mensch der Zukunft sei ein Mystiker. Er würde sich nicht mit vorgegebenen Glaubenswahrheiten aus dem Katechismus zufrieden geben. Er möchte etwas erfahren und seine Erfahrungen ernst nehmen dürfen.³⁷

³⁶ Wilber, K.: 1999, Band 2, 367

³⁷ vgl. 2.1.5.1., Rahner K.: 1995ff. (Der Herder-Verlag in Freiburg verlegt zur Zeit eine grundsätzlich überarbeitete Gesamtausgabe von Rahners Schriften. Im Band 8 „Geistliche Schriften“ sind in verschiedenen Beiträgen seine Überlegungen zu Mystik und Mystagogie nachzulesen.)

Mystik ist ein schillernder Begriff. Er kann im Sinne einer ersten Näherung so beschrieben werden:

Mystik ist die aus einem tiefen Schauen sich ergebende Bewusstseinsoffenheit für Erfahrungsdimensionen, welche das Alltagsbewusstsein weiten und überschreiten. Auch wenn diese Offenheit des Bewusstseins wesentlich zum Menschsein gehört, geht sie in der Regel im Laufe der Entwicklung vom Kind zum Erwachsenen verloren. Genauer: Sie wird überlagert von Dualismen (Subjekt-Objekt-Beziehungen), die das Alltagsleben bestimmen, aber die diesen gleichzeitig auch ermöglichen³⁸. Darum bedarf es in der Regel besonderer Wachheit und meistens einer intensiven Übungspraxis, bevor die im Einzelnen angelegte Bewusstseinsoffenheit sich neu öffnet und tiefe Erfahrungen zulässt, welche alle dualistische Gegensätzlichkeiten weiten beziehungsweise transzendieren. Ob diese dann als mystisches Erwachen (Ken Wilber), unio mystica, Erfahrung der Gegenwart Gottes (Teresa von Avila), Wahrnehmung des in den Tiefen des Bewusstseins verborgenen Gottes (Bernard McGinn), Selbstwesensschau (Zen), mystischer Trotz (Dorothee Sölle) oder in noch anderer Weise beschrieben werden, ist sekundär. In jedem Fall muss es sich um eine echte Erfahrung³⁹ der nicht mehr beziehungsweise noch nicht dualen „immanenten Transzendenz“ handeln, wie Graf Dürckheim das genannt hat, die dann in verändertes soziales und politisches Alltagshandeln führt. Das mystische Einswerden – als Übungsweg und Bewusstseinschulung oder als überraschendes Geschenk in den Alltagswirrnissen – hat transrationale Qualität und stellt eine fragile Größe dar. Ich möchte damit andeuten: sie ist kein unverlierbarer Besitz. Was in der mystischen Einigung sich ergibt, ist nicht nur ein neuer Blick auf Gott oder die erste Wirklichkeit, sondern dieser Einigungsprozess lässt eine andere Beziehung zur Welt wachsen, die sich die Augen Gottes oder dieser ersten Wirklichkeit geliehen hat. Es ist ein

³⁸ „Dualismen“ liegen den orientierenden und sinnstiftenden Denkmustern des Alltagsbewusstseins zugrunde, das der Einzelne im Wechselspiel von biologischen Vorgaben, Sprache, Kultur und persönlicher Geschichte zu seiner Identitätskonstruktion hat werden lassen (Keupp, H.: 1999). Denkmuster sind die Landkarten, um sich effektiv in der Welt zu bewegen. Sie filtern die Wahrnehmungen und bedingen die Interpretationen: „Wir sehen die Dinge nicht so, wie sie sind, sondern so, wie wir sind.“ (Talmude) Denkmuster grenzen ein und aus. Wichtig ist, ihre Relativität zu begreifen.

³⁹ Der Erfahrungsbegriff ist in der Mystikforschung umstritten, vgl. 3.2.1. Ich nutze ihn hier dennoch, um die Subjektseite des handelnden und empfangenden Menschen im Blick zu halten. Ich verstehe ihn vom englischen „to realize“ her: „to realize“ kann zweifach verstanden werden: Zum einen meint es einen Akt der Erkenntnis, zum anderen bedeutet es das Verwirklichen, das Aktualisieren durch und im Erkennen, wobei die Differenzierung zwischen einem Subjekt des Erkennens und dem Objekt der Erkenntnis aufgehoben ist. In buddhistischer Auslegung besagt dies: „Wirkliches Gewahrwerden der Wirklichkeit meint hier: dass die Wirklichkeit, indem wir ihrer gewahr werden, in diesem Gewahrwerden zu ihrer eigenen Verwirklichung kommt. Oder umgekehrt: Erst wenn die Wirklichkeit in uns zu ihrer eigenen Verwirklichung gelangt, erfahren wir die Wirklichkeit wahrhaft.“ (Nishitani, K.: 1986, 44). Dieses Verständnis von Erfahrung als „Einsichtserfahrung“ wird im christlich-theologischen Kontext von Hugo de Balma in Abwandlung der Grunddiktation von Thomas von Aquins „cognitio Dei experimentalis“ als „notitia experimentalis Dei“ entworfen (vgl. Walach, H.: Notitia experimentalis Dei – Erfahrungserkenntnis Gottes. Studien zu Hugo de Balmas Text

existenzieller Wahrnehmungswechsel, der die transrationale Dimension der Person integriert und der aus dem Einssein mit allem Lebendigen entsteht. Gott ist keine Privatangelegenheit für einige, kein Heilsindividualismus. Mit anderen Worten ausgedrückt: Mystik, die vom Leiden anderer in unbetroffene Innerlichkeit führt, würde verfehlen, was Mystik im Kern ist: die zu aller Wirklichkeit geöffnete und mitleidende Liebe.

1.5. Ziele der Arbeit

Die Beziehung von mystischer Erfahrung zu sozialem und politischen Verhalten ist wenig bearbeitet worden. Es gibt Untersuchungen zum Zusammenhang von individueller religiöser Motivation und zivilgesellschaftlich orientierter Nord-Süd-Solidaritätsarbeit⁴⁰ oder zur Bedeutung der Friedenserziehung in religiösen Friedensbewegungen⁴¹. Es liegen auch Arbeiten zum religiösen Lernen der Kirchen im globalen Dialog⁴² vor.

Die Bedeutung einer sozialen oder politischen Mystik ist aber bislang noch nicht aufgearbeitet worden.⁴³ Die sozialgeschichtliche Fragestellung trat immer wieder – und im aktuellen Mystikboom erst recht – zurück in die individualpsychologische Introspektion der transpersonalen Psychologie⁴⁴ oder zurück zugunsten einer „perennial philosophy“, wie eine berühmte mystische Anthologie von Aldous Huxley heißt, einer zeitenthobenen, Gott und die Seele allein, ohne Gesellschaftsanalyse, betrachtenden Denkart.⁴⁵ Diese Rede von der „sophia perennis“ macht insoweit Sinn, als sie ein Bild einer postkonfessionellen, mystisch-universellen Religiosität entwirft, die die Arbeitsteilungen in Theologie und im interreligiösen Dialog zu überbrücken sucht. Dennoch erscheint sie mir als eine Verkürzung, da sie die Vielfalt religiöser Phänomene⁴⁶ in ihrer historisch-gesellschaftlichen Gestalt zu wenig beachtet und mithilfe einer Ontologisierung die historisch-gesellschaftliche Komplexität einebnet.⁴⁷

„Viae Sigon lugent“ und deutsche Übersetzung. *Analecta Cartusiana*, J. Hogg (Hg.); vgl. dazu auch: Marxer, F.: 2003, Dupré, L.: 2003

⁴⁰ Krüggeler, M. u.a.: 2002, Weckel, L./Ramminger, M.: 1997, Gabriel, K./Treber, M.: 1999, Burggraf, W./Neider, N./Treber, M.: 2002

⁴¹ Gebhardt, G.: 1994

⁴² Groß, E./König, K. (Hg.): 2000

⁴³ Ich ziele mit dieser Aussage nicht auf die kritischen und zutreffenden Überlegungen zu einer roten Mystik der Massen (José Ortega y Gasset), einer braunen Mystik des Faschismus (Michael Burleigh), einer Schleudermystik (Robert Musil) oder zu einem privatistischen und individualistischen Selfmade-Lebensstil. Ich suche vielmehr Überlegungen zu einer „Mystik der offenen Augen“ (Johann Baptist Metz) beziehungsweise zu einer „Mystik der Äußerlichkeit“ (Raimund Panikkar) empirisch orientiert nachzugehen.

⁴⁴ Galuska, J. (Hg.): 2003, Fischer, J./Utsch, M. (Hg.): 2003

⁴⁵ Lovejoy, A. O.: 1993

⁴⁶ Taylor, C.: 2002

⁴⁷ Vgl. Brumlik, M.: 2004, insb.: 93-126. Micha Brumlik diskutiert in diesem Kapitel verschiedene geschichtsphilosophische Ansätze. Er weist auf den fragilen und dennoch bestehenden Zusammenhang von

Ich möchte herausarbeiten, wie konkrete Akteure in religiösen Aufbruchs- und Protestbewegungen ihren mystischen Impuls in sozialen und politischen Zusammenhängen lebten und leben. Meine Leitfragen lauten:

- Wie leben die Akteure ihre mystische Verwurzelung in ihrem zivilgesellschaftlichen Engagement, jenseits der gesellschaftlichen Zuweisung: „Religion ist Privatsache!“?
- Welche Ausdrucksformen findet die gemeinsame mystische Orientierung in sozialen und politischen Bewegungen?
- Welche Politikformen und Politikziele streben die mystisch-politisch orientierten Akteure an?

Ich vollziehe diese Untersuchung im interreligiösen Kontext. Ich frage Mitglieder aus christlich orientierten mystisch-politischen Bewegungen nach ihrer Innen- und Außenarbeit. Ich frage Akteure des engagierten Buddhismus nach ihrer Innen- und Außenarbeit. Meine Fragestellung ist somit auf die soziale Realität bezogen und versteht sich als Teil der biografisch orientierten qualitativen Feldforschung.

Anhand dieser biografischen Selbstbeschreibungen hebe ich die traditionelle Unterscheidung von mystischem Innen und sozial-politischem Außen um des Innen willen auf. Alles Innere ist zu veräußern, sonst verdirbt es wie das auf Vorrat gesammelte Manna in der Wüste. Keine Gotteserfahrung lässt sich so privatisieren, dass sie Besitz der Besitzer, Privileg der Mußhabenden, esoterischer Bereich der Eingeweihten bleibt. Die mystische Erfahrung gewinnt erst angesichts von Macht- und Interessenkonflikten ihre reale Wirkmächtigkeit. Sie „ist nicht indifferent gegenüber den Welthandelspreisen!“⁴⁸

Dorothee Sölle trägt in ihrem Alterswerk „Mystik und Widerstand“ die Zeugnisse verschiedener Mystiker und Mystikerinnen zusammen und fragt immer wieder nach der Wechselwirkung von Mystik und gesellschaftlicher Verantwortung. Mit ihr frage ich:

„Wenn ich beides brauche, das Innere Licht des Einsseins mit allem, was lebt, und den Widerstand gegen die Todesmaschine – wie bekomme ich beide zusammen? Welchen Sinn hat das ‚und‘ im Titel dieses Buches? Wächst der Widerstand wirklich aus der mystischen Erfahrung heraus? Oder wächst die mystische Erfahrung und Gewißheit aus der Solidarität des Widerstandes? Gibt es nicht genug

Bildung und dem Konstrukt Geschichte hin und kritisiert Versuche, der Weltgeschichte einen höheren, objektiven Sinn abzugewinnen.

weltabgewandte, politisch total resignierte, im eigenen Narzißmus versinkende Mystiker? War ihre Mystik dann nicht tief genug, ihre Armut nicht arm genug, ihre Verbundenheit nicht verbunden genug? Vielleicht ist ‚wächst heraus‘ nicht die richtige Ausdrucksweise, weil es so aussehen könnte, als müsse die mystische Gott-unmittelbare Nähe dann eine Art ethischer, menschenverbundener Anwendung finden. Das wäre gedanklich immer noch eine fatale Trennung von Ethik und Religion.

Sie weiter zu überwinden ist ein Ziel dieses Buches. Wenn es wahr ist, dass Gott Liebe ist, dann ist die Trennung von Religion und Ethik – universitätstechnisch gesprochen: von systematischer Theologie und Sozialethik – gefährlich und selbstzerstörerisch für beide Seiten. Sie entleert die Religion, reduziert ihre weltliche Erfahrungsbasis und macht die Ethik zur beliebigen Verabredung einzelner Stämme und Horden. Das ‚und‘ zwischen Mystik und Widerstand muß radikaler begriffen werden – und genau darin liegen die Schwierigkeiten. Man kann nämlich nicht denken, was man nicht tut. Die Gottesliebe kann man nicht an ändern wahrnehmen oder beobachten. ‚Der Beobachter sieht nichts.‘ (Johannes Bobrowski) Ich kann die Liebe Gottes nur sehen, wenn ich ein Teil von ihr werde. So sind einige fundamentale Schwächen dieses Buches – von den persönlichen der Schreiberin abgesehen – Schwächen unserer politisch-spirituellen Kultur. Unser religiös begründeter Widerstand ist noch so schwach, so erfahrungsarm, so ungetan, daß wir ihn kaum denken können.“⁴⁹

Im Sinne einer Spurensuche habe ich Christen und Buddhisten aufgesucht und sie nach ihrer Innen- und Außenarbeit befragt. Die Arbeit untersucht so die politisch-mystischen Selbstkonzepte und die Lebenspraxis von engagierten Buddhisten und engagierten Christen mithilfe einer biografisch-qualitativen Methode.⁵⁰ Individuen (Christen und Buddhisten), die einen bewussten spirituellen Weg nach innen praktizieren und aus diesen spirituellen Motiven heraus sozial oder politisch handeln, werden vorgestellt. „Westliche Buddhisten“, die sich ausdrücklich als „engagierte Buddhisten“ verstehen, und Christen, die sich ausdrücklich in der Spannungseinheit einer „mystisch-politischen Nachfolge“ verorten.

Ziel der Arbeit ist es, unterschiedliche Modelle von Identitätskonstruktionen herauszuarbeiten und unterschiedliche mystische Handlungstypen zu präsentieren. Die Wechselbeziehung von Spiritualität und Engagement, von Mystik und Politik, von Kampf und Kontemplation wird lebensgeschichtlich rekonstruiert und im interreligiösen Fragehorizont diskutiert.

⁴⁸ Diese Aussage des brasilianischen Bischofs Dom Helder Camara wurde von den deutschen Bischöfen aufgegriffen: Synodenbeschluss „Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit“, in: Bertsch, L. SJ.: 1976, 97

⁴⁹ Sölle, D.: 1997, 20/21

⁵⁰ Die Rede von Mystik ist für Buddhisten keineswegs selbstverständlich, da sie mit Mystik die Vereinigung des menschlichen mit einem göttlichen Selbst und damit ein duales Konzept verbinden, das sie strikt ablehnen. Gleichwohl stellen westliche Buddhismusexperten (Lassalle, von Brück, Dumoulin u.a.) die Mystik als Verstehensbrücke zwischen asiatischem Buddhismus und abendländisch-christlichem Kontext dar. Letzterer Position schließe ich mich an und spreche von mystisch-politischen Bewegungen im engagierten Buddhismus.

Ziel ist weiter, unterschiedliche Profile von engagierter Mystik zu präsentieren und bildungstheoretisch zu reflektieren. Letzteres mit dem Ansinnen, die exemplarischen Integrationsleistungen von mystisch-politischen Identitätskonstruktionen auf ihre bildungstheoretische Relevanz und Verallgemeinerungsfähigkeit hin zu diskutieren. Bilden die vorgestellten Profile engagierter Mystik Modelle einer gesellschaftsorientierten und gesellschaftswirksamen Spiritualität in unseren postsäkularen Zusammenhängen?

1.6. Aufbau der Arbeit

Im zweiten Kapitel erarbeite ich grundlegende Verständnisse von Bildung und Mystik. Zunächst wird das schwierige Verhältnis von Bildung und Mystik dargestellt. Bildungstheoretische, religionspädagogische und entwicklungspsychologische Zugänge werden vorgestellt. Deutlich wird, dass es sich bei dieser Inbeziehungsetzung zunächst um ein Nichtverhältnis handelt. Der im Zuge der Aufklärung sich entwickelnde Bildungsbegriff hat sich aus der ursprünglichen religiösen Verschränkung gelöst. Mithilfe der Bildungstheorie von Helmut Peukert wird neu ein Zusammenhang von Bildung und Mystik konstituiert und durch den dreipoligen anthropologischen Ansatz von Johannes Heinrichs grundiert. Anschließend entwickle ich einen Mystikbegriff. In Auseinandersetzung mit theologischen, philosophischen und psychologischen Aspekten entwerfe ich ein soziales und politisches Mystikverständnis als inner- und intersubjektives Transformationsgeschehen. Danach arbeite ich im Sinne eines theologischen Exkurses den Topos von „Mystik und Politik“ in der Theologiegeschichte auf.

Im dritten Kapitel werden die religiös-politischen Aufbruchsbewegungen vorgestellt und historisch wie inhaltlich skizziert.

Der „engagierte Buddhismus“ wird als buddhistische Reformbewegung präsentiert und in seinen Gestaltungen in Asien, Nordamerika und im deutschsprachigen Europa durch verschiedene soziale Bewegungen und Initiativen differenziert eingeführt. Kurz skizziere ich die inhaltlich neuen Ansätze in dieser Reformbewegung. Vorrangig präsentiere ich die „Intersein“-Bewegung um den vietnamesischen Zen-Lehrer Thich Nhat Hanh und die „Peacemaker“-Bewegung des amerikanischen Zen-Lehrers Bernie Glassman.⁵¹

⁵¹ Buddhistische Fachbegriffe werde ich in dieser Arbeit in der Regel klein schreiben. Es sei denn, sie werden im Deutschen bereits als Lehnwörter aufgefasst. Dann nutze ich die Großschreibung. Zum Beispiel werde ich Buddha, Dharma oder Sangha groß schreiben. Des Weiteren werden buddhistische Begriffe in indischer Sprache entweder in Sanskrit oder in Pali genutzt. In der Regel greife ich auf die in westlich-europäischen Kreisen

Anschließend beschreibe ich verschiedene politisch-mystische Bewegungen im westlichen Christentum und skizziere deren spiritueller-politisches Erneuerungspotenzial.

Im Einzelnen stelle ich dann folgende christliche Bewegungen vor: die katholische Friedensbewegung Pax Christi, die Gemeinschaft Sant'Egidio, die Friedensbewegung Lassalle, die Catholic-Worker-Bewegung, die konziliare Bewegung im Ökumenischen Rat der Kirchen und die Gruppe der Arbeitergeschwister.

Aus allen vorab genannten Bewegungen kamen Interviewpartner.

Dieses Kapitel leistet eine gesellschaftliche Verortung der untersuchten Bewegungen und klärt zentrale christliche wie buddhistische Termini.

Im vierten Kapitel findet ein erster interreligiöser Vergleich der vorgestellten gesellschaftsorientierten Reform- und Protestbewegungen statt. Die Problematik einer interreligiösen Hermeneutik wird eingehend reflektiert, kommen die vorgestellten Initiativen doch aus recht verschiedenen Religionstypen: Das Christentum kann innerhalb der religiösen Landschaft als die agapäische Grundhaltung des Menschen gelten, wobei den Nächsten und sich zu lieben den Königsweg zur Erkenntnis Gottes darstellt. Der Buddhismus ist demgegenüber die auf Erkenntnis hin orientierte, weisheitliche Grundhaltung innerhalb der Weltreligionen, welche auf spiritueller-psychologischer Ebene den Aspekt der Loslösung im Vergleich zum Aspekt der Involvierung stärker betont.⁵² Gemeinsamkeiten und unterschiedlich bleibende Ansätze werden skizziert.

Im fünften Kapitel wird der empirische Forschungsansatz vorgestellt. Im Sinne der „Grounded Theory“ ist mein Vorgehen als Beitrag zur qualitativen Biografieforschung zu lesen. Praktisch nutze ich als Basisdesign der Erhebungstechnik einen Mix aus „problemzentriertem Interview“ nach Andreas Witzel und „narrativem Interview“ nach Fritz Schütze.

Erste, stärker äußerliche Befunde der qualitativen Untersuchung werden erläutert.

Im sechsten Kapitel präsentiere ich acht exemplarische Einzelfallanalysen. Vier christlich orientierte und vier buddhistisch orientierte Akteure stelle ich vor. Jeweils stellt ein Paar einen Handlungstypus dar. Ich unterscheide und präsentiere folgende vier Typen:

– „Die religiös Verwurzelten“,

üblichere Form zurück. Die Fachbegriffe werden unmittelbar durch Fussnoten erläutert oder sind im Glossar im Anhang beschrieben.

⁵² Vgl. Pieris, A.: 1996

- „Die Wanderer“,
- „Die Integrierer“,
- „Die radikal Engagierten“.

Im siebten Kapitel verdichte ich diese Einzelfälle hin auf die Darstellung der vier Typen engagierter Mystik, gleichsam Prototypen „politisch-mystischer Identitätskonstruktionen“ im interreligiösen Zueinander in postsäkularen Kontexten.

In der Typenbeschreibung unterscheide ich folgende sechs Darstellungsdimensionen:

- Kirchen- und Sanghaverständnis,
- aktuell gelebte Vergemeinschaftungsformen,
- Verhältnis zur Herkunftsreligion,
- Spiritualität („Gottesbilder“),
- Politikverständnis,
- Gesellschaftsbilder.

Ich vergleiche diese vier verschiedenen Profile engagierter Mystik miteinander, suche inhaltliche Homöomorphe wie bleibende Unterschiede von christlichem und buddhistischem Grundansatz herauszuarbeiten. Am Ende dieses Kapitels stehen prognostische Überlegungen zu den Perspektiven dieser Profile engagierter Mystik.

Im achten Kapitel reflektiere ich die erarbeitete Typologie engagierter Mystik im bildungstheoretischen Zusammenhang.

Aus religionspädagogischem Blickwinkel entfalte ich Perspektiven einer polyperspektivischen religiösen Bildung.

Nach einer bildungstheoretischen Reflexion des Zusammenhangs von Mystik, Bildung und Gesellschaft/Politik gehe ich auf die besondere Fragestellung religiöser Bildung im Kontext sozialer Bewegungen ein. Abschließend skizziere ich sechs Felder eines mystisch orientierten Bildungsbegriffs in Anschluss an die erarbeitete Mystiktypologie:

- Globalismus,
- Dialogische Offenheit,
- Der mystische Erfahrungsweg führt in eine integrale und interreligiöse Spiritualität,
- Spannung zwischen kognitiver und ganzheitlicher Bildung,
- Spannung zwischen Eigenidentität der Bewegung und Offenheit,

– Gewaltfreiheit.

Insgesamt betrachtet, stellt diese Arbeit eine Untersuchung zu gelebten Integrationsmodellen von Innen- und Außenarbeit dar. Die vitale Polyfonie dieser Integrationsexperimente fasse ich in vier Idealtypen zusammen. Ich tue dies, um möglichst wirklichkeitsnah die Vielfältigkeit der Einheit zu kreieren, die gleichzeitig als Einheit von der Vielheit zu denken ist. Sicherlich mit all den bekannten Fallstricken, Verkürzungen, Idealisierungen, aber auch Potenzialen, die in diesen Projekten und Lebensentwürfen stecken. Die Arbeit stellt eine Entdeckungsreise in Modelle eines nachhaltigen, genussvollen und solidarischen Lebensstils inmitten unserer zerrissenen und gewaltvollen Gegenwart dar; ein Aufweis, dass die Rede einer integralen und interreligiösen Spiritualität, einer engagierten Mystik realitätstauglich, sinnvoll und attraktiv ist.

Wenn so die Potenziale der Mystik oder einer tiefen Spiritualität genauer entdeckt werden und die Religionen nicht nur instrumentalisiert werden zur Legitimation der politischen und ökonomischen Interessendurchsetzung, sondern die Religionen mit ihren mystischen Dimensionen freigelegt und gelebt werden, dann werden sich die Menschen besser vertragen und gewaltärmer leben. Dann wird der Glauben, verstanden als ganzheitliche solidarische Praxis, gesellschaftswirksamer gelebt werden können. Es ist somit meines Erachtens vor allem eine Frage der Praxis der Friedens- und Solidaritätsarbeit und des interreligiösen Engagements, nicht der Theorie, die neue gemeinsame Zukünfte im globalen Miteinander schafft. Dazu möchte ich an ein Wort von Carl Friedrich von Weizsäcker, gesprochen auf einer Tagung mit dem Dalai Lama, über den Menschen des 21. Jahrhunderts erinnern. Diese visionäre Aussage bewegt sich zwar innerhalb der überkommenen Zuschreibungen an Buddhismus und Christentum, weist aber auf das von mir angestrebte Integrationsprojekt hin: Ideal ist aus Sicht von Weizsäckers ein Mensch, der gleichzeitig die solidarische Handlungsethik des Christentums praktiziere und gleichzeitig die mystische Weisheit des Buddhismus und das Wissen der modernen Naturwissenschaft in sich vereine. Wenn alle drei Aspekte in einem Menschen zusammenkommen, dann sei die Chance groß, dass die Menschen im 21. Jahrhundert wirklich glücklicher werden als im 20. Jahrhundert mit all seinen Leiden.

Diese Arbeit an einer menschenwürdigen Kultur des Mitgefühls ist eine zentrale Herausforderung für eine Bildung mit Zukunft.

2. Bildung und Mystik

In diesem Kapitel möchte ich den Zusammenhang von Bildung und Mystik entfalten und diskutieren.

Ziel dieser fokussierten Bestandsaufnahme ist es, einen Bildungs- und einen Mystikbegriff zu erarbeiten. Diese dienen zur Grundverständigung für die qualitative Untersuchung von politisch-mystischen Identitätskonzepten.

2.1. Bildung

Nach einer Sondierung des Begriffsfeldes „Bildung“ (2.1.1.) werde ich historisch Bildung in der „Imago-Dei-Lehre“ Meister Eckharts verorten (2.1.2.). Anschließend skizziere ich in Anlehnung an Überlegungen des Hamburger Pädagogen Helmut Peukert ein kritisches Grundverständnis von Bildung in der entfalteten Moderne. Ebenso werde ich den Subjektbegriff von Helmut Peukert referieren. Ziel ist, Bildung aus einer möglichen individualistischen Engführung als gesamtgesellschaftliche und interdisziplinäre, somit auch theologie- und mystikrelevante Aufgabe zu entwerfen (2.1.3.).

In einem zweiten Schritt werde ich in einem engeren Zugriff den Ort beziehungsweise Nicht-Ort der Mystik in der Religionspädagogik beschreiben, um darauf aufbauend Überlegungen zur religiösen Bildung Erwachsener zu formulieren (2.1.4.).

Drittens werde ich quasi in einem theologischen Exkurs den Begriff der Mystagogie einführen (2.1.5.).

In einem weiteren Abschnitt wende ich mich aktuellen Ergebnissen der Religionspsychologie beziehungsweise der religionspsychologischen Identitätsforschung zu. Schwerpunktmäßig werde ich Chancen und Grenzen der kognitiven Entwicklungspsychologie darstellen, wie sie in den Arbeiten von Oser/Gmünder und Fowler Gestalt gefunden haben (2.1.6.).

In einem reflektierenden und abschließenden Abschnitt ziehe ich Schlussfolgerungen für meine Untersuchung und stelle meine grundlegenden Überlegungen zu einer theologischen und integralen Anthropologie vor (2.1.7.).

2.1.1. Das Begriffsfeld „Bildung“

Bildung ist ein vieldeutiger, stark erodierter Begriff. In einem viel beachteten Artikel hat Dieter Lenzen Bildung als ein „deutsches Containerwort“ bezeichnet;¹ der bekannte Jugendforscher Heiner Barz spricht 2002 in seiner Antrittsvorlesung² von „Bildung als ‚catch-all-term‘“, um die Vieldeutigkeit zu skizzieren. Die Erosion des Bildungsbegriffs wird heute vielfach kulturkritisch beklagt. Einerseits im Feuer der Kritik, wird der Bildungsbegriff andererseits innerhalb der Erziehungswissenschaft immer wieder neu ins Zentrum von Selbstverständigungsdebatten geschoben.³ Neben den professionell mit Bildung befassten pädagogischen Disziplinen hat sich in den letzten Jahren auch im öffentlichen Diskurs, in Politik und Feuilleton ein neues Interesse an Bildung manifestiert. Die Perspektiven, aus denen der Begriff Bildung jeweils thematisiert wird, sind dabei sehr unterschiedlich. Neben die normative Verwendung des Wortes Bildung im Kontext des emphatischen Bildungsideals der klassisch-idealistischen Epoche sind weitere technokratische und stark ökonomische Positionen getreten, die mit dem Begriff Bildung operieren. Ob der Philosoph Otfried Höffe Pädagogik zur Anwendungswissenschaft verkürzt und somit Bildung als Wertevermittlung in neuhumanistischer Tradition charakterisiert und einordnet⁴ oder ob Dietrich Schwanitz in seiner kulturkritischen und neokonservativen Klage⁵ den Verlust eines verbindlichen Kanons an Bildungsgütern konstatiert und selbst den zweifelhaften Versuch unternimmt, einen solchen Kanon zu retten und neu zu entwerfen, Bildung ist in der gesellschaftlichen Debatte. Unter Überschriften wie „Alles, was man wissen muss“ (Schwanitz 1999) oder „Alles, was man lesen muss“ (Reich-Ranicki 2001, Zschirnt 2002) werden Nachrüstpakete für die löchrig gewordene bildungsbürgerliche Grundausstattung angeboten. In Reaktion auf das mittelmäßige Abschneiden der BRD bei den internationalen Schulleistungsvergleichsstudien TIMSS und PISA werden in jüngster Zeit nachdrücklich eine deutsche Bildungskatastrophe beschworen und neu eine gezielte Elitebildung gefordert.

2.1.2. Bildung bei Meister Eckhart und in der Aufklärung

¹ Lenzen, D.: 1997

² Barz, H.: 2002

³ Hentig, H.: Rückblick nach vorn: pädagogische Hoffnungen der Gegenwart auf dem Prüfstand der Erfahrung; Rede zum 25jährigen Bestehen der Bielefelder Schulprojekte – Laborschule und Oberstufenkolleg, Hannover 1999, 11: „Das Bildungssystem muß in der technischen Zivilisation und in der mit ihr einhergehenden Demokratie eine andere Leistung vollbringen als bisher: Es muß den einzelnen gegen die Systemzwänge stärken. Stark ist er, wenn er die Sachverhalte wirklich versteht und sich selber Zwecke zu setzen weiß. 2. Das Bildungssystem muß seine Leistung an anderen Personen vollbringen als bisher: es darf die systembedingten Ungleichheiten nicht verschärfen und verfestigen.“

⁴ Höffe, O.: Werte für ein demokratisches Bildungswesen, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 23.8.2004, 7

⁵ Schwanitz, D.: 1999

Im Sinne einer ersten Orientierung und heuristischen Ausgangsdefinition beschreibe ich Bildung im Rückgriff auf einschlägige Lexika⁶ als den Inbegriff der allseits entwickelten Persönlichkeit. Bildung benennt die Einsicht, dass Menschen sich als in Freiheit verantwortliche und handlungsfähige Subjekte ihrer Entwicklung und Geschichte begreifen. Sie sind dabei geprägt und herausgefordert von vielfältigen Bedingungen.

Der Sache und dem Worte nach schwingt der Begriff „Bildung“ zwischen dem Verständnis einer rein pragmatischen „Ausbildung“ und dem Verständnis einer äußerst ambitionierten Gottesebenbildlichkeit hin und her. In ihm klingt die aus der mittelalterlichen Mystik überkommene Vorstellung der Einswerdung des Menschen mit Gott ebenso nach, wie in ihm Erwartungen von Wirtschaft und Gesellschaft kondensiert sind, Menschen in brauchbares und adäquat qualifiziertes Personal zu verwandeln⁷. Im geschichtlichen Rekurs ist zu betonen, dass der Bildungsbegriff ursprünglich und vom Wortstamm her aus der christlichen Imago-Dei-Lehre stammt. Aus der etwa von Meister Eckhart vertretenen Auffassung, dass die menschliche Seele sich ihrer selbst „entbildet“, sich von allem Kreatürlichen lösen solle, um in Gott zum Bilde Gottes „überbildet“ zu werden:⁸

„Der Bildungsbegriff zeigt sich bereits in seinen frühen Erscheinungsformen (ahd. bildunga ‚Schöpfung‘, ‚Bildnis‘) als mehrdeutiger Begriff, der einerseits Gestalt (lat. forma) und Gestaltung (formatio), andererseits Abbild (imago) und Nachahmung (imitatio) umfaßt. Nachweisbar ist dieser komplexe Zusammenhang in Meister Eckharts Verbindung der neuplatonischen Emanationslehre mit der christlichen Imago-Dei-Vorstellung. Als Bildung beschreibt er die Projektion Gottes in die Kreatur und die darauf beruhende Wiederannäherung der Seele an Gott gemäß dem in sie eingepägten Urbild. Bildung umfaßt hier sowohl die Urbild-Abbild-Polarität wie das Verhältnis von Prozeß und ontischem Resultat.“⁹

Mit der Neuschöpfung des Wortes Bildung bezeichnet Meister Eckhart den Weg des Menschen zu seiner Wesensbestimmung durch die lebendige Gottesbeziehung. Zugrunde liegt die Verflechtung der christlichen Bild-Theologie mit antikem Urbild-Abbild-Denken. Bildung meint so den Weg der natürlichen und gnadenhaften Verähnlichung des Menschen mit Gott.¹⁰

⁶ RGG, 1998, LThk, 3. Auflage, 1994, 451-456, Lexikon der Religionspädagogik, 2001, 192-198

⁷ Treiber, H./Steinert, H.: 2005

⁸ Vgl. Lichtenstein, E.: Bildung, in: Ritter, J. (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 1, 1971, Sp. 921-937

⁹ Zenkert, G.: Bildung. Begriffsgeschichte, in: Betz, H.-D., u.a.: RGG, 1998, 1577-1578

¹⁰ Schilling, H.: 1961, Lichtenstein, E.: 1966. Die Erziehungswissenschaftlerin Ursula Frost (Frost, U.: 1991) hat in ihrer Untersuchung zum Bildungsbegriff bei Friedrich Schleiermacher gerade diesen komplexen Zusammenhang der wechselseitigen Ergänzung von Philosophie und Religion im Bildungsbegriff herausgestellt: Schleiermacher „gemahnt an die Ganzheit der Bildung, deren rationale Seite einer Einbeziehung in die existenzielle Lebenseinheit bedarf. Soll Bildung den Prozess der Menschwerdung beschreiben und zugleich befördern, so muss sie die Möglichkeit einer umfassenden Identitätsfindung angeben. Schleiermacher hat die Struktur eines solchen Prozesses beschrieben, ohne dabei dem Weg der Sinnerschließung selbst das dogmatische Ende einer fertigen Welt- und Lebensdeutung gesetzt zu haben.“

Diese historische Verbindung von religiöser und allgemeiner Bildung, wie sie das christliche Abendland hervorgebracht hat, ist leider vielfach vergessen. Die Wiederentdeckung dieses weiten und ganzheitlichen Bildungsverständnisses für heute ist nach wie vor aktuell: Die Notwendigkeit religiöser Bildung, begründet mit der Unverzichtbarkeit umfassender Lebensbewältigung und Weltdeutung ist in der Pädagogik weiterhin virulent. In seinem begriffsgeschichtlichen Aufriss zum Bildungsbegriff zieht Zenkert eine inhaltliche Linie von Meister Eckhart zum mystischen Bildungsbegriff von Jakob Böhme:

„Die Schöpfung als Bildung Gottes, als bildschaffende Imagination, korrespondiert dem organologischen Bildungsprozeß der Formung des Kreatürlichen nach einem inneren Prinzip. In der postlapsalen Welt ist dieser Prozeß jedoch gebrochen durch den Kampf konkurrierender Prinzipien; Bildung kann sich nur dialektisch behaupten im Verhältnis von Transzendenz und Immanenz. Ihre Vollendung findet sie in der Bildung ins Wort, durch die der Geist sich Gestalt gibt.“¹¹

Dieses in den biblischen Religionen grundgelegte unauflösliche und ganzheitliche Ineinander durchzieht auch einige neuere, nicht im engeren Sinn religionspädagogisch angelegte, sondern auch theologisch inspirierte Bildungsansätze.¹²

Generell wird in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts „Bildung“ im geistesgeschichtlichen Umkreis der Aufklärung zum Grundwort einer sich aus traditionellen und religiösen Bindungen lösenden und nach Autonomie strebenden Vernunft – und zum Leitbegriff einer bürgerlichen Oberschicht. „Charakterbildung“, „Bildung der Persönlichkeit“, „Allgemeine Bildung“ und „Menschenbildung“ werden zum Inbegriff menschlicher Selbstentfaltung und Selbstvollendung. Die Kerngedanken der (neu-) humanistischen Bildungsidee, wie sie insbesondere mit den Namen Herder, Goethe und Humboldt verbunden sind, lassen sich in folgende fünf Aspekte zusammenfassen:

1. Im Gegensatz zur von der Aufklärung bevorzugten Verstandesbildung wird die Entfaltung aller Kräfte, auch der Gemüts- und Phantasiekräfte Thema,
2. beinhaltet der Bildungsbegriff ein individualisierendes Motiv: Postuliert wird die Herausformung einer individuellen Gestalt,

Die Religion tritt dabei nicht in Konkurrenz zur Vernunft, sondern ergibt gerade in der Ergänzung zu ihr die Möglichkeit, im konkreten Lebensvollzug jeweils Sinn Ganzheiten zu ergreifen und darin auf eine letzte Sinn tiefe vorzugreifen. Gegenüber den Differenzierungsleistungen des rationalen Denkens bedeutet der religiöse Lebensvollzug im Sinne Schleiermachers eine Integrationsleistung, die unter der Voraussetzung der Sinn tiefe der Lebenswirklichkeit Ganzheiten in bildhaft-phantasievoller Weise erfasst und deutet. (...) Erst in der Religion in Schleiermachers Sinne kann der Ganzheitsanspruch der allgemeinen Bildung selbst noch einmal begründet werden. Die Selbstexplikation religiösen Bewusstseins geht dabei über die allgemeine Bildung hinaus und in den Bereich der Theologie über.“ (Ebd., 296)

¹¹ Zenkert, G.: Bildung. Begriffsgeschichte, in: Betz, H-D., u.a., RGG, 1998, 1578

¹² Z.B. Nipkow, K.-E.: 1998

3. wird die innere Harmonie der Kräfte angestrebt und
4. zugleich ein harmonisches Verhältnis zur Welt und zur Gemeinschaft. Schließlich gilt
5. die Antike als Vorbild für innere Ausgewogenheit: „Jeder sei auf eigene Art ein Grieche, aber sei's!“ (heißt es bekanntlich bei Goethe).¹³

Durch die Säkularisierung des Bildungsbegriffs wird die religiöse Thematik dem neuen Anspruch vernünftiger Selbstbestimmung unterstellt. Geist und Sprache werden die entscheidenden Bezugspunkte des Bildungsdenkens in seiner idealistisch-neuhumanistischen Ausprägung zwischen etwa 1770 und 1830. Nicht mehr die Vorstellung vom Bild Gottes, sondern der Mensch muss sein eigenes Bild entwerfen. Dem Anspruch der Bildung des Subjektes liegt der Gedanke der prinzipiellen Möglichkeit vernünftiger Selbstbestimmung zugrunde. Bildung meint dabei die Gewinnung des Selbstbezugs durch Weltbezug; die Bewährung und Entfaltung des Subjektiven durch Sicharbeiten am Objektiven (Humboldt, Hegel).

Dieser anspruchsvolle Gehalt des Bildungsbegriffs, wie er bis ins 20. Jahrhundert hinein für das Selbstverständnis ganzer Generationen von „Gebildeten“ prägend wurde, hat heute stark an Einfluss verloren, lebt aber fort in den aktuellen Bildungsdebatten.¹⁴

2.1.3. Der allgemeine und kritische Bildungsbegriff von Helmut Peukert

Während viele pessimistisch gestrickte Negativszenarien (zum Beispiel Schwanitz und andere), die Krise der Bildung durch Missstände der Pädagogik verursacht sehen, insistiert der Hamburger Erziehungswissenschaftler Helmut Peukert mit seinem Ansatz von Bildungstheorie als Handlungs- und Humanwissenschaft in kritischer Reflexion auf der Dialektik von Bildung und Gesellschaft. Peukert betont mit Blick auf die gegenwärtig massiv zunehmenden Vermachtungs- und Vermarktungstendenzen in allen möglichen Handlungssystemen das Entstehen für eine fundamentale humane Praxis, die für die

¹³ Inhaltlich orientiert sich diese kurze Skizze des humanistischen Bildungsbegriffs an Überlegungen von Reble, A.: 1981.

¹⁴ Z.B. rekonstruiert Michael Naumann in einem Beitrag „Bildung – eine deutsche Utopie. Wie ein Begriff der mittelalterlichen Mystik zum Generalthema der Pädagogik wurde und warum wir uns davon noch nicht erholt haben“ in der Wochenzeitung „Die Zeit“ vom 4.12.2003 den Zusammenhang von aufstiegender Bildungsbürgertum und nationalem Staatsdenken: „Der zeitgenössische Pessimismus der deutschen Kultur- und Bildungskritik entspringt offenkundig immer noch dem monumentalen Anspruch des Idealismus, in Bildung und Kultur den deutschen Weg zur vernünftigen Ordnung des Staates entdeckt zu haben. Dank seiner eigenen Verstiegtheit ist dieser Anspruch schon im 19. Jahrhundert gescheitert; doch seine originäre Substanz lebt fort in der deutschen Bildungsdebatte. Dass sie immer noch mit heftiger Inbrunst geführt wird, lässt sich vielleicht aus ihrem ursprünglichen Plan erklären, entweder die ganze Welt zu erlösen oder doch dem einzelnen Menschen zumindest in seiner ‚machtgeschützten Innerlichkeit‘ das Glück zu verschaffen, das andere Nationen im Politischen zu verankern suchten.“ Vgl. auch Hull, J.: 2000.

Entwicklungsmöglichkeiten von Einzelnen wie von Gruppen und Gemeinschaften eintritt, die auf neue Verständigungsformen aus ist und die auf die Notwendigkeit einer gesellschaftlichen Sicherung der Lebens- und Entfaltungsmöglichkeiten für alle verweist. Peukert reklamiert für Pädagogik und Bildung nicht nur die Aufgaben der Individuation und Sozialisation, also die Funktionen der Selbstfindung und des Hineinwachsens in eine Gesellschaft, sondern sieht in der so genannten „Zweiten Moderne“ (Ulrich Beck) einen grundlegenden Paradigmenwechsel für Bildung gefordert:

„Es geht also in Erziehung und Bildung darum, das, was bisher als naturwüchsig vorausgesetzt werden konnte, auf einem neuen Niveau von Bewusstsein zu rekonstruieren beziehungsweise neu zu konstituieren. Die Pädagogik steht vor der Herausforderung, mit ihren theoretischen Ansätzen diese Aufgabe nicht nur zu erfassen und orientierend zu begleiten, sondern auch als Aufgabe einer ganzen Gesellschaft verständlich zu machen.“¹⁵

So sieht Helmut Peukert die Pädagogik vor folgenden neuen Herausforderungen:

„In der Erziehung geht es um die nächste Generation. Berücksichtigt man, dass Pädagogik eine Ausbildungsdisziplin ist, geht es auch um die übernächste Generation. Die jetzt Studierenden werden Kinder und Jugendliche zu erziehen haben, die zum Teil das 22. Jahrhundert erleben werden. Diese nächsten beiden Generationen werden in ihrer möglichen Lebenszeit vor Aufgaben gestellt sein wie keine andere Generation vor ihnen. In diesem Zeitraum werden radikale globale Veränderungen der äußeren und inneren Bedingungen des Lebens und Aufwachsens tief eingreifende individuelle und kollektive Lernprozesse erfordern, wenn verhindert werden soll, dass selbstdestruktive Tendenzen die Übermacht gewinnen. (...) Die korrespondierenden inneren Probleme sind nicht nur die des Verlusts tradiertter kultureller Verhaltensmuster und der Auflösung von Beziehungsnetzen, die immer radikalere Individualisierung zur Folge haben. Dem vereinzelteten Subjekt wird zugemutet, die Belastungen durch globale Probleme nicht zu verdrängen, sondern auszuhalten und sowohl ein tragfähiges individuelles Selbstverständnis wie auch eine gemeinsame Welt aufzubauen. Gleichzeitig macht aber die Durchkapitalisierung aller Lebensbereiche ‚Sozialzeit‘, in der entlastet Entwicklungsmöglichkeiten erprobt und neue Verständigungsformen gesucht werden könnten, knapper und teurer. Die Verkürzung und Beschleunigung der Investitionszyklen durch die internationalen Finanzmärkte machen die langfristigen Investitionen in Erziehung und Bildung, die zur Sicherung der sozio-kulturellen Basis einer Gesellschaft notwendig sind, unter dem Gesichtspunkt der zu erzielenden Rendite unattraktiv. Erziehung und Bildung können das erforderliche Kapital nicht mehr anziehen. Das sind die Bedingungen, unter denen die nachwachsende Generation die Fähigkeit zur Transformation bestehender Strukturen und zur Neukonstruktion einer gemeinsamen Welt erwerben soll.“¹⁶

¹⁵ Peukert, H.: 1998b, Sp. 1262

¹⁶ Ebd., Sp. 1261-1262

2.1.3.1. Die intersubjektive Grundstruktur als Basis von Bildung

Grundsätzlich schlägt Helmut Peukert vor, die freie Anerkennung des Anderen als zentralen Aspekt von Bildung zu begreifen, und fordert eine daran orientierte Ethik intersubjektiver Kreativität als deren Prinzip. Durch eine so am Selbstwerden des Anderen im Modus intersubjektiv reflektierter Selbstbestimmung orientierte Bildung soll ihrer einseitigen Ausrichtung auf die Identitätsfindung des Individuums begegnet und dem Willen zum Aufbau einer kommunikativen Lebenswelt Rechnung getragen werden. Somit kann die normative, gesellschaftlich-politische Dimension der Bildung im Blick bleiben, Machtfragen und Aufdecken von Interessenzusammenhängen sind nicht außen vor.¹⁷

„In Bildung geht es um eine reflektierende Urteilskraft, die den unmittelbaren Bezug auf Verwendungszusammenhänge bricht, um eine Reflexion, die in der solidarischen Wahrnehmung der Ambivalenz menschlicher Existenz gegen Exklusion und Vernichtung von Menschen aufsteht und beizutragen versucht zur Transformation destruktiver Mechanismen, um dadurch zu einer Verfasstheit der Gesellschaft zu kommen, die allen Lebensmöglichkeiten eröffnet.“¹⁸

Helmut Peukert entwirft Subjektivität aus Intersubjektivität. Er reflektiert intensiv die Frage, unter welchen Voraussetzungen und Bedingungen Menschen durch eine solidarische und egalitäre kommunikative Praxis Leben auf Zukunft hin ermöglichen und sichern:

„Die elementare Erfahrung, von der pädagogisches Denken und Handeln ausgeht, ist eine doppelte. Sie ist einmal die Erfahrung eines neuen unabhängigen Anfangs, der ‚Natalität‘ (H. Arendt) eines anderen. Es ist die Erfahrung der sinnlichen Verletzbarkeit, ja Zerstörbarkeit eines offenen Anfangs und Werdens menschlicher Existenz. Sie ist zum anderen die Erfahrung, dass dieses Werden angewiesen ist auf eine Kommunikation, die selbst wiederum zerbrechlich und zerstörbar ist. Pädagogisch sensibel zu sein, hieße also, eine Ahnung davon zu haben, was es bedeutet, verletzbarer Mensch zu sein und in verletzbaren kommunikativen Strukturen Mensch zu werden, und zwar in einer Gesellschaft, in der es Tendenzen gibt, solche Strukturen zu stören und zu zerstören; und es hieße, bereit zu sein, für solches bedrohtes Werden in der eigenen, ständig selbstkritisch auf Tendenzen zur Machtausübung reflektierten Praxis auch öffentliche Verantwortung zu übernehmen; also Verantwortung für die Realisierung und institutionelle Sicherung kommunikativer Verhältnisse nicht nur in unmittelbaren Beziehungen, sondern auch in den gesellschaftlichen Prozessen der Konstruktion einer differenzierten, durch Differenzverhältnisse bestimmten Welt; Verantwortung für eine Kultur, die sensibel ist für ihre selbstdestruktiven Tendenzen und die Institutionen entwickelt, diese Tendenzen wahrzunehmen und zu

¹⁷ Vgl. Heydorn, H.-J.: Über den Widerspruch von Bildung und Herrschaft, in: ders.: 1979, 337: „Bildungsfragen sind Machtfragen; die Frage der Bildung ist die Frage nach der Liquidation von Macht.“

¹⁸ Peukert, H.: 2000, 522

überwinden. Und Erziehungswissenschaft hätte gemeinsame Lern- und Bildungsprozesse in diesen Dimensionen methodisch kontrolliert zu reflektieren.“¹⁹

Im Ansatz von Peukert steht die Begründung einer Erziehungswissenschaft, die in der Auseinandersetzung mit den Kultur- und Sozialwissenschaften die Frage nach dem Erwerb sozialer und kommunikativer Kompetenz unverkürzt und radikal stellt. Angesichts selbsterstörerischer Entwicklungen in Kultur, Ökonomie und Politik geht es darum, in gemeinsamer Anstrengung und im interdisziplinären Gespräch nach den Grundbedingungen von Lern- und Bildungsprozessen zu fragen, die Leben auf Zukunft hin ermöglichen sollen. Peukert zeichnet aus, dass er die Erziehungswissenschaft nicht aus der „Verantwortung für die Realisierung und institutionelle Sicherung kommunikativer Verhältnisse“ entlässt. Diese Verantwortung erstreckt sich auf die unmittelbaren Beziehungen wie auch auf die gesellschaftlichen und kulturellen Voraussetzungen von humaner Praxis.

„Bildung dürfte dann allerdings nicht nur als Aneignung der Wissensbestände, Interpretationen und Regeln einer gegenwärtig bestehenden kulturellen Lebensform bestimmt werden, sondern auch als die Fähigkeit, diese Lebensform, wenn sie sich selbst gefährdet, in ihren Strukturen und ihren herrschenden Regeln zu transformieren.

Ich vertrete also die These, dass die Erziehungswissenschaft sich bei ihrem Begriff von Bildung nicht mit einer historischen Rekonstruktion begnügen kann, sondern dass sie die Aufgabe hat, diesen Begriff neu zu bestimmen, und zwar aus einer interdisziplinär betriebenen Analyse der geschichtlich-gesellschaftlichen Situation, ihrer bestimmenden inneren Tendenzen und der Lage der Einzelnen in ihr.“²⁰

Peukert weist somit auf, dass die ganze neuzeitliche Pädagogik den Grundzug enthält, „dass das umfassende Konzept von Bildung darauf reduziert wird, für eine Gesellschaft funktionstüchtig zu machen, die hätte umgestaltet werden sollen“²¹. Peukert erarbeitet seine Position in kritischer Rezeption der Ansätze der Kritischen Theorie²², in Auseinandersetzung mit der geisteswissenschaftlichen Pädagogik Wilhelm Flitners²³ sowie einer pädagogisch orientierten Rezeption von Emmanuel Lévinas²⁴.

¹⁹ Ders.: 1992b, 122-123

²⁰ Ders.: 2000, 509

²¹ Ders.: 1988, 14

²² Ders.: 1989, insbesondere die Auseinandersetzung mit der älteren Kritischen Theorie (Horkheimer, M.: Begriff der Bildung, in: ders.: 1981, 163-172, Adorno, T. W.: Theorie der Halbbildung, in: ders.: 1962) prägt in der Spätphase Peukerts Denken stark.

²³ Ders.: 1992

²⁴ Ders.: 1998

Am Begriff der Bildung hält Peukert fest, jedoch in einem kritischen Sinn: in der kritischen Reflexion seiner Widersprüchlichkeit, trotz aller historischen Belastung, und dies heißt nach Peukert, die im Kern seiner Bedeutung liegende Erfahrung zu benennen, „aus der Erfahrung von Entfremdung und von Widersprüchen der Gesellschaft (...) eine Transformation gesellschaftlicher Strukturen ebenso wie den Aufbau eines neuen Selbst- und Wirklichkeitsverständnisses zu erarbeiten.“²⁵

Solche Bildung, so ist mit Norbert Mette zu präzisieren,

„konkretisiert sich in dem Mut zum Querdenken, in der schöpferischen Infragestellung der vorherrschenden Plausibilitäten, in der Kritik bestehender Erblindungs- und Verblendungszusammenhänge, in der Weigerung, vergangene Leiden und Opfer zu vergessen sowie gegenwärtige Unterdrückungen und Ungerechtigkeiten zu verdrängen, in der gefährlichen Erinnerung kreativer Antitraditionen, in Initiativen für Suchbewegungen nach einer Praxis universeller Solidarität.“²⁶

2.1.3.2. Zum Subjektverständnis von Helmut Peukert

Peukert verhandelt die Frage nach dem Subjektsein²⁷ des Menschen angesichts der destruktiven Auswirkungen der Mechanismen gesellschaftlichen Lebens auf den einzelnen Menschen und angesichts der Bedrohung der Menschheit insgesamt. Das entscheidende Problem für alle Wissenschaften bestehe in der „Frage, was überhaupt humanes, genauer noch: menschliches Leben und Zusammenleben förderndes Handeln sei und woran es sich orientieren könne“²⁸. Theologie und Pädagogik seien herausgefordert, das Subjektsein des Menschen nicht einfach zu behaupten, sondern als etwas zu begreifen, das durch das gleichzeitige Subjektsein der jeweils anderen Menschen, also durch Intersubjektivität, konstituiert ist, und durch die Bearbeitung gesellschaftlicher Strukturen und geschichtlicher Prozesse zu dessen Ermöglichung beizutragen. Sie müssen den Menschen begreifen als Subjekt, das selbst fähig und auch aufgefordert ist, seine Wirklichkeit in Kommunikation und Konfrontation mit anderen Subjekten zu definieren beziehungsweise eigenständig und kreativ zu gestalten, und das sein Subjektsein gemeinsam mit anderen gleichberechtigten Subjekten, also in Intersubjektivität konstituiert. Theologie und Pädagogik fänden dann im folgenden Verständnis von Interaktion als Intersubjektivität ihre Grundnorm:

²⁵ Ebd., 18

²⁶ Mette, N.: 1994, 152

²⁷ Für die folgende referierende Darstellung ist pauschal zu verweisen auf Peukert, H.: 1978, besonders 229-355, ders.: 1984

²⁸ Peukert, H.: 1984, 64

„Wenn ich überhaupt mit einem anderen in Interaktion eintrete, so akzeptiere ich ihn grundsätzlich als gleichberechtigten Partner, der mir widersprechen kann, und setze mich in dem, was ich sage, seiner Kritik und Gegenrede so aus, dass ich mich verpflichte zu versuchen, in Auseinandersetzung mit ihm zu einer Übereinstimmung über die Wahrheit von Behauptungen oder die Richtigkeit von Normen zu kommen.“²⁹

Die Anerkennung des Anderen als gleichberechtigtes Subjekt bedeute die Bereitschaft, sich an die Seite des Anderen zu stellen, auch um den Preis eventueller Nachteile. Dies sei Solidarität. Von dieser Norm dürfe kein Mensch ausgeschlossen werden; sie sei als universale Solidarität zu praktizieren.

Das Postulat der universalen Solidarität ergibt sich bei Helmut Peukert (in Anlehnung an Walter Benjamin und gleich lautend zu Johann Baptist Metz) insbesondere aus dem Gedanken der zeitlichen Erstreckung der Universalität, die auch die Toten als die Verlierer der Geschichte umfasst und durch die Erinnerung an sie die Leiden der in der Vergangenheit Unterdrückten in die Gegenwart hereinholt. Die Erinnerung der Leiden der Vergangenheit bedeute die Mahnung zum Kampf gegen die Leiden der Gegenwart und Zukunft. Gegen die fatalistische Ergebenheit in die steuernden Mechanismen komplexer Systemzusammenhänge sieht Peukert im Postulat der Intersubjektivität und universalen Solidarität einen Orientierungspunkt, in Blick auf den die Menschen zu ihren systematischen Einbindungen reflektierend Abstand nehmen, sich ihrer Fähigkeit zur Selbstbestimmung bewusst werden und die systematischen Zusammenhänge wenigstens ansatzweise einer Veränderung nach den von ihnen selbst gesetzten Maßstäben zuführen können.

Die Grundnorm der Intersubjektivität und universalen Solidarität komme in eine erschütternde Aporie angesichts der Erfahrung, dass Menschen beim Versuch einer solidarischen Existenz und der Ermöglichung des Subjektseins anderer selbst vernichtet worden sind. Pädagogik komme hier an eine Grenze; Theologie sei gefragt, diese Aporie nicht aufzulösen, sondern produktiv mit ihr umzugehen.

In seiner Abschiedsvorlesung³⁰ beschreibt Helmut Peukert seinen Subjektbegriff unter der Überschrift „Transformative Bildungsprozesse“ weniger aus normativ-philosophischem Blickwinkel, sondern aus psychologischer Warte. Er entfaltet dort seinen Grundgedanken einer innovatorisch-transformatorischen Genese von Subjektivität aus Intersubjektivität mit folgenden Worten:

²⁹ Ebd., 68f.

³⁰ Peukert, H.: 2000, 519-521, vgl. dazu auch Peukert, H.: Erziehungswissenschaft – Religionswissenschaft – Theologie – Religionspädagogik. Eine spannungsgeladene Konstellation unter den Herausforderungen einer

„Lassen sich dann menschliche Entwicklungs- und Bildungsprozesse lesen als gemeinsames Konstruieren, dem es unter unbedingter Achtung vor der Unbegreifbarkeit des anderen um Transformation von Strukturen geht mit dem Ziel, eine gemeinsame Lebensform zu finden?“

Peukert schildert in Beantwortung seiner Ausgangsfrage den komplexen und fragilen Entwicklungsprozess von Kleinkindern entlang der Forschungsergebnisse der konstruktivistischen Entwicklungspsychologie. Er kommt zu dem Schluss:

„Pädagogisches Handeln muss gerade unter den Bedingungen der Asymmetrie eine freie Gegenseitigkeit voraussetzen, die nicht davon entlastet, sondern dazu verpflichtet, dem Heranwachsenden erst die Möglichkeitsräume für die Konstruktion einer eigenen Welt und eines eigenen Selbst innovativ zu erschließen. Erst diese normative Struktur pädagogischer Interaktion verleiht einer pädagogischen ‚Ethik intersubjektiver Kreativität‘ ein kritisches Potenzial gegenüber einer allgemeinen Ethik formaler Reziprozität und erst recht gegenüber gesellschaftlichen Strukturen, die sowohl Gegenseitigkeit wie transformatorische Bildungsprozesse behindern oder verhindern.“³¹

2.1.3.3. Theologisch-mystische Voraussetzungen im Bildungsansatz von Helmut Peukert

Der komplexe Bildungsansatz von Peukert kreist um die zentrale Frage, unter welchen Voraussetzungen und Bedingungen Menschen in einer von der Überlebensfrage bedrohten Welt in einer solidarischen und egalitären Praxis Leben auf Zukunft hin ermöglichen und sichern. Mit Blick auf die Durchkapitalisierung aller Lebensbereiche steht damit für Peukert zuvorderst auf der pädagogischen, politischen wie theologischen Agenda: das Einstehen für eine „fundamentale humane Praxis“³², die für die Entwicklungsmöglichkeiten der Einzelnen wie der Gruppen und Gemeinschaften eintritt, die auf „neue Verständigungsformen“³³ aus ist und die auf die Notwendigkeit einer gesellschaftlichen Sicherung der „Lebens- und Entfaltungsmöglichkeiten für alle“³⁴ verweist.

Die aporetische Grundstruktur dieses Handeln und die Notwendigkeit, sich als handelndes Subjekt dieser komplexen Problematik zu stellen, führt Helmut Peukert mit folgendem Gedanken aus:

„Angesichts der ‚anthropologischen Verzweiflung‘ nach den Katastrophen des 20. Jahrhunderts und nach dem singulären Kulturbruch des Holocaust mögen Orientierungs- und Sinnfragen immer weniger

geschichtlich neuartigen Situation, in: Groß, E.: 2004, darin insb. Kapitel V: Das Entstehen von Ich-Bewusstsein in Intersubjektivität und die Struktur transformatorischer, ethisch dimensionierter Bildungsprozesse, 67-72

³¹ Ders.: 2000, 521

³² Ders.: 1998b, 1258

³³ Ebd., 1262

beantwortbar sein. Die radikalen Grenzfragen der ethischen und religiösen Tradition, die als Fragen nach der Möglichkeit einer universalen, vergangene und zukünftige Generationen einschließenden Solidarität sowohl Pädagogik wie Philosophie und Theologie in ihrem Kern treffen, können dennoch nicht einfach dem wortlosen Schweigen oder fundamentalistischen und esoterischen Strömungen außerhalb jeder öffentlichen und wissenschaftlichen Diskussion überlassen werden.“³⁵

Die Reflexion dieser pädagogischen und ethischen Grenzfragen zeigt zum einen die theologische Inspiration von Helmut Peukert,³⁶ zum anderen weisen seine Überlegungen auf, dass nach dem Ende der Metaphysik Theologie und darin für die praktische Lebensführung Mystik eine Identität stiftende Funktion übernehmen können.

In Auseinandersetzung mit dem jüdischen Philosophen Emmanuel Lévinas weist Peukert³⁷ dem theologischen Denken einen festen Platz zu, gänzlich unverkürzt vom Menschen und von den Menschen zu sprechen. Seine Überlegungen zu einer „Ethik intersubjektiver Kreativität im Horizont universaler Solidarität“³⁸ wurzeln im Ansatz Emmanuel Lévinas³⁹, der in der Anerkennung der Andersheit des Anderen gründet. Und dies insbesondere dort, wo mit Blick auf die konkreten Lebensvollzüge deutlich gesehen wird, wie verkehrbar, verstörbar und zerstörbar diese sind. Diese Problematik der Kontingenz und Fragilität zwischenmenschlicher Beziehungen hat Lévinas immer wieder in all ihren Dimensionen durchdacht und damit einer jüdischen Mystik und einem radikalen jüdischen Humanismus eine aktuelle Gestalt gegeben.⁴⁰ Für Lévinas kann innerhalb seines Lebenshorizonts der Andere nicht einfachhin als Anderer erscheinen. Wird auch der Andere wiederum nur als Subjekt konzipiert, das seinen eigenen Horizont möglicher Gegenstände entwirft, dann ist ein Gespräch nicht denkbar. Deshalb ist das Urphänomen das Auftauchen des Anderen, der den jeweiligen Horizont durchbricht. Lévinas nennt diesen Einbruch des Anderen das „Antlitz“. Das Antlitz ist nackt; es ist noch ohne jede benennbare Bedeutung, es ist ohne Kontext und reine Unmittelbarkeit. Der Entwurf eines Horizonts ist schon immer der Versuch, den Anderen anzueignen und in seiner Andersheit zu negieren. Das Antlitz des Anderen ist die Negation solcher Negation:

³⁴ Ebd., 1998b, 1263

³⁵ Ebd., 1998b, 1264

³⁶ Heinz-Joachim Heydorn, ein zentraler Bildungstheoretiker der Frankfurter Schule und scharfer Kritiker eines bürgerlichen, verkürzten Bildungsbegriffs erweist sich auch als theologisch inspiriert: Pongartz, L.A.: Aufklärung und Widerstand. Kritische Bildungstheorie bei Heinz-Joachim Heydorn, in: Euler, P./Pongartz, L. A. (Hg.): 1995, 11-38. Zur Diskussion des Werkes von Heinz-Joachim Heydorn vgl. im gleichen Buch: Bäumler, Chr.: Theologische Implikationen in der kritischen Bildungstheorie Heinz-Joachim Heydorns, 75-86

³⁷ Peukert, H.: 2000, 521-522

³⁸ Vgl. ders.: 1994

³⁹ Vgl. Taureck, B. H. F.: 2002

„So ist das von-Angesicht-zu-Angesicht die Unmöglichkeit der Verneinung, eine Negation der Negation. Konkret bedeutet die doppelte Artikulation dieser Formel: Das ‚Du sollst keinen Mord begehen‘ ist dem Antlitz eingeschrieben und macht seine Andersheit aus.“⁴¹

Der Anspruch des Anderen durchschlägt die jeweilige Konstruktion der Wirklichkeit und des Einzelnen. „Die Referenz auf den Gesprächspartner durchbricht beständig den Text, den der Diskurs zu weben beansprucht, indem er alles thematisiert und in sich birgt.“⁴² Der Anspruch des Anderen macht den Angesprochenen, indem er ihn verantwortlich für ihn macht, überhaupt erst zum Subjekt. Das Subjekt ist durch die zwischenmenschliche Verantwortung konstituiert und kann nicht indifferent sein. „Diese Differenz in der Nähe zwischen dem Einen und dem Anderen – ‚zwischen mir und dem Nächsten‘ – schlägt um in Nicht-Indifferenz, in gerade meine Verantwortung.“⁴³ „Die erste Form des Subjekts ist daher kein Nominativ, sondern der Akkusativ: ‚me voici!‘, ein ‚Akkusativ‘, der von keinem Nominativ abgeleitet ist.“⁴⁴

Man kann diese Gedanken zwar auch als ein Zeugnis gegen die Vernichtungserfahrung des Holocaust, dem die ganze Familie von Lévinas zum Opfer fiel, lesen, wird sie aber auch als philosophische Analyse der Genesis von Subjektivität aus ethischer Verpflichtung verstehen müssen. Die Vernichtungserfahrung ist keineswegs die normale Gegenseitigkeit des Gespräches. Der Andere hat Vorrang, und die Andersheit des Anderen schafft Asymmetrie, genauso wie ich selbst für den Anderen zu einer extremen, ja überfordernden Herausforderung werden kann.⁴⁵

Für Lévinas tritt diese Einsicht auf beim „Eintritt des Dritten“⁴⁶. „Die Beziehung mit dem Dritten ist eine unablässige Korrektur dieser Asymmetrie der Nähe.“⁴⁷ Das Subjekt steht dann zwischen zwei Ansprüchen, die gegeneinander abgewogen werden müssen. Es tritt die neue

⁴⁰ Lévinas, E.: 1987, 1991, 1992, 1996

⁴¹ Ders.: 1991, 48

⁴² Ders.: 1992, 369

⁴³ Ebd., 361

⁴⁴ Ebd., 42

⁴⁵ Die theologischen Implikationen von Lévinas' Ethik der Asymmetrie reflektiert Micha Brumlik in dem Beitrag „Universalistische Moral ohne Gott?, in: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.): 1996, 99-114. Zusammenfassend schreibt Brumlik: „Die Überwindung des subjektphilosophischen Paradigmas stellt (...) keine Leistung dar (...), sondern die Bereitschaft, den Anspruch der wirklichen Anderen zu hören, sie als die Anderen in das eigene Denken einbrechen zu lassen. Dieser nicht weiter begründbare, sondern nur wahrnehmbare oder eben übergehbare wirkliche Anspruch mag in seiner ausdrucksgebundenen Insistenz das verdeutlichen, was jedenfalls die biblischen Religionen meinen, wenn sie von ‚Gott‘ und seiner Offenbarung sprechen. Aus Emmanuel Lévinas Ethik der Asymmetrie folgt deshalb kein Gottesbeweis, sondern allenfalls ein Erläuterungsvorschlag für die sinnvolle Verwendung des Begriffs von ‚Gottes Gebot‘. Dafür daß die in Anspruch genommenen Grundbefindlichkeiten sich wirklich auf das beziehen lassen, was die Tradition als ‚Gott‘ bezeichnete, steht bei Lévinas die Unbedingtheit des Anspruchs auf Verschonung eines jeden menschlichen Antlitzes.“ (Ebd., 114)

⁴⁶ Lévinas, Emmanuel: 1992, 342

Frage auf, die Frage nach Gerechtigkeit und nach der vernünftigen Verfasstheit einer sozialen Ordnung, die gerade deshalb gerecht und vernünftig ist, weil sie auf dem Anspruch der Andersheit des Anderen fusst, der eine Ethik vor der Ethik und eine Vernunft vor der Vernunft gründet.

„Es braucht die Gerechtigkeit, das heißt den Vergleich, die Koexistenz, die Konvivialität (Ivan Illich), die Gleichzeitigkeit, das Versammeln, die Ordnung, das Thematisieren, die Sichtbarkeit der Gesichter und von daher die Intentionalität und den Intellekt und in der Intentionalität und dem Intellekt die Verstehbarkeit des Systems und insofern auch eine gemeinsame Gegenwart auf gleicher Ebene, der der Gleichheit, wie vor einem Gericht. und das Ganze von der Gerechtigkeit her.“⁴⁸

Der Rückgang auf Ethik als *prima philosophica* ist keine Aufhebung, sondern eine Begründung eines weiten Verständnisses von Vernunft. „Nicht-Indifferenz, Menschlichkeit, der-Eine-für-den-Anderen – eben Bedeutsamkeit der Bedeutung, Verstehbarkeit des Verstehbaren und so, auch hier noch, Vernunft.“⁴⁹ Es geht Lévinas um den Aufbau einer gerechten Gesellschaft, die sich als Demokratie in demokratischen Institutionen realisiert, gerade indem der Anspruch der Andersheit eines jeden gewahrt bleibt.

Der Fundamentaltheologe Johann Baptist Metz rekurriert auf diesen besonderen Ich-Du-Ansatz von Lévinas und schließt im Blick auf das Überschüssige beziehungsweise das Nichtverfügbare in den zwischenmenschlichen, asymmetrischen Beziehungen auf eine besondere religiöse Dimension. Metz spricht im Anschluss an den Zentralgedanken Lévinas' von der Anerkennung der Andersheit eines jeden von der Notwendigkeit einer neuen Sensibilität und Achtsamkeit, die er auch als eine „Mystik der offenen Augen“⁵⁰ beschreibt. Der Erziehungswissenschaftler Peukert geht diesen Schritt in die Theologie beziehungsweise in die positive Beschreibung einer religiösen Lebenspraxis, also einer mystischen Alltagsorientierung, nicht mit. Für Peukert gerät in Auseinandersetzung mit Emmanuel Lévinas jedoch eine „gemeinsame Lebensform, eine neue gewaltfreie Verfaßtheit dialogischen Verstehens in den Blick, in der die Andersheit des anderen anerkannt ist, ohne daß die Wahrheitsfrage einfach aufgegeben wäre“⁵¹.

Helmut Peukert schließt seine Auseinandersetzung mit Lévinas und der besonderen „Schau des Antlitzes des Anderen als spontane Einsicht“ mit folgender jüdischer Geschichte,

⁴⁷ Ebd., 345

⁴⁸ Ebd., 343

⁴⁹ Ebd., 361

⁵⁰ Metz, J. B.: 1997

⁵¹ Peukert, H.: 1994, 21

gleichsam einem Dokument narrativer Mystik, ohne wiederum das viel und oft missverständliche Wort Mystik zu gebrauchen:

„Es gibt eine alte jüdische Geschichte, von der Ernst Tugendhat meinte, in ihr zeige sich die wahre jüdische Tradition, die letztlich in ihrem Kern mit der wahren christlichen Tradition und der wahren islamischen Tradition übereinstimme. Ein Rabbi fragte seine Schüler. ‚Wie erkennt man, dass die Nacht zu Ende geht und der Tag beginnt?‘ Die Schüler fragten: ‚Ist es vielleicht dann, wenn man einen Hund von einem Kalb unterscheiden kann?‘ ‚Nein‘, sagt der Rabbi. ‚Wann ist es dann?‘ fragten die Schüler. ‚Es ist dann‘, sagt der Rabbi, ‚wenn du in das Gesicht irgendeines Menschen blicken kannst und deine Schwester und deinen Bruder siehst. Bis dahin ist die Nacht noch bei uns.‘“⁵²

An anderer Stelle⁵³ reflektiert Helmut Peukert das Verhältnis von Bildungstheorie und Theologie und kommt zum Schluss:

„Aber wenn man in unserem Jahrhundert mehr als sechs Jahrzehnte gelebt hat, ist man dann nicht mit Erfahrungen konfrontiert worden, die uns die Fragen, die schon für Kant bei dem Versuch auftauchen, gut für andere zu handeln, nur um den Preis einer gewaltsamen Verdrängung beiseite schieben zu lassen?

Wenn wir versuchen, anderen Lebensmöglichkeiten zu erschließen, und zwar nicht nur denen, die wir unmittelbar kennen, sondern auch über den eigenen Tod hinaus für die ‚Anderen der Anderen‘, wie Lévinas das nennt, dann überschreiten wir uns auf etwas hin, das nicht mehr in unserer Gewalt ist, was wir nicht mehr erfassen und umgreifen können, und leisten Widerstand gegen Mechanismen der Selbstzerstörung.

Und als wir uns Ende der sechziger und Anfang der siebziger Jahre mit den Texten von Max Horkheimer, Theodor W. Adorno und Walter Benjamin beschäftigten, wurde klar, daß sich diese jüdischen Denker aus der Erfahrung der industrialisierten Massenvernichtung von Menschen stellvertretend für alle anderen in Deutschland die Frage stellten, wie man überhaupt noch einen sinnvollen Satz bilden könne, ja wie man überhaupt noch weiter existieren könne. Die unbedingte Bejahung eines anderen auch angesichts seiner Vernichtung aufrechtzuerhalten, bedeutet, auf eine Wirklichkeit zuzugehen, von der wir im Akt dieses Transzendierens unserer selbst für den anderen und darin für uns selbst hoffen, daß sie im Tode rettet. Eine vorgreifende, proleptische Solidarität mit der nächsten Generation ist nur möglich, wenn sie verbunden ist mit erinnernder Solidarität, mit anamnetischer Solidarität mit den Toten und Vernichteten.“⁵⁴

Die theologisch inspirierte Bildungstheorie von Helmut Peukert weist somit dem theologischen Denken einen festen Platz zu, gänzlich unverkürzt vom Menschen und von den

⁵² Ebd., 21

⁵³ Ders.: 1998

⁵⁴ Ders.: 1998c, 18

Menschen zu sprechen.⁵⁵ Er zeigt, warum menschliche Freiheit nicht nur für die Sicherung und Selbstbehauptung eigener Freiheit, sondern auch für die Ermöglichung von Freiheit jedes Anderen eingesetzt werden könne. Endliche Freiheit werde in einem Akt der Liebe aus absoluter Liebe freigesetzt. Gottesrede sei sinnvoll, wenn man sie als Liebe begreife, die zu Bejahung befreit:⁵⁶

Identität aus Gratuität⁵⁷, die ich im Rahmen des mystischen Erfahrungsweges als Zentralgeschenk und als zentrale Herausforderung an das handelnde Subjekt verstehe. Mit diesem elementaren Grundsatz ist bei Helmut Peukert der Gedanke einer Subjektivität in Intersubjektivität implizit mystisch-theologisch formuliert. Der intersubjektiv konzipierte Bildungsansatz von Helmut Peukert zeigt sich anschlussfähig für meine Frage der mystisch-politischen Identitätsbildungsprozesse.

In Reflexion des Zueinanders von Erziehungswissenschaft und Bildungstheorie zu Religionswissenschaft, Theologie und Religionspädagogik kommt Peukert zum Schluss:

„Bildung erweist sich als ein ‚Existenzprojekt‘, in dem es darum geht, überhaupt zu Bewusstsein und darin zu einem Verhältnis zu sich selbst, zu Anderen und zur sozialen und sachlichen Wirklichkeit insgesamt zu kommen und in diesen Dimensionen handlungsfähig zu werden. Sie ist nur denkbar als ein Projekt, das sich aus Kommunikation entfaltet und schließlich im Horizont der einen globalen Gesellschaft und der einen menschlichen Geschichte vollzieht. (...) Das Bildungsprojekt aber bleibt unvollständig ohne die Konfrontation mit jenen menschheitlichen Grunderfahrungen, die in Grenzsituationen und an der Grenze der eigenen Erfahrungsfähigkeit gemacht wurden und gemacht werden und die von der Religionsgeschichte auf so unterschiedliche Weise bezeugt werden. Die Frage ist dann, ob ein reflektiertes Verhältnis zu so verstandener Religion als konstitutives Element von Bildung verstanden werden muss.“⁵⁸

Peukert bejaht diese Frage und plädiert für einen Bildungsbegriff, der die „religiöse Urteilskraft“ mit integriert:

⁵⁵ Vgl. dazu auch ders.: 1998c, 2003, 2004

⁵⁶ Vgl. ders.: 1978

⁵⁷ Der Pädagoge Michael Wimmer reflektiert das vorgängige Geschenkmoment des Lebens oder, theologisch formuliert, den Gnadencharakter menschlicher Existenz unter der Fragestellung: „Grundloses Vertrauen und die Verletzlichkeit des Anderen“, in: Abelt, S./Bauer, W. (Hg.): 2000, 47-60. Wimmer sieht in der Kategorie Vertrauen die zentrale Konstitutionsbedingung menschlicher Identität. Er weist grundlegend das Paradox des zwischenmenschlichen Vertrauens auf, negiert eine religiöse Beantwortung der aporetischen Grundstruktur des Lebens in all seinen Brüchen und Zerbrechlichkeiten: „So bleibt m.E. nur die Möglichkeit, die Unentscheidbarkeit auszuhalten, was nicht heißt, die Unentschiedenheit wie der Zweifelnde festzuhalten, was Vertrauen gerade verunmöglicht. Die Unentscheidbarkeit auszuhalten heißt vielmehr, sich einer Erfahrung auszusetzen, in der sowohl die eigene Unsicherheit und Verletzlichkeit als auch die des Anderen offenbar werden und deshalb wechselseitiges Vertrauen sich einstellen kann.“ (Ebd., 59)

„Zur Bildung würde dann allerdings die Entwicklung von so etwas wie ‚religiöser Urteilskraft‘ gehören. Gemeint ist damit zunächst eine Urteilskraft darüber, ob eigene und fremde religiöse Traditionen und Praktiken der menschlichen Grundsituation mit ihren Grunderfahrungen gerecht werden, oder ob diese Grundsituation rein illusionär oder ideologisch verschleiern und entschärfen, etwa nur Techniken der psychischen Stabilisierung für den ökonomischen Konkurrenzkampf anbieten oder menschliche Ohnmachtserfahrungen zum Erhalt der Macht religiöser Institutionen ausbeuten. Negativ ginge es also um die Identifizierung von reflexionsabweisendem Fundamentalismus und Fanatismus, positiv um die Fähigkeit zum Urteil darüber, ob angesichts all dessen, was wir über unsere Wirklichkeit wissen, bestimmte religiöse Traditionen als so vertretbar erscheinen, dass sie auch für ‚religiös Unmusikalische‘ zumindest verständlich sind. Und dies in einer Interpretation auf die aktuelle Situation hin, die sich rapide wandelt und auf sehr verschiedene Weise interpretiert werden kann.“⁵⁹

Für unsere multikulturelle und interreligiöse Gegenwartssituation fordert Peukert einen interreligiösen Dialog, der dem Anderen die Dimension einer radikalen Transzendenz seiner Existenz zugesteht⁶⁰. In Rückgriff auf Überlegungen von Immanuel Kant sieht er die Perspektive eröffnet in einer „erweiterten Denkungsart“ des Menschen: „Eine ‚reflektierende Urteilskraft‘ mit menschlich ‚erweiterter‘ Perspektive könnte so die Leitinstanz sowohl für innovatorische Lehr-Lern-Prozesse wie für Theorien der Didaktik bilden.“

Peukerts intersubjektiv angelegter Bildungsansatz schließt so den pädagogischen Diskurs an das theologisch-mystische Denken an, ohne im Rückgriff auf alte metaphysische Plausibilitäten den Eckhart’schen Ansatz einer Imago-Dei-Vorstellung wieder lebendig zu machen. Er kommt im vollen Durchgang durch die Diskussionsstände der späten Moderne zu dieser Schlussfolgerung. Dem theologischen Handlungstheoretiker geht es nicht um einen modernen Gottesbeweis, sondern darum, von den Grund- und Grenzerfahrungen kommunikativen Handelns und von deren Aporetik aus aufzuzeigen, wie von Gott geredet werden kann, warum angesichts der Zeitlichkeit menschlichen Handelns und der Tödlichkeit menschlicher Existenz von ihm geredet werden muss und in welcher anamnetischen und innovatorischen Praxis Gott als befreiende, schöpferische Wirklichkeit behauptet und bezeugt wird. In seiner Religions- und Bildungstheorie betont Peukert mit Blick auf die gegenwärtig massiv zunehmenden Vermachtungstendenzen in allen möglichen Handlungssystemen das Entstehen für eine „fundamentale humane Praxis“⁶¹, die für die Entwicklung von Einzelnen

⁵⁸ Peukert, H.: 2004, 80-81, vgl. unterstützend dazu: Brumlik, M.: Pädagogische Theorie und theologische Inspiration, in: Abelt, S./Bauer, W. (Hg.): 2000, 28-36

⁵⁹ Peukert, H.: 2004, 83

⁶⁰ Ebd., 85-86

⁶¹ Ders.: Artikel Pädagogik (Anmerkung 1), in: LThK, 1998, 1258; vgl. darüber hinaus: ders.: Die Logik transformatorischer Lernprozesse und die Zukunft von Bildung, in: Arens, E., u.a.: Geistesgegenwärtig, 2003, 9-

wie von Gruppen und Gemeinschaften eintritt, die auf neue Verständigungsformen aus ist und die auf die Notwendigkeit einer gesellschaftlichen Sicherung der Lebens- und Entfaltungsmöglichkeiten für alle verweist. Peukerts Bildungstheorie erweist sich als anschlussfähig an mystisch-spirituelle Erfahrungsprozesse, wie ich im Folgenden aufweisen werde.

2.1.4. Mystik in der Religionspädagogik

Religionspädagogik als jüngste theologische Disziplin befasst sich mit der wissenschaftlichen Reflexion und Orientierung religiöser Lernprozesse.⁶²

„Die Religionspädagogik geht von der anthropologischen Voraussetzung aus, dass die Beziehung zu dem als ‚Gott‘ angesprochenen letzten Daseinshorizont zur Grundverfasstheit des Menschen gehört. Sie geht von der pädagogischen Voraussetzung aus, dass sich diese Beziehung durch erzieherische und bildnerische Förderung in gewissen Grenzen positiv gestalten lässt. Von daher begreift sie religiöse Bildung als ein integriertes Moment wahrhaft menschlicher Bildung.“⁶³

Theologie und Pädagogik werden heute in der Regel im Sinne einer wechselseitigen Konvergenz in Beziehung gesetzt.⁶⁴

Für die Vergangenheit gilt dies so nicht. Trotz seiner religiösen Wurzeln hat der Bildungsbegriff in die Religionspädagogik nur mühsam Eingang gefunden; im katholischen Bereich hatte dies vor allem mit der supranaturalistischen Überformung in der Neuscholastik

30; ders.: Erziehungswissenschaft – Religionswissenschaft – Theologie – Religionspädagogik. Eine spannungsgeladene Konstellation unter den Herausforderungen einer geschichtlich neuartigen Situation, in: Groß, E.: 2004, 51-91

⁶² Vgl. Englert, R.: Religionspädagogik, in: LThK, Sp. 1062-1064, Rothgangel, M.: Religionspädagogik, in: Reinhold, G./Pollak, G./Heim, H. (Hg.): Pädagogiklexikon, 1999, 445-449

⁶³ Ebd., Sp. 1063

⁶⁴ Vgl. zur Verhältnisbestimmung von Glauben und Bildung Biehl, P.: 1991. Biehl unterscheidet zwischen der Zueignung des Personseins und der Aufgabe der Subjektwerdung. Damit rückt er ein Kernstück reformatorischer Theologie ins Zentrum der Betrachtung: Person ist der Mensch immer schon, weil er/sie Gottes Geschöpf ist, das Gott in Jesus Christus angenommen hat. Aber Subjekt ist er/sie nicht automatisch. Vielmehr in den meisten Lebensvollzügen Objekt, etwa der Wirtschaft, der Politik, wohl auch nicht selten in der Kirche. Aber aus dem zugeeigneten Personsein folgt notwendigerweise die Subjektwerdung, um vom Menschen sprechen zu können, der vor Gott steht. Daher sieht Biehl folgende Grundfrage für evangelische Bildungsarbeit: Was hilft Menschen auf ihrem Weg, Subjekte ihres Lebens, ihres Schicksals zu werden? „Im Prozess der Bildung geht es (...) um den Prozess der Subjektwerdung des Menschen in der Gesellschaft als ein ständiges Freilegen seiner ihm gewährten Möglichkeiten. Diesem Prozess bleibt das Personsein als Grund der menschlichen Freiheit und Selbstbestimmung stets voraus. Subjekt muss der Mensch im Prozess seiner Bildung erst werden, Person ist er immer schon.“

zu tun, im evangelischen Bereich mit der ablehnenden Haltung der Dialektischen Theologie, die im Bildungsstreben des Menschen einen hybriden Zug wahrnahm.⁶⁵

Der katholische Theologe und Paderborner Dogmatikprofessor Peter Eicher sieht darüber hinaus auch ein gebrochenes Verhältnis von Mystik und Bildung, unter der die Religionspädagogik heute noch leide. Die Ursache sieht er einerseits in der Religionskritik und Vernunftgläubigkeit der Aufklärung, andererseits in einer Rationalisierung der Theologie in Auseinandersetzung mit der Aufklärung, die die Ausgrenzung der Mystik förderte:

„Die historische Beurteilung der Mystik für die Bildung lässt spiegelbildlich den anthropologischen Sinn der Pädagogik einer Epoche verstehen. Dabei ist der Sinn von ‚humaner Bildung‘ als der Selbstentwicklung der göttlichen Anlagen in jedem Menschen erst durch deutsche Mystik bei Eckhart und Paracelsus geprägt worden. Aber genau diese Verselbstständigung, die insbesondere in der religiösen Frauenbewegung seit Beginn des 13. Jahrhunderts eine emanzipatorische Dynamik ohnegleichen ausgelöst hat, wurde von den damaligen Bewahrern der Orthodoxie durch Terror (Verbrennung, Schreibverbote, Publikationsverbote) verdrängt. Dies führte einerseits zur rationalistischen Verhärtung der scholastischen Männer-Bildung, andererseits zu der bis heute wirksamen Macht der Frauenbildung, die bei theologischen Autorinnen des 2. Jahrtausends durchgehend zu einer eigenen subversiven Sprachform geführt hat. Die Aufklärung hielt wie die Neuscholastik – beide eine Pädagogik der Männer – den ‚Mysticism‘ für den Übersprung (salto mortale) von Begriffen zum Undenkbaren, für eine Hinhaltung mit Geheimnissen oder schlicht für eine vernunfttötende Schwärmerei. Die Negativfolie des ‚Mysticism‘ förderte die Idealisierung der ethischen Handlungskompetenz nach den (durch intellektuelle Bildung zu vermittelnden) Regeln der Freiheit. Sie förderte jedoch gleichzeitig die Pädagogik der Unterwerfung unter die Regeln der bürokratisierten Pflichtkataloge. Welch eine Verarmung des Gemüts, welche Kastration der Psyche und welcher Verlust an Tradition damit einherging, hat die Mystik der Romantik gezeigt.“⁶⁶

Allgemeine und religionspädagogische Bildungstheorie haben heute mit dem Bildungsbegriff ein gemeinsames Grundkriterium.⁶⁷ Wenn nun Bildungstheorie in der Bezugnahme auf den Begriff der Bildung in betont kritischer Intention erfolgen soll, dann gilt dies nicht nur für die allgemeine, sondern auch für die religionspädagogische Bildungstheorie (vgl. 2.3.). Denn insbesondere aus religionspädagogischer Perspektive ist verschiedentlich auf die Gefahr einer

⁶⁵ Vgl. Englert, R.: Bildung. Religionspädagogik, in: LThK, 3. Auflage, 1994, 454-455. Instrukтив sind in diesem Zusammenhang auch die Überlegungen des englischen Theologen und Religionswissenschaftlers John M. Hull zum Verhältnis von Bildung und Glauben (Hull, J. M.: 2000).

⁶⁶ Eicher, P.: Mystik, in: Mette, N./Rickers, F.: 2001, Band 2, 1373-1320, hier: 1375

⁶⁷ Vgl. Nipkow, K.O.: Zur Rekonstruktion der Bildungstheorie in Religion und Kirche, in: Hansmann, O./Marotzki, W. (Hg.): 1998, 441-463

funktionalistischen Verkürzung des Bildungsverständnisses hingewiesen worden.⁶⁸ Für die Bildungstheorie zeigt sich damit eine gemeinsame, grundlegend bestimmende pädagogische Kategorie, „die die Unverfügbarkeit der Person im Prozeß der Menschwerdung des Menschen sichert“⁶⁹. Folglich übernimmt Religionspädagogik die allgemeinen Postulate der Mündigkeit und Subjektwerdung und versteht Bildung als offenen Suchprozess gleichberechtigter Teilnehmer/innen.⁷⁰ Religionspädagogik begründet sich von der allgemeinen Pädagogik her. Mit der kritischen Dimension, der Dimension der Unterscheidung, was der Genese des Subjektes und damit auch der Subjekte dient, weiß religionspädagogische Bildungstheorie sich rückgebunden an die Gottesebenbildlichkeit des Menschen. Gottesebenbildlichkeit „als schöpfungsmäßige, in der Vernunftbegabtheit eröffnete Möglichkeit des Menschen, in Freiheit und Verantwortlichkeit sein Leben und seine Welt zu gestalten und darin stets mehr Bild Gottes zu werden“⁷¹. In der Rede von der Gottesebenbildlichkeit wird somit auch an den Ursprung des Bildungsbegriffs erinnert und jede Vollendung anstrebende Selbstbildung kritisch hinterfragt. Dass alle Menschen nach dem Bilde Gottes geschaffen sind, ist Anstoß, die Verdunkelung der Gottesebenbildlichkeit in der Verletzung des Anderen wahrzunehmen und ihr kritisch in universaler Geschwisterlichkeit zu begegnen. Der Beitrag kirchlicher Bildungsverantwortung zu einem konsensfähigen Ziel für Bildung kann so nach den deutschen Bischöfen – Kommission für Erziehung und Schule – unter dem Stichwort „Menschwerdung in Solidarität“ zusammengefasst werden.⁷² Der Erziehungswissenschaftler D. Benner führt diese Formel wie folgt aus:

„Begreifen Menschen ihr Handeln in einer Weise, dass sie ihr eigenes Dasein und das jedes anderen nicht allein von dem interpretieren, was sie handelnd interaktiv hervorbringen, sondern so, dass sie sich gegenseitig in der Gnade ihrer uneinholbaren Existenz anzuerkennen suchen, dann eröffnet sich die Möglichkeit einer Solidarität, die keineswegs auf die miteinander Lebenden begrenzt ist, sondern auch die Erinnerung an die Toten und den Vorblick auf die noch nicht Geborenen einschließt. Solche Solidarität kann zwar das unsägliche Leid, das Menschen in der Geschichte Menschen angetan haben, nicht ungeschehen machen, wohl aber kann sie es zu erinnern suchen, um durch solche Erinnerung den

⁶⁸ Mette, N.: 1994, 41f.

⁶⁹ Biehl, P.: Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen und das Problem der Bildung. Zur Neufassung des Bildungsbegriffes in religionspädagogischer Perspektive, in: Biehl, P.: 1991, 14-223

⁷⁰ Schon Ernst Lange hat 1972 auf das Thema „Das Bildungsdilemma der Volkskirche“ verwiesen: „Dann ist da, im Gegenbild, die Tatsache, daß unter den sozialen Bedingungsfaktoren, die mit wachsendem Abstand zur Kirche einher gehen (...), der ‚Faktor Bildung‘ eine entscheidende, wie ich meine, die entscheidende Rolle spielt. Je höher das Bildungsniveau, rein formal, von den Ausbildungsabschlüssen her betrachtet, desto wahrscheinlicher sind Distanz und Kritik gegenüber der Kirche.“ Lange, Ernst: Bildung als Problem und als Funktion von Kirche, in: Lange, E.: 1980, 159-200, 171.

⁷¹ Merks, K.-W.: Gottesebenbildlichkeit, V. Theologisch-ethisch, in: LThK, 876-877

⁷² Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz (Hg.): 1993, 15

Sinn der nach irdischen Maßstäben sinnlos verlorenen Existenz auch jener Menschen zu bezeugen, die vernichtet, ausgebeutet und um die Möglichkeit ihres eigenen Lebens gebracht worden sind.⁷³

In diesem Sinn kann sich religionspädagogische Bildungstheorie aber auch kritisch gegenüber einer allgemeinen Bildungstheorie verstehen, wenn diese auf die Begriffe Selbstständigkeit, Mündigkeit und Freiheit nur in einem formalen Sinn Bezug nimmt und darin noch keine hinreichende Bedingung gelingenden Lebens aufzeigt. Darüber hinaus fordern diese Begriffe auch zur Auseinandersetzung mit der eigenen kontingenten, endlichen und verletzlichen Existenz heraus.

Kennzeichen einer kritischen Bildungstheorie wird es immer sein, auf die Gefährdungen des Subjektes hinzuweisen ebenso wie auf seine Möglichkeiten, zusammen mit anderen diesen Gefährdungen begegnen zu können. Die Herausforderung zur Auseinandersetzung mit der eigenen kontingenten, endlichen und verletzlichen Existenz ist davon nie ausgenommen, sondern einer kritischen Bildungstheorie immer inhärent.⁷⁴

2.1.4.1. Mystikvergessenheit der Religionspädagogik

Moderne Religionspädagogik, evangelischer⁷⁵ oder katholischer⁷⁶ Provenienz oder auch in ökumenischer Verantwortung entstanden⁷⁷, legt somit großen Wert auf Anschlussfähigkeit an den Diskurs der allgemeinen Bildungstheorie. „Subjektwerdung“, „Pluralität“, „Autonomie“ stehen weiter hoch im Kurs, von Mystik ist keine Rede. Selbst im kirchlichen Kontext sind somit kaum mehr Spuren jener Ursprungsbedeutung des Wortes Bildung zu erkennen, die ihm sein „Erfinder“, der mittelalterliche Mystiker und Theologe Meister Eckhart gab: dass der Mensch im Laufe seines Lebens in das „eingebildet“ werde, was er im Lichte des Glaubens immer schon sei: Ebenbild Gottes und Schwester und Bruder Jesu Christi, der „Ikone“ des unsichtbaren Gottes in der Welt.⁷⁸

Peter Eicher analysiert dieses gebrochene Verhältnis von Bildung und Mystik mit folgenden Worten:

⁷³ Benner, D.: Thesen zur Bedeutung der Religion für die Bildung, in: 1995, 179-190, 187f. In diesem Kontext ist auf die bekannte Formulierung H. Peukerts hinzuweisen, die auch die Überlegungen D. Benners beeinflusst haben dürften. Vgl. z.B. Peukert, H.: Die Erziehungswissenschaft der Moderne und die Herausforderungen der Gegenwart, in: Zeitschrift für Pädagogik, Beiheft 29, 1992, 113-127, 122: „Ich möchte die mit solchen Überlegungen angezielte Ethik, die sich aus einer radikalisierten Analyse zeitlichen intersubjektiven Handelns ergibt, eine Ethik intersubjektiver Kreativität im Horizont universaler Solidarität nennen. Erst eine solche Konzeption dürfte auch der Grundstruktur pädagogischen Handelns gerecht werden.“

⁷⁴ Vgl dazu ausführlich und differenziert: Heydorn, H.-J.: 1970

⁷⁵ Lück, W./Schweitzer, F.: 1999, Seiferth, A.: 2002, Nipkow, K.-E.: 1998

⁷⁶ Mette, N.: 1994, Englert, R.: 1992

⁷⁷ Schweitzer, F./Englert, R./Schwab, U./Ziebertz, H.-G.: 2002

⁷⁸ Vgl. Menze, C.: Bildung, in: Speck, J./Wehle, G. (Hg.): Handbuch pädagogischer Grundbegriffe, Band 1, 1970, 134-184, 134f., vgl. Anmerkungen 8 und 9 in diesem Kapitel

„Im Zuge ihrer Psychologisierung blieb auch die Religionspädagogik bis heute hinter dem frühromantischen Impuls zur Verbindung von Mystik und politischer Vision zurück, was durch den Missbrauch solcher einst utopisch-konstruktiven Impulse durch den totalitär destruktiven Nationalsozialismus verständlich bleibt. (...) Die humane Bildung, die sich im Zeitalter der Informationstechnologie erneut zur Ausbildung der Innerlichkeit öffnet, findet in der Mystik ihren archaischen Ursprung und einen weltweit wirksamen Verbündeten.“⁷⁹

In Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen Fragmentierungs- und Differenzierungsprozessen der späten Moderne konstatiert der evangelische Religionspädagoge Wolfgang Vögele⁸⁰ einen neuen Individualisierungsschub. In Aufarbeitung von drei biografischen Lebens- und Glaubenszeugnissen zieht Vögele folgende perspektivischen Schlüsse:

„Das Individuum nimmt seine eigenen religiösen Erfahrungen wichtiger als Lehren und Inhalte der Kirche. Und zweitens: Die Kirche hat weniger Chancen als in vormoderner Zeit, ihren Gläubigen theologische Lehrmeinungen von außen aufzuzwingen. Also: religiöse Erfahrung steht über der theologischen und theoretischen Verarbeitung. Pointiert: Lebensführung, theologische Ethik und Spiritualität stehen vor systematischer Theologie und Dogmatik. (...) Für die Kirche als Institution folgt daraus: sie muss sensibler werden für die religiösen Erfahrungen von Laien und ihre Auseinandersetzungen mit dem Glauben. Das bedeutet in der Tat stärkere ‚Bildungsfähigkeit‘, z.B. durch biblische Gesprächskreise und Gottesdienste, in denen Laien von ihren religiösen Erfahrungen berichten. Und das bedeutet stärkere Aufmerksamkeit für die Themen Lebensführung und Spiritualität.“⁸¹

Vögele fordert einen Schwenk in der Religionspädagogik hin auf eine biografieorientierte Pastoral und Bildungsarbeit mit Erwachsenen.⁸² Er reflektiert den engen Zusammenhang von biografischer Entwicklung des Einzelnen, seiner Subjektivität und Religiosität und kommt zu dem Schluss, dass das Bedürfnis nach biografischer Selbstthematization als Vergewisserung des eigenen Selbst und Reflexion des eigenen Handelns stärker zu berücksichtigen sein werden. Vorschläge des renommierten Religionssoziologen Franz-Xaver Kaufmann gehen in

⁷⁹ Eicher, P.: Mystik, in: Mette, N./Rickerts, F.: 2001, Band 2, 1373-1380, hier: 1376

⁸⁰ Vögele, W.: Glaubensarbeit – Bildungsarbeit – Bemerkungen zu Bildung, Religion und Glauben in der modernen Gesellschaft. Vortrag beim Jahresempfang des Sprengels Hildesheim am 15.5.2002

⁸¹ Ebd., 8-9

⁸² Vgl. Könemann, J.: 2002

die gleiche Richtung.⁸³ Er sieht in der erfahrungsorientierten Bildungsarbeit einen wichtigen Ort hinsichtlich der Zukunftsperspektiven des Christentums.⁸⁴

An zwei aktuellen Beispielen möchte ich meine Beobachtung der Vernachlässigung der praktischen Lebensführungsebene und darin der spirituell-mystischen Dimension exemplarisch erläutern:

A. Religionspädagogik beziehungsweise religiöse, öffentliche Bildung steht zunehmend unter Legitimationsdruck: Wozu wird religiöse Bildung gebraucht? Die Fachzeitschrift für Religionspädagogik, Religionspädagogische Beiträge, widmete in 2003 eine ganze Ausgabe dieser „Wozu-Frage“.⁸⁵ Der Religionspädagoge Matthias Scharrer sieht unter dem wachsenden gesellschaftlichen Ökonomisierungsdruck die religiöse Bildung in der „Wozu-Falle“⁸⁶: „Was unter keinem ‚Es-Ist-Zu-Etwas-Nutze‘ eingeordnet werden kann, hat gesellschaftlich offensichtlich keine Bedeutung: es gilt nicht.“⁸⁷ Er sieht die Religionspädagogik in einer Autonomiefalle:

„Dort, wo religiöse Bildung darauf abzielt und sich als effiziente Möglichkeit erweist, mit sich idente, selbstbestimmte Glaubenssubjekte zu ‚bilden‘, ist gleichzeitig die Frage nach ihrer Unverzweckbarkeit wach zu halten, welche der Nichtmachbarkeit und dem Fragmentarischen des Lebens zum Recht verhilft.“⁸⁸

Als Zweites beklagt Scharrer eine korrelative Genügsamkeit beziehungsweise – anders ausgedrückt – eine allzu schnelle Verschränkung von Leben und Glauben:

„Es geht dabei nicht nur um die Gefahr, dass ‚die Erfahrung‘ das Denken ersetzen könnte, wie das in manchen kirchlichen und außerkirchlichen Neuevangelisierungsgruppen der Fall zu sein scheint, und auch nicht nur um die Konjunktur einer oberflächlichen Mystik und Spiritualität, sondern um eine Verkürzung der Herausforderung des Evangeliums zu Gunsten einer schnellen Zugänglichkeit. Die religionspädagogische und praktisch-theologische Debatte um das kulturell Fremde und Andere macht

⁸³ Kaufmann, F.-X.: Wo liegt die Zukunft der Religion, in: Krüggeler, M./Gabriel, K./Gebhardt, W.: 1999, 71-97, hier bes. 93f.

⁸⁴ Vgl. Boschki, R.: 2003. Der Autor entwirft ein umfassendes Verständnis von Religionspädagogik unter dem Beziehungsparadigma: „Kann eine Religionspädagogik, die in den Mittelpunkt ihres Interesses, ihrer methodologischen Prinzipien und ihres Erkenntnisprozesses die Beziehungen der Menschen, deren Beziehungsverhalten und Beziehungsstrukturen stellt, einen produktiven Beitrag zu der Diskussion um religiöse Erziehung und Bildung in unserer Zeit leisten?“ (ders.: 2003, 20).

⁸⁵ Religionspädagogische Beiträge, 50/2003

⁸⁶ Scharrer, M.: Die „Wozu-Falle“ in der (Religiösen) Bildung, in: Religionspädagogische Beiträge, 50/2003, 39-48

⁸⁷ Ebd., 40

die Fallen erkennbar, in die sich eine zu naive Sichtweise der ‚Korrelation‘ von Leben und Glauben, Kultur und Evangelium manövrieren kann, wenn sie die bleibende Unkorrelierbarkeit, die sich als Herausforderung des Kreuzes manifestiert, aus dem Auge verliert.“⁸⁹

Mit diesem Streifzug werden Spiritualität und Mystik eingeordnet. Die Frage nach wachsenden spirituellen Bedürfnissen jenseits kirchlicher Organisationen wird nicht weiter verfolgt. Folgerichtig wird im weiteren Artikel auf einer dogmatischen, theologisch-wissenschaftlichen Ebene argumentiert. Auch wenn am Schluss des Artikels ein Plädoyer für eine religiöse Bildung als kommunikatives Konflikt handeln formuliert wird, werden die vielfältigen Sinn- und Orientierungsbedürfnisse vieler Zeitgenossen in unseren funktionalistischen, durchökonomisierten Gesellschaften nicht wahrgenommen, geschweige denn zum Ausgangspunkt religiöser Bildungsarbeit genommen.

B. In der Diskussion über die kirchliche Erwachsenenbildung⁹⁰ hat sich im Zuge des Aufbruchs mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil der Ansatz einer qualifizierten Lebensweltorientierung mit einer Orientierung am Subjekt und seiner Biografie verbunden.⁹¹ Die Grundlage dafür ist ein an der Ganzheitlichkeit und der Würde des Menschen ansetzendes emanzipatorisches Bildungsverständnis. Die Entwicklung über mehrere konzeptionelle Ansätze hinweg, die zunehmend auch die gesellschaftliche Dimension und Verantwortung der Erwachsenenbildung aufnahmen, führten dahin, das bislang dominante Paradigma der Erwachsenenbildung als Verkündigung überwiegend aufzugeben.⁹² Die aktuelle Erwachsenenbildung verortet sich als Praxis zwischen Individuum und Gesellschaft. Sie weiß sich einem konsequenten Identitätslernen der Subjekte verpflichtet, das – so schon Ernst Lange in seiner Sprachschule für die Freiheit – auf „Autonomie, emotionale Reife, Urteils- und Entscheidungsfähigkeit, soziale Kreativität und Verantwortlichkeit“⁹³ und gleichzeitig auf die „Teilnahme am Prozess kritischer Weltgestaltung“⁹⁴ durch die Befähigung zur Bearbeitung uns alle angehender Schlüsselprobleme⁹⁵ zielt.

⁸⁸ Ebd., 46

⁸⁹ Ebd., 46

⁹⁰ Vgl. überblicksmäßig Englert, R.: Erwachsenenbildung, in: LThk, Sp. 838-840

⁹¹ Vgl. Blasberg-Kuhnke, M.: Erwachsenenbildung, in: Werner, S. von/Ziebertz, H. G. (Hg.): 1995, 434-447, ferner Orth, G.: 1989

⁹² Vgl. die Darstellung der einzelnen Ansätze bei Blasberg-Kuhnke, M.: 1992, insb. 207-244

⁹³ Lange, E.: 1980, 134

⁹⁴ Blasberg-Kuhnke, M.: a.a.O., 443

⁹⁵ Luther, H.: Religion und Allgemeinbildung, in: Der evangelische Erzieher 43 (1991), 2-6, hier: 4

Ist kirchliche Erwachsenenbildung demzufolge nicht mehr ausschließlich dem Grundvollzug der Verkündigung zuzurechnen, stellt sich die Frage, in welchen Grundvollzug christlichen Glaubens sie dann einzuordnen ist. Martina Blasberg-Kuhnke dazu:

„Der entscheidende Konflikt, der die erwachsenenbildnerische Diskussion implizit, gelegentlich auch explizit beherrscht, liegt in der Frage, ob kirchliche Erwachsenenbildung vorrangig diakonisch, als Dienst an den Erwachsenen und der Gesellschaft, zu verstehen und zu begründen ist oder kerygmatisch (...)“⁹⁶

In der zweiten Hälfte der neunziger Jahre wurde diese Diskussion von Ottmar Fuchs, Norbert Mette, Alfred Schuchart und Hermann Steinkamp in der Zeitschrift „Erwachsenenbildung“ weitergeführt,⁹⁷ und in einem jüngst publizierten Aufsatz greift Blasberg-Kuhnke das Thema erneut auf und plädiert für eine Bildung als Diakonie im Sinne eines parteilichen Bildungskonzeptes.⁹⁸

Die Sozialwissenschaftlerin und Bildungspraktikerin Judith Könemann reflektiert diese Zielsetzung von Erwachsenenbildung als diakonischem Handeln in einem aktuellen Beitrag in einer Fachzeitschrift. Ich möchte hier ihre Überlegungen wiedergeben, da ihr Bildungsverständnis einerseits ein prägnant diakonisch-politisches ist, andererseits spezifisch spirituell-mystische Aspekte eines kirchlichen Bildungsverständnisses unerwähnt bleiben:

„Ein Leitmotiv der jüdisch-christlichen Tradition ist die unhintergehbare Würde und Einmaligkeit der Person, bestimmt durch den Gedanken der Gottesebenbildlichkeit, durch die Idee, dass Gott sich zu jedem einzelnen Menschen in Beziehung setzt und ihm Einmaligkeit zuspricht; durch den Gedanken einer unbedingten Heilzusage, die an jeden Einzelnen ergeht. Dass die jüdisch-christliche Tradition einen entscheidenden Anteil an der Implantierung dieser Leitidee in der abendländischen Kultur hat, darauf hat Jürgen Habermas zu Recht anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels hingewiesen. Zugleich ist das Verständnis von Bildung und auch von Erwachsenenbildung durch die neuzeitlich-aufklärerischen Grundideen der Subjektivität, Emanzipation und Autonomie geprägt. (...) Nimmt aber kirchliche Erwachsenenbildung die gesellschaftliche Perspektive sowie den Aspekt der Verantwortung für die Anderen in den Blick, dann tut sie dies – wie Ernst Lange eindrucklich ausgeführt hat – auch und vor allem aus der Haltung der Parteilichkeit mit den Opfern der Geschichte und Gesellschaft heraus, mit denen, die am Rand stehen. Motivation und Ziel kirchlicher Erwachsenenbildung lassen sich dementsprechend so bestimmen: Menschen sollen befähigt und unterstützt werden, starke Subjekte zu werden, die solidarisch handeln können. Zugleich bedarf es der

⁹⁶ Blasberg-Kuhnke, M.: a.a.O., 208

⁹⁷ Vgl. Katholische Bundesarbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung (KBE) (Hg.): Erwachsenenbildung, Heft 4, 1997

⁹⁸ Vgl. Blasberg-Kuhnke, M.: Bildung als Diakonie. Plädoyer für ein parteiliches Bildungskonzept, in: Pohl-Patalong, U. (Hg.): 2003, 81-95

Befähigung, die Notwendigkeit solidarischen Handelns zu erkennen. Das Leitmotiv der Subjektivität verbindet sich so eng mit dem Leitmotiv der Solidarität. Dies gilt sowohl für die Klientel als auch für die Akteure der Erwachsenenbildung selbst. Folgt Erwachsenenbildung diesem Anspruch, dann wird sie Bildung als Befähigung verstehen, als starkes Subjekt an der Zivilgesellschaft zu partizipieren und in ihr zu handeln. Sie wird Bildung dabei jedoch nicht als Prozess der Anpassungsleistung des Subjekts an gesellschaftliche Erfordernisse bzw. als deren Stabilisierung im Sinne einer Optimierung ökonomischer und gesellschaftlicher Leistungsbedingungen verstehen, also nicht als ‚Bankierserziehung‘, wie das der Befreiungspädagoge Paulo Freire genannt hat. Vielmehr wird sie den Mut wecken wollen zum Konflikt und zum Widerstand gegen das Bestehende. Handeln in der Zivilgesellschaft bedeutet so nicht primär den Erhalt des status quo, sondern begreift sich vielmehr als verändernde Praxis. Dies hat allerdings auch die Voraussetzung, dass die Erwachsenenbildung selbst diesen Mut zum Konflikt und zum Widerstand aufbringt. Nicht umsonst sprach Ernst Lange von der Notwendigkeit einer konfliktorientierten Erwachsenenbildung. Diese Ausrichtung der Erwachsenenbildung lässt sich nun mit Recht als diakonisch bezeichnen, verbindet sie doch das Ziel der Erziehung zur Mündigkeit mit einer entschiedenen Option für die Armen und mit kritischem Blick auf die unterschiedlichen Zielgruppen und auf die Milieuunterschiede ihrer Teilnehmerinnen und Teilnehmer.“⁹⁹

Könemann entwirft hier ein kritisches Selbstverständnis kirchlicher Erwachsenenbildung, das sich in der befreiungspädagogischen wie befreiungstheologischen Tradition bewegt. Kirchliche Erwachsenenbildung erschöpfe sich nicht darin, danach zu fragen und zu projektieren, wie in der Bildungsarbeit der religiöse Faktor angemessen berücksichtigt werden kann, sondern es gehe um ganzheitliche Subjektwerdung. Im Unterschied zu einem neutralen oder sich objektiv verstehenden Ansatz wird hier ein kritisch-positionelles Bildungsverständnis vertreten, das sich gerade, ausgehend von der Vorzugsoption für die Armen, am Streit um die Konstruktion von sozialer und individueller Wirklichkeit beteiligt und in ihm Partei ergreift. Sie gesteht aber auch zu, damit ein Ideal diakonischer Erwachsenenbildung zu skizzieren, „das so der Wirklichkeit nicht entspricht“¹⁰⁰.

„Zum einen wird in der erwachsenenbildnerischen Praxis die Subjekt- und Biografieorientierung zwar deutlich verwirklicht, die andere Seite des Bildungsanspruchs, die des Solidaritätslernens, kommt demgegenüber jedoch manchmal zu kurz.“¹⁰¹

Indem Könemann in ihrem Verständnis einer diakonischen Erwachsenenbildung in Kritik an der praktizierten Erwachsenenbildung ein Zusammenspiel von subjektorientierter

⁹⁹ Könemann, J.: Eine Option für die Armen. Plädoyer für eine diakonische Erwachsenenbildung, in: Erwachsenenbildung, Heft 2, 2004, 66-71, hier: 69

¹⁰⁰ Ebd., 70

¹⁰¹ Ebd., 70

Bildungsarbeit und Solidaritätslernen einfordert, weist sie sicherlich in der Tradition von Freire, Lange und Peukert zu Recht auf eine Schwachstelle der individualisierten, bürgerlichen Religion (J. B. Metz) hin. Sie vernachlässigt aber eine eingehende Analyse der subjektorientierten Arbeit, insbesondere ihrer gesellschaftlichen Voraussetzungen. Religiöse Entwicklung entzündete sich heute nicht mehr an unbewältigten Autoritätskonflikten. Sie diene vielmehr der Besänftigung eines gekränkten oder verwundeten narzisstischen Ichs – ein vermehrt auftretendes Phänomen, das in engem Zusammenhang mit dem Individualisierungsprozess steht.¹⁰² Eine tiefer gehende Analyse der aktuellen Gefährdungen des Subjektes und der Prozesse zur Subjektwerdung könnte die heilsame Wirkung von Spiritualitätsarbeit oder, generell gesprochen, von Mystik aufweisen, ohne den Diskussionsstand einer diakonisch und gleichzeitig subjektorientierten Bildungsarbeit zu verlassen. Könemann gelingt es zwar, (selbst-) kritisch einen weiten, gesellschaftskritischen und integralen Bildungsbegriff zu formulieren. Sie verfügt aber über keine Kategorien, den Subjektwerdungsprozess auch als einen spirituellen und moralischen Lern- und Entwicklungsprozess zu beschreiben.

2.1.4.2. Religionspädagogische Perspektiven hin zur stärkeren Integration von Spiritualität und Mystik

Mit Bezug auf die globalen Überlebenskrisen der Menschheit und die daraus entstehenden Lähmungs- und Entfremdungseffekte hat ein kritischer, diakonischer kirchlicher Bildungsbegriff auch die grundlegenden motivationalen Aspekte des Lebens und damit die grundlegende Sinndimension nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch zu thematisieren. Worauf es ankommt, ist nichts weniger als eine „anthropologische Revolution“ (J. B. Metz), also die Transformation des – theoretischen wie praktischen – Bewusstseins auf ein Niveau, das sich als fähig erweist, der gegebenen riskanten Situation nicht einfach auszuweichen, indem man sie verdrängt – etwa durch Rückzug „in die eigenen vier Wände“, durch völliges Eintauchen in die Konsumgesellschaft oder mittels anderer, sehr häufig religiös verbrämter Kompensationsmechanismen –, sondern ihr standzuhalten, sich gemeinsam mit anderen um die Umgestaltung der die verschiedenen bestehenden Gefährdungen bedingenden Faktoren zu bemühen und zugleich das durchaus vorhandene Potenzial zur Verbesserung der Lebensqualität für alle Lebenden, einschließlich der nachfolgenden Generationen, zu nutzen und zu fördern.

¹⁰² Vgl. dazu grundlegend Wintels, A.: 2000

Vor diesem Hintergrund hat es Bildung konstitutiv damit zu tun, die erforderlichen humanen, das heißt ganzheitlich neben den kognitiven und emotionalen auch die spirituellen Kompetenzen für einen entsprechenden, wirklich frei werden lassenden Umgang mit sich selbst, mit anderen und mit der natürlichen Um- und Mitwelt zu vermitteln. Wenn Religion in diesem Zusammenhang ins Spiel kommt, dann hat dies nichts damit zu tun, die Autonomie¹⁰³ einer so verstandenen und ansetzenden Bildung infrage stellen zu wollen. Vielmehr können bei einem solchen Bemühen Fragen auftauchen, die über die moralisch-ethische Ebene hinaus an eine spirituell-mystische Dimension stoßen lassen:

„Warum verzichtet man mit Rücksicht auf ungeborene zukünftige Generationen auf eigene Vorteile und Lebenschancen? Warum behält man die, die wegen ihres Versuches, unbedingte Solidarität zu leben, vernichtet worden sind, in Erinnerung und gibt doch den eigenen, bedrohten Versuch nicht auf? Ist in der eigenen solidarischen Praxis ein Protest gegen die endliche Zerstörung des anderen enthalten und darüber hinaus die Behauptung, der andere sei unbedingt bejaht, auch im Tod? Und zugleich die Behauptung, dieses Bejahtsein gelte auch für einen selbst, ihm verdanke sich die eigene Praxis?“¹⁰⁴

Wo es zu solch elementaren Fragen kommt, wie sie für die Theologie als Wissenschaft und den mystischen Weg als praktischen Lebensweg konstitutiv sind, bedeuten Religion und Spiritualität im Bildungsprozess keine Fremdkörper mehr. Explizite religiöse Bildung hätte solche Fragen aufzuwerfen, ohne den Anspruch zu erheben, sie allesamt beantworten zu wollen oder zu können. Vielleicht wäre allein die aporetische Grundstruktur unserer Existenz damit neu offen gelegt. Sie beharrt damit darauf, dass man solche Fragen sich nicht ausreden lässt, dass man sie – auch mit dem Risiko, in ein „religiös unmusikalisches Milieu“ zu sprechen, somit mit dem Risiko, nicht verstanden zu werden und ohne Trost und Anerkennung zu bleiben – zumindest offen hält.¹⁰⁵

In diesem Sinn könnte Religion, und darin Spiritualität und Mystik, durchaus an die ihr traditionell zugewiesene Aufgabe in Bildungsprozessen, „Sachwalterin des Allgemeinen“ zu

¹⁰³ Autonomie wird hier nicht als Autarkie oder als in Isolationismus endende Selbstbezogenheit verstanden, sondern zum einen als Möglichkeitsbedingung selbstbestimmter Lebensführung und Lebensgestaltung des einzelnen Menschen, die sich prozessual vollzieht und geschichtlich bedingt ist, und zum anderen als Möglichkeitsbedingung dafür, die Anderen und deren Freiheit anzuerkennen und mit ihnen in Beziehung zu treten. So verstanden schließt Autonomie des Subjekts die konstitutive Bezogenheit des Ichs auf die Anderen sowie die Abhängigkeit von ihnen unter den Bedingungen der eigenen Endlichkeit und Unvollkommenheit keineswegs aus, sondern impliziert vielmehr die Anerkennung der eigenen Grenzen. Darüber hinaus ist die Freiheit des Ichs Bedingung der Möglichkeit, Verantwortung für die Anderen und deren Freiheit zu übernehmen. Dieser Akt der Anerkennung und der Übernahme von Verantwortung ist im Übrigen als ein reziproker Akt zwischen Ich und dem Anderen und damit zwei einander begegnenden Freiheiten zu verstehen, die einander wechselseitig anerkennen und füreinander eintreten. Vgl. dazu Thomas Pröppers Freiheitsanalyse in: Pröpper, T.: Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, 2001.

¹⁰⁴ Peukert, H.: 1984, 129-137, hier: 136

¹⁰⁵ Ebd., 136f.

sein, anknüpfen und sie aktualisieren. Solche Sachwalterin wäre sie dann, wenn sie schonungslos all das in seiner Partikularität und Begrenztheit aufdeckt, was allgemein zu sein vorgibt und beansprucht und im Namen des Allgemeinen alle Besonderheiten nivelliert oder gar ausrottet. Kirchliche Erwachsenenbildung oder generell religiöse Bildung hätte so eine ideologiekritische und aufklärerische Funktion.

Zu der Ermöglichung eines gemeinsamen Lebens aller auf Zukunft hin offenen Bewusstseins beizutragen, ist so gesehen der Beitrag, der gerade von Religion im Rahmen einer „Allgemeinbildung“ eingebracht werden könnte.

„Religion vermittelt das Bewusstsein von Grenze in zweifacher Hinsicht: im Blick auf die Wahrnehmung von Welt, die als verbesserlich und erlösungsbedürftig wahrgenommen und nicht als gut hingenommen wird, und im Blick auf die Selbstwahrnehmung“,¹⁰⁶

die auf Fragmentarität und Gebrochenheit des eigenen Identitätsstrebens achtet und auf eine universale Solidarität hin sich verpflichtet weiß. Der Hamburger Religionspädagoge Fulbert Steffensky konstatiert eine „ängstliche Selbstverbergung der Christen in säkularen Zeiten“¹⁰⁷ und ermutigt, innerhalb verschiedener gesellschaftlicher und kirchlicher Erosionsschübe kenntlich zu bleiben:

„Was aber wird aus uns Christen, wenn wir das Geheimnis in die Öffentlichkeit tragen? Bleiben wir noch deutlich, oder verlieren wir Kontur – vor uns selber und vor den anderen, wenn wir die Sprache aus dem Arcanum nehmen und in die Fremde tragen? Ich vermute, je deutlicher wir selber sind als Christen, als Pfarrer und Pfarrerinnen, umso eher können wir undeutliche Gäste ertragen. Je mehr wir unsere Traditionen nicht nur kennen, sondern sie lieben gelernt haben als Geschichten der Freiheit und der Schönheit; je mehr wir sie uns angeeignet haben und wir spirituelle Menschen sind, umso mehr können wir furchtlos verteilen, was wir haben, und zeigen, wer wir sind. Je unsicherer wir sind, umso stärker üben wir uns in die Kunst der Selbstverbergung.“¹⁰⁸

Und am Ende seines Vortrages weitete Steffensky die Wahrnehmung auf die gemeinsame Konstruktion von Wirklichkeit im praktischen Nachfolgegeschehen des pastoralen Alltags:

„Wie können wir, die Pfarrer, die Eltern, die Lehrerinnen, die großen Erzählungen hüten, wenn unser eigener Glaube schwankend geworden ist? Denn diese Zeit ist an uns nicht vorbeigegangen, sie nistet in unseren Herzen. Ich glaube, dass ein Erzähler seine Hoffnung und ein Stück seiner Frömmigkeit lernt,

¹⁰⁶ Luther, H.: Religion und Allgemeinbildung, in: EE 43, 1991, 2-6, hier: 5f.

¹⁰⁷ Steffensky, F.: Damit die Träume nicht verloren gehen! Religiöse Bildung und Erziehung in säkularen Zeiten. Unveröffentlichter Vortrag zum 50. Jubiläum des Religionspädagogischen Instituts in Loccum, 2003

indem er die Geschichten der Hoffnung vor anderen ausbreitet. So ist es wohl auch bei den Pfarrern und Pfarrerinnen. Sie predigen nicht, weil sie vor Glauben glühen, sondern sie lernen den Glauben, indem sie ihn weitersagen. Die hörende Gemeinde baut an ihrer Sprachfähigkeit. Unsere hörenden Kinder bauen an unserem Glauben. Was sollte daran falsch sein? Dies kann nur dem verdächtig sein, der glaubt, jederzeit Meister seiner selbst sein zu müssen, und dem Unabhängigkeit das letzte Ideal ist.“¹⁰⁹

Steffensky spricht vom spirituellen Menschen, vom frommen Menschen, von einem, der „etwas erfahren hat“ (K. Rahner), und es weitergeben möchte. Er führt aber nicht näher aus, was dieses „Kenntlichmachen“ lebenspraktisch für religiöse Bildung, insbesondere von Erwachsenen bedeutet. Rudolf Englert, renommierter katholischer Religionspädagoge und Erwachsenenbildner, reflektiert die gleiche Frage der so genannten „Verdunstung des Glaubens“ mit folgendem, Perspektiven eröffnenden Gedanken:

„Vor einiger Zeit fand eine Tagung zum Thema ‚Gestalten erwachsener Religiösität‘ statt (vgl. Initiativkreis religiöse Erwachsenenbildung (Hg.), Was ist erwachsene Religiösität?, Mönchengladbach, 2000). Da zeigte sich: Es ist sehr schwer, zu einem Konsens darüber zu kommen, was erwachsene Religiösität bzw. was einen erwachsenen Glauben auszeichnet. Ein Punkt aber wurde ganz unmissverständlich klar: Der Glaube eines Menschen bleibt nur dann auf der Höhe seiner personalen Entwicklung, wenn es gelingt, ihn auf die wechselnden biographischen Herausforderungen zu beziehen; wenn der Glaube eines Menschen einerseits offen genug ist, um sich unter dem Anpassungsdruck biographischer Erfahrungen zu wandeln, andererseits aber auch substanziell genug ist, um seinerseits biographische Krisen bestehen zu helfen. Von daher stellt sich religiöse Erwachsenenbildung die Aufgabe, Menschen bei der Ausbildung eines in diesem Sinne biographiefähigen Glaubens zu helfen. Wie kann dies gelingen? Kürzlich sah ich im Fernsehen einen Beitrag über fremde Religionen in unserem Umfeld. In dieser Sendung sagte eine junge Frau, sie habe in ihrer religiösen Entwicklung nicht einfach auf einem Grundschulniveau stehen bleiben wollen. Deshalb habe sie sich dem Sufismus, einer mystisch orientierten Glaubensrichtung des Islam, angeschlossen. Ich frage mich: Warum hat diese aus einem christlichen Kontext kommende Frau das Gefühl, sie müsse sich um ihrer religiösen Weiterentwicklung willen einer anderen Religion zuwenden? Bietet das Christentum vielleicht gerade religiös besonders ansprechbaren Menschen keine ausreichenden Perspektiven, insbesondere für ihre spirituelle Entwicklung? Mir scheint: Gerade Menschen, die auch in religiöser Hinsicht an sich arbeiten, haben vom kirchlich gebundenen Christentum vielfach den Eindruck, dass es gerade nicht ist, was der evangelische Ökumeniker und Erwachsenenbildner forderte: eine Religion erwachsener Menschen (vgl. Ernst Lange, Sprachschule für die Freiheit, München, 1980, 135). Ich meine, dies müsse sich ändern. Gerade die religiöse Erwachsenenbildung könnte ein Ort sein, an dem spirituell suchenden Menschen Perspektiven für einen eigenen religiösen Entwicklungsweg aufgezeigt werden. Vielleicht brauchen wir hier so etwas wie die Gurus des Hinduismus oder die Zen-Meister der Buddhismus: Menschen, die mit

¹⁰⁸ Ebd., 5

¹⁰⁹ Ebd., 9

den spirituellen und weisheitlichen Traditionen des Christentums vertraut sind und diese für Menschen unserer Zeit so erschließen, dass sie zu einem Stück ihrer Lebenskultur werden können.“¹¹⁰

Rudolf Englert analysiert zutreffend die Situation der Erwachsenenbildung, doch entfaltet er keine Antworten auf die von ihm aufgeworfenen Fragen.

Der Religionspädagoge Hubertus Halbfas widmet sich dagegen seit langem explizit der mystischen Dimension in der religiösen Bildungsarbeit.¹¹¹ Bereits 1982 legte er seine religionsdidaktischen Anstöße¹¹² unter dem Titel „Das dritte Auge“¹¹³ vor. Auf dem Buchdeckel steht folgende Erläuterung zum Buchtitel:

„Mit dem dritten Auge ist jener Blick gemeint, der hinter die Alltagsgestalten dieser Welt sieht, der den geistigen Sinn der Dinge erfasst, das Licht der Finsternis. Da sich die Religionspädagogik nur selten fragt, wie das alltägliche Realitätsverständnis durchbrochen werden kann, bietet dieses Buch in mancher Hinsicht die ersten Entwürfe zu einer solchen Didaktik. Es ist eine Didaktik, die durch das Nadelöhr führt, in eine Landschaft, die aller Menschen Heimat ist und dennoch den meisten fremd geworden.“

Narrativ widmet sich Hubertus Halbfas in seinem Buch „Der Sprung in den Brunnen. Eine Gebetsschule“¹¹⁴ diesem Thema. In seinem Lehrerhandbuch für den Religionsunterricht in Sekundarschulen von 1997¹¹⁵ widmet er fast 100 Seiten dem Thema Mystik im

¹¹⁰ Englert, R.: Religiöse Erwachsenenbildung als Beitrag zu einem zukunftssträchtigen Glauben, in: Blum, M./Hölscher, A.: 2002, 191-210, hier: 204-205

¹¹¹ Mein Blick durch die Religionspädagogik ist beschränkt, doch gibt es leider wenig explizite Auseinandersetzungen mit Mystik bzw. deren Sinn in der religiösen, insbesondere Erwachsenenbildung. Eine weitere Ausnahme für Lehrende: Miller, G./Reiher, G. (Hg.): 1998.

¹¹² Halbfas, H.: 1982

¹¹³ Der Terminus „Das dritte Auge“ ist einerseits hinduistischen Ursprungs, hat aber andererseits auch in der Geschichte der christlichen Mystik seinen, inhaltlich analogen, Platz:

„Drittes Auge“ (Dyoy-Drsti, Skt. = im Hinduismus das die Wahrheit erschauende Auge) oder vorausschauendes Auge, das sich für Hindus zwischen den Augenbrauen befindet. Es ist das Organ des unmittelbaren Sehens, aber es ist nicht zugänglich für die fünf Sinnesorgane. Innerhalb der Chakrenlehre meint das „dritte Auge“ das Stirnchakra (siehe: Das Oxford-Lexikon der Weltreligionen, 1999, 260).

Auch in der Geschichte der christlichen Mystik taucht verschiedentlich die Metapher des zusätzlichen „kontemplativen Auges“ auf. „Im Anschluss an 1. Kor 2,9-12 unterscheidet Hugo (von St. Victor (1096-1141), Theologe und Mystiker, Gründer der sog. „Viktorianischen Schule der Theologie“, deren Merkmal der Einfluss des Dionysius Areopagita war; sie betrachtete die gesamte geschaffene Ordnung als eine Gruppe von Symbolen, die die Ehre Gottes verkörperten und die Leute zur Kontemplation anhielten) das Auge des Fleisches (oculus carnis), das die gefallene Menschheit besitzt, das Auge der Vernunft (oculus rationalis oder oculus cordis), das durch die Sünde verdorben wurde, und das Auge der Beschauung (oculus contemplativus), das durch Adams Schuld ausgelöscht wurde. Anhand dieser drei Augen entwickelt Viktor den Vorgang der Wiederherstellung. Die sichtbaren Bilder, die der oculus carnis sieht, werden mit Hilfe der korrigierenden Linse des Glaubens vom oculus rationalis erkannt, um eine eingeschränkte Schau Gottes durch die Reaktivierung des oculus contemplativus auf Erden zu ermöglichen.“ McGinn, B.: 1996, 587

¹¹⁴ Halbfas, H.: 1981

¹¹⁵ Ders.: 1997, insb. 259-350

Religionsunterricht. Er begründet diesen neuen Schwerpunkt seines religionsdidaktischen Entwurfs in Rekurs auf den Philosophen Peter Sloterdijk:

„Der Philosoph Sloterdijk sieht bei der Reduktion der historischen Religionen auf ‚Religiosität überhaupt‘ die nicht weiter zurückführbaren Konstitutiven der Glaubensgebilde mit neuartiger Deutlichkeit hervorgehen, und darunter hält er die Mystik für den Stoff, aus dem die Religionen sind: ‚Nach Abzug mythologischer Umhüllungen und regionaler Sonderformen wäre sie der Religionen letzter Gehalt oder innerstes Ferment (...) Mystik ist die Wette auf die fortlaufende Offenbarung desselben, was früher, hier und anderswo, unvergeßlich in Erscheinung getreten ist.‘ Dabei vertritt Mystik den Anspruch auf Unmittelbarkeit. Sie interessiert sich nicht für Geschichte, rechtfertigt sich nicht aus Vergangem, ehemem Gesagtem oder Geoffenbartem, sondern betrachtet sich gegenüber noch so geschätzten Erfahrungen anderer als ebenbürtig. ‚Ohne revelatio continua keine mystische Position.‘ [Sloterdijk, P.: Der mystische Imperativ. Bemerkungen zum Formwandel des Religiösen in der Neuzeit, in: Ders. (Hg.): *Mystische Zeugnisse aller Zeiten und Völker*, gesammelt von Martin Buber (1909), München, 1993, 9-42, hier: 37]

Damit ist auch ein Punkt unserer Befassung mit Mystik benannt. Wir sind in den zurückliegenden Jahren dem Weg biblisch-christlicher Gotteserfahrung und Gottesreflexion nachgegangen. Er führte zunächst über die Stationen ‚Gott in der Schöpfung‘ – ‚Gott im Mitmenschen‘ – ‚Der Eine und die Vielen‘. Danach wurden die Einbrüche, die ‚von außen‘ beschriebener und analysierter Glaube für die Theologie bewirkte, mitsamt den Versuchen ihrer Schadensbegrenzung thematisiert: ‚Gotteszweifel und Theodizee‘ sowie der ‚Atheismus‘. Wenn auch in dieser curricularen Konsequenz bisher nie realisiert, sind die großen Themenkomplexe dennoch nicht ganz neu im Religionslehrplan. Ganz neu hingegen ist das hier anstehende Kapitel ‚Mystik‘ – gefolgt von einem weiteren über ‚Mystische Frömmigkeit‘. Es stellt als unterrichtliche Aufgabe vor größte Herausforderungen, und zwar aus mehreren Gründen: Einmal, weil ‚Mystik‘ im Lehrangebot der theologischen Fakultäten durchweg nicht begegnet, ein theologisch wie üblich gebildeter Lehrer oder Pfarrer sich also in eine terra incognita bewegt. Zum zweiten, weil die Mystik eine traditionelle theologische Bildung irritiert und diese in ihrer Gültigkeit relativieren kann. Zum dritten, weil eine eigene kirchliche Sozialisation bisweilen von einer förmlichen Prägung ist, die dem Weg der Mystik und selbst ihrem gedanklichen Nachvollzug im Wege steht. Und nicht zuletzt, weil es bisher keine Erfahrungsberichte und Hilfen gibt, wie junge Menschen in der Schule mit Mystik in Verbindung gebracht werden können. Unser Religionsbuch legt einen ersten Versuch dazu vor.“¹¹⁶

Hubertus Halbfas begründet seine ausführliche Beschäftigung mit Mystik in Anwendung des alten Theorems: „die Zeichen der Zeit erkennen und wahrnehmen und daraus konsequent handeln“. Er konstatiert eine tief greifende religiöse Umbruchszeit („Traditionsabbrüche“), in der der gemeinsame Schatz an christlichen Metaphern und Symbolen verloren geht oder sich zumindest erschöpft. Gleichzeitig sieht er in allen Altersschichten eine verbreitete Sehnsucht

¹¹⁶ Ebd., 261-262

und Suche nach erfüllter, erfahrungsbezogener Spiritualität. Sloterdijk nutzt er als Kronzeugen für das Aufkommen dieser spätmodernen mystisch orientierten Religiosität, die die konfessionellen und auch religiösen Formen hinter sich lässt.¹¹⁷

2.1.5. Religiöse Bildung als „Mystagogie“

Aus theologischer Perspektive gibt es für unsere erziehungswissenschaftliche Fragestellung einen Grenzbereich zur Diskussion um eine „Neue Mystagogik“ (K. Rahner).

Im Sinne eines theologischen Exkurses möchte ich diesen Topos erläutern, der wirkmächtig das Verhältnis von Glaube und Bildung in Theologie und Religionspädagogik durchzieht.

Das aus dem vorchristlichen und patristischen griechischen Sprachgebrauch stammende Lehnwort „Mystagogia“ (Einführung der Mysten, das heißt der Eingeweihten in das Mysterium; *myein*: einweisen, unterrichten / *agein*: führen, leiten) bezeichnet vor allem die vertiefte katechetische Einführung erwachsener Neugetaufter, in einem weiteren Sinn: die Hinführung zur Erfahrung des unbegreiflichen Geheimnisses überhaupt (wörtlich: „Geleit in die Geheimnisse“).¹¹⁸

2.1.5.1. Mystagogie bei Karl Rahner

Der katholische Theologe und Jesuit Karl Rahner (1924-1984) hat die Notwendigkeit einer neuen Mystagogie in der Moderne formuliert und der Mystik damit eine neue Bedeutung für ein lebendiges, zeitgemäßes Christentum in den westlich-säkularen Gesellschaften zugesprochen.

„Man hat schon gesagt, dass der Christ der Zukunft ein Mystiker sein müsse, oder er werde nicht mehr sein. Das ist vielleicht etwas massiv ausgedrückt, aber im Grunde genommen ist es richtig.“ So äußerte sich Karl Rahner 1978 in einem Gespräch mit Slavko Kessler (wiedergegeben in *Publik-Forum* 3/2004).

Oder: „Der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker‘ sein, einer, der etwas ‚erfahren‘ hat, oder er wird nicht mehr sein (...)“¹¹⁹

¹¹⁷ In seiner aktuellen Gesamtschau zum Christentum verstärkt Halbfas seine These vom nötigen Paradigmenwechsel in der Religionspädagogik nach folgenden fünf Kriterien: die feministische Korrektur, metadogmatische Sprachbildungen, erfahrungsbezogene Religiosität, ökumenische Eintracht und soziale und kulturelle Präsenz (Halbfas, Hubertus: 2004).

¹¹⁸ Vgl. Fischer, B.: *Mystagogie*, in: Schütz, C. (Hg.): 1988, 902-904, Felmy, K. C.: *Mystagogie*, in: *LThK*, 570-572, Knobloch, S.: *Mystagogie*, in: Mette, N./Rickerts, F.: *Lexikon der Religionspädagogik*, 2001, 1368-1373

¹¹⁹ Rahner, K.: *Frömmigkeit früher und heute*, in: *Schriften VII, Einsiedeln*, 1966, 11-31, hier: 22

Im allgemeinen Mystikboom unserer Tage werden oft diese Aussagen Rahners als „Autoritätsbelege“ zitiert. Doch es lohnt, genauer nachzusehen, wie er diesen Gedanken aufgefasst hat.

Aufschlussreich ist ein Aufsatz aus den Jahren unmittelbar nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Er trägt den Titel „Frömmigkeit früher und heute“¹²⁰. Rahners Ausgangspunkt bereits in den sechziger Jahren war die Diagnose der Erosion des christlichen Milieus: „In einer Zeit, in der in der Gesellschaft die Überzeugung von der Existenz Gottes absolut selbstverständlich war, konnte der einzelne Mensch von der Existenz Gottes schon einfach dadurch überzeugt sein, dass jedermann von Gott redete.“ (PuFo 3/2004)

Da dieses Selbstverständnis nicht mehr vorhanden ist, komme es auf das „persönliche unmittelbare Gottesverhältnis“ an. Wie aber kann und soll ein solches „Gottesverhältnis“ aussehen? Rahner antwortet mit einem der für ihn typischen überbordenden Sätze, zur besseren Lesbarkeit hier redaktionell untergliedert:

- „Wenn einer es heute fertigbringt, mit diesem unbegreiflichen, schweigenden Gott zu leben,
- den Mut immer wieder neu findet, ihn anzureden, in seine Finsternis glaubend, vertrauend und gelassen hineinzureden, obwohl scheinbar keine Antwort kommt als das hohle Echo der eigenen Stimme,
- wenn einer immer wieder den Ausgang seines Daseins freiräumt in die Unbegreiflichkeit Gottes hinein, obwohl er immer wieder zugeschüttet zu werden scheint durch die unmittelbar erfahrbare Wirklichkeit der Welt, ihrer aktiv zu meisternden Aufgabe und Not und ihrer immer noch sich weitenden Schönheit und Herrlichkeit,
- wenn er dies fertigbringt ohne die Stütze der ‚öffentlichen Meinung‘ und Sitte,
- wenn er diese Aufgabe als Verantwortung seines Lebens in immer neuer Tat annimmt und nicht als gelegentliche religiöse Anwendung, dann ist er heute ein Frommer, ein Christ.“¹²¹

Bevor dieser inhaltsschwere Satz erörtert werden kann, muss er um wenige Aussagen ergänzt werden, die ihm noch folgen. Was Rahner als die lebenslange „Aufgabe“ beschreibt, ist für ihn „karg“. Denn diese Aufgabe müsse auf den „Luxus einer komplizierten Frömmigkeit, wie er in alten Zeiten möglich war“¹²², verzichten. Dann schreibt er:

„Um in diesem Sinn der kargen Frömmigkeit den Mut eines unmittelbaren Verhältnisses zum unsagbaren Gott zu haben

¹²⁰ Ebd.

¹²¹ Ebd., 19

¹²² Ebd., 20

- und auch den Mut, dessen schweigende Selbstmitteilung als das wahre Geheimnis des eigenen Daseins anzunehmen,
- dazu bedarf es mehr als einer rationalen Stellungnahme zur theoretischen Gottesfrage und einer bloß doktrinären Entgegennahme der christlichen Lehre.
- Es bedarf einer Mystagogie in die religiöse Erfahrung, von der ja viele meinen, sie könnten sie nicht in sich entdecken.“¹²³

Dies ist nun der Kontext, in welchem Rahner behauptet:

„Nur um deutlich zu machen, was gemeint ist, und im Wissen um die Belastung des Begriffs ‚Mystik‘ könnte man sagen: Der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker‘ sein, einer, der etwas ‚erfahren‘ hat, oder er wird nicht mehr sein, weil die Frömmigkeit von morgen nicht mehr durch im voraus zu einer personalen Erfahrung und Entscheidung einstimmige, selbstverständliche öffentliche Überzeugung und religiöse Sitte aller mitgetragen wird, die bisher übliche religiöse Erziehung also nur noch eine sehr sekundäre Dressur für das religiös Institutionelle sein kann. Die Mystagogie muß von der angenommenen Erfahrung der Verwiesenheit des Menschen auf Gott hin das richtige ‚Gottesbild‘ vermitteln, die Erfahrung, dass des Menschen Grund der Abgrund ist: daß Gott wesentlich der Unbegreifliche ist; daß seine Unbegreiflichkeit wächst und nicht abnimmt, je richtiger Gott verstanden wird, je näher uns seine ihm selbst mitteilende Liebe kommt; daß man ihn nie als bestimmten Posten in das Kalkül unseres Lebens einsetzen kann, ohne zu merken, daß dann die Rechnung erst recht nicht aufgeht; daß er nur unser ‚Glück‘ wird, wenn er bedingungslos angebetet wird und geliebt wird; aber auch, daß er nicht bestimmt werden kann als dialektisches Nein zu einem erfahrenen bestimmten Ja, z.B. nicht als der bloß Ferne gegenüber einer Nähe, nicht als Antipol zu Welt, sondern daß er über solche Gegensätze erhaben ist. Schon im voraus zu solcher Dialektik sind wir ursprünglicher auf ihn verwiesen, und es ereignet sich in Gnade, daß er als der ‚solche‘, ohne in dem Gestrüpp unserer Dialektik sich zu verfangen, in absoluter Selbstmitteilung ‚unser‘ Gott sein will und ist.“¹²⁴

Auf den ersten Blick zeigt sich, dass Karl Rahner sehr viel vorsichtiger mit dem Begriff „Mystik“ umgeht, als die am Anfang des Abschnittes zitierten Sätze erkennen lassen.

– Er setzt das Wort „Mystiker“ in Anführungszeichen, benutzt es gleichsam als Zwischenlösung, weil eine zutreffendere Bezeichnung nicht vorhanden ist. Für ihn ist ein „Mystiker“ ein Mensch, der etwas „erfahren“ hat, und zwar eine unmittelbare Gotteserfahrung, an welcher er unter Einsatz seines Lebens festzuhalten sucht. Der Begriff der „Erfahrung“ ist einerseits zu schwammig und unkonkret, andererseits zu schwach, um die Ergriffenheit durch Gott und die unablässige Suche nach Gott, von der Rahner redet, zum Ausdruck zu bringen.

¹²³ Ebd., 20

¹²⁴ Ebd., 22f.

- Die Erfahrung, von der Rahner spricht, ist vielmehr der Mut, ohne alle dogmatischen und institutionellen Sicherungen in das Geheimnis Gottes hineinzuleben, auch wenn nichts anderes zu vernehmen sein sollte als das „hohle Echo der eigenen Stimme“. Dieses Geheimnis müsse als das Geheimnis des eigenen Lebens angenommen werden, sagt Rahner.
- Schwer auszuhalten ist Rahners Aussage, dass es zum Mut der „Mystiker“ gehöre, sich auf einen „schweigenden“ Gott einzulassen. Sie müssen in seine „Finsternis“ hinein glauben, müssen immer wieder seine „Unbegreiflichkeit“ annehmen.
- Rahner unterstreicht, dass der lebenslange Kampf um Gott, auf den sich der „Mystiker“ einlässt, noch eine andere Seite habe, und zwar die der aktiven „Verantwortung für die Welt“.¹²⁵

¹²⁵ Rahner ringt um das Zeugnis von Gottes realer Gegenwart in dieser säkularen, „gottlosen“ Welt. Rahners Verständnis von Mystik – nicht der Begriff entscheidet, sondern die gemeinte Sache – ist durch und durch antielitär oder, mit Dorothee Sölle gesprochen, ein demokratischer Mystikbegriff. Im Gegensatz zu einem weit verbreiteten Missverständnis ist Mystik im Sinne Rahners gerade nichts für religiöse Feinschmecker und Konsumisten im Delikatessladen, nichts für Hochleistungssportler auf der Suche nach außergewöhnlichen und extremen Erfahrungen. Mystik ist für Rahner das radikale Tun des Glaubens, der Hoffnung und Liebe im Alltag der Welt. So verstanden ist jeder christlich Glaubende, wenn er denn aus Entscheidung und Erfahrung dem Lockruf des Evangeliums folgt und das Wagnis der Nachfolge eingeht, ein Mystiker, eine Mystikerin. Nicht irgendwelche religiösen Erlebnisse stehen im Zentrum dieses theologischen Interesses, sondern die Intimität des Gottesglaubens und eines daraus erwachsenden christlichen Lebens. In der Banalität des Alltäglichen entscheidet sich, was christlicher Glaube und eine ihm entsprechende Mystik sind. Nochmals in den Worten Rahners selbst: „Wir Christen haben uns diese Situation nicht ausgesucht. Sie gestattet uns aber einfach nicht den Luxus einer komplizierten Frömmigkeit, wie er in alten Zeiten möglich war. Wenn einer es heute fertigbringt, mit diesem unbegreiflichen, schweigenden Gott zu leben, den Mut immer neu findet, ihn anzureden, in seine Finsternis glaubend, vertrauend und gelassen hineinzureden, obwohl scheinbar keine Antwort kommt als das hohle Echo der eigenen Stimme, wenn einer immer wieder den Ausgang seines Daseins freiräumt in die Unbegreiflichkeit Gottes hinein, obwohl er immer wieder zugeschüttet zu werden scheint durch die unmittelbar erfahrbare Wirklichkeit der Welt, ihrer aktiv von uns selbst zu meisternden Aufgabe und Not und von ihrer immer noch sich weitenden Schönheit und Herrlichkeit, wenn er dies fertigbringt ohne die Stütze der ‚öffentlichen Meinung‘ und Sitte, wenn er diese Aufgabe als Verantwortung seines Lebens in immer erneuter Tat annimmt und nicht nur als gelegentliche religiöse Anwendung, dann ist er heute ein Frommer, ein Christ.“ (Rahner, K.: Gesammelte Schriften, Band VII, 21)

Oder:

„In einer solchen Situation ist die einsame Verantwortung des einzelnen in seiner Glaubensentscheidung in viel radikalerer Weise notwendig und gefordert, als dies früher der Fall war. Darum gehört zur heutigen Spiritualität des Christen der Mut zur einsamen Entscheidung gegen die öffentliche Meinung, der einsame Mut, der dem Märtyrer des ersten Jahrhunderts des Christentums analog ist, der Mut zu einer spirituellen Glaubensentscheidung, die ihre Kraft aus sich selber bezieht und nicht gestützt zu werden braucht durch die Zustimmung der Öffentlichkeit, zumal auch die Öffentlichkeit der Kirche selbst heute nicht so sehr für den einzelnen in seiner Glaubensentscheidung als solcher tragend, als vielmehr durch diese selbst getragen ist. Ein solcher einsamer Mut kann aber nur bestehen, wenn er aus einer ganz personalen Erfahrung Gottes und seines Geistes lebt. Man hat schon gesagt, daß der Christ der Zukunft ein Mystiker sei oder nicht mehr sei. Wenn man unter Mystik nicht seltsame parapsychologische Phänomene versteht, sondern eine echte, aus der Mitte der Existenz kommende Erfahrung Gottes, dann ist dieser Satz sehr richtig und wird in seiner Wahrheit und in seinem Gewicht in der Spiritualität der Zukunft sichtbar werden.“ (Rahner, K.: Schriften zur Theologie XIV, 1979, 375f.)

Aktuell gibt der Herder Verlag aus Freiburg eine aktualisierte und grundsätzlich überarbeitete Gesamtausgabe von Rahners Schriften heraus (Rahner, Karl SJ: 1996ff.). Im Band 8 „Geistliche Schriften“ sind die vorab zitierten Passagen und weitere Überlegungen zu Mystik und Mystagogie nachzulesen.

So ist der Weg, der sich nach Rahners Auffassung für den „Mystiker“ eröffnet, ein schmaler. Nicht nur das Verhältnis des Menschen zu „Gott“ steht infrage, sondern auch das Verhältnis des Menschen zur Welt. Anders gesagt: Während der „Allmächtige“ „unbegreiflich“ und „schweigend“ geworden ist, hat sich die Macht des „ohnmächtigen“ Menschen in der Moderne („homo faber“) ins Unvorstellbare gewandelt. Damit wird das „Paradigma“, in welchem sich christliche Gottes- und Welterfahrung zurechtfinden muss, von Grund auf verändert. Während die Allmacht Gottes als Ohnmacht erfahren wird, scheint sich die Ohnmacht des Menschen in Allmacht verwandelt zu haben.

Ausgehend von solchen Überlegungen zu einer zukunftsfähigen Gestalt christlicher Glaubenspraxis, hat Rahner wiederholt auf die „Notwendigkeit einer neuen Mystagogie“¹²⁶ hingewiesen; und er bemerkt erläuternd dazu: „Der Mensch von heute wird auch in der Dimension seiner theoretischen, satzhafte Überzeugungen nur dann ein Glaubender sein, wenn er eine wirklich echte, persönliche religiöse Erfahrung gemacht hat, immer neu macht und darin durch die Kirche eingeweiht wird. Eine bloße Vermittlung satzhafte, kategorialer Lehrsätze des christlichen Dogmas genügt nicht. Diese werden in einer weltlich und pluralistisch gewordenen Welt nicht mehr gestützt und als indiskutabel durchgesetzt durch die öffentliche Meinung und das gemeinsame Ethos der ganzen Gesellschaft. Wenn sie also nicht von einer persönlichen religiösen Erfahrung begleitet und getragen sind, wenn sie nicht in ihrer Gesamtheit erscheinen als die richtige Aussage und satzhafte Objektivierung dieser religiösen Erfahrung, dann können sie nicht anders wirken denn als blasse, unwirkliche Ideologie, die man auch aufgeben kann, ohne daß sich dadurch im konkreten Dasein etwas ändert.“¹²⁷

Nach Rahner stellt somit Mystagogie einen lebenslangen Erfahrungsprozess des Gewährwerdens der grundlegenden Gotteserfahrung dar, die im Menschen immer schon da, aber meistens verschüttet ist. Religionspädagogische Begleitung auf dem Weg des „Glaubenlernens“ gewinnt die Qualität einer lebensbegleitenden Mystagogie, wo sie Glauben weckt, indem sie im Kontext lebensgeschichtlicher Erfahrungen aufmerksam werden lässt auf die verborgene Gegenwart des unbegreiflichen Gottes und das Wirken seines Geistes: als transzendenten Grund und Ursprung, als Horizont und Ziel der Lebensgeschichte des Einzelnen und der Geschichte der Menschheit. Sie ermöglicht einen glaubensgeschichtlichen Prozess entdeckenden Lernens, in dem sich Gott selbst als Heil von Menschen in Erfahrungen der Nähe Gottes realisiert : in der Dialektik von Erfahrungen der Nähe Gottes und der

¹²⁶ So ist ein Abschnitt in Karl Rahners Beitrag „Imperative für den Selbstvollzug der Kirche“ (in: HPth II/1, 256-276, hier: 269ff.) überschrieben.

¹²⁷ Ebd., 269f.

Gottesferne, in denen lebensgeschichtliche Gottesprojektionen in der Erfahrung des lebendigen Gottes kritisch geläutert werden. Sie lädt ein, Gott zu suchen, der immer schon gegenwärtig ist und zugleich zukünftig bleibt, der – auch in biografischer Perspektive – sich offenbarend als bleibendes Geheimnis erweist. Mystagogische Pastoral geschieht als Begleitung und als erschließende Hinführung zu jener ursprünglichen Gottesbeziehung, die das alltagsweltliche Leben des Menschen umgreift, es bedingt und trägt und die es als Geheimnis dieses Lebens erfahrungsbezogen und in lebensgeschichtlicher Konkretheit immer wieder neu zu erspüren und wahrzunehmen gilt. Solche geistliche Begleitung geht von der im Glauben begründeten Annahme aus, dass Gott selbst durch seinen Geist in jedem Menschen wirkt und lebendig ist, dass Gott es selbst ist, der jedem Menschen entgegenkommt und ihn zu einem „Leben in Fülle“ führen will.¹²⁸

Welche Glaubensdynamik sich in diesem Zusammenhang auf individueller Ebene abspielen kann, hat Gotthard Fuchs unter Rückgriff auf in der christlichen Mystik auffindbare Erfahrungen wie folgt umschrieben:

„Es handelt sich (...) um ein koexistensiv wachsendes, sich wechselseitig bereicherndes Entwicklungsgeschehen, bei dem der wohlwollende Unterschied zwischen Gott und Mensch immer radikaler erfahren, erlitten und als solcher bejaht wird. Je mehr der glaubende Mensch sich vor Gott erkennt und sich ihm gegenüber wahrnehmen darf, desto mehr bricht der unendliche Graben von Unendlichkeit und Sündhaftigkeit auf – aber nicht im Modus der Selbstanklage allein, sondern vor allem in der Haltung der jubelnden und schöpferischen Anerkennung der vergebenden Treue Gottes (...) Dieser Glaube (...), in dem sich fortschreitend genauer und schärfer ausdifferenziert, daß Gott allein ist, damit wir wirklich Menschen werden können im Sinne Jesu und dank seines Geistes, ist eine gleichsam unendliche Geschichte: Es gibt die Stadien des Anfängertums, des Fortschreitens, der Reife – und Reife heißt wiederum Wachsen im Ziel oder gehen in ihm.“¹²⁹

2.1.5.2. Mystagogie in der Religionspädagogik

In der Religionspädagogik wurde aus Rahners Werk insbesondere der mystagogische Impuls aufgeriffen. In Arbeiten zur Religionspädagogik in Schulen und somit in der Bildungsarbeit mit Kindern und Jugendlichen wie auch in der Katechese mit Kindern und Jugendlichen

¹²⁸ Vgl. Felmy, K. C.: Mystagogie, in: LThK, 571

¹²⁹ Fuchs, G.: Die „Hierarchie der Wahrheiten“ als lebenspraktisches und katechetisches Korrelationsprinzip, in: LK 9 (1987), 83-91, hier: 88

wurde diese Fährte Rahners weiterverfolgt.¹³⁰ Aber auch für das Glaubenlernen Erwachsener wurde der Begriff „Mystagogie“ aufgegriffen.¹³¹

Zusammenfassend formuliert Herbert Haslinger folgende pastorale Handlungsprinzipien, die sich aus Rahners Mystagogieverständnis ergeben:

- „– Wertschätzung: Gemäß der Gnadenstruktur der Beziehung Gott–Mensch bildet die Zuwendung Gottes das vorgültige Datum menschlicher Existenz. Der darin begründete Wert des Menschen vor Gott muß in jeder christlichen Praxis bedingungslos respektiert und eingelöst werden. Die Begegnung mit Menschen ist so zu gestalten, daß ihre Würde vor Gott zum Ausdruck kommt bzw. bewußt gemacht wird.
- Echtheit: In der christlichen Praxis muß die Begegnung zwischen Menschen echt, authentisch sein. Für das pastorale Handeln bedeutet das zweierlei: In der Begegnung mit Menschen muß es SeelsorgerInnen ‚echt‘ um diese Menschen und nicht um irgendwelche Fremdinteressen gehen. Und SeelsorgerInnen dürfen und sollen sich selbst authentisch verhalten und ihre eigenen kontextuellen Prägungen kenntlich machen.
- Empathie: Erforderlich ist ein Sich-Einfühlen in die Lebenswirklichkeit des Gegenübers. Der kritische Prüfstein für SeelsorgerInnen besteht darin, ob der andere Mensch sagen kann: Ja, die oder der hat eine Ahnung davon, was mich in meinem Leben wirklich beschäftigt.
- Alltäglichkeit: Der Alltag, der Ort, an dem alles vorkommt, ist der Ort, an dem sich der Mensch selbst erfährt, und somit der primäre Ort, an dem für den Menschen Gott ins Spiel kommt. Die Pastoral findet folglich ihren authentischen Ort in diesem Alltag der Menschen und nicht in künstlich geschaffenen Sondersituationen.
- Befreiung: Die Würde des Menschen vor Gott verbietet es, daß der Mensch in irgendeiner Weise zum Objekt der Interessen anderer gemacht wird. Pastorales Handeln steht unter der Maxime, daß der Mensch Subjekt seines Lebens sein können muß. Es beinhaltet notwendig den Einsatz für die individuelle wie gesellschaftlich-strukturelle Überwindung all jener Verhältnisse, die das Subjektsein des Menschen unterdrücken.
- Universale Solidarität: Der Beziehungswille Gottes fordert die Bereitschaft ein, sich radikal jedem Menschen zuzuwenden. Diese Zuwendung muss universal sein, d.h. potentiell für jeden Menschen, ohne Rücksicht auf dessen Verfaßtheit gelten. Und sie muß die Form der Solidarität haben, d.h. sie darf nicht im Modus des wohlwollenden Sich-herab-Lassens im Gefälle der Über- und Unterordnung

¹³⁰ Vgl. Haslinger, H.: Was ist Mystagogie? Praktisch-theologische Annäherung an einen strapazierten Begriff, in: Knobloch, S./Haslinger, H.: 1991, ders.: 1991, Berk, T. van den: Die mystagogische Dimension religiöser Bildung, in: Tzscheetzsch, W./Ziebertz, H.-G. (Hg.): 1996, 211-229, Englert, R./Güth, R.: 1999, Freese, L.: 1990, Maschwitz, G. u. R.: 1993, Schuster, R. (Hg.): 1984, Kießling, K.: 2004

¹³¹ Bleistein, R.: Mystagogie und Religionspädagogik, in: Vorgrimler, H.: 1979, 51-60, Nipkow, K.-E.: 1987, Bitter, G.: Ansätze zu einer Didaktik des Glauben-Lernens. Versuch einer religionspädagogischen Selbstaufklärung, in: Ziebertz, H.-G./Simon, W. (Hg.): 1995, 276-290

geschehen, sondern erfordert ein Sich-Gesellen zum Menschen, welches eine Begegnung auf gleicher Ebene und ein gemeinsames Handeln als gleichberechtigte PartnerInnen ermöglicht.“¹³²

„Wertschätzung“, „Echtheit“, „Empathie“, „Alltäglichkeit“, „Befreiung“, „universale Solidarität“ stellen für Herbert Haslinger sechs pastorale Handlungsprinzipien dar, die sich aus dem Mystagogieansatz von Karl Rahner ergeben. Rahners Kerngedanke lautet:

„Der Mensch ist das Geheimnis einer freien, ungeschuldeten Selbstmitteilung Gottes als eines übernatürlichen Existenzials und hat somit eine ursprüngliche, unverfügbare Beziehung zu Gott.“¹³³

Ich verzichte an dieser Stelle auf eine Auslegung dieses dichten Kernsatzes zu Rahners Theologie. Wichtig ist mir jedoch, zu betonen, dass Haslinger mit seinen sechs Handlungsprinzipien glaubt „die Hinführung zum Geheimnis“ ausreichend in unsere heutige Sprachwelt übersetzt zu haben. Sicherlich steht die öffentliche theologische Rede heute unter dem immensen Druck der Sprachfähigkeit und Anschlussfähigkeit; der Bezug zu den Humanwissenschaften, insbesondere zur Psychologie, ist für die Religionspädagogik wichtig. Doch Mystagogie ohne Begriffe wie Spiritualität, Mystik oder Übungsweg im vollen Wortsinn transformieren zu wollen, scheint mir nicht möglich. Mystagogie scheint bei Haslinger zu einer humanen, moralisch-ethischen Grundhaltung eingeebnet zu werden, der sicherlich zunächst einmal in ihrer Kritik an einer traditionell spiritualistischen, engen und weltabgewandten Auslegung zuzustimmen ist, die aber letztlich den expliziten Transzendenzbezug und damit die mystische Dimension ausgrenzt. Anschlussfähigkeit an moderne Sozial- und Humanwissenschaften ist geboten bei gleichzeitigem Aufweis, dass die mystische Erfahrung eine wichtige Dimension der einen Wirklichkeit darstellt. Rahners Plädoyer für eine neue Mystagogie wird im oben geschilderten Sinne dagegen nur ansatzhaft umgesetzt.

Unter dem Stichwort „performative Religionspädagogik“ wird in jüngerer Zeit der mystagogische Impuls im Sinne einer Erfahrungsmystik, insbesondere für den Religionsunterricht in der Schule neu bedacht.¹³⁴ Hier geschieht in ersten Ansätzen eine Reintegration der mystisch-spirituellen Dimension in religionspädagogische Zusammenhängen, doch allein mit Blick auf Kinder und Jugendliche.

2.1.5.3. Das mystische Stufenmodell als mystagogischer Impuls

¹³² Haslinger, H.: Sakramente – befreiende Deutung von Lebenswirklichkeit, in: Haslinger, H.: 2000, 164-184, hier: 172-173

¹³³ Ebd., 171

¹³⁴ Vgl. Englert, R.: Performativer Religionsunterricht, 2002, Klie, T./Leonhard, S.: 2003, Schambeck, M.: 2003

In der Spiritualitäts- und Mystikgeschichte des Christentums wurden von geistlichen Meistern und Meisterinnen Modelle des inneren Entwicklungsprozesses entworfen, um gläubigen Menschen eine Orientierung zu vermitteln. Rahner nähert sich vorsichtig dem mystischen Stufenweg. In einem Aufsatz reflektiert er das Problem des Stufenweges zur christlichen Vollendung.¹³⁵ Er geht in der Theologiegeschichte zurück, verweist auf Klemens von Alexandrien, Origenes, Evagrius Ponticus und andere, die in ihren Schriften Stufen des geistlichen Lebens entfalten. Er formuliert Einwände, weist auf missverständliche elitäre Interpretationsmöglichkeiten eines geistlichen Stufenweges hin und kommt zum Schluss:

„Mit all dem sollte aber nicht bestritten werden, daß auch in einem so mystisch orientierten Aufbau der Stufen des geistlichen Lebens ein richtiger Kern steckt. Wenn nämlich einerseits der Begriff der Mystik von Vorstellungen gereinigt würde, die mehr aus neuplatonischer Geistigkeit als aus dem Christentum stammen und auch heute noch stark im Begriff der Mystik mitschwingen, und wenn andererseits die ungeheure Steigerung der existentiellen Tiefe der Akte, die dem Menschen möglich ist, genügend gesehen würde, eine Steigerung, die auf etwas hinausläuft, was man tatsächlich mystische Erfahrung nennen könnte, und wenn in dieser Richtung dann alle die Lehren eines psychischen Trainings, die in der üblichen mystischen Lehre enthalten sind, nutzbar gemacht würden, dann könnte wohl das meiste, was in der mystisch orientierten Stufentheorie enthalten ist, an der richtigen Stelle in die Lehre vom geistlichen Stufenweg hineingenommen werden, die uns hier vorschwebte, ohne daß wir sie durchführen konnten.“¹³⁶

Rahner bestätigt mit diesen Ausführungen das traditionell überlieferte Aufstiegsschema aus der christlichen Mystik.¹³⁷

„Grundlegend ist in der christlichen Mystik die Unterscheidung von *vita activa* (tätigem Leben) und *vita contemplativa* (beschaulichem Leben), wie sie im Christentum spätestens bei Origenes durchgeführt ist. Durch Zweiteilung der *vita contemplativa* entsteht ein Dreistufenschema, das für jede Deutung des mystischen Aufstiegs grundlegend wird:

1. die Reinigung (lat.: *via purgativa*), in der sich der Mensch durch Buße und Bewährung im sittlichen Leben – am besten durch vollkommene Askese – von allen Sünden reinigt, vor ihnen bewahrt und so die notwendige Voraussetzung für das Einströmen der göttlichen Gnade schafft;
2. die Erleuchtung (lat.: *via illuminatio*), die durch religiös gestimmte Beschauung des Geschaffenen, körperlicher wie unkörperlicher, irdischer wie überirdischer Sachverhalte, immer näher an das Ziel heranführt;

¹³⁵ Rahner, K.: Über das Problem des Stufenweges zur christlichen Vollendung, in: Gesammelte Schriften, Band 3, 1984, 11-34

¹³⁶ Ebd., 34

¹³⁷ Dinzelbacher, P. (Hg.): Wörterbuch der Mystik, 1998, 35-37

3. die Vollendung (lat.: via unio), die das religiöse Subjekt zur Berührung und Vereinigung mit dem religiösen Gegenüber und damit zum Höhepunkt und Abschluß seines mystischen Weges bringt.“¹³⁸

Dieses Dreierschema von Reinigung – Erleuchtung – Vollendung wird in der Theologie- und Mystikgeschichte immer wieder leicht modifiziert, doch grundsätzlich fortgeschrieben.

Auch wenn sich dieses Dreistufenschema auf die *vita contemplativa* bezieht, so steht die *vita contemplativa* in einem engen Zusammenhang zur *vita activa*. Oder anders gesagt: Wer der Wahrheit nicht gleicht, kann auch die Wahrheit nicht erkennen, wie Meister Eckhart stets betonte.¹³⁹ Die Einheit von Erkenntnis und Praxis ist eine notwendige Vorbedingung dafür, dass jene gnadenhafte Verwandlung des Seins geschieht, die eine Veränderung des ganzen Menschen stiftet, welche dann wiederum vorrangig an der veränderten Einstellung zur Wirklichkeit und an der Veränderung des Handelns erkennbar wird. Das innere Wachsen steht unter dem Kriterium der Praxis-Bewährung.

Der Mystikfachmann Bernard McGinn stellt mit Blick auf die zweitausendjährige christliche Mystikgeschichte fest, dass im Zuge der Aufklärung die Einheit von *vita contemplativa* und *vita activa* mehr und mehr auseinander fällt:

„Die zunehmende Fokussierung auf die Erforschung der inneren Bewusstseinszustände, die sich bei vielen Mystikern (...) ausmachen läßt, scheint im 17. Jahrhundert ein Krisenstadium erreicht zu haben. Damit drohte ein Bruch in der Verbindung zwischen dem mystischen Element und dem umfassenden Kontext der christlichen Glaubensinhalte und -vollzüge. Wenngleich es wichtige Mystiker gab, (...) ist ein zunehmender Vorbehalt [der Amtskirche, TW] gegenüber der Mystik offenkundig. (...) Diese Attacken und die innere Krise der wachsenden Subjektivität innerhalb der Mystik selbst führten zu einem Niedergang des Stellenwerts der Mystik im westlichen Christentum.“¹⁴⁰

In ähnliche Richtung argumentiert der katholische Sozialethiker und Eckhart-Fachmann Dietmar Mieth in seiner Untersuchung über die christliche Spiritualität des Handelns.¹⁴¹

Im Vergleich einer mittelalterlichen Mystik, wie sie Meister Eckhart in herausragender Weise gelebt und auf den Begriff gebracht hat, und unserer heutigen Situation einer späten Moderne konstatiert Mieth:

„Die neue Erfahrungsmystik riskiert den Rückzug in die Form. In der Tradition war der göttliche Gehalt immer der Gestalt voraus. Hier wird die Gestalt gegen den Gehalt, die Form gegen den Inhalt

¹³⁸ Ebd, 36

¹³⁹ Mieth, D.: 1982

¹⁴⁰ McGinn, B.: Mystik. Historisch-theologisch, in: Kaspar, W.: LThK, 1994, 587-593, hier: 592

reklamiert. Dies ist jedoch nicht als eine einseitige Kritik zu verstehen, denn die Reklamation der mystischen Gestalt und das Zurückschrecken vor der Bestimmung des entsprechenden Gehaltes hat einen bestimmten Sinn. Dieser ist, wie ich meine, von der heutigen Theologie und Glaubenserfahrung zu wenig eingeholt worden. Er betont den experimentellen Charakter der Theologie als Erfahrungswissenschaft gegen den institutionellen Charakter der Theologie. Diese experimentelle Theologie, die der Erfahrungsmystik in der Literatur entspricht, ist heute noch außerordentlich selten.“¹⁴²

Für Mieth ist im Vergleich zwischen christlicher Mystik im Mittelalter zur Mystik in heutiger Zeit weiterhin der entscheidende Maßstab die Verwandlung in praktische Bereitschaft, nicht das Ausmaß der Erfahrung:

„Meines Erachtens gibt es hier eine echte innere Beziehung, und diese echte innere Beziehung besteht in dem orthopraktischen Element aller christlichen Tradition. Urs von Balthasar hat bei Beantwortung der Frage nach der Eigenart christlicher Mystik mit Recht festgestellt: wo vom Christlichen in der Mystik die Rede ist, muß die Kategorie ‚Erfahrung‘ vom obersten Platz weichen und durch die Kategorie ‚praktische Bereitschaft‘ ersetzt werden. Wenn es schon in der Tradition das Kriterium der Authentizität der Erfahrung ist, daß sich das neue Sein am Handeln erkennen läßt, dann wird verständlich, inwiefern eine Theologie, die an praktischen Vorgängen der Befreiung interessiert ist, die von der Basis her auch unmittelbar an der Einübung dieser Praxis der Befreiung zu arbeiten versucht, eine Theologie, die ohne vorgängiges Handeln, ohne Praxis, nicht denkbar ist, und eine Theologie, die innerhalb dieser Praxis immer schon eine entscheidende Option getroffen hat, nämlich die Option für die Partei der Benachteiligten, daß eine solche Theologie mit ortho-praktischem Charakter die Mystik der ‚Bereitschaft‘ in der Tradition herausruft und für sich reklamiert.“¹⁴³

2.1.5.4. Aktuelle Modelle des mystischen Weges

Abschließend möchte ich im Rahmen dieses theologischen Exkurses drei Protagonisten präsentieren, die ganz verschieden das traditionelle Stufenmodell für unsere heutige Situation auslegen, gleichsam mystagogische Theologie treiben.

Gotthard Fuchs bewegt sich in moderner Sprache auf dem Weg der Tradition und wirbt für den dreigliedrigen Stufenweg als offenen Wachstums- und Entwicklungsprozess des gläubigen Individuums. Er lokalisiert den Stufenweg als Differenzierung der *vita contemplativa*, betont aber auch die Integration in das ganze Leben.

Peter Richard Lipsett entwickelt in Analyse von handlungsleitenden Impulsen verschiedenster Mystiker (aus West und Ost) ein modifiziertes transreligiöses Stufenmodell von

¹⁴¹ Mieth, D.: 1982

¹⁴² Ebd., 175

¹⁴³ Ebd., 174

Transzendenzerfahrungen, das formallogisch vier Bereiche für den mystisch-kontemplativen Erfahrungsweg aufweist. Konstitutiv für sein Modell ist ein intentionaler Übungsweg der Meditation und Kontemplation. Er leistet somit eine differenzierte Schau der *vita contemplativa*. Eine Reflexion dieses Modells des inneren Erfahrungsweges in Relation zum Alltagshandeln, somit zur *vita activa*, erfolgt nicht. Selbstverständlich endet für Lipsett der kontemplative Weg in einem veränderten Alltagshandeln.

Dorothee Sölle entwirft in deutlicher Modifikation des traditionellen Dreierschemas ein neues Stufenmodell der mystischen Reise im Sinne einer politischen Mystik. Sie komponiert die mystische Einheitserfahrung in ein integrales Verständnis von *vita contemplativa* und *vita activa* hinein. Sie transzendiert dabei bewusst den Raum des Individuums hin auf den politisch-gesellschaftlichen Kontext. Integraler Aspekt der mystischen Reise ist die Bewährung in der politischen und sozialen Praxis und damit ein Handlungsethos des Einsseins.

2.1.5.4.1. Der katholische Theologe und Mystikfachmann Gotthard Fuchs hat in jüngster Vergangenheit in verschiedenen Veröffentlichungen dieses Dreierschema auf die spirituellen Entwicklungs- und Wachstumsprozesse von Erwachsenen bezogen.¹⁴⁴ Er interpretiert das traditionelle Dreierschema vor dem Hintergrund aktueller psychologischer Erkenntnisse als Aspekte eines inneren Reifungs- und Wachstumsprozesses, nicht als eine konsekutive Abfolge von Stufen:

„Im geistlichen Wachstum kann nichts erzwungen werden. Mit Wachstumsschüben ist ebenso zu rechnen wie mit schöpferischen Inkubationszeiten – einschließlich regressiver Wachstumsverweigerungen und progressiver Überhastungen.“¹⁴⁵

Fuchs schreibt an anderer Stelle:

„Der Wachstumsprozess gerade auch in religiösen bzw. geistlichen Dingen lebt von einem sensiblen Zusammenspiel von innen und außen, von oben und unten. Alles entscheidend ist der Lockruf Gottes in der Gestalt der eigenen Sehnsucht oder Unzufriedenheit, in Gestalt besonders des Evangeliums bzw. glaubender Menschen, die faszinieren und einladen. (...) Dass das religiöse Leben (in Zukunft spreche ich ausdrücklich christlich: vom Glauben) ein Weg ist, ist Grundüberzeugung aller Erfahrenen. Nichts ist dem Glauben abträglicher als der Status quo, als das selbstzufriedene oder resignative Sichabfinden mit dem Ist-Zustand. Durchgängig wird von den geistlichen MeisterInnen diese Gefahr beschworen,

¹⁴⁴ Fuchs, G.: „Es gibt für uns kein Stehenbleiben“. Religiöse Wachstumsrhythmen, in: *Meditation*, 27/2001, 14-18, ders.: Je älter, desto jünger?. Österliche Irritationen im Generationenverhalten, in: *Meditation*, 30/2004, 25-30

bloß auf der Stelle zu treten, mit dem Stillstand zufrieden zu sein und sich im Ist-Zustand einzuspinnen. ‚Nicht voranschreiten bedeutet Rückschritt‘, sagt zum Beispiel Bernhard von Clairvaux. (...) Entsprechend zentral ist in Geschichte und Gegenwart der Mystik das Wissen um mindestens drei unterschiedliche Stadien: das des Anfängers, des Fortgeschrittenen und des Vollkommenen. Und auch dies ist, in unterschiedlichsten Färbungen und Tonlagen, doch überall präsent – dass es nämlich einen Dreischritt des geistlichen Wachstums gibt: den Weg der Läuterung, der Erleuchtung und der Einigung.¹⁴⁶

2.1.5.4.2. Der Kontemplationslehrer Peter R. Lipsett entwickelt in Analyse von handlungsanleitenden Sätzen von christlichen und nichtchristlichen Mystikern eine vergleichende Systematik¹⁴⁷, die das traditionelle Dreierschema aufgreift und differenziert. Lipsett geht aus von der Konvergenzhypothese zwischen den Weltreligionen:

„Kultur- und religionsübergreifend konvergieren sämtliche Richtungen mystagogischer Schulung dahingehend, daß ein ganz spezifischer Bewußtseinsprozeß ablaufen muß. Dieser erscheint als die unausweichliche Durchgangspforte zu sämtlichen Transzendenerfahrungen. (...) Im folgenden soll dafür die Bezeichnung Bewußtseinsleerung gewählt werden.“¹⁴⁸

Mit diesem Begriff ist noch keine Vorentscheidung über die strittigen Inhalte der mystischen Erfahrungen (was wird erfahren?) gefallen, es wird lediglich behauptet, dass auf der Ebene der Objektreferenz der Übende in allen Traditionen dahin geführt werden soll, seine Aufmerksamkeit auf kein bestimmtes Objekt zu richten – auf kein sinnlich wahrnehmbares der Außenwelt und auf keinen inneren psychomentalen Gegenstand oder Vorgang.¹⁴⁹ Betrachtet man die von den Praktikern („geistliche Meister und Meisterinnen“) der verschiedenen Traditionen hinterlassenen Schriften als Handlungsanweisungen auf einem Weg zur Transzendenerfahrung – was Lipsett in guten Textanalysen leistet –, so gewinnt die Ausrichtung der Aufmerksamkeit des Übenden eine Schlüsselrolle. Der Weg zur meditativen Transzendenerfahrung ist einer, bei dem der aktive Anteil des Bewusstseins des Übenden dadurch bestimmt wird, dass er seine Aufmerksamkeit willentlich auf bestimmte Gegenstände richtet. Sofern dieser Weg intentional auf sein Ziel hin beschränkt wird, steht an seinem Ende der Bewusstseinsmodus der Bewusstseinsleerung als Bedingung der Möglichkeit jener Klasse

¹⁴⁵ Ders.: Rhythmen der Christwerdung. Aus dem Erfahrungsschatz christlicher Mystik, in: Katechetische Blätter, 1986, 245-254

¹⁴⁶ Ders.: „Es gibt für uns kein Stehenbleiben“. Religiöse Wachstumsrhythmen, in: Meditation, 27/ 2002, 14-18, hier: 15

¹⁴⁷ Lipsett, P. R.: 1992

¹⁴⁸ Ebd., 30

¹⁴⁹ Ebd., 46ff.

religiöser Erfahrungen, die der Mystiker anstrebt.¹⁵⁰ Den meisten Menschen wird es nicht gelingen, ihr Bewusstsein ad hoc von den spezifischen Inhalten zu entleeren. Sowohl logisch als auch empirisch, in den traditionellen Handlungsanweisungen, erweist sich eine Vorstufe als Bedingung der Möglichkeit dieses Zustandes: die Fähigkeit, ausschließlich einen einzigen Bewusstseinsinhalt zum Gegenstand der Aufmerksamkeit zu machen. In der Vertiefung in ein Bild, Wort oder Mandala kann das Bewusstsein der Tendenz zur Zerstreuung entwöhnt, ein Zustand der Bewusstseinsleerung erreicht werden.¹⁵¹ Wenn die Kompetenz dazu vorhanden ist, kann der Übergang zur Bewusstseinsleerung als intentionaler Akt vollzogen werden (Wechsel der Übungsform) oder sich als Wirkung unwillkürlich einstellen. Der Übende kann aber auch in diesem Zustand verharren und gewisse Wirkungen dieses Bewusstseinsmodus erfahren, die nicht mit denen in der Bewusstseinsleerung übereinstimmen und auch nicht zu dieser führen.

Verfügt der oder die Übende nicht über diese Fähigkeit der Einung des Bewusstseins, so ist als Bedingung der Möglichkeit die Bewusstseinsdisponierung anzustreben.¹⁵² Objekt der Aufmerksamkeit ist jetzt eine Folge kontinuierlich sich wandelnder Bewusstseinsinhalte. Wenn die unkontrollierte Eigendynamik des Geistes oder der Psyche für diese Technik noch zu stark ist, muss ihr die Bewusstseins-Disponierung vorangehen. Dabei richtet sich die Aufmerksamkeit zunächst auf diskontinuierlich wechselnde Objekte. Die Ritualisierung des Alltagslebens in der Praxis des christlichen Klosters bereitet die Übenden vor. Lipsett ergänzt die Sicht der Objektreferenz durch den Blick auf das Subjekt der Übung. Je nachdem, auf welcher der drei aristotelischen Ebenen die verschiedenen Bewusstseinsinhalte des Übungsprozesses aktualisiert werden, unterscheidet er zwischen vitalen, emotionalen und mentalen Zugängen des übenden Subjekts zum entsprechenden Bewusstseinsmodus. Es gilt, dass der Weg auf einer einzigen dieser Zugangsebenen beschränkt werden kann, aber auch auf mehreren parallel.¹⁵³

Peter Lipsett entwirft so Wege spiritueller-meditativer Schulungen, die er in einem prozessorientierten Stufenmodell erfasst und beschreibt:

Aufmerksamkeit richtet sich bei den christlichen Mystikern:

In folgenden STUFEN:	Bewusstseins- disponierung	Bewusstseins- kontinuierung	Bewusstseins- einung	Bewusstseins- leerung
-------------------------	-------------------------------	--------------------------------	-------------------------	--------------------------

¹⁵⁰ Ebd., 127-130

¹⁵¹ Ebd., 119-126

¹⁵² Ebd., 105-113

¹⁵³ Ebd., 42-45

2.1.5.4.3. Die evangelische Theologin Dorothee Sölle¹⁵⁴ entwirft in ihrem Alterswerk „Mystik und Widerstand – ‚Du stilles Geschrei‘“ eine weitere Lesart des traditionellen mystischen Stufenmodells. In Anlehnung an den amerikanischen Theologen Matthew Fox nimmt sie zwei deutliche Änderungen vor. Zum einen geht sie nicht von der Läuterung und Reinigung als erstem Schritt aus, sondern stellt statt der „Ersünde“ und deren Folgen den Ursegen und damit das Staunen und die Dankbarkeit an den Anfang. Die zweite Differenz zur christlich-abendländischen Tradition liegt für Sölle in der Vision der Einung mit Gott, der *via unitiva*.

„Fox bestimmt dieses Ziel der Reise anders: weltbezogener, als Kreativität und Compassion (Mitgefühl). Die Kreativität setze die Einung mit dem Kreator voraus, seine Kraft sei im Einssein mit uns lebendig. Wir verstehen sie aber heute nicht nur als eine Transformation der einzelnen Seele, sondern der Welt, in der wir gemeinsam leben können. Über diese *via transformativa* zu sprechen, heißt, das mystische Projekt einzubetten in den Zusammenhang unseres Lebens, das von den Katastrophen wirtschaftlicher und ökologischer Plünderung bestimmt ist. Mystik und Transformation stehen für mich in einem nicht auflösbaren inneren Zusammenhang. Ohne wirtschaftliche und ökologische Gerechtigkeit, kurz ‚*ecojustice*‘ genannt, oder Gottes besondere Vorliebe für die Armen und für diesen Planeten – scheint mir die Gottesliebe und die Sehnsucht nach dem Einswerden eine atomistische Illusion.“¹⁵⁵

Sölle integriert so in ihr Dreierstufenmodell des mystischen Weges das Kriterium der Praxisbewährung und plädiert für einen engen Zusammenhang von *vita contemplativa* und *vita activa*.¹⁵⁶

¹⁵⁴ Sölle vertieft und rundet mit diesem Buch ihren Ansatz einer befreienden, gesellschaftskritischen Theologie ab. Sie schreibt in „Mystik und Widerstand“: „Die mystische Erfahrung und das mystische Bewußtsein haben mich seit vielen Jahren angezogen und getragen. Sie erscheinen mir als das Zentrale innerhalb der komplexen Erscheinung ‚Religion‘.“ (15) Mystik ist für Sölle zunächst ganz einfach die Gottessehnsucht, die sich in der Gottesliebe äußert: „Daß Menschen Gott lieben, beschützen, neu machen und erretten, klingt den meisten größtenwahnsinnig oder gar verrückt. Es ist aber gerade diese Verrücktheit der Liebe, von der die Mystiker leben.“ (16) Für Dorothee Sölle bezieht sich die Gottessehnsucht auf die Welt und die tägliche Praxis: „Aber ob es sich um den Rückzug, die Verweigerung, die Nichtübereinstimmung, die Abweichung, den Dissens, die Reform, den Widerstand, die Rebellion oder die Revolution handelt – in all diesen Formen steckt ein Nein zur Welt, wie sie jetzt ist.“ (18)

¹⁵⁵ Sölle, D.: 1997, 123

¹⁵⁶ Sölle unterscheidet zwischen wahrer und falscher Mystik: „Die Grundlage für die notwendige Unterscheidung der Geister muß eine andere sein, und die einzig mögliche ist die einer Ethik, die sich am Lebensrecht auch der biologisch Minderwertigen oder, aktueller gesagt, ökonomisch Unverwertbaren orientiert. Mystische Erfahrung geht zwar als eine unmittelbar religiöse über die ethische Forderung hinaus, aber doch nicht so, daß sie die Grundlagen einer Ethik des Geschöpfseins aufheben oder negieren und in Selbstherrlichkeit zwischen lebenswertem und lebensunwertem Leben unterscheiden könnte, wie es in der Nazimystik leicht nachweisbar ist. Die Kriterien echter Mystik, im Gegensatz zu einer ‚arischen‘ mystischen Ergriffenheit, sind die der Ethik. Sie sind verallgemeinerbar. Universalität ist nicht nur ein Traum. Gott ist in der Tat ‚allen Geschöpfen gemeinsam‘ wie Ruysbroeck sagt, und jede Zerstörung dieser Grunderfahrung, wie sie in rassistischem, klassegebundenem oder patriarchalischem Herrschaftsdenken oder auch in mystischen Egomaniern geschieht,

Für Dorothee Sölle nimmt so die mystische Reise für heute folgende Gestalt an:

„Die Stationen einer heutigen Reise gehen ineinander über wie die der alten Reisen. Ich nenne sie: Staunen, Loslassen und Widerstehen. Der erste Schritt auf dem mystischen Weg ist das Staunen (...), ist eine *via positiva*. Er geschieht im Urbild der in Gott blühenden Rose. (...) Die Seele braucht das Staunen, das immer wieder erneute Freiwerden von Gewohnheiten, Sichtweisen, Überzeugungen, die sich wie Fettschichten, die unberührbar und unempfindlich machen, um uns lagern. Daß wir ein Berührtwerden vom Geist des Lebens brauchen, daß ohne Staunen, ohne Begeisterung nichts Neues beginnen kann, scheint vergessen. (...) Eine Einübung ins Staunen ist zugleich ein Anfang des Sichelber-Verlassens, eine andere Freiheit von den eigenen Ängsten. Im Staunen enttrivialisieren wir uns und machen uns auf den zweiten Pfad der mystischen Wanderung, den des Loslassens. Ist ‚Gott loben‘ der erste Anstoß der Reise, so ‚Gott vermissen‘ eine andere unvermeidbare Station. Je tiefer das staunende Glück ‚sunder warumbe‘, desto dunkler die Nacht der Seele, die *via negativa*. Die Tradition, die meist mit diesem Weg der Läuterung beginnt und immer neue Wege der Askese, des Verzichts und der Bedürfnislosigkeit zeigt, lehrt auch zu ermessen, wie weit wir entfernt sind vom wirklichen Leben in Gott. (...)

Der Horizont der ökologischen Katastrophe ist der Hintergrund, vor dem der heutige Weg mystischer Reise zu denken ist. Gott zu loben und nichts so sehr wie Gott zu vermissen, führt zu einem ‚In-Gott-leben‘, das die Tradition die *via unitiva* genannt hat. Das Einswerden mit dem, was in der Schöpfung gemeint war, hat die Gestalt der *cocreatio*; in Gott zu leben bedeutet, sich an der weitergehenden Schöpfung zu beteiligen.

Die dritte Station führt in ein Heilen, das zugleich ein Widerstehen ist. Beides gehört in unserer Situation zusammen. ‚Heil‘ heißt, daß Menschen in Compassion und Gerechtigkeit mitschöpferisch leben und, indem sie geheilt werden, das Heilenkönnen erfahren. (...) Das Einssein ist nicht individuelle Verwirklichung, sondern geht über in die Veränderung der todorientierten Realität. Es teilt sich mit; es realisiert sich in den Formen des Widerstands; und vielleicht ist das stärkste Symbol dieser mystischen Einheit der Regenbogen als das Zeichen der Schöpfung, die nicht zugrunde geht, sondern in Saat und Ernte, Tag und Nacht, Sommer und Winter, Geburt und Tod weiter lebendig bleibt.“¹⁵⁷

Das folgende Schema beschreibt anschaulich den Neuansatz von Sölle:

STAUNEN	LOSLASSEN	HEILEN/WIDERSTEHEN
<i>via positiva</i>	<i>via negativa</i>	<i>via transformativa</i>
„radical amazement“	Abgeschiedenheit	Weltveränderung

hebt ebendiese Gemeinschaftlichkeit Gottes auf und zerstört so gerade die in echter Mystik gesuchte und gelebte Einheit von Ontologie und Ethik.“ (Sölle, D.: 1997, 79-80)

¹⁵⁷ Sölle, D.: 1997, 124-128

Glück	Lassen von Besitz, Gewalt und Ego	Compassion und Gerechtigkeit
Gott loben – die Rose	Gott vermissen – die „dunkle Nacht“	In Gott leben – der Regenbogen

aus: Dorothee Sölle: *Mystik und Widerstand*, 1997, Seite 128

Es geht Sölle um die intrinsische Einheit zwischen Mystik und Widerstand, die aus der Solidarität des Widerstandes erwächst. Mit einer ganzen Reihe von Beispielen weist sie einen Ausweg aus „unserem Gefängnis der Ersten Welt am Ende des Jahrtausends“, in dem „der Mensch ohne Gottgedenken eingeschlafen ist“¹⁵⁸. Dieser Ausweg führt – über einen Weg in die Heimat- und Hauslosigkeit, aber durch die Einheit von Aktion und Kontemplation – weg aus dem schwer gepanzerten Ich, weg aus dem erbeuteten und sicheren Besitz, weg aus der Welt der Gewalt hin zu einem selbstlosen Ich, einer Gemeinschaft, in der Gerechtigkeit und Frieden herrschen – einer Mystik der Befreiung und eines Ethos des Einsseins.¹⁵⁹ Diese Befreiungsspiritualität lebt aus einer neuen Einheit von mystisch-spirituellen Grund, universalistisch orientierter Ethik und sozialer und politischer Praxis.

2.1.6. Glaubenlernen im Lebenslauf – religiöse Entwicklungspsychologien

Für meine Grundfragestellung nach dem Verhältnis von Bildung und Mystik scheint ein Blick in die Religionspsychologie sinnvoll. Erziehungswissenschaftlich relevant und anerkannt ist die am genetischen Strukturalismus orientierte Religionspsychologie, wie sie (in der kognitionspsychologischen Forschungstradition stehend) von James W. Fowler und Fritz Oser vorgetragen wurde und wird. Wenngleich mit unterschiedlichen Akzentuierungen, haben beide Wissenschaftler den Nachweis einer stufenmäßig festzumachenden religiösen Dimension im Verlauf der Ich-Entwicklung erbracht. Angeregt wurden ihre Forschungen nicht zuletzt durch entsprechende Hinweise im frühen Werk von Jean Piaget zur

¹⁵⁸ Ebd., 241

¹⁵⁹ Vgl. ähnliche handlungsorientierte Ansätze bei Eurich, C.: 1998, 2000, 2003, und Seethaler-Meier, C.: 2001a, 2001b

Weltbildentwicklung¹⁶⁰ einerseits und von Lawrence Kohlberg zu Grenzfragen eines prinzipienorientierten moralischen Bewusstseins¹⁶¹ andererseits. Was gerade Kohlberg hypothetisch in die Diskussion eingebracht hatte, nämlich ob nicht insbesondere auf der höchsten Stufe eines postkonventionellen ethischen Bewusstseins sich die prinzipielle Frage „Warum moralisch handeln?“ aufdränge und ob nicht zu ihrer Beantwortung ein umfassenderer Horizont erforderlich sei, wie er klassischerweise in den Religionen thematisiert werde, nehmen Fowler und Oser zum Anlass, zu prüfen, ob nicht eine solche prinzipielle Problematik, die auf eine religiöse Dimension menschlichen Denkens und Handelns verweist, koexistensiv zu allen Stufen der Ich-Entwicklung gegeben sei.

2.1.6.1. Der Ansatz von Fritz Oser

Fritz Oser befasst sich in seinem empirisch belegten Ansatz mit der Entwicklung des religiösen Urteils.¹⁶² Er geht davon aus, dass es ein religiöses Urteil gibt, das einen relativ eigenständigen Bereich menschlicher Wirklichkeitserschließung umfasst. Ihm liegen Erfahrungen zugrunde, nach denen ein Mensch sich in einer für ihn lebensbedeutsamen Weise in Beziehung zu einem Letztbestimmten (Oser verwendet hierfür den Begriff „Ultimates“, den er auch bisweilen synonym mit „Gott“ gebraucht) gestellt erlebt. Dieses religiöse Urteil wird vor allem in der Auseinandersetzung mit Kontingenzsituationen, Sinnfragen und Ähnlichem aktiviert. Es zeigt sich dann, dass der Mensch bestrebt ist, seine Beziehung zum „Ultimaten“ unter Zuhilfenahme transzendenzbezogener Vorstellungen in einen kognitiv befriedigenden Zustand zu bringen. Die so erreichte Äquilibrationsstruktur weist unterschiedliche Niveaus auf, die insbesondere in der Frage der Anerkennung von menschlicher Autonomie und in der Einbeziehung des kommunikativen Umfeldes in der Beziehung zum „Ultimaten“ differieren. Das ist darauf zurückzuführen und darin kommt zum Ausdruck, dass es eine Entwicklung des religiösen Urteils gibt, die in fünf Stufen erfolgt und für die sich eine Logik rekonstruieren lässt:

„Stufe 1: Orientierung an einem Letztgültigen, das direkt in die Welt eingreift, sei es behütend, sei es sanktionierend und zerstörend. Der Mensch erfährt sich als reaktiv und genötigt, sich im Sinne des Letztgültigen zu verhalten und seine Gebote zu befolgen. Typische Antwort: ‚Paul muss das Versprechen halten, sonst macht Gott, dass er Bauchweh kriegt.‘

¹⁶⁰ Piaget, J.: 1980, Fetz, R. L./Oser, F.: Weltbildentwicklung, moralisches und religiöses Urteil, in: Edelstein, W./Nunner-Winkler, G. (Hg.): 1986, 443-469

¹⁶¹ Kohlberg, L.: Eine Neuinterpretation der Zusammenhänge zwischen der Moralentwicklung in der Kindheit und im Erwachsenenalter, in: Döbert, R. u.a. (Hg.): 1981, 203-259, ders.: 1996

¹⁶² Oser, F.: 1981, 1988, 1992, 1999, 2001

Stufe 2: Orientierung an einem Letztgültigen, mit dem ein Do-ut-des-Verhältnis gepflegt wird (,Ich gebe, damit du gibst'). Der Mensch kann auf das Letztgültige einwirken, sei es, um sich vor möglichen Sanktionen abzusichern, sei es, um diese für eigene Ziele in Dienst zu nehmen: ,Gott hat dem Paul geholfen, jetzt soll er auch etwas Gutes tun.'

Stufe 3: Orientierung an der Selbstbestimmung und Eigenverantwortung des Menschen, die auch gegenüber dem Letztgültigen reklamiert wird. Dieses erhält – sofern nicht in seiner Existenz bestritten (Atheismus) – einen eigenen, vom Menschen getrennten Sektor. ,Paul muss sich selber entscheiden. Wenn er das Versprechen nicht hält und es ihm schlecht geht, straft er sich selber; mit Gott hat das nichts zu tun.'

Stufe 4: Orientierung an der Freiheit des Menschen, die an das Letztgültige zurückgekoppelt wird; dieses ist transzendenter Grund menschlichen Daseins und scheint in der Immanenz zeichenhaft auf. Zudem wird in den bisherigen Wirrnissen des Lebens ein Plan erkannt, gemäß dem sich der Mensch auf ein Vollkommeneres hin entwickelt. ,Gott will, dass sich Paul nach bestem Wissen und Gewissen selber entscheidet.'

Stufe 5: Orientierung an religiöser Autonomie durch unbedingte Intersubjektivität. Das Letztgültige wird im befreienden zwischenmenschlichen Handeln zum Ereignis. Einnahme einer universalen Perspektive, die andere Religionen und Kulturen einschließt; es bedarf keiner äußeren Organisation oder Sicherheit mehr, um religiös zu existieren.¹⁶³

Eine so genannte mögliche Stufe 6, die für den empirischen Sozialforscher ein reines Postulat darstellt, könne sich an der universalen Kommunikation und Solidarität sowie an dem Vertrauen auf das Angenommensein durch das Unbedingte orientieren. Da diese Stufe von Oser und seiner Forschungsgruppe nur andiskutiert, empirisch aber (noch) nicht validiert wurde, hat sie in Osers Grundmatrix nur systemlogische Bedeutung beziehungsweise einen spekulativen Platz.¹⁶⁴ Diese Überlegungen zu einer sechsten Stufe blieben aber nicht unwidersprochen: Als Alternative wird auch vorgeschlagen, den ultimativen Zeitpunkt der religiösen Entwicklung in der Mystik zu bestimmen, dort wo das Subjekt seine religiöse Autonomie aufgibt und sein Ich einem Umfassenderen anvertraut.¹⁶⁵

Oser und sein Forschungsteam entwickelten diese fünf Stufen umfassende Theorie, die die gängigen strukturalistischen Kriterien: invariante Sequenz und Regressionsresistenz,

¹⁶³ Oser, F.: Mystische und psychologische Stufen der religiösen Entwicklung: inkompatibel, analog, ergänzungsbedürftig? Ein spekulativer Vergleich, in: Simon, W. (Hg.): 2002, 67-80

¹⁶⁴ Oser, F./Gmünder, P.: 1996, insb. 94-96

¹⁶⁵ Dazu Zwergel, H.: Höchste Stufen religiöser Entwicklung. Kritische Rückfragen, in: Bucher, A. A./Reich, K. H.: 1989, 51-64, Oser, F.: Mystische und psychologische Stufen der religiösen Entwicklung: inkompatibel, analog, ergänzungsbedürftig? Ein spekulativer Vergleich, in: Simon, W.: 2002, 67-80

strukturierte Ganzheit, qualitative Verschiedenheit der Stufen, hierarchische Differenzierung und Integration in Anspruch nimmt, auf Basis von tausenden Interviews zu religiösen Dilemmasituationen in verschiedenen Kulturen. Ihre Entwicklungslogik bestehe darin, dass das Ausmaß an Freiheit zunimmt und religiös relevante Polaritäten wie Heiliges versus Profanes, Vertrauen versus Angst, Immanenz versus Transzendenz, Ewigkeit versus Vergänglichkeit, Zufall versus Bestimmung in ein je komplexeres Gleichgewicht gebracht werde. Auf tieferen Stufen seien diese Pole kaum integriert: Entweder greife Gott direkt ein („macht, dass nichts passiert“), oder er sei nicht präsent. Auf den mittleren Ebenen stehe sie sich als Antagonismus gegenüber, und auf den höheren durchdringe sie sich: Das Transzendente scheine in der profanen Immanenz auf, etwa bei der Geburt eines Kindes. Diese Polaritäten dienten auch zur Entwicklung von Interviewfragen zu den einzelnen Dilemmas und zur Erarbeitung eines Kodiermanuals mit prototypischen Antworten für die einzelnen Stufen.¹⁶⁶

Es zeige sich in dieser Stufenfolge, dass die Beziehung zwischen dem „Ultimaten“ und dem Individuum jeweils inniger und universeller wird. Ob es zu der ausdrücklichen Ausformung von solchen als religiös zu identifizierenden Urteilen komme, hänge von der religiösen Sozialisation ab. Die religiöse Entwicklung werde dann vorangetrieben durch gezielte Förderung in der Erziehung einerseits sowie durch die Intensität der eigenen Auseinandersetzung mit religiös bedeutsamen Erfahrungen andererseits. Insbesondere durch empirische Forschungsarbeiten an Kindern und Jugendlichen würde die hohe Plausibilität des Ansatzes von Fritz Oser belegt. Auch erfuhre der Ansatz Modifikationen. So weist Hermann-Josef Wagener mit seiner empirischen Untersuchung¹⁶⁷ nach, dass in den einzelnen Stufen zwischen einer kognitiven Urteilskompetenz und einer spezifischen emotionalen Konfiguration zu unterscheiden ist. Osers Stufentheorie des religiösen Urteils findet einerseits große Anerkennung.¹⁶⁸ Andererseits wird an dieser Forschungsmethode kritisiert, sie habe nicht die religiöse Entwicklung des Menschen erhoben, sondern vielmehr Stufen des Kontingenzbewältigungsurteils.¹⁶⁹ Für Herbert Zwergel erscheint die Stufe 3 nach Oser besonders kritikwürdig: Er bezeichnet die kognitive Organisation der Stufe 3 innerhalb der Entwicklung des religiösen Urteilens als einen „Neuansatz, der dann freilich als Sackgasse

¹⁶⁶ Vgl. Oser, F.: 1996, insb.: 67-110, 130-158

¹⁶⁷ Wagener, H.-J.: 2002

¹⁶⁸ Vgl. Hofmann, R.: 1991, 249-290, bes. 281-284

¹⁶⁹ Vgl. Fetz, R. L./Bucher, A.: 1984, 221ff.

wieder fallengelassen wird“¹⁷⁰ und stellt im Übergang von Stufe 3 zu Stufe 4 einen „logisch-plausiblen Bruch“ fest.¹⁷¹

2.1.6.2. Der Ansatz von James Fowler

Für James W. Fowler ist nicht allein die Entwicklung des religiösen Urteils, sondern die Glaubensentwicklung insgesamt Gegenstand seines theoretischen Konzepts.¹⁷² Dabei geht Fowler zunächst von einem psychologischen Glaubensbegriff aus, der formal gefasst ist und sich allgemein auf die Sinnfindung und -stiftung als Aktivität des Menschen bezieht. Zugleich hält er daran fest, dass sein Glaubensbegriff auch theologisch interpretiert, das heißt inhaltlich bestimmt werden kann. Glaubensentwicklung ist gemäß diesem Konzept

„ein lebenslanger, sich über krisenhafte Erfahrungen der frühen Kindheit bis zum reifen Erwachsenenalter vollziehender Prozeß, der die gesamte Persönlichkeitsentwicklung umfaßt. Der Entwicklungsverlauf vollzieht sich idealtypisch über sechs qualitativ verschiedene, hierarchisch geordnete Stufen und kennzeichnet eine Transformation von der Heteronomie zur Autonomie. Glaubensentwicklung geht einher mit einer zunehmenden Dezentrierung der im frühen Kindesalter noch egozentrischen Weltansicht bis hin zur Ausbildung eines universalen Standpunktes.“¹⁷³

Es handelt sich dabei um eine ganzheitliche Entwicklung, die neben den kognitiven auch die moralischen, affektiven, kommunikativen und imaginativen Fähigkeiten des Menschen umfasst und von Fowler wie folgt beschrieben wird:

Stufe 0: Erster Glaube,

Stufe 1: Intuitiv-projektiver Glaube,

Stufe 2: Mythisch-wörtlicher Glaube,

Stufe 3: Synthetisch-konventioneller Glaube,

Stufe 4: Individuierend-reflektierender Glaube,

Stufe 5: Verbindender Glaube,

Stufe 6: Universalisierender Glaube.

Ausdrücklich weist Fowler es als ein Missverständnis zurück, wenn man sich den Übergang von einer Glaubensstufe zur anderen wie das Ersteigen einer Treppe oder Leiter vorstellen würde. Zwei Gründe verwehren eine solche Vorstellung: Zum einen würde so leicht einer

¹⁷⁰ Vgl. Zwergel, H.: Höchste Stufen religiöser Entwicklung, in: Bucher, A. A./Reich, K. H.(Hg.): 1989, 55

¹⁷¹ Vgl. DiLoreta, O./Oser, F.: Entwicklung des religiösen Urteils und religiöser Selbstwirksamkeitsüberzeugung – eine Längsschnittstudie, in: Oser, F./Reich, K. H.: 1996

¹⁷² Fowler, J. W.: 1991

¹⁷³ Bußmann, G.: Stufenmodelle zur Entwicklung religiösen Bewußtseins. Theologische und religionspädagogische Anfragen, in: RPB 21/1988, 30-49, hier: 42

Wertung nach Art eines „Höher“-„niedriger“-Schemas Vorschub geleistet. Die Stufen würden jedoch eine Abfolge von immer komplexeren, differenzierteren und umfassenderen „Stilen“ des Wissens und Wertens markieren. Sie würden eine Folge von typischen Mustern der Gestaltung und des Engagements kennzeichnen, die angeben, wie jeweils die Welt in Relation zu den Bedingungen der Existenz gesehen wird und mit welchen Folgerungen für die Sinngestaltung und Gestaltung des Lebens das verbunden ist. Zum anderen fördere das Bild der Treppe oder der Leiter die Vorstellung, dass jemand von einer Stufe auf die nächste steigt, ohne davon existenziell betroffen zu werden. Die Übergänge zwischen den Glaubensstufen würden demgegenüber jedoch tief greifende Wechsel in den Strukturen des Denkens und Wertens markieren; die bisher gewohnte Art der Sinnfindung würde preisgegeben, eine neue müsse aufgebaut werden, was mit Erfahrungen der Dissonanz und der Desorientierung verbunden sei. Erst allmählich würde ein neues Gleichgewicht gefunden, und es falle damit ein anderes Licht auf die eigene Vergangenheit, in dem die neue Stufe mit den früheren in eine sinnvolle Verbindung gebracht werden könne.

2.1.6.3. Kritiken an den strukturgenetischen Ansätzen

Der katholische Religionspädagoge Norbert Mette stellt an die Theorien religiöser Entwicklung von Fowler und Oser verschiedene Anfragen:

„Ist die religiöse Dimension menschlichen Handelns in der Weise konzeptualisiert, daß sie in einem konstitutiven Zusammenhang mit dem Prozeß der ‚Subjektwerdung‘ (J. B. Metz) auf der Grundlage gemeinsam gewährter, befreiter menschlicher Existenz steht?“¹⁷⁴

Mette erinnert damit an die Bedeutsamkeit der intersubjektiven Ebene wie auch des gesellschaftlichen Kontextes für die religiöse Entwicklung, die er bei Oser und Fowler vermisst. Mette setzt in Abgrenzung zu den Stufenmodellen und in Rückgriff auf Überlegungen von Helmut Peukert folgendes Grundverständnis von religiöser Identität und religiöser Entwicklung in einer konfliktiven, gewaltvollen Gesellschaft und Kirche:

„Religion – so gesehen – hat es mit der Erfahrung der Widersprüchlichkeit des individuell und kollektiv Gegebenen im Licht der Offenbarung Gottes als des Schöpfers, Erhalters und Vollenders allen Lebens zu tun. Sie erhebt somit Einspruch, wo immer psychisch und strukturell Entfremdung, Unterdrückung und Zerstörung von Menschen begünstigt, wo Vernichtungen als unabdingbar deklariert werden. Religiöse Praxis hat es also zutiefst mit dem Bemühen um Transformation des Bestehenden angesichts solcher Krisenerfahrungen zu tun. Es ist ein Handeln, das ‚unter erfahrenen und erlittenen, die eigene

Lebenswelt deformierenden systemischen Widersprüchen und damit unter Entfremdung auf eine nicht entfremdete Lebensform hin' zielt, ‚auf eine Lebensform hin, in der Identitäten gemeinsam gefunden werden können, so daß mit den Verhältnissen sich Subjekte ändern können und mit den Subjekten Verhältnisse.‘ [Peukert, H.: Kontingenzerfahrung und Identitätsfindung, 99] Angesichts biografischer Krisen und Brüche, die die bisher erworbenen Vorstellungen über sich selbst in Frage stellen, gibt solche Religion die Zuversicht und Kraft, sich auf den Prozeß der Findung des Selbst und eines Umgangs mit der Wirklichkeit auf neuem Niveau einzulassen. Angesichts der gesellschaftlichen Krisen spornt sie dazu an, eine gemeinsame Welt und entsprechende gesellschaftliche Institutionen aufzubauen, ‚in denen die unbedingte gegenseitige Anerkennung Bedingung der eigenen Identität und Ort der Erfahrung jener absoluten befreienden Freiheit ist, die in der christlichen Tradition Gott genannt wird.‘ [Peukert, H.: Was ist Praktische Wissenschaft?, 1981, 77]

Identitätstheoretisch gewendet heißt das, daß die religiöse Dimension in der Identitätsbildung insbesondere dort sich als elementare Herausforderung einstellt, wo es darum geht, ernst zu nehmen und in der Weise den Umgang miteinander einzulösen, daß zum eigenen Selbstwerden die Anerkennung des freien Selbstwerdens und -seins des anderen konstitutiv hinzugehört. Wie eine entsprechende Interaktion, die die Lebensmöglichkeiten des anderen fördert – selbst wenn diese Anerkennung nicht auf gleiche Weise beantwortet wird, angestoßen und durchgehalten oder zu ihr zurückgefunden werden kann –, erweist sich somit als eine die religiöse Dimension tangierende Problematik im Rahmen der Debatte um Identitätsbildung.¹⁷⁵

Auch innerhalb der religiösen Erwachsenenbildung werden unterschiedliche Vorbehalte und Kritiken an den Ansätzen von Oser und Fowler formuliert. Im Sammelband „Erwachsen im Glauben“¹⁷⁶ formuliert Arnim Kaiser folgende Thesen:

„These 1: Die Stufentheorie scheint ein paternalistisch-fürsorgliches Verhältnis von Kursleiter und erwachsenem Teilnehmer zu implizieren. Voraussetzung für die erzieherische Umsetzung der Stufentheorie, d.h. für das gezielte Anheben des Teilnehmers auf das nächsthöhere Entwicklungsniveau, ist die expertenhafte Anwendung des strukturgenetischen Ansatzes. Das setzt einen Kursleiter voraus, der selbst auf dem höchsten Niveau der Entwicklung steht, der von da her Teilnehmer stufentheoretisch einordnet und der Lernprozesse zum Erreichen der jeweils nächsthöheren Stufe konsequent in Gang setzen und zu Ende zu bringen vermag.

These 2: Unter der Hand droht das Stufenkonzept eine normativ-diskriminierende Note in Bildungsprozesse einzubringen. Die Hierarchisierung der Stufen kann im Sinne einer Rangskala gelesen werden, wonach die niedrigen Stufen für die Teilnehmer/innen einen defizienten und die höheren Stufen einen gemeinsamen, gelungenen Status ihres Erwachsenenseins darstellen. Bildungsprozesse geraten dann leicht zu Erziehungsvorgängen, bei denen die Teilnehmer/innen unter Leitung des Kursleiters (‚Experten‘) auf ein angemessenes Niveau gehoben werden sollen.

¹⁷⁴ Mette, N.:1994, 172

¹⁷⁵ Ebd., 173-174

These 3: Die Stufentheorie scheint wegen ihres bloß formalen Aussagewertes wenig geeignet zur Begründung didaktischer Entscheidungen. Die Aufgabe der Didaktik besteht in erster Linie in der Transformation von Themen zu Bildungsinhalten. Didaktische Entscheidungen zielen damit auf Analyse von bildungsträchtigen Aspekten am Gegenstand, nicht dagegen auf die des psychologischen Entwicklungsniveaus von Teilnehmern ab. Dieser Gesichtspunkt erhält erst im Rahmen anstehender Methodenentscheidungen Bedeutung.

These 4: Stufentheorien riskieren, den Bildungsgedanken durch den Entwicklungsgedanken zu unterlaufen.¹⁷⁷

Neben dieser sehr aus dem direkten Anwendungszusammenhang her entwickelten Fundamentalkritik Kaisers formuliert Rudolf Englert im gleichen Sammelband eine positivere Einschätzung zur Bedeutung der Stufentheorien für die religiöse Erwachsenenbildung.¹⁷⁸ Englert sieht in den Stufentheorien primär ein hilfreiches Hintergrundwissen zur Analyse religiöser Deutungsmuster und warnt vor einer pragmatischen Instrumentalisierung:

„Es muß freilich auch die Gefahr gesehen werden, daß sich ein asymmetrisches Moment in den Bildungsprozeß einschleicht, das dem besonderen Charakter eines sich als gemeinsame Suchbewegung organisierenden Lernens widerspricht.“¹⁷⁹

An anderer Stelle reflektiert Rudolf Englert¹⁸⁰ stärker die Zeit- und Kontextgebundenheit der Stufentheorien. Zunächst konstatiert er eine Wende zum Subjekt in der neueren Religionspädagogik:

„War im ersten, sehr ausgedehnten Entwicklungsabschnitt nachreformatorischer Religionspädagogik der sachliche Gehalt der ‚Botschaft‘ das Kriterium dafür, in welchem Ausmaß den Lehransprüchen des Subjekts Beachtung zu schenken sei, so ist jetzt offenbar umgekehrt die Hermeneutik der Lebensbedürfnisse von Subjekten das Kriterium für die Berücksichtigung des sachlichen Gehaltes religiöser Traditionen.“¹⁸¹

¹⁷⁶ Böhnke, M./Reich, K. H./Ridez, L. (Hg.): 1994

¹⁷⁷ Kaiser, A.: Bildung Erwachsener und religiöse Stufentheorie, in: a.a.O., 1994, 89-97

¹⁷⁸ Englert, R.: Was nützen der religiösen Erwachsenenbildung Stufentheorien, in: a.a.O., 99-107

¹⁷⁹ Ebd., 106

¹⁸⁰ Englert, R.: Haben wir die Theorien, die zu unserer Geschichte passen? Religionspädagogische Konzepte vor dem Hintergrund glaubensgeschichtlicher Erfahrungen, in: Dormeyer, D./Möller, H./Ruster, T. (Hg.): 2000, 221-236

¹⁸¹ Ebd., 223

Im Zuge einer Auswertung einer breiten Befragung von heute aktiven Religionspädagogen kommt Englert mit Bezug auf die feststellbare „Wende zum Subjekt“ zu folgender Schlussfolgerung:

„Nach der DKV-Umfrage zeigt das Glaubensbewußtsein der religionspädagogisch heute Verantwortlichen in der überwiegenden Zahl der Fälle eine Entwicklung von einem konventionellen Kirchenglauben zu einem postkonventionellen Erfahrungsglauben. Das heißt: Die Struktur der Glaubensgeschichten heutiger Religionspädagogen weist ins Auge fallende Parallelen zu der von der Stufentheorie erkannten Entwicklungsdynamik auf. Man kann darin natürlich einfach eine Bestätigung dafür sehen, daß diese Stufentheorien die Dynamik religiöser Entwicklungen generell angemessen beschreiben. Man wird aber auch fragen können, ob sich nicht vielleicht in diesen Theorien, für die ja eine universale Gültigkeit postuliert wird, ‚unter der Hand‘ kohortenspezifische Erfahrungen niedergeschlagen haben. Wird durch die Ergebnisse der DKV-Umfrage nicht der Verdacht Walter Neidhardts erhärtet, der im Blick auf Fowlers höchste Stufen schon vor Jahren schrieb: ‚Das Glaubensverständnis, von dem aus hier geurteilt wird und das den Befragungen zugrunde liegt, ist das eines intellektuellen, aufgeklärten, kritischen, für soziale Gerechtigkeit und Weltfrieden engagierten Christen, der von Beruf Theologe ist.‘ [vgl. Neidhardt, W.: Die Glaubensstufen von James W. Fowler und die Bedürfnislage des Religionspädagogen, 1986?] Inwieweit also spiegelt sich in der stufentheoretischen Entwicklungsdynamik ‚nur‘ das vielleicht doch sehr zeitbedingte Glaubensideal einer bestimmten christlichen Reflexionselite? (...) Es gibt Gründe daran zu zweifeln, daß sich die in der Generation der heute 40- bis 65Jährigen feststellbare glaubensgeschichtliche Struktur (...) auf die Glaubensgeschichten, insbesondere auf die Generation heutiger Kinder und Jugendlicher, ohne weiteres übertragen lassen kann. Und es gibt in Verbindung damit auch Anlaß zu fragen, ob die von den Stufentheorien als normativ ausgezeichnete Entwicklungsdynamik so kontextentoben gilt, wie dies beansprucht wird.“¹⁸²

2.1.6.4. Replik auf die Kritiken

Abschließend möchte ich zwei Stimmen zu Wort kommen lassen, die einerseits in Reflexion der vorab dargestellten Kritiken den Ertrag der Stufentheorien zur religiösen Entwicklung¹⁸³ und somit auch für die religiöse Bildung in neuer Weise reformulieren und andererseits dabei den Aspekt der Mystik berücksichtigen:

A. Der Oser-Schüler Anton A. Bucher hat jüngst eine Studie von Psychobiografien religiöser Entwicklung vorgelegt. In dieser Studie werden eine Vielzahl von Psychobiografien bekannter Persönlichkeiten präsentiert, teils orientiert an der Psychoanalyse, teils an der Tiefenpsychologie, teils an den Stufentheorien des Glaubens und des religiösen Urteils.

¹⁸² Ebd., 229-231

¹⁸³ Bucher, A. A.: 2004

Bucher kommt zusammenfassend zu der Aussage, dass von Psychobiografien kein verallgemeinerbarer Ertrag zu erwarten sei:

„Jede Glaubensgeschichte ist einzigartig und unvertretbar, von ihren ‚Hochzeiten‘ und ‚Gipfelpunkten‘ überragt, von ihren Schicksalsschlägen getrübt, von ihren Zweifeln gelähmt, ihren Gewissheitserfahrungen bestärkt. (...) Warum dann aber, wenn jede Glaubensgeschichte einmalig ist, überhaupt psychobiografische Analysen, die darin bestehen, dass psychologische Theorien, auch mit universalem Geltungsanspruch, auf konkrete Biografien angelegt werden? Wäre es nicht angemessener, eine erzählte religiöse Biografie ‚bloß‘ zu rekonstruieren, etwa gemäß dem erzählanalytischen Ansatz von Alfred Schütze, wie dies Stefanie Klein vordemonstriert hat? Wie aufschlussreich solche Einzelfallanalysen auch sein mögen – weiterführend ist eine bekannt gewordene Formulierung der Persönlichkeitspsychologen Kluckhohn und Murray:

‚Jeder Mensch ist in gewisser Hinsicht (a) wie alle anderen Menschen, (b) wie gewisse andere Menschen, (c) wie kein anderer Mensch.‘ (Kluckhohn&Murray: 1953, 53)

(...) Biografische Ausführungen entkräftigen den möglichen Einwand, nur singuläre kontingente Aussagen machen zu können, aber keine interindividuell gültigen. Freilich wäre es höchst reduktionistisch, Biografien dafür zu instrumentalisieren, um Stufen ‚wie einen Schatz aufzustöbern, diesen wegzutragen und alles andere als Abfall zurückzulassen‘. Dennoch kann es aufschlussreich und den analysierten Persönlichkeiten gegenüber vertretbar sein, die von ihnen durchlebten Transformationen ins Licht psychologischer Theorien zu stellen.

Psychobiografien religiöser Entwicklung sind weiterhin wünschenswert, trotz eines gravierenden Einwands: Sie brächten nur zu Tage, was der/die Interpret/in zuvor schon gewusst und in die analysierten Persönlichkeiten hineingedeutelt hat. In der Tat: Die religiöse Entwicklung mehrerer Persönlichkeiten wurde in verschiedenen Kapiteln von unterschiedlichen psychologischen Theorien aus beleuchtet – und entsprechend unterschiedlich rekonstruiert.“¹⁸⁴

In Selbstbescheidung und kritischer Würdigung der verschiedenen Analyseansätze plädiert Bucher für einen komplementär-integrativen Ansatz:

„Um den religiösen Werdegang einer Person zu rekonstruieren, empfiehlt sich, mehrere Theorien und Deutungsmuster heranzuziehen: die von Oser und Gmünder speziell im Hinblick auf die Gottesbeziehung, Kern der Religiosität; die von Fowler im Hinblick auf Glaubensformen; soziale Lerntheorien dann, wenn ein religiöser Entwicklungsschub offensichtlich aufgrund einer Bezugsperson oder eines Vorbildes modelliert wurde.“¹⁸⁵

Buchers vorsichtig optimistische Einschätzung der Bedeutung von Psychobiografien wird von einem anderen Autor in diesem Buch nicht geteilt. Der Frankfurter Erziehungswissenschaftler

¹⁸⁴ Ebd., 279-282

¹⁸⁵ Ebd., 285

Micha Brumlik legt eine Psychobiografie zu Martin Buber in Anlehnung an Osers Stufentheorie vor. Er kommt zu dem Schluss:

„Die religiöse Stufentheorie ist in ihrer vorliegenden Gestalt als falsifiziert anzusehen. Und zwar deshalb, weil die offensichtlich inhaltlich-theologisch geprägte Hintergrundtheorie für sich nicht mehr Expertizität beanspruchen kann als der untersuchte religiöse Experte Buber. Es scheint unbefriedigend, wenn eine theologisch belehrte Psychologie vorschreiben will, wie angemessen theologisch zu denken und vor allem zu glauben wäre. Theorie darf sich nicht a limine dem religiösen Experten gegenüber als überlegen ansehen, sondern muss dessen Auffassungen als gleichwertig ansehen. Wenn dieser zu anderen Urteilen kommt, reduziert dies den Geltungsanspruch der psychologischen Theorie. Von Buber belehrt, müsste die Stufentheorie entweder ihre Spekulationen über die Phasen fünf und sechs aufgeben, inhaltlich anreichern oder tatsächlich so aller semantischen Gehalte entkleiden, dass Vergleiche ohne Rückgriffe auf religiöse Inhalte möglich werden.

Und endlich: Wie bei allen Arbeiten der kognitivistischen Schule bleibt das Verhältnis von Entwicklungslogik und -dynamik ungeklärt. Dies tritt besonders dann hervor, wenn Phasen beobachtet werden, die sich einer Sequenzialisierung entgegensetzen, so bei Buber die mystische Phase. Seinen Aussagen zufolge spielen diskontinuierliche, kontingente Erfahrungen eine viel größere Rolle als die prognostizierten Geleise einer ohnehin nur ex post rekonstruierbaren Entwicklungslogik. Dies bringt mich zu dem Schluss, dass Religionspsychologie viel stärker erfahrungsbezogen und das heißt dynamisch orientiert sein muss, als dies das kognitive Programm zulässt.

Die Heiligkeit Gottes und die Frömmigkeit des Menschen – kurz die religiösen Urphänomene – kann die kognitive Religionspsychologie kaum anders als als defiziente anfängliche Modi einer frühen Stufe ansehen. Wenn sie sich nicht selbst als religiöse Expertin privilegieren will, was ihr als Wissenschaft weder möglich noch erlaubt ist, hat sie vor diesen Erfahrungen zurückzutreten und ihnen gerecht zu werden.“¹⁸⁶

Brumliks Kritik gibt Verallgemeinerbarkeitsansprüchen von Psychobiografien keinen Raum. An der Biografie von Martin Buber weist Brumlik detailliert die Defizite des strukturgenetischen Ansatzes auf und zieht ein vernichtendes Urteil. Er konstatiert, dass die theoretische Stufenfolge, insbesondere für die Phasen fünf und sechs falsifiziert sei und gleichzeitig das Verhältnis von Entwicklungslogik und Entwicklungsdynamik ungeklärt bliebe.

Buchers Abschlussbewertung fällt dagegen ausgewogener aus. Er diskutiert inwieweit Psychobiografien das Ziel religiöser Entwicklung klären helfen:

„Psychobiografien, die sich an einer Entwicklungstheorie orientieren, tendieren dazu, das Ziel religiöser Entwicklung in der höchsten theoretischen Stufe zu bestimmen. Die meisten an Fowler orientierten

Psychobiografien enden mit dem universalisierenden Glauben, so bei Bonhoeffer und Gandhi, oder zumindest beim verbindenden Glauben, so bei Pascal und Anne Hutchinson. Demgegenüber schöpfen etliche Studien, am religiösen Urteil nach Oser und Gmünder orientiert, nicht alle Stufen aus, so bei Freud (Stufe 3), Nietzsche (Stufe 3), Zinsendorf (vermutlich Stufe 2). Dennoch besteht auch bei dieser Theorie die Tendenz, die höchste Form religiöser Denkentwicklung vom Vorverständnis der höchsten Stufe aus zu betrachten.

Psychobiografien können dann einen weiterführenden Beitrag zur Klärung des Endpunktes religiöser Entwicklung leisten, wenn sie Erscheinungsweisen desselben zu Tage fördern, die von den Theorien nicht erfasst sind. Dies gilt bei der Theorie des religiösen Urteils zumindest zum Teil für die Mystik, obschon sie Oser schon vor mehr als zehn Jahren als Ziel religiöser Entwicklung andiskutiert hat.“

In Bezug zum Eckhart'schen Mystikbegriff des Leer- und Ledigwerdens, als sich selber lassen und ent-bilden, sieht Bucher das Ziel religiöser Entwicklung in der vollständigen Dezentrierung (Fowler):

„Mystik könnte genau deswegen die Erfüllung religiöser Entwicklung sein, weil sie unaussprechlich ist, eine radikale Existenzdichte, die der Mensch nicht als Objekt hat, sondern die er nur mehr sein kann. Dies erinnert an die Dialektik von Haben und Sein, wie sie der Psychologe Robert Kegan anhand der Entwicklung des Selbst entfaltet hat.¹⁸⁷ Bevor ein Kind fähig wird, seine Emotionen zu verbalisieren, ist es – so im Trotz der impulsiven Phase – seine Emotion; erst später, in der Phase des souveränen Gleichgewichts, hat das Kind diese Impulse als Objekt der Reflexion. Mystische Religiosität ist gemäß diesem Denkmuster nicht mehr übersteigbar, aber auch nicht verobjektivierbar und religionspsychologischem Zugriff letztlich entzogen.“¹⁸⁸

Buchers abwägendes Vorgehen bezüglich der Ansätze von Oser und Fowler gibt der mystisch-spirituellen Entwicklung von Erwachsenen letztlich keinen positiv ausgewiesenen Raum. Er bleibt Schüler der kognitivistischen Schule. Die Mystik entzieht sich ihm und seinem religionspsychologischen Ansatz.

B. In der Festschrift für den katholischen Theologen und Mainzer Religionspädagogen Günter Stachel¹⁸⁹ diskutiert Fritz Oser den Zusammenhang von mystischen und psychologischen Stufen in der religiösen Entwicklung. In Rekurs auf Arbeiten von Günter Stachel betont Oser eingangs, dass die Stufenfolge in der strukturgegenetischen Entwicklungspsychologie empirisch

¹⁸⁶ Brumlik, M.: Stufen religiöser Entwicklung bei Martin Buber?, in: a.a.O., 176-210, hier: 209-210

¹⁸⁷ Kegan, R.: 1986

¹⁸⁸ Bucher, A. A.: a.a.O., 294

¹⁸⁹ Vgl. Simon, W. (Hg.): 2002

belegt sei, während die mystischen Stufen intuitiven Charakter besitzen.¹⁹⁰ Er vergleicht die Stufenfolge des religiösen Urteils mit den mystischen Stufen der Mystiker Porete und Meister Eckhart. Oser entdeckt Parallelen:

„zumindest in einer analogen Weise beschreiben beide Modelle eine vergleichbare Entwicklung. Sie führt von der Abhängigkeit von Geboten und Tugenden in die Freiheit, sie lässt das ‚Einem-Anderen-Gehorchen-Müssen‘ hinter sich, sie bringt Gott und den Menschen immer enger zusammen. Differenz ist insofern gegeben, als Porete auch das Zunichtwerden der Seele beschrieb, wodurch sie aber gerade ‚ganz‘ wird; aber auch insofern, als sie stärker den Erwachsenen im Blick hatte, der sich auf den mystischen Weg begibt.“¹⁹¹

Oser negiert so sowohl die Ungleichartigkeit als auch die Gleichartigkeit und plädiert schließlich – auch in Bestätigung von Günter Stachels Annahmen¹⁹² – für das Verhältnismodell der wechselseitigen Ergänzung:

„Am angemessensten scheint mir, mystische und entwicklungspsychologische Stufen komplementär, und damit ergänzungsbedürftig, zu betrachten. Zumal das mystische Modell von Porete geht vom Erwachsenen aus, der sich auf den mystischen Weg machen will. Aber bis zu dieser Entschlussmöglichkeit ist seinerseits ein langer Weg zu gehen, der entwicklungspsychologischer Analyse zugänglich ist. Und wenn die wirkliche mystische Erfahrung darin besteht zu entwerden bzw. zu entbilden, muss vorher ein Werde- bzw. Bildungsprozess stattgefunden haben (von daher versteht sich auch Eckharts hohe Meinung von der Vernunft). Infolgedessen sind mystische Modelle gleichsam nach unten hin mit entwicklungspsychologisch validierten Stufen zu untermauern, auch und gerade mit denen des religiösen Urteils.“¹⁹³

Abschließend formuliert Oser – teils mit den gleichen Worten wie Anton A. Bucher –, dass die mystische Dimension¹⁹⁴ das Ziel der religiösen Entwicklung darstelle, ohne mystische Aspekte auf dem Weg zu diesem Ziel auszuschließen:

¹⁹⁰ Oser, F.: *Mystische und psychologische Stufen der religiösen Entwicklung: inkompatibel, analog, ergänzungsbedürftig? Ein spekulativer Vergleich*, in Simon, W.: 2002, 67-80, hier: 69

¹⁹¹ Ebd., 73

¹⁹² Stachel vertritt die These, „die Stufen von Oser/Gmünder bereiten eine Entfaltung mystischer Stufen vor.“ (Stachel, Günter: *Modelle mystischer Stufen zu Gott und zur Erlangung vollkommener Einheit*, in: Althof u.a. (Hg.): *Autonomie und Entwicklung. Festschrift zum 60. Geburtstag von Fritz Oser*, Fribourg, 1999, 239-259, hier: 245. Mystik ist so für Stachel der ultimative Endpunkt religiöser Entwicklung. Das Stufenmodell Osers wäre um die schwer zu fassende Dimension der Mystik zu vervollständigen.

¹⁹³ Oser, F.: a.a.O., 78

¹⁹⁴ Einschränkend ist jedoch zu sehen, dass Oser in selektiver Rezeption insb. von Meister Eckhart ein enges Mystikverständnis zu haben scheint. Für ihn ist Mystik zuvorderst nicht ein integraler und existenzieller Transformationsprozess im Blick (vgl. Kapitel 2.2., insb. Klärung des Mystikbegriffs), sondern er sucht die

„Der Mystiker ist die jeweilige Erfahrung, die sich einer verobjektivierenden Empirie entzieht und über der es offensichtlich nichts mehr gibt, oder alles. Dies ist ein triftiger Grund dafür, den terminus ad quem religiöser Entwicklung in der Mystik zu bestimmen, und dies im Wissen darum, dass alle Worte darüber letztlich unangemessen sind. Trotzdem muss an dieser Stelle erwähnt werden, was die mystischen Stufen mit Deutlichkeit von den Stufen des religiösen Urteils unterscheidet. In vielen Gesprächen hat dies Stachel immer wieder angedeutet, und er hat recht: Mystische Stufen können letztlich nur mit Durchgängen von Erwachsenen in Zusammenhang gebracht werden. Nicht dass es keine Ausnahmen bei Kindern gäbe; aber worauf sich Stachel bezieht, sind Wege des erwachsenen Inneren. Das zeigt sich an zwei Kriterien:

1. Bedeutet eine höhere Stufe nach Eckhart immer auch die Aufgabe von Kontrolle, dies nicht im Sinne des Kontrollparadoxon, dass man gerade deswegen mehr Kontrolle erhält, sondern im Sinne des Vertrauens auf die göttliche Präsenz im Menschen.

2. Gibt es in diesen Stufen so etwas wie einen Intensitätszuwachs der Liebe bzw. des Glaubens. Glaubensintensität ist in den Stufen des religiösen Urteils aber nicht enthalten. In diesem Sinn ist der Reichtum der Stufen der Mystik durch etwas gegeben, das näher dem, was wir als religiöse Mutterstruktur bezeichnet haben, steht.

Für den Religionspädagogen aber ist es wichtig, darauf hinzuweisen, dass der Weg dorthin von jedem Kind auf zweierlei Weise wieder neu begonnen werden muss. Er führt einerseits durch die ‚Kaufmannschaft‘ und über Stufen hinweg, auf denen das Subjekt ‚will‘, ‚begehrt‘, ‚sich selbst bildet‘ (in Anlehnung an Meister Eckhart). Andererseits geschieht eine Verinnerlichung des Glaubens, die nur dieser selber zu leisten vermag, aber dies ebenfalls vermittels Durchgängen und Krisen. Das ist positiv zu würdigen, erzieherisch zu unterstützen, und es bildet die unumgängliche Voraussetzung dafür, dass der Mensch sich auch wieder lassen und ledig werden kann.“¹⁹⁵

Oser sucht in diesem Aufsatz auf Basis seines nicht mehr hinterfragten, weil empirisch validierten Stufenmodells die mystische Erfahrungsebene positiv zu würdigen und im Sinne einer „Spekulation“ in sein Modell zu integrieren. Oser zeigt sich damit als empirisch orientierter Sozialwissenschaftler, der Offenheit und Interesse an Grenzfragen hin zur mystischen Erfahrungswelt zeigt. Damit nimmt er leider aber die wachsende Kritik am Universalisierungsanspruch seines strukturgenetischen Ansatzes nicht zureichend auf. Die religiösen und kulturellen Kontextgebundenheiten der moralisch-spirituellen Entwicklung werden in dem grundsätzlich am Kohlberg’schen Modell entwickelten Stufen nicht berücksichtigt. Ebenso ist sein Vorschlag zur Integration mystischer Bewusstseinszustände tendenziell elitär, da mystische Erfahrungen nur in der höchsten Stufe moralischer Entwicklung als möglich angesehen werden.

mystische Dimension mit folgenden Attributen zu umschreiben: Unaussprechlichkeit, „noetische Qualität“, Passivität, voller Paradoxa.

¹⁹⁵ Oser, F.: a.a.O., 79-80

2.1.7. Ertrag und anthropologische Konsequenzen

Im Sinne einer Zusammenfassung trage ich thesenhaft die zentralen Etappen meiner Rekonstruktion des Verhältnisses von Mystik und Bildung zusammen:

1. Im Hochmittelalter bedeutet Bildung die Entwicklung des Menschen zum Bilde Gottes und zielte so auf das Einswerden des Menschen mit Gott. In Anwendung der christlichen Imago-Dei-Auffassung spricht Meister Eckhart davon, dass die menschliche Seele sich ihrer selbst „entbilden“, sich von allem Kreatürlichen lösen solle, um in Gott zum Bilde Gottes „überbildet“ zu werden.

2. Im Zuge der Aufklärung säkularisiert sich im 17./18. Jahrhundert der Bildungsbegriff und löst sich aus der religiösen Verschränkung. Bildung zielt auf Selbstwerdung, Autonomie und Subjektwerdung. Im Sinne des neuhumanistischen Ideals beschreibt Bildung den Inbegriff der allseits entwickelten Persönlichkeit.

3. Heute, in den Umbrüchen und Herausforderungen der späten Moderne, ist Bildung neu zu entwerfen. Ich folge dabei dem Bildungstheoretiker Helmut Peukert: durch eine am Selbstwerden des Anderen im Modus intersubjektiv reflektierter Selbstbestimmung orientierte Bildung soll ihrer einseitigen Ausrichtung auf die Identitätsfindung des Individuums begegnet und dem Willen zum Aufbau einer kommunikativen Lebenswelt Rechnung getragen werden.

4. Der weite und gesellschaftskritische Bildungsbegriff von Helmut Peukert zeigt sich anschlussfähig für mystische Bildungs- und Wachstumsprozesse. Sofern Bildung alle menschheitlichen Grunderfahrungen, die in Grenzsituationen und an der Grenze der eigenen Erfahrungsfähigkeit gemacht wurden und werden und die in den Religionen tradiert wurden und werden (zum Beispiel mystische Erfahrungen der Einheit und der Zerrissenheit), zum Überlegen stellt, wird Religion in dieser Reflexion ein konstitutives Element von Bildung. Folgerichtig wird die Entwicklung von „religiöser Urteilskraft“ ein Element von Bildung. Gemeint ist damit zunächst eine Urteilsfähigkeit darüber, ob eigene und fremde religiöse Traditionen und Praktiken der menschlichen Grundsituation mit ihren Grenzerfahrungen gerecht werden, um sich so auch für „religiös Unmusikalische“ zumindest verständlich zu machen. Anders gesagt: Im Bildungsprozess beziehungsweise in jedem Dialog muss dem Anderen die Dimension einer radikalen Transzendenz seiner Existenz zugestanden werden.

Helmut Peukert fordert angesichts der epochalen historischen Umbrüche, in denen sich die Menschheit bewegt, die Entwicklung einer „reflektierenden Urteilskraft“ mit menschheitlich „erweiterter“ Perspektive durch Prozesse wechselseitiger, kreativer, strukturtransformierender Interpretation:

„In der solidarischen Suche nach einer gemeinsamen Welt, in der Differenzen geachtet werden, die aber gleichwohl einen universalen Horizont mit Lebensmöglichkeiten für alle aufspannt, können sich Erziehungswissenschaft und Theologie in ihren zentralen Intuitionen treffen.“¹⁹⁶

Mit der Kategorie „religiöse Urteilskraft“ ist ein bildungstheoretisches Kriterium benannt, worunter auch mystisch-spirituelle Entwicklungsprozesse gefasst werden können.

5. Im aktuellen religionspädagogischen Diskurs wird, auch in didaktischer Hinsicht, die Frage nach Mystik nur selten und wenn, dann am Rande reflektiert. Im Zuge eines verkürzten Aufklärungsbegriffs und einer daran geknüpften einseitigen Betonung der Rationalisierung kann von einem „Ehebruch“ zwischen Theologie/Religionspädagogik und Mystik gesprochen werden (Josef Sudbrack). Die entschiedene Orientierung der Religionspädagogik an den Humanwissenschaften (insbesondere der Psychologie) führt in eine Ausgrenzung mystischer Erfahrungen (Peter Eicher).

6. Im Zuge der praktischen Umsetzung des theologischen Vorschlags von Karl Rahner, eine „neue Mystagogie“ zu entwickeln, entstanden eine Reihe religionspädagogischer Untersuchungen, insbesondere zur Problematik der religiösen Sozialisation von Kindern und Jugendlichen. Im Bereich der Erwachsenenbildung ist Mystagogie kein Thema, womit dieser religionspädagogische Diskussionszweig für meine Arbeit nur bedingt relevant ist.

7. Mystagogie im Sinne der spirituellen Theologie wird nicht von Religionspädagogen sondern von Theologen, Kontemplationslehrern und Mystikexperten thematisiert. Das Stufenmodell der geistlich-mystischen Entwicklung bietet Kriterien für das Glaubenlernen von Erwachsenen. Angesichts der von Helmut Peukert aufgewiesenen globalen Krisen und Gefährdungen des Subjektes zeigt sich vor allem das Verständnis von Dorothee Sölle für eine mystische Reise (Staunen-Loslassen-Heilen/Widerstehen) als zukunftssträchtiges Modell. Dorothee Sölle bindet, entgegen der üblichen individualistischen Engführung von Mystik, diese wieder in intersubjektive und gesellschaftspolitische Kontexte zurück.

8. Der Forschungsstrang der strukturgenetischen Entwicklungspsychologie (Oser/Gmunder, Fowler) erweist insbesondere für die frühe religiöse Sozialisation von Kindern und Jugendlichen eine relative Plausibilität. Für das religiöse beziehungsweise spirituelle Wachsen und Reifen von Erwachsenen bietet dieser Ansatz kaum brauchbare Ergebnisse und Kriterien. Gerade die behauptete Allgemeingültigkeit des Stufenmodells jenseits spezifischer religiöser und kultureller Voraussetzungen wird zunehmend problematisiert (Brumlik). Für meine Arbeit liefert die strukturgenetische Entwicklungspsychologie daher keine brauchbaren Ansätze.

9. Offen bleibt das Verhältnis von moralischer und spirituell-mystischer Entwicklung. Stachel/Oser/Bucher legen ein Verständnis nahe, das Spiritualität/Mystik primär auf die höchste Ebene des religiösen Urteils konzentriert beziehungsweise beschränkt. Dagegen möchte ich als alternative „Spekulation“ die Vermutung setzen, dass die spirituell-mystische Entwicklung eine selbstständige Entwicklungslinie darstellt, die über biografische Krisen und Transformationen in Stufen passiert. Spiritualität und Mystik werden so als eine Haltung der Absichtslosigkeit, Offenheit beziehungsweise Liebe verstanden, die mann/frau oder Junge/Mädchen auf jeder Wachstums- und Reifungsstufe einnehmen kann, auf der mensch sich gerade befindet.¹⁹⁷

10. Meine Aufarbeitung des Forschungsstandes zu Bildung und Mystik beziehungsweise zu mystisch-spirituellen Entwicklungsprozessen ist ernüchternd. Weder Religionspsychologie (vgl. 2.1.6.), noch Religionspädagogik (vgl. 2.1.4.) leisten eine systematische Integration der mystischen Lebensdimension. Aus theologischer und religionsphilosophischer Perspektive (vgl. 2.1.5.) liegen überzeugende Konzepte zur Beschreibung des mystischen Entwicklungsprozesses vor. Insbesondere der Ansatz einer sozialen und politischen Mystik, wie ihn Dorothee Sölle entwickelt hat, erscheint anschlussfähig zu den erziehungswissenschaftlichen Grundlagenüberlegungen von Helmut Peukert (vgl. 2.1.3.). Denn der Zusammenhang von Subjektentwicklung zu gesellschaftlicher Interdependenz wird

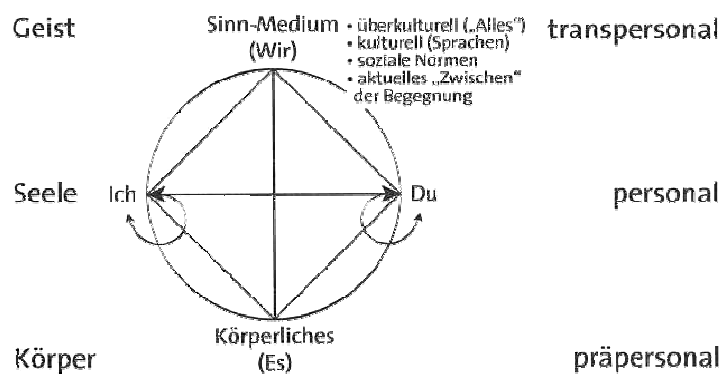
¹⁹⁶ Peukert, H.: 2004, 86

¹⁹⁷ Vgl. Wilber, K.: 2001b, insb. 150-159, ders.: 1998-2000, 2001a, 2001b, Das umfangreiche Werk von Ken Wilber wird in dieser Arbeit nicht aufgearbeitet, auch wenn seine Integrationsarbeit insbesondere die Reintegration der transrationalen Erfahrungsdimension in den humanwissenschaftlichen Vollzug intendiert. Überzeugende Kritiken an Wilber liegen vor: Heinrichs, J.: Einstein der Bewusstseinsforschung. Fragen an den „Integralen“ Denkansatz Ken Wilbers aus philosophischer Sicht, in: Utsch, M./Fischer, J. (Hg.): 2003, 77-112, Weis, H.-W.: Wilber widersprochen – Fünf Antithesen als Quintessenz, 2002

hier als ganzheitlicher und integraler Prozess verstanden. So gesehen betritt meine erziehungswissenschaftliche Untersuchung Neuland. Denn eine allgemeine, von Theologie und anderen Wissenschaften anerkannte, entfaltete und überzeugende Theorie religiöser, geschweige denn mystischer Bildung von Erwachsenen liegt nicht vor. Mit Hilfe der qualitativ ausgerichteten Biografieforschung werde ich meine Ausgangsfragen erden und nach bildungstheoretisch relevanten Kriterien mystisch-politisch orientierter Bildungsprozesse forschen.

11. Im Sinne meiner bildungstheoretischen Zielsetzung stelle ich das komplexe Wechselverhältnis von mystisch-politischer Subjektwerdung im gesellschaftlichen Kontext der Spätmoderne in einen anthropologischen Horizont. Um für meine qualitative Untersuchung zu mystisch-politischen Identitätskonzepten, also für Profile engagierter Mystik die mystische Dimension überhaupt ins Wahrnehmungsfeld zu bekommen, greife ich zurück auf ein mystisch inspiriertes Menschenbild. Geeignet scheinen mir dafür die anthropologischen Überlegungen des Philosophen Johannes Heinrichs zu sein, die ich im Folgenden wie späterhin im Abschnitt 2.2.3. referieren möchte.

Johannes Heinrichs versteht den Menschen als Geist-Seele-Körper-Einheit und unterscheidet die folgenden drei Handlungsebenen:¹⁹⁸



Der Mensch ist somit immer Leib-Subjekt im Kontext¹⁹⁹, verbunden mit Lebenswelt, den Milieus, der Gesellschaft mit ihren Strukturen und der Geschichte. In dieser leiblichen Einheit öffnet sich dem Menschen eine „ahnende Verbindung zum Grund der menschlichen Existenz

¹⁹⁸ Heinrichs, J.: 1997, 2003, 2005

¹⁹⁹ Vgl. Petzhold, H.: 1993, 493, vgl. auch: Martini, C.M.: 2002

und zu der geistigen Kraft, die alles Leben durchweht“²⁰⁰. Der Mensch bekommt im Zuge seiner biografisch-geschichtlichen Entwicklung einen Bezug zum Innersten seiner selbst und öffnet sich dem spirituellen beziehungsweise transpersonalen Feld.

Ich möchte den anthropologischen Entwurf von Johannes Heinrichs nicht kritisch diskutieren, sondern übernehme im Sinne eines heuristischen Konzeptes sein triadisches Menschenbild. Der entscheidende Gewinn liegt darin, dass damit die drei zentralen Dimensionen des Menschseins durch Differenzierung ausdrücklich und damit integriert werden:

- die präpersonale Ebene
- die personale Ebene
- die transpersonale Ebene.

So kommen wir zu einem mehrdimensionalen Menschenbild im Sinne einer Hinorientierung auf das Ganze als Ideal und Idee. Gleichzeitig gewinnen wir dadurch eine sich bescheidende Einordnung und Berücksichtigung der uns kognitiv und kurativ zugänglichen Bereiche des Menschen. Diese Ausrichtung setzt Perspektiven und gewichtet Dimensionen – und ist in diesem Sinne harmonisierend und integrativ zugleich.

2.2. Mystik

In diesem Abschnitt werde ich einen eigenen Mystikbegriff entwickeln. Dies geschieht in Auseinandersetzung mit den vielfältigen Traditionen dieses Begriffs..

Anschließend werde ich den theologischen Topos der „politisch-mystischen Nachfolge“ historisch und inhaltlich skizzieren. Ich tue dies, da er eine bewusste Anstrengung darstellt, „Wege nach innen und Wege nach außen“ zu integrieren. Genau diese Integrationsarbeit steht im inhaltlichen Zentrum der im Folgenden vorgestellten Bewegungen aus dem engagierten Buddhismus und dem politisch-mystisch orientierten Christentum.

2.2.1. Das Begriffsfeld Mystik

Die Mystik kurz und knapp beschreiben zu wollen, ist unmöglich. Es gibt eine schier unübersehbare Vielfalt von Mystikdefinitionen, die niemals alle zu berücksichtigen, geschweige denn auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen sind. Grundsätzlich folge ich den Überlegungen Bernard McGinns, der einen überzeugenden Systematisierungsvorschlag

²⁰⁰ Haussmann, B./Neddermayer, R.: 1996, 33

unterbreitet hat.²⁰¹ Zunächst entwickle ich eine erste allgemeine und offene Mystikbeschreibung. Im Anschluss daran skizziere ich kurz – um der begrifflichen Klärung willen – eine philosophische, eine theologische und schließlich eine psychologische Definition von Mystik. Diese drei Definitionen unterziehe ich einer Kritik, um im nächsten Schritt ein eigenes Verständnis zu erarbeiten, das Mystik als einen zentralen Aspekt einer integral-transformativen und politischen Lebenspraxis versteht oder, in theologischer Sprache formuliert, Mystik als ein Zentralelement der Einheit von *vita contemplativa* und *vita activa* auffasst.

2.2.1.1. Erste inhaltliche Näherung

Mystik (griech.: „die Lehre vom Verborgenen“/„die Augen schließen“²⁰²) ist eine Form intuitiver und nichtdiskursiver Erkenntnis, die Selbsterkenntnis, Welterkenntnis und Erkenntnis des Absoluten einschließt. Letztere vollzieht sich in der Einung/Einigung mit beziehungsweise Schau des Absoluten (*unio mystica*). Sie ist ein Begriff aus der christlichen Tradition für die innerliche, vorübergehende Erfahrung einer einenden Begegnung eines Menschen mit der ihn und alles Seiende begründenden göttlichen Unendlichkeit²⁰³. Der Kirchenlehrer Bonaventura hat für das Mittelalter und die frühe Neuzeit die wirkmächtige Formel geprägt: „*cognitio dei quasi experimentalis*“.

Mystik ist so die sich aus dem Blick nach innen, dem „my-ein“, ergebende Bewusstseinsöffnung für Erfahrungsdimensionen, welche das gegenständliche Alltagsdenken überschreiten.

Mystik ist ein universales Phänomen, das sich jedoch je nach kulturell-religiösem Kontext ausdifferenziert: Die *unio* kann sich zum Beispiel auf einen absoluten, jedoch impersonalen Weltgrund, eine kosmische all-eine Energie oder auf einen personalen Gott beziehen, kann aber auch ohne Bezug auf ein Absolutes als Einung/Einigung mit der Natur beziehungsweise dem Universum gedacht werden.²⁰⁴

Während die Mystik der östlichen Religionen unter Voraussetzung einer nondualen Beziehungseinheit oder eines Seinsmonismus die Einung/Einigung als Aufgehen des Ichs im all-einen Weltgrund oder im Nirwana begreift, steht im Zentrum der jüdischen Mystik

²⁰¹ McGinn, B.: 1996-1998

²⁰² Zur Geschichte des Wortes *mystikos* und seiner Derivate gibt es keine wirklich adäquate Studie. Einen Überblick über den frühen Gebrauch bietet Bouyer, Louis: *Mysticism. An Essay on the History of the Word*, in: Woods, R. (Hg.): 1980, 42-55. Zur Prägung des Substantivs „Mystik“ und zu seiner Bedeutung in der Geschichte der Mystik vgl. Bogner, D.: 2002.

²⁰³ Vgl. Franz, A./Baum, W./Kreutzer, K. (Hg.): 2003, Vorgrimler, H.: 2000, Bowker, J.: 1999

²⁰⁴ Schmid, G.: 2000, Kochanek, H. (Hg.): 1998, Wolf, I.: 2000; Ceming, K.: 2004

(kabbalah) der Geheimnischarakter und Entzug Gottes, der sich in der Tora, genauer: im Hauchen des Aleph, offenbart.²⁰⁵ Die islamische (sufische) Mystik dagegen betont die Einung/Einigung mit Gott in der Liebe.²⁰⁶ Die christliche Mystik differenziert sich in eine eher affektive und eine eher spekulative Mystik aus: Erstere betont als „cognitio dei experimentalis“ (Thomas von Aquin) das Zueinander von Liebe und Erkenntnis hinsichtlich der unio beziehungsweise Erkenntnis Gottes, die sich in Ekstasen vollzieht, und gibt dabei der Liebe den Primat. Die spekulative Mystik Meister Eckharts dagegen identifiziert den Grund der Seele mit dem Intellekt, welcher Bild (imago), nicht nur Gleichnis (similitudo) Gottes im Menschen ist. Jenes „Gottesfünklein“ ist nicht Teil oder Vermögen der geschaffenen Seele, sondern ungeschaffen und unbestimmt und damit dem göttlichen Intellekt gleich, dessen Bild der Mensch ist. Die Seele trägt als dieses Bild Gottes den Sohn als Bild des Vaters in sich, denn Gott gebiert seinen Sohn immerwährend in den Seelengrund hinein und ist so im Innern des Menschen gegenwärtig. Bedingung für Einung/Einigung und Gottesgeburt in der Seele ist die Gelassenheit und Abgeschlossenheit des Selbst.²⁰⁷

2.2.1.2. Philosophische Definitionsversuche der Mystik

In der Regel grenzen philosophische Definitionsversuche der Mystik diese nicht gegenüber der Philosophie ab, sondern verstehen Mystik als eine besondere Form der Philosophie. Dabei wird Mystik mehrheitlich als ein universales Phänomen beschrieben, wobei verschiedene Akzente gesetzt werden. Eine erste Gruppe von Autoren geht von der Gleichheit aller mystischen Erfahrungen aus,²⁰⁸ eine zweite Richtung betont ebenfalls die Gleichheit aller mystischen Erfahrungen, dies aber in der kulturellen Bedingtheit der Berichte über diese Erfahrungen. Eine dritte Gruppe ist davon überzeugt, dass alle mystischen Erfahrungen einzuteilen sind, und zwar durch die jeweiligen Bedingtheiten hindurch; nicht die Erfahrung selbst gilt hier als kulturell bedingt, sondern die Sprache, die zur Beschreibung der jeweiligen Erfahrung notwendig ist.²⁰⁹ So wird in der Regel zwischen der mystischen Erfahrung selbst und der Interpretation dieser Erfahrung unterscheiden.²¹⁰ Diesen primär philosophisch

²⁰⁵ Scholem, G.: 1991, Brumlik, M.: 2000, 2001

²⁰⁶ Schimmel, A.: 2000

²⁰⁷ Vgl. Meister Eckhart, Pr. 2, in: DW I, 434-438, Pr. 22, in: DW I, 517-520, Pr. 52, in: DW II, 727-731. Pr. 67, in: DW III, 528-530, Haas, A. M.: 1989, 1996

²⁰⁸ Vgl. Albert, K.: 1996: „Unter philosophischer Mystik verstehen wir (...) ganz allgemein eine Denkrichtung, die, über das rationale wie auch das dialektische Denken hinausgehend oder vielmehr hinter beides zurückgehend, sich auf die anderen Einzelerfahrungen der Einheit von Ich und Weltgrund bezieht. Dieses Denken findet sich in allen Phasen der abendländischen Philosophie, jedoch ebenso im philosophischen Denken Indiens und Chinas.“ (a.a.O., 1)

²⁰⁹ Vgl. Schmid, G.: 2000, Kochanek, H. (Hg.): 1998

²¹⁰ Diese Aufteilung ist übernommen von Katz, S.T.: Language, Epistemology and Mysticism, in: ders.: 1978, 23f., vgl. ders.: 1992.

inspirierten Ansätzen, die Mystik als universale Erfahrung zu verstehen, können folgende Merkmale zugeschrieben werden:

Erstens: Mystik wird als Einung (unio) von Ich und dem Absoluten verstanden. Gleichzeitig löst sich das Selbst beziehungsweise das individuelle Ich auf. Diese Einung kann sich in Form einer Introspektion vollziehen, also als Weg nach innen, oder in Form einer Einung mit dem, was dem Selbst außerhalb seiner selbst begegnet, etwa der Natur, also als Weg nach außen.

Zweitens: Mystik wird in der Regel als nicht rationale Erfahrung eines absoluten Weltgrundes beschrieben. Diese, zunächst der Vernunft entgegengesetzte Erfahrung wird aber der Philosophie zugeordnet.²¹¹

Drittens: Mystik gilt nicht nur als nicht rationale und unmittelbare Erfahrung, sondern – zum Beispiel in Form einer schriftlich fixierten mystischen Theologie – als Versuch einer Beschreibung und dann auch einer Reflexion der mystischen Erfahrung, so dass man zwischen der Erfahrung selbst, deren Reflexion sowie deren Interpretation unterscheiden muss.

2.2.1.3. Theologische Definitionsversuche der Mystik

Theologische Definitionsversuche der Mystik gehen auch mehrheitlich davon aus, dass es sich bei Mystik um die unmittelbare und nicht rationale Erfahrung der Einung mit Gott oder dem Absoluten unter der Bedingung der Selbstpreisgabe beziehungsweise der völligen Selbstauflösung im Absoluten handelt.²¹² Im Unterschied zu den rein philosophischen Annäherungen²¹³ verstehen die theologischen Bestimmungsversuche Mystik jedoch immer als ein religiöses Phänomen, so etwa auch Zaehner, der in seiner Differenzierung in Naturmystik, monistische und theistische Mystik vom Primat der theistischen Mystik ausgeht und diese als höchste Stufe der Mystik wertet.²¹⁴ Eine rein philosophische, nicht religiöse Mystik kann es deshalb in dieser Perspektive nicht geben, sie steht immer in Bezug zu einer religiösen Tradition. Gleichzeitig halten Zaehner und McGinn an der Universalität der mystischen Erfahrung fest.

²¹¹ Vgl. James, W.: 1997, insb. 384f. William James versteht die mystische Intuition mit einer noetischen Qualität und ordnet sie der ersten Richtung intuitiver Erkenntnis zu; damit bestimmt er Intuition als Teil der Reflexion, des Denkens.

²¹² Vgl. z.B. McGinn, B.: 1994, 14f., Dupré, L.: 2003, Marxer, F.: 2003

²¹³ Vgl. Tugendhat, E.: 2003, insb. 111-149. Der Philosoph Ernst Tugendhat geht in seinen Darlegungen so weit, dass er Religion und Mystik als entgegengesetzte Ansätze versteht, das menschliche Grundproblem der Kontingenz zu lösen. Während Mystik den Weg der Selbstrelativierung und Selbstzurücknahme gehe und damit auf die Transformation des Selbstverständnisses ziele, sei Religion auf eine Transformation der Welt mittels der Projektion „Gott“ oder „Absolutes“ ausgerichtet.

²¹⁴ Zaehner, R. C.: 1990, ebenso: Schmid, G.: 2000; Kochanek, H.: 1998

Dagegen betonen Autoren wie Gershom Scholem, Michel de Certeau und Steven T. Katz die soziokulturelle Bedingtheit jeder mystischen Erfahrung. Mystik, so ihre These, kann nie allgemein, sondern nur in Bezug auf eine je konkrete Religion, auf ein je konkretes soziokulturelles Umfeld bestehen. Daraus folgen Pluralität, irreduzible Kontextualität und soziokulturelle Bedingtheit von Mystiken, welche universale Bestimmungsversuche unmöglich machen.

Im Rahmen theologischer Mystikdefinitionen christlicher Provenienz wird in der Regel auf Bonaventuras Bestimmung christlicher Mystik als „cognitio dei experimentalis“ zurückgegriffen. Diese überlieferte Formel stellt die affektive Dimension der Einung heraus, die sich in Form von Visionen oder Auditionen vollziehen kann (Frauenmystik, franziskanische Mystik, Brautmystik etc.). Andererseits wird auch von den spekulativen Dimensionen der christlichen Mystik gesprochen. Die Unterscheidung zwischen affektiven und spekulativen Mystiken ist zwar einerseits hilfreich, denn unbestreitbar wendet sich zum Beispiel Meister Eckhart gegen Visionen und andere ekstatische Erfahrungen. Andererseits schreibt sie eine Entgegensetzung von Affektivität und Spekulation fest wie auch eine Sexualisierung der beiden Aspekte: Frauenmystik gilt als affektiv, Männermystik dagegen durchaus als spekulativ. Auch bleibt unklar, ob die spekulative Mystik bruchlos als *cognitio experimentalis* gelten kann: Ist sie selbst eine unmittelbare Erfahrung? Oder gehen ihr eine Einheitserfahrung voraus?

McGinn zieht aus solchen und anderen Fragen heraus den Schluss, die Formel der „*cognitio dei experimentalis*“ zu erweitern: Das mystische Element im Christentum ist der Teil seiner Glaubensinhalte und Glaubensvollzüge, der das betrifft, was man unmittelbare beziehungsweise direkte Gegenwart Gottes nennen kann, und dies in einem dreifachen Sinn: als Vorbereitung auf sie, als Bewusstsein von ihr und als Reaktion auf sie.²¹⁵ McGinn verwendet den Ausdruck „Bewusstsein“ anstatt „Erfahrung“ und sucht so, die Engführung des Mystikverständnisses auf affektive Aspekte zu vermeiden. Bewusstsein umfasst beides: unmittelbare Erfahrungserkenntnis wie auch Reflexion dieser Erfahrung.

2.2.1.4. Psychologische Definitionsversuche der Mystik

Psychologische Definitionsversuche der Mystik sortieren das kosmische Einheitserlebnis als universales Phänomen der Bewusstseinsentwicklung ein.²¹⁶ Die Vorstellungen von Gott oder einem Absoluten haben Realität nur in der menschlichen Psyche, sind nur Sprachfiguren des

²¹⁵ McGinn, B.: 1994, 16

²¹⁶ Utsch, M.: 1998, insb. 88-112, Grom, B.: 1992, insb. 338-366, ders.: 2002, Hemminger, H.: 2003

Bewusstseins/Unbewussten.²¹⁷ Mystik ist ein Vorgang in der je eigenen Bewusstseinstiefe, ein Vorgang des Einswerdens und Sichfindens, verstanden als Bezogensein des Ichs auf das „Selbst“.²¹⁸ Je nach psychologischer Schule wird die mystische Erfahrung als Regression (Psychoanalyse²¹⁹), als Sonderphänomen (kognitive Psychologie²²⁰), als Anknüpfungspunkt zur Archetypenlehre (Tiefenpsychologie²²¹), als abnormaler Bewusstseinszustand (Verhaltenstherapie) oder als integrierbares Element innerhalb der Bewusstseinspsychologie (Integrative Therapie²²²) behandelt, das sich jedoch den üblichen empirischen, aber auch narrativen Methoden der Psychologie entzieht.

Historisch einflussreich sind die Untersuchungen des Arztes und Psychologen Carl Albrecht (1902-1965), der das mystische Bewusstsein zunächst jenseits religiöser Einbindungen,²²³ später explizit im christlichen Kontext verortet:²²⁴ „Mystik ist das Ankommen eines Umfassenden im Versunkenheitsbewusstsein.“²²⁵

In der neueren psychologischen, insbesondere von Nordamerika inspirierten Debatte entwickelte sich die Transpersonale Psychologie²²⁶, die die Mystikskepsis der empirisch orientierten Psychologie überwindet und bewusst die Sinnfrage und die mystische Dimension jenseits weltanschaulicher und religiöser Vorgaben integriert (Stanislaw Grof²²⁷, Ken

²¹⁷ Vgl. Obrist, W.: 1980

²¹⁸ Vgl. Grom, B.: „Den universalen phänomenologischen Kern mystischen Erlebens bildet nach weitgehender Übereinstimmung eine Einheit oder Vereinigung, die insofern einen veränderten Bewusstseinszustand darstellt, als der Mystiker sie (1) auf völlig intuitive Weise erlebt und (2) in einer positiv empfundenen Ich-Entgrenzung und Auflösung der Individualität die gewöhnliche Subjekt-Objekt-Differenz gegenüber einem anderen – wie immer er dieses versteht – überwindet und sich mit ihm eins fühlt.“ (ders.: 1992, 343/344)

²¹⁹ Sigmund Freud, der sich nicht ausdrücklich mit Mystik befasste, hat einmal eine Äußerung seines Briefpartners Romain Rolland über das „ozeanische Gefühl“ aufgegriffen und dieses „Gefühl wie von etwas Unbegrenztem, Schrankenlosen, gleichsam Ozeanischen“ als ein Verwischen der Grenze zwischen Ich und Objekt gedeutet und als Regression zum „uneingeschränkten Narzißmus“ erklärt, in dem das Ich des Säuglings noch „alles erhält“ (Freud, S.: GW 14, 421-431).

²²⁰ Vgl. Kohut, H.: Formen und Umformungen des Narzißmus, in: Psyche 20 (1966), 561-587, ders.: 1973

²²¹ In der Tradition C. G. Jungs wird vielfältig dem mystischen Phänomen nachgeforscht. In seinem grundlegenden Aufsatz „Der mystische Mensch“ trifft Erich Neumann, der wohl begabteste Schüler C. G. Jungs, die wichtige Unterscheidung zwischen einer infantilen uroborischen Mystik und einer progressiven Wandlungsmystik (vgl. Neumann, Erich: 1948, 311 ff.).

²²² Das von Hilarion Petzold entwickelte Modell zeigt ein großes methodologisches und begriffssprachliches Problembewusstsein gerade auch für mystische Phänomene. Petzolds Unterscheidung zwischen einem „exzentrischen, reflexiven Ich-Bewusstsein (consciousness)“ und einem „zentrischen, perzeptiven Selbstbewusstsein (awareness)“ (Petzold, H.: 1993, 196) und das Ideal einer „engagierten Distanziertheit“, in der affektive Ansprechbarkeit, leibzentrierte Selbstbewusstheit und differenzierende Reflexivität ineinander spielen, lassen sich fruchtbar mit mystischen Phänomenen verbinden.

²²³ Albrecht, C.: 1990

²²⁴ Ders.: 1982, 1974

²²⁵ Ders.: 1990, 254, vgl. Peng-Keller, S.: 2003. Peng-Keller arbeitet aus theologischer Perspektive die psychologische Mystikforschung Carl Albrechts auf.

²²⁶ Die aktuelle Debatte zur Rezeption der Transpersonalen Psychologie im deutschsprachigen Raum ist gut zu verfolgen in der Zeitschrift Transpersonale Psychologie und Psychotherapie (TpuP)

²²⁷ Grof, S.: 1989

Wilber²²⁸). Die Transpersonale Psychologie entwickelt Verständnismodelle für außergewöhnliche Bewusstseinszustände und untersucht „spirituelle Krisen“.²²⁹ Sie versteht Mystik/Spiritualität als menschliche Ressource und als Heilungspotenzial im therapeutischen Prozess.²³⁰

2.2.1.5. Kritik dieser Definitionsversuche

Theologische Definitionsversuche von Mystik weisen das Problem auf, dass sie Mystik primär als individuelles religiöses Phänomen, teils sogar lediglich als besondere Form persönlicher religiöser Praxis betrachten und die Handlungsdimension auf Andere beziehungsweise Anderes hin außen vor lassen. Die intersubjektiven Momente der Mystik werden in der Regel ausgeklammert, und somit wird die soziokulturelle und soziale Einbettung von Mystik „vergessen“. Gleichzeitig werden die soziale Bedeutung von Mystik und damit ihre intellektuellen Universalisierungsaspekte im Sinne einer philosophischen Betrachtung als nachrangig betrachtet. Die mystische Erfahrung ist unbestritten durch ihren soziokulturellen Kontext und damit durch die jeweilige religiöse Tradition bestimmt, in der sie auftritt, und Steven Katz macht zu Recht auf die Unterschiede zwischen jüdischer, buddhistischer und christlicher Mystik aufmerksam, die vorschnelle Identifikationen verbieten. Ebenfalls überzeugend stellt Katz heraus, dass Zaehners Einteilung der Mystik auf impliziten Wertungen beruht, die wiederum in dessen Verwurzelung in der christlich-

²²⁸ Wilber, K.: 1999/2000, 2001a, 2001b, kritisch zu Wilber: Heinrichs, J.: Fragen an den „integralen“ Denkansatz Ken Wilbers, in: Utsch, M./Fischer, J.: 2003, 77-112

²²⁹ Vgl. die umfassende Darstellung der empirischen Meditationsforschung, die eine zentrale Basis der Transpersonalen Psychologie darstellt: Engel, K.: 1999, und die Mystikübersicht im Kontext aktueller psychologischer Forschungen: Wolf, I.: 2000.

²³⁰ Vgl. Galuska, J.: Der weite Raum hinter den Dingen. Worauf zielt transpersonale Therapie?, in Connection 2/2003, 22-25: „Die größte Bedeutung transpersonaler Therapien besteht aber wohl darin, das transpersonale Bewusstsein zu Heilungszwecken einzusetzen. Dies erfordert zunächst einmal die Fähigkeit, sich in einen solchen Zustand zu versetzen. Dazu kann er diverse Techniken verwenden, wobei ihm seine Meditationsmethoden helfen werden. Das transpersonale Bewusstsein und das Wissen um transpersonale Phänomene nun wendet ein transpersonaler Therapeut in Diagnostik und Therapie an. Sie eröffnen ihm in besonderer Weise ein Verständnis für die religiös-spirituelle Entwicklung, für Störungen auf dem religiösen Weg, für spirituelle Krisen und ungewöhnliche Erlebnisse. Sie helfen ihm auch, die spirituelle Dimension üblicher seelischer und somatischer Erkrankungen zu sehen und ein ganzheitliches Heilungsverständnis zu entwickeln. Sie ermöglichen ihm auch mit schwierigen Patienten umzugehen und sich nicht mit ihnen zu verstricken oder sie sich vom Leibe halten zu müssen. Sie schulen seine Intuition und lassen ihn auch offen für transzendente Kräfte der Heilung sein.“ (a.a.O., 25) Einen guten Überblick zum Zusammenhang von Psychologie, Meditation und transpersonaler Therapie bieten Loomans, P. (Hg.): 1999, oder Helg, F.: 2000. Das Heft 1/2005 der Zeitschrift Transpersonale Psychologie und Psychotherapie zieht anlässlich seines zehnjährigen Jubiläums ein Zwischenfazit. Verschiedene Autoren und Autorinnen resümieren die Entwicklung und den aktuellen Stand des transpersonalen Ansatzes: Grof, Stanislav: Der Werdegang der Transpersonalen Psychologie, Belschner, W.: Von der „Transpersonalen Psychologie“ zur „Psychologie des Bewusstseins“, Loomans, P.: Neuere Entwicklungen in der Initiatischen Therapie, Brück, M. von: Das Ich, das Personale und das Transpersonale, Zundel, Edith: „Der intensivste Guru ist das Leben selbst“, Galuska, J.: „Heute würde ich lieber davon sprechen, dass wir unsere Seele wecken“, u.a.

Vgl. auch die Kritik zum Ansatz der Transpersonalen Psychologie in: Sudbrack, J.: 1992, 1994, 1999

theistischen Tradition begründet sind.²³¹ Darüber hinaus würde die gesamte Konzeption mystischer Erfahrung im Sinne einer unmittelbaren Erfahrung hinfällig, wäre sie ausschließlich traditionsbestimmt, denn dann gäbe es keine unmittelbare Erfahrung, sondern immer nur bedingte und damit vermittelte Erfahrung.

Ferner bleibt in theologischen Klärungsversuchen häufig unklar, ob die unio monistisch beziehungsweise nondual zu verstehen ist oder nicht. Ebenso bleibt die Bedeutung des Selbst in der Mystik häufig ungeklärt, insbesondere dann, wenn die unio mit der Auflösung des Individuums in Gott gedacht wird. Für den christlichen Kontext folgt daraus vielfach der Ausfall der Verhältnisbestimmung von Freiheit beziehungsweise Natur und göttlicher Liebe und Gnade. Bleibt aber dieses Verhältnis ungeklärt, dann ist es konsequent, wie Hans Urs von Balthasar es tut, von einem Primat der Gnade auszugehen, der der Mensch lediglich gehorsam folgen kann.²³²

Die philosophischen Definitionen von Mystik kennen in der Regel die Fragestellung einer anwendungsbezogenen Theorie nicht. Sie konzentrieren sich in der Reflexion der mystischen Erfahrung auf das Problem, dass das Verhältnis von Nichtrationalität und Intuition unklar bleibt. Wird Intuition als Nichtrationalität verstanden, folgt daraus ein eingeschränkter Vernunftbegriff, der Vernunft auf diskursives Erkennen und propositionales Wissen festlegt und damit genau jener instrumentellen Vernunft Raum verschafft, die doch gerade durch den Rekurs auf die Intuition als ein vermeintlich „Anderes der Vernunft“ begrenzt werden soll. Oder anders gesagt: Die Gleichsetzung von Intuition und Nichtrationalität ist in sich widersprüchlich. Intuition ist eine besondere Form nicht allein der Erfahrung, sondern auch der Einsicht, das unterscheidet sie von bloß rezeptiver Wahrnehmung. Einsicht ist auch mehr als Erkenntnis, da sich rationales Erkenntnisvermögen noch in der Subjekt-Objekt-Dialektik bewegt. Wenn also Intuition eine Einsichtsform darstellt und wenn die mystische Erfahrung mit intuitiver Einsicht gleichgesetzt wird, dann steht eine Klärung an: Inwiefern ist mystische Erfahrung gleich bedeutend mit nondualer Einsicht oder Intuition? Was meint Intuition genau? Mystik wird in der Regel mit intuitiver Einsicht identifiziert, ohne auszuweisen, worin diese besteht. Daraus folgt eine Unklarheit über das Verhältnis von Sagbarkeit und Unsagbarkeit: Eignet mystischen Erfahrungen, insbesondere der Erfahrung der unio, völlige Unsagbarkeit, dann kann es keine Universalität mystischer Erfahrung geben. Mystik wäre nichts anderes als eine Form von rein subjektivistischer Privatoffenbarung, deren universale

²³¹ Vgl. Katz, S. T.: 1992, insb.: 3-42

²³² Vgl. Balthasar, H. U. von: Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik, in: Beierwaltes, W./Balthasar, H. U./Haas, A. M.: 1974, 37-71, hier: 51

Gültigkeit auf bloße Autorität oder Charisma hin geglaubt würde.²³³ Philosophische Mystik insistiert hingegen auf einem universalen Geltungsanspruch der Mystik, der argumentativ eingelöst werden kann.

Psychologische Definitionen von Mystik bewegen sich in der Regel in den therapeutischen Kategorien von gesund und krank und ordnen Mystik, wenn überhaupt, ein in ihr Diagnostik- und Therapieschema. Sie negieren überwiegend einen Transzendenzbezug und bestehen mehrheitlich auf ihren qualitativen und empirischen Forschungsmethoden. Die Ausnahmen, die Tiefenpsychologie und die Transpersonale Psychologie werden, vom Großteil der psychologischen Zunft nicht als wissenschaftlich anerkannt. Es fehlt ihr an „empirischen Belegen“ für die Existenz eines transpersonalen Bewusstseins.

Schwerpunktmäßig geht es den tiefen- und transpersonalen Ansätzen um die Heilung des verletzten Individuums und damit auch um seine Handlungsfähigkeit; doch Handlungsfähigkeit im Sinne einer Konsequenz aus einem innerpsychischen, persönlichen Heilungsprozess. Auch hier wird die Dialektik von mystischer Erfahrung und Handeln nicht als integral verstanden und somit nicht – in der Sprache der Theologie formuliert – von der Einheit von *vita contemplativa* und *vita activa* ausgegangen.

2.2.1.6. Eine eigene Definition von Mystik

Jeder Versuch, Mystik zu definieren, ist von den je eigenen Prämissen und Voraussetzungen abhängig, die für die Formulierung solch einer Definition bestimmend und richtungsweisend sind. Diese Abhängigkeit zu leugnen, hieße, von einem erkenntnistheoretisch wie hermeneutisch überholten Ideal der Neutralität und Objektivität auszugehen und die Interessengeleitetheit von Erkenntnis zu negieren.²³⁴ Aus dieser Interessengeleitetheit allerdings einen erkenntnistheoretischen Relativismus zu folgern, wäre ein Kurzschluss: Das jeweilige Interesse leitet die Erkenntnis, determiniert sie aber nicht. Die Erkenntnis beziehungsweise die Einsicht ist trotz ihrer Interessengeleitetheit zu universalen, bloße Konventionen und Kontextualitäten, ja auch Interessen sprengenden Erkenntnissen und Einsichten fähig, weil sie nicht in den jeweiligen Interessen aufgeht beziehungsweise mit

²³³ Vgl. hierzu den Versuch McGinns, die Spannung von Sagbarkeit und Unsagbarkeit der mystischen Einsicht nicht in eine Perspektive der Äquivokität umkippen zu lassen. Dabei bezieht er sich auf Bernard Lonergans Formulierung einer „vermittelten Unmittelbarkeit“ (McGinn, B.: 1994, Band 1, 17ff.). Vgl. auch Lonergan selbst: „Mystisches Bewußtsein (...) ist eine ‚vermittelte Rückkehr zur Unmittelbarkeit‘, in der ein lebendiges intersubjektives Einigungsverhältnis zwischen Gott und Mensch erfahren wird.“ (in: McGinn, B.: 1994, 406)

²³⁴ Vgl. hierzu z.B. Habermas, J.: 1988, Kuhn, T. S.: 1990

ihnen zusammenfällt. Diese jeweiligen erkenntnisleitenden Interessen gilt es meines Erachtens offen zu legen, um sich identifizierbar und damit auch kritisierbar zu machen.

Dementsprechend möchte ich im Folgenden zunächst die Voraussetzungen und die daraus resultierenden Elemente meiner Begriffsbestimmung von Mystik benennen.

Mystik verstehe ich erstens aus ihrer religiös-theologisch-geschichtlichen Verwurzelung heraus, die sich als universales Phänomen zeigt und so sich auch der philosophisch-argumentativen Auseinandersetzung stellen kann und soll.

Zweitens verorte ich Mystik innerhalb der Einheit von *vita contemplativa* und *vita activa*, als innerpsychisches und intersubjektives Beziehungsgeschehen, als Prozess der Selbst- und Welterkenntnis, der in der Einsicht Gottes oder des Absoluten kulminiert, aber dabei stets ein Beziehungsprozess in Raum und Zeit auf Gesellschaft, das heißt auf den „Anderen“ (Emmanuel Lévinas) hin orientiert bleibt.

Drittens steht Mystik in engem und notwendigem Bezug zu einer Seins-Ethik der universalen Solidarität, eines Ethos des Einsseins, das Ethik und Spiritualität neu verknüpft.

Somit plädiere ich für ein orthodoxes, lebenspraktisches und sozial-politisch empfindsames Mystikverständnis in der Tradition von Meister Eckhart, der jegliche inneren Prozesse in Interdependenz zu äußeren Aktivitäten sah und praktizierte.²³⁵

Aus diesen drei Voraussetzungen und Implikaten ergibt sich folgende Definition von Mystik, die als heuristische Leitlinie der Untersuchung dienen soll:

Mystik ist Teil von Religion.

Mystik ist ein innerer wie äußerer, ein integraler und transformativer Prozess, ein intersubjektiv zu gestaltender Lebensweg und fortwährender Prozess der Entfaltung von Identität.

²³⁵ Mieth, D.: 2004, Schönfeld, A.: 2003

Mystik ist ein Weg, das unmittelbare Bewusstsein der Gegenwart Gottes in der einen Wirklichkeit zu leben. Dies im gesellschaftlichen Kontext der späten Moderne in den westlichen Gesellschaften, in der die menschliche Grunderfahrung eine der Dunkelheit und Abwesenheit Gottes ist.

2.2.1.6.1. Mystik als Teil von Religion

Die vielleicht größte Einsicht in Friedrich Baron von Hügel's bedeutendem Buch „Das mystische Element der Religion, untersucht bei der hl. Katharina von Genua und ihren Freunden“²³⁶ war, dass Mystik stets nur ein Teil oder Element einer konkreten Religion oder einer bestimmten religiösen Persönlichkeit ist. Alle lebendige Religion stellt eine Einheit von drei Elementen dar, die von dem großen katholischen Lientheologen Friedrich von Hügel (1852-1925) als das institutionelle, das intellektuelle und das mystische Element bezeichnet wurden.²³⁷ Das historisch-institutionelle Element spricht Sinn und Gedächtnis an und ist im Christentum die petrinische Dimension; das analytisch-spekulative Element wird der Vernunft und dem Apostel Paulus zugeordnet; und das dritte, das intuitiv-emotionale Element, wendet sich an den Willen und das Handeln der Liebe und stellt die „johanneische“ Dimension dar. Die Vertreter aller drei Elemente haben die Tendenz, sich selbst absolut und die anderen als Nebensache herabzusetzen, aber lebendig bleibt Religion meines Erachtens nur in einem Wechselspiel, das sich polarisierend, und dialektisch vollziehen kann. Für Hügel ist das mystische Element passiv und aktiv zugleich, wie er an der Spiritualität der Katharina von Genua zeigt. Weil das mystische Element auf Verwirklichung angelegt sei (theologisch: Inkarnation), sei es prinzipiell auch handlungsorientiert. Kein Mystiker (wenigstens bis zum Ende des 20. Jahrhunderts) glaubte an „Mystik“ oder praktizierte „Mystik“. Er oder sie glaubte an das Christentum und praktizierte es (oder eben an das Judentum, den Islam, den Buddhismus); es geht also immer um konkrete Religionen, die mystische Elemente als Teil eines umfassenderen geschichtlichen Ganzen enthalten. In der über zweitausendjährigen Kirchengeschichte ist das mystische Element oft unterdrückt oder an den Rand der verfassten Kirche gedrängt worden. Und doch kam es immer wieder zu Aufbrüchen, die wesentlich durch das mystische Element angetrieben wurden. Der Münchener Jesuit und Mystikexperte Josef Sudbrack sieht den aktuell schwindenden gesellschaftlichen Einfluss des Christentums und das „Ausdörren“ des Glaubensbewusstseins verursacht durch den von ihm so genannten

²³⁶ Hügel, F. von: 1961

²³⁷ Vgl. Tracy, D.: Neuere katholische Spiritualität: Einheit in Vielfalt, in: Dupré, L./Saliers, D.: 1997, hier: 168-175

„Ehebruch“ von Theologie und Mystik:²³⁸ Es gelinge immer weniger, emotional-psychologische Werte des Christentums zu vermitteln. Dieser „Ehebruch“ steht für Sudbrack im Zusammenhang mit der wachsenden Rationalisierung der Theologie: Die Aristoteles-Rezeption im 12. Jahrhundert ist für ihn beispielhaft:

„Im Laufe der Jahrhunderte steigerte sich die Rationalität der Theologie; besonders durch ihr Liebäugeln mit der ‚idea clara et distincta‘ der Aufklärung und dem Wissenschaftsideal des 19. Jahrhunderts bis zur Neuscholastik, deren Dürre ich noch erleben musste. (...)“

Meine These lautet: Mit der wachsenden Rationalisierung der Theologie wurden die mystisch-psychologischen Werte des Glaubens an den nur-pastoralen Rand gedrängt. Insbesondere an der Ganzheits- und All-Eins-Erfahrung mit Gott, die als pantheistisch aus dem Christentum ausgeschieden wurde, ist es zu zeigen. Auch der Umgang mit Bildern und Geschichten wurde dem frommen Vollzug überlassen, ohne reflektiert zu werden.²³⁹

Ich vertrete die These, dass die mystischen Elemente sowohl in den jüdischen Wurzeln als auch im Leben des Jesus von Nazareth²⁴⁰ und in der christlichen Religion essenzieller Bestandteil waren und sind. Nicht erst als einer Theorie der Mystik – die erstmals Origines im dritten Jahrhundert entwickelte – ist von christlicher Mystik zu sprechen. Die Geschichte der christlichen Mystik ist eine Geschichte der Gottesliebe in der ganzen jüdisch-christlichen Tradition, im ganzen Christentum, genauso wie diese mystische Fährte in anderen Weltreligionen zu entdecken ist.

2.2.1.6.2. Mystik ist ein innerer und äußerer, ein integraler und transformativer Prozess, ein intersubjektiv zu gestaltender Lebensweg, ein fortwährender Prozess der Entfaltung von Identität.

Gewiss kann man das wesentliche Merkmal – oder besser: das Ziel – von christlicher Mystik als eine besondere Weise der Begegnung zwischen Gott und dem Menschen, zwischen dem unendlichen Geist und dem endlichen menschlichen Geist konzipieren. Dennoch ist alles, was zu dieser Begegnung hinführt und sie vorbereitet, wie auch alles, was daraus für das Leben des Einzelnen erwächst, genauso mystisch, wenn es in der alltäglichen Praxis, von außen betrachtet, auch nicht so scheint. Die Isolierung des Ziels vom Prozess und dessen

²³⁸ Sudbrack, J.: Der Ehebruch zwischen Theologie und Mystik und das Schwinden des Glaubensbewusstseins, unveröffentlichter Vortrag auf einem Mystikkongress im Herbst 2003 im Kloster Münsterschwarzach bei Würzburg, vgl. ders.: 2004

²³⁹ Sudbrack, J.: a.a.O., 1-2

²⁴⁰ Jaschke, H.: 2000

Auswirkungen hat zu vielen Missverständnissen über das Wesen der Mystik als zentralem Element konkreter Religionen geführt. Mystik ist kein Weg für elitäre Sonderlinge, sondern ein Potenzial, das in jedem und jeder ruht. Die übliche Unterscheidung eines mystischen Innen und eines sozialen und politischen Außen greift meines Erachtens zu kurz.. Sie ist aufzuheben, um des Innen willen. Alles Innere ist zu veräußern, sonst verdirbt es wie das auf Vorrat gesammelte Manna in der Wüste. Keine Gotteserfahrung ließe sich derart privatisieren, dass sie Besitz der Besitzer, Privileg der Mußehabenden, esoterischer Bereich der Eingeweihten bliebe. Die Weltbeziehung der Mystiker ist Teil des mystischen Weges. Jenseits des folgenschweren Gegensatzes von Leib und Seele in der christlichen Tradition zielt Mystik auf die Integration des gesamten Lebens in eine vom Glauben getragene und reflektierte Lebensform.

Betrachtet man die Geschichte der christlichen Mystik, so sind verschiedene Möglichkeiten vorgezeichnet: zwischen radikalem Rückzug aus der Welt (zum Beispiel der Trappisten-Orden) bis hin zu revolutionärer Hinwendung zur Welt (Camillo Torres und andere). Die Reformerin Teresa von Avila und die flandrischen Beginen, die sich neue, eigene Lebensformen schufen, der revolutionäre Bauernführer Thomas Müntzer und der Massenvernichtungsmittel zerstörende Jesuit Daniel Berrigan – sie alle lebten und leben ihre Mystik, ihre Gottesverwurzelung in der Absage an die in ihrer Welt herrschenden Werte. Entscheidend ist die jeweilige innere Haltung, die sich eine spezifische Lebensform sucht, in positiver Wertschätzung der mystischen Potenziale.²⁴¹

Die evangelische Theologin Dorothee Sölle hat in ihrem Buch „Mystik und Widerstand“ dieses Grundanliegen im eröffnenden Gespräch mit ihrem Mann Fulbert Steffensky wie folgt beschrieben:

„Dorothee: Mit mein wichtigstes Interesse ist gerade, die Mystik zu demokratisieren. Damit meine ich, die mystische Empfindlichkeit, die in uns allen steckt, wieder zuzulassen, sie auszugraben aus dem Schutt der Trivialität. Aus der Selbsttrivialisierung, wenn du so willst. Eine ältere Frau in New York hat mir von einer Begegnung mit einem Guru erzählt. Als sie ihrem schwarzen Pfarrer darüber berichtete, stellte der nur eine Frage – und die möchte ich auch stellen: ‚Hat er euch denn nicht gesagt, daß wir alle Mystiker sind?‘

Fulbert: ‚... daß wir alle Mystiker sind.‘ Dieser Satz ist ja keine Feststellung, sondern eine Forderung an das Leben! Es soll kein Mensch nur sein Leben fristen, es soll kein Mensch sich Erschöpfen im reinen

²⁴¹ Ich recurriere hier auf die anthropologischen Grundüberlegungen von Johannes Heinrichs und Christian Scharfetter, wie ich sie in den Abschnitten 2.7. und 3.2.1.9. beschreibe.

Überleben. Jeder soll der Wahrheit nahekommen dürfen. Für jeden Menschen soll es Orte der Absichtslosigkeit geben; die Schau; die Wahrnehmung der Lebensschönheit; die ‚fruitio‘ (der Genuß Gottes).

Wir sind alle Mystiker! Dieser Satz enthält das Menschenrecht auf Schönheit und Schau. Gibt es so etwas wie das Menschenrecht auf die Schau Gottes? Auf einem Umweg sind wir da bei deinem zweiten Begriff: Widerstand. Mystik ist die Erfahrung der Einheit und der Ganzheit des Lebens. Mystische Lebenswahrnehmung, mystische Schau ist dann auch die unerbitterliche Wahrnehmung der Zersplitterung des Lebens. Leiden an der Zersplitterung und sie unerträglich finden, das gehört zur Mystik. Gott zersplittert zu finden in arm und reich, in oben und unten, in krank und gesund, in schwach und mächtig, das ist das Leiden der Mystiker. Der Widerstand von Franziskus oder Elisabeth von Thüringen oder von Martin Luther King wächst aus der Wahrnehmung der Schönheit. Und das ist der langfristige und der gefährlichste Widerstand, der aus der Schönheit geboren ist.²⁴²

2.2.1.6.3. Mystik ist ein Weg, das unmittelbare Bewusstsein der Gegenwart Gottes in der einen Wirklichkeit zu leben. Dies im gesellschaftlichen Kontext der Moderne, in der die menschliche Grunderfahrung eine der Dunkelheit und Abwesenheit Gottes ist.

Traditionell wird als zentrales Ziel der Mystik die Einheitserfahrung mit Gott beschrieben. Eine Einung, die auf Verschmelzung oder Identität von Göttlichem und Menschlichem beruht, wobei das individuelle Personsein positiv in einer größeren Einheit aufgehoben wird. Dieses Verständnis von unio ließe sich mit dem Ausdruck „Einung“ bezeichnen, im Unterschied zu „Einigung“, in der die bleibende Differenz zwischen Gott und Mensch gewahrt bleibt. Unter christlichen Theologen wurden und werden erbitterte Debatten um diese Problematik der Einung/Einigung geführt: Was sind Wesen und Formen mystischer Erfahrung? Was ist das bleibend Christliche im Unterschied zum Beispiel zum Zen-Buddhismus? Der alte Streit zwischen monistischer und dualistischer Weltsicht lebt hier wieder auf.²⁴³ Es wird auch ein Ziel dieser Arbeit sein, diesen Gegensatz als Verkürzung und Engführung aufzuweisen. Der Ausdruck „mystische Erfahrung“ lässt viele – bewusst oder unbewusst – an besondere Phänomene denken, an Visionen, Erleuchtungen, herausgehobene Redeweisen, Verzückungen und dergleichen. Diese Ereignisse haben zugegebenermaßen eine große Rolle in der christlichen Mystikgeschichte gespielt; viele Mystiker haben jedoch Wert darauf gelegt zu betonen, dass dies gerade nicht das Wesen der Begegnung mit Gott ausmacht. Viele der

²⁴² Sölle, D.: 1997, 13-14

²⁴³ Ein Beispiel für diesen Konflikt ist die aktuelle Auseinandersetzung um den Benediktinerpater und Zen-Meister Willigis Jäger. Eine Reihe katholischer Theologen (Josef Sudbrack, Bernardin Schellenberger, u.a.) werfen Jäger vor, den Boden der christlichen Theologie zu verlassen, da dieser die bleibende Differenz im mystischen Erfahrungsweg leugne und die Einungserfahrung zu sehr betone und damit die Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf egalisiere (Freiheit Gottes – Personsein des Menschen).

größten christlichen Mystiker (man braucht nur an Origenes, Meister Eckhart und Johannes vom Kreuz zu denken)²⁴⁴ sprachen sich entschieden gegen solche Erfahrungen aus. Stattdessen hoben sie die neue Dimension von Innerwerden hervor, die der mystischen Begegnung eignet, das besondere und erhöhte Bewusstsein, das Liebe und Erkenntnis umfasst. Ich ziehe in dieser Arbeit den Begriff des „Bewusstseins“ dem der „Erfahrung“ vor, da es mir vor allem im interreligiösen Vergleich um den Aufweis analoger oder, mit Raimund Panikkar gesprochen, um homöomorphe Sprachformen²⁴⁵ geht. Wenn ich davon spreche, dass Mystik ein unmittelbares Bewusstsein der Gegenwart Gottes umfasst, will ich damit eine zentrale Behauptung, die in fast allen mystischen Schriften vorkommt, hervorheben. Die Mystiker versichern immer wieder, dass sich ihre Zugangsweise zu Gott radikal von der des normalen Bewusstseins unterscheidet – auch von dem Innerwerden Gottes in der üblichen Praxis von Gebet, Sakramenten und anderen Vollzügen. Eine Grundfrage lautet: „Wie verhält sich die Erfahrung des Mystikers von der Gegenwart Gottes zur Erfahrung von Gottes Dunkelheit und Abwesenheit?“²⁴⁶ Als Gläubige halten sie daran fest, dass Gott in diesen Vollzügen gegenwärtig wird, aber eben nicht direkt, unmittelbar. Mystische Zeugnisse sind dadurch charakterisiert, dass sie von einer anderen Weise göttlicher Gegenwart Zeugnis ablegen, die im gewöhnlichen Glaubensvollzug nicht gegeben ist (wenn dort auch durchaus möglich). Die Differenz liegt in der subjektiv wie objektiv direkteren, bisweilen sogar unmittelbaren Erfahrung göttlicher Gegenwart. Menschliches Bewusstsein in seinem umfassenden Vollzug ist immer vermittelt: durch die vorgängige Geschichte des Subjekts wie durch die in allem Denken und Sprechen unausweichlich gegebenen Vermittlungen. Der amerikanische Theologe Bernard Lonergan hat in diesem hermeneutischen Zusammenhang den hilfreichen Begriff der „vermittelten Unmittelbarkeit“ geprägt,²⁴⁷ um das Ineinander von Gegenwarts- und Abwesenheitserfahrung Gottes zu beschreiben: Das mystische Phänomen von Gottes Dunkelheit erklärt sich nicht aus den mehr oder wenigen zufälligen Stadien des mystischen Weges oder aus der Schwäche des menschlichen Erkennens, was alles von Bedeutung ist, sondern vor allem aus dem Wesen Gottes selbst. Es geht um Gott selbst und die Einheitserfahrung der Liebe, die ein intensives Beziehungsgeschehen darstellt und die

²⁴⁴ McGinn, B.: 1994-1996-1997

²⁴⁵ Panikkar, R.: 1995

²⁴⁶ In moderner Sprache hat diese Abwesenheitserfahrung Gottes als mystische Erfahrung die Französin Simone Weil markant auf den Begriff gebracht: „Der Kontakt mit menschlichen Wesen ist uns durch das Gefühl der Gegenwart gegeben. Der Kontakt mit Gott ist uns durch das Gefühl der Abwesenheit gegeben. Verglichen mit dieser Abwesenheit wird Gegenwart abwesender als Abwesenheit.“ (Weil, S.: Cahiers, Band 1, 1998, 259, vgl. dies.: 1990, 1994), vgl. auch: Martini, C.M.: 2005

²⁴⁷ Lonergan, B.: 1972

Partner in sich bestärkt. Josef Sudbrack interpretiert Lonergans Topos der „vermittelten Unmittelbarkeit“:

„Es geht um Gott selbst und die Einheitserfahrung der Liebe, die nicht verschmilzt, sondern die Partner in sich bestärkt; um Gottes Schöpfungsimmanenz, die seine Transzendenz nicht aufhebt, sondern in ihr wurzelt; um die Wahrheit des Kreuzes in seiner Dunkelheit, die der Welt Licht bringt.“²⁴⁸

Auch Dorothee Sölle geht in ihrem Schlusskapitel in „Mystik und Widerstand“ auf den Topos der „vermittelten Unmittelbarkeit“ ein, um das Ineinander von Gegenwarts- und Abwesenheitserfahrung Gottes zu beschreiben:

„Das Dunkel Gottes, sein Schweigen kann nicht in eine vermeintliche Unmittelbarkeit aufgehoben werden. Eher läßt sich von einer ‚vermittelten Unmittelbarkeit‘ sprechen oder in Paradoxien, wie Pedro Casaldaliga²⁴⁹ sie artikuliert, wenn er Christus anruft:

Meine Stärke und mein Versagen bist du.
Mein Erbe und meine Armut,
mein Krieg und mein Friede,
Richter meiner armen Tränen,
Ursache meiner Hoffnung.

Das mystische Einswerden ist also nie ein unverlierbarer Besitz. Was in der mystischen Einung wirklich geschieht, ist nicht ein neuer Blick auf Gott, sondern eine andere Beziehung zur Welt, die sich die Augen Gottes geliehen hat. Es ist ein Wechsel, der aus dem Einssein mit allem Lebendigen entsteht. Gott ist keine Privatangelegenheit für einige, die naiv genug oder glücklich veranlagt sind. (...) Was geschieht wirklich in der Einung der Seele mit Gott – an Befreiung, an Heilung? Es ist eine Einübung in die Sichtweise Gottes, es ist die Wahrnehmung des Kleinen, des Unerheblichen, das Hören auf das Geschrei der Kinder Gottes, die in Ägypten in Sklaverei sind. Gott ruft die Seele auf, die eigenen Ohren und Augen wegzugeben und sich Gottes Ohren und Augen schenken zu lassen. Nur wer mit anderen Ohren hört, kann mit dem Mund Gottes reden. Gott sieht das, was sonst unsichtbar gemacht wird und keine Rolle spielt. Wer außer ihm sieht die Armen, hört ihren Schrei? Die ‚Sinne Gottes‘ in Gebrauch zu nehmen, bedeutet nicht einfach eine Wendung nach innen, sondern ein Freiwerden für eine andere Lebensweise: Sieh, was Gott sieht. Hör, was Gott hört. Lache, wo Gott lacht. Weine, wo Gott weint.“²⁵⁰

2.2.1.7. Zwischenfazit

²⁴⁸ Sudbrack, J.: 2002, 85

²⁴⁹ Casaldaliga, P.: 1981, 159

²⁵⁰ Sölle, D.: 1997, 364-365

Diese vorab entfaltete Grundauffassung einer sozial und politisch empfindsamen Mystik²⁵¹, worin die gegenseitige Angewiesenheit Gottes und der Menschen aufeinander die zentrale Dimension ausmacht, ist zutiefst eine Liebesbeziehung.

Nochmal in Worten von Dorothee Sölle formuliert:

„Die Beziehung zu Gott macht auch ein Ende mit der Unterscheidung von aktivem und passivem Verhalten. Alle Mystiker wußten, daß diese Kategorien unzureichend sind, weil alle wirklichen Erfahrungen zwischen Menschen und zwischen Gott und Menschen immer beides sind: radikales Geschenk, Überfall, Überwältigtsein und zugleich aktives Annehmen, die Hände öffnen, Jasagen, Trinken. Keiner ist mehr nur Handelnder oder nur Behandelter. Eine Aktivität, die die Tugenden der Passivität wie Warten-Können, Geduld, Sich-loslassen-Können, Sich-aus-der-Hand-geben-Können nicht kennt, wird bedenkenlos und erbarmungslos. Nur wenn ich mich auch als passiv erfahren kann, kann ich wissen, daß das Leben von Anfang an Güte war. Das Gerufenwerden ist immer auch ein Sich-rufen-Lassen.

Was sich in einer solchen Beziehung der Liebe verändert, ist der moderne, immer noch herrschende Begriff der Autonomie, der die Selbstausslieferung deswegen verbietet, weil sie die Anerkennung der Abhängigkeit bedeutet. Wechselseitige Abhängigkeit ist das Grundmodell, das die Mystik an die Stelle der Herrschaft gesetzt hat. ‚Ich hab’s von Gott und Gott von mir‘ ist eine der vielen Formulierungen, die Angelus Silesius²⁵² für dieses Grundverständnis der Liebe, die nicht anders als gegenseitig gedacht werden kann, aufgebracht hat.“²⁵³

In Anlehnung an die Arbeiten von Bernard McGinn und in Rezeption von Ergebnissen der konstruktivistischen Entwicklungspsychologie²⁵⁴ verstehe ich vor diesem Hintergrund Mystik nicht nur als „Einigung mit Gott“, sondern weit als „Bewußtsein der göttlichen Gegenwart“²⁵⁵, als Konstrukt innersubjektiver und intersubjektiver Bildungs- und Wachstumsprozesse im Zusammenhang mit einer ethisch-politischen Lebenspraxis, die dem Impuls der Option für die Armen folgt.²⁵⁶

Mystik stellt somit eine Reise nach innen dar, die gleichzeitig eine Reise nach außen, in die intersubjektive Dimension ist, die sich in einer praktischen Handlungsbereitschaft zeigt.

²⁵¹ Dieses Mystikverständnis ist meines Erachtens anschlussfähig an bildungstheoretischen Überlegungen von Helmut Peukert zu einer „Ethik intersubjektiver Kreativität im Horizont universaler Solidarität“ (Peukert, H.: 1994) (vgl. 2.1.3.).

²⁵² Silesius, A.: 1984, 9

²⁵³ Sölle, D.: a.a.O., 367-368e

²⁵⁴ Vgl. den Ansatz von Helmut Peukert in Abschnitt 2.3.; Keupp, H.: 1988, 1994, 1997, 1999

²⁵⁵ McGinn, B.: 1994, 11

²⁵⁶ Im Sinne von Panikkars Vorschlag, Homöomorphe zu entdecken, ist dieses hier entfaltete Mystikverständnis zu beziehen auf die buddhistische Lehre vom bedingten Entstehen (vgl. Kapitel 4.1. und Kapitel 8.).

Oder anders gesagt: sich als ein Ethos des Einsseins²⁵⁷ entfaltet, das Ethik und Mystik/Spiritualität als unauflöslich betrachtet und bei dem der innere Meister, das Göttliche im Menschen, die Führung übernimmt als Handlungsimpuls in unserer zerrissenen Gegenwart und Gesellschaft.

Im Sinne einer Alltagsmystik oder eines Werktagschristentum²⁵⁸ formuliert Dorothee Sölle dieses Mystikverständnis als Ausgriff nach dem Ganzen anschaulich mit folgenden Gedanken:

„Die mittelalterlichen Mystiker haben den Ausgang aus sich selber gefeiert. ‚Gang uz dir selbst uz.‘ Auch hier wird der Weg heraus aus dem In-der-Welt-verfangen-Sein, aus dem Gefängnis der Trivialität, benannt mit Ausdrücken des Herauskommens, des ‚coming out‘, in dem das alte Ich verlassen wird. ‚Ich bin, was ich tue‘ bezeichnet bei C. S. Lewis die unio mystica, Übereinstimmung von Sein und Handeln, Bei-sich-selber-Sein als eine Erfahrung des Außer-sich Geratens, der Ekstase. (...) Um zu sein, was wir tun, brauchen wir eine andere Aufmerksamkeit, eine andere Intensität, eine andere Versenkung in das, was wir ungeteilt, ganzheitlich tun. Und doch kennen wir den seltenen Zustand, in dem Sein und Handeln eins werden. ‚Ich bin ganz Ohr‘ ist eine schöne Redewendung, die diese Sammlung unserer Kräfte ausdrückt. Wann bin ich denn ganz Auge, ganz Mund, ganz Leib und ganz Seele? Die mystische Antwort auf diese Frage ist seltsam, sie verbindet nämlich das Ganzsein mit dem Heraustreten des Ich aus seinen vorgegebenen Grenzen, mit der Ekstase.“²⁵⁹

2.2.2. Definitionen – Abgrenzungen

Nach dem zunächst lexikalisch orientierten inhaltlichen Aufriss des Mystikbegriffs, der anschließenden Entfaltung eines sozial und politisch empfindsamen Mystikverständnisses nach den drei Kriterien

Mystik als zentraler Aspekt von Religion,

Mystik als integraler Prozess und Lebensweg,

Mystik als innersubjektive und intersubjektive Praxis im Ineinander von

Gegenwarts- und Abwesenheitserfahrung Gottes,

möchte ich in diesem kurzen, stärker theoretischen Abschnitt einige weitere Definitionen, methodische Überlegungen und Abgrenzungen leisten, um das Risiko der Begriffskonfusion möglichst gering zu halten:

²⁵⁷ Eurich, C.: 1993, 1996, 2000, 2003

²⁵⁸ vgl. Straßner, V./Schmidt, T.: Von der Mission zur Suche nach dem Reich Gottes. Zur Geschichte der Arbeiterpriesterbewegung, in: Crüwell, H./Jakobi, T./Möhring-Hesse, M. (Hg.): 2005, 249-263

²⁵⁹ Sölle, D.: a.a.O., 45-46

2.2.2.1. Spiritualität

Die lateinischen Begriffe „spiritualis“, geistlich, und „spiritus“, Geist, bilden den Ursprung von Spiritualität. Historisch ist das Wort „Spiritualität“ eine Eindeutschung des französischen „spiritualité“. Es taucht erst Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts im Wortschatz deutschsprachiger Theologie auf und verdrängt zusehends die Rede von Frömmigkeit. Ursprünglich bezeichnet „Spiritualität“ eine „geistliche Lebensform“; mittlerweile ist „Spiritualität“ zu einem weiten und umfassenden Ober- und Allbegriff geworden – in dieser Phase des Tastens und Suchens fehlt es nicht an Definitionsversuchen: „sich der Tiefe öffnen“ (Günther Stachel); „Leben aus dem Geist“ (Karl Rahner); „die bewußte und methodische Entwicklung des Glaubens, der Hoffnung und Liebe“ (Karl Rahner); „Integration des gesamten Lebens in eine vom Glauben getragene und reflektierte Lebensform“ (Institut der Orden); „persönliche Übernahme geschenkter Geistesgaben“ beziehungsweise „Verwirklichen des Glaubens unter den konkreten Lebensbedingungen“ (P. M. Zulehner); „Existenz des Christen, sofern sie sich vom Geiste Gottes empfängt und von daher in die Vielfalt des Lebens entfaltet“ (Anton Rotzetter); „Glaubenspraxis, die ihren Maßstab aus der Geschichte bezieht, die durch Jesus von Nazareth eröffnet worden ist“ (Anton Rotzetter). Eine Diskussion solcher Vorschläge hat wenig Sinn. Mehr oder weniger gemeinsam ist diesen christlich orientierten Definitionen der Rekurs auf den Geist und Jesus Christus und die daraus erwachsende Offenheit für die Existenz des Menschen und die Aufgaben von Menschheit und Welt.

Ohne es mit dem Begriff „Spiritualität“ zu bezeichnen, wurden in der mittelalterlichen Kirche vier Grundübungen praktiziert, die den Gehalt des spirituellen Weges treffend in einen Übungsweg bringen:

„lectio“: das Lesen der Heiligen Schrift/das Wahrnehmen des Lebens;

„meditatio“: Besinnung und Betrachtung der Schrift und des Lebens;

„oratio“: das ausdrückliche Gebet als Hinwendung zu Gott als Gegenüber;

„contemplatio“: gegenstandsfreies Beten, Schweigen/Ruhen vor oder in Gott.

Diese so genannte „lectio divina“ der scholastischen Theologie stellte bis in die jüngste Vergangenheit das Grundverständnis der christlichen Spiritualität, verstanden als persönlicher Übungsweg, dar.²⁶⁰

²⁶⁰ Vgl. dazu die attraktiven, aktualisierenden Übertragungen der „lectio divina“ in unsere heutige Sprach- und Lebenswelt: Rotzetter, A.: 2003, insb.: 63-80, Thompson, M.: 2004, 35-50

Heute wird der Begriff der Spiritualität nicht mehr allein im Christentum verwandt. Andere Religionen sprechen selbstverständlich auch von ihrer jeweiligen Spiritualität. In unserer nachchristlichen Gesellschaft wird Spiritualität nicht selten mit „Achtsamkeit“ (Thich Nhat Hanh) oder „Aufmerksamkeit“ (Simone Weil) oder „geformte Achtsamkeit“ (Fulbert Steffensky) als Lebenshaltung übersetzt. Die Spiritualität eines Menschen spricht so von seiner inneren Ergriffenheit, von seiner Berührung aus dem Geist-Raum des Transzendenten/Göttlichen. Der spirituelle Mensch sieht sich als vom Geist geführt und inspiriert. Er lässt das Göttliche in sich wirken und er lässt es sich entfalten und zum Ausdruck bringen – auch in äußere Formen des Körperlichen, des Kultischen und Ritualen hinein. Spiritualität kommt und wächst aus den tiefen Gründen der Seele. Da ihr höchster (mystischer) Sinn und Wesensgrund die Erfahrung des Transzendenten und die Erfahrung des Einsseins als der wechselseitigen Durchdringung aller Seins- und aller Geist-Wesen ist, kann man Spiritualität auch verstehen als Schule der Achtsamkeit. Spiritualität bezieht sich auf alle Lebensbereiche und mittlerweile auch auf fast alle Lebenswelten. Selbst moderne Unternehmensphilosophien haben neuerdings eine spezifische spirituelle Ausrichtung, wie auch neue religiöse Bewegungen selbstverständlich den Spiritualitätsbegriff für sich reklamieren. Dass der spirituelle Boom der achtziger und neunziger Jahre immer stärker das Verständnis von Spiritualität verwässerte, ja der Beliebigkeit anheim gab und auch zu problematischen Fehlentwicklungen vorallem im therapeutischen Bereich führte, sollte bewusst sein.²⁶¹

Im englischen Sprachraum hat sich in jüngerer Zeit ein Sprachgebrauch von Spiritualität herausgebildet, der sich von dem im deutschsprachigen Raum (noch) vorherrschenden Verständnis abhebt und hilfreich im Kontext dieser Arbeit erscheint. Hierzulande gilt Spiritualität gewissermaßen als Unterkategorie von Religion; Spiritualität meint eine spezifische religiöse Ausdrucksform im Sinne von innerer Einkehr, Meditation, Gebet oder auch Frömmigkeit generell. In der englischen Sprache ist es gewissermaßen zu einer umgekehrten Bestimmung des Verhältnisses von Spiritualität und Religion gekommen: Religion beziehungsweise Religiosität macht demnach einen Spezialfall von Spiritualität aus. Diese ist umfassender, etwas, was jedem Menschen zukommt, auch dann, wenn er sich ausdrücklich nicht als religiös versteht und nicht so verstanden – und damit wider seinen Willen vereinnahmt – werden möchte. Ein maßgeblicher Vertreter eines solchen Verständnisses von Spiritualität in der aktuellen angelsächsischen Diskussion darüber ist

²⁶¹ Copray, N.: Vom therapeutischen Potenzial der Spiritualität und seinen Gefährdungen, in: Weil, A.: 1999,

David Hay. Er versteht Spiritualität – beziehungsweise, um in seiner Terminologie zu bleiben, spirituelles Bewusstsein (spiritual awareness) – als konstitutives Moment des Menschen, dessen Ausgestaltung nicht zwingend mit der Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft verknüpft sein müsse, sondern durchaus in säkularen Erfahrungsräumen ihren Ausdruck finden könne²⁶². Eine Gleichsetzung von Spiritualität und Religiosität würde, so argumentiert Hay, darauf hinauslaufen, dass nur religiöse Menschen spirituelle Menschen sein könnten. Demgegenüber komme es nicht selten vor, dass auch sich selbst ausdrücklich als nichtreligiös deklarierende Menschen von für sie bedeutsamen und durchaus adäquat als spirituell zu charakterisierenden Erfahrungen berichteten²⁶³.

Während der Mystikbegriff um die Gotteserkenntnis, die Einheitserfahrung oder die tiefe Wesensschau und die daran geknüpfte Transformation der Persönlichkeit beziehungsweise die fundamentale Handlungsermächtigung in ein Ethos des Einsseins zentriert ist, verstehe ich Spiritualität als integralen Oberbegriff für eine geistliche und sinnorientierte Lebensführung im weiten, auch transreligiösen und transkonfessionellen Sinn.²⁶⁴

Spiritualität gewinnt so im Kontext dieser Arbeit einen stärker kulturellen Verständnishorizont, während Mystik lebenspraktisch als subjektiv-intersubjektive und darin auch sozial-politisch relevante Bewusstseins- und Erfahrungskategorie entworfen ist.

2.2.2.2. Kontemplation

Der Begriff („contemplatio“, lat.: „Betrachtung“) ist eine Zusammenführung von „con“, „Einswerden“, mit „templum“, dem „Innersten“ und „Heiligsten“. In der antiken griechischen

204-230

²⁶² Vgl. Hay, D./Nye, R.: 1998, 10f.

²⁶³ Die Überlegungen Hays basieren zum Großteil auf empirischen Studien, die er zu den spirituellen oder religiösen Erfahrungen Jugendlicher durchgeführt hat: Hay, D.: 1979, Hay, D./Morisy, A.: 1985, Hay, D./Heald, G.: 1987. David Hay und Rebecca Nye führten von 1994 bis 1997 eine qualitative Untersuchung zur Entwicklung von kindlicher Spiritualität durch. Die Vielfältigkeit kindlicher Spiritualität fassen Hay/Nye unter der Kategorie des „Beziehungsbewusstseins“ (relational conciousness) zusammen. Nye charakterisiert das „Beziehungsbewusstsein“ folgendermaßen: Aus ihm scheint „der elementare Kern kindlicher Spiritualität zu bestehen, aus dem heraus bedeutsame ästhetische Erfahrung, religiöse Erfahrung, persönliche und traditionelle Antworten auf das Geheimnis und das Sein sowie mystische und moralische Einsicht erwachsen kann“ (Hay, D./Nye, R.: 1998, 114). Einschränkend schreibt Nye später: „Die Spiritualität versorgt uns nicht mit einer gemeinsamen Sprache, die alle Probleme lösen könnte, die aus der Verschiedenheit religiöser Sprache für Kinder, Lehrer und den Religionsunterricht entstehen. Spiritualität ist weit davon entfernt, so etwas wie der „Euro“ des europäischen Religionsunterrichtes zu sein! Deshalb besteht die erste und wichtigste Herausforderung darin, dass wir einander zuhören, wie unterschiedlich jeder von uns Spiritualität akzentuiert. Wir könnten sonst die eine oder andere Dimension vernachlässigen, nur weil unsere jeweilige Sprache, religiös oder national, kein Vokabular dafür hat.“ (Nye, R.: 2002, 7)

Philosophie bezeichnet er das intuitive Schauen („theoria“) der höchsten Ideen, von Kirchenvätern als Gottesschau verstanden, als Vorbereitung auf die Anschauung Gottes in der Vollendung und als Einübung in diese wird daraus eine wesentliche Praxis der christlichen Mystik. Gewiss ist die Kontemplation mit der Aktivität des Herzens und der Einkehr in sich und ebenso mit der „Rückreise“ zur christlichen Lebensgestaltung verbunden; sie besteht meines Erachtens aber in ihrem Kern in einem geschenkt Durchdrungensein von der Gegenwart Gottes in seinem Geist und von der Gegenwart Jesu Christi.

Pater Willigis Jäger beschreibt Kontemplation mit folgenden Worten:

„Ziel ist das Schauen ins eigene Selbst, Schauen des Göttlichen in uns und in der Schöpfung in der Form des Innewerdens oder Erfahrens jenseits unserer intellektuellen Fähigkeiten. Kontemplation ist auf ihrem Höhepunkt mehr ein Zustand des Empfangens als des aktiven Tuns. Dieser Zustand kann im Grunde nicht gelehrt, sondern nur erweckt werden. Darum brauchen Kontemplation-Übende, zumindest am Anfang, einen spirituell erfahrenen Menschen, der sie führt, und von dem der Funke überspringen kann, um im Schüler, in der Schülerin den gleichen Brand zu entfachen. Die Anlage dazu ist allen Menschen angeboren. Kontemplation wird der Darstellung wegen in vier Phasen eingeteilt, die sich in der Praxis überschneiden:

1. Gebetsübung als Weg in die Kontemplation
2. Wahrnehmung des eigenen Seins – Gebet der Ruhe
3. Erleuchtungserfahrung
4. Personalisierung der Erleuchtungserfahrung“

Die ersten beiden Phasen lassen sich von jedem körperlich und psychisch gesunden Menschen ühend erreichen. Sie führen an ihrem Zielpunkt zu einem Zustand großer Ruhe und tiefen Friedens. Im religiösen Bereich nennt man ihn „Gebet der Ruhe“, das als ein schlichtes Sein in der Gegenwart Gottes erfahren wird. Es ist ein Zustand der Kontemplation. Der Mensch schaut in sein eigenes Sein. Er erfährt Gott so näher und tiefer als beim mündlichen Gebet. Das „Gebet der Ruhe“ hat gewöhnlich auch einen starken umstrukturierenden Effekt auf die Persönlichkeit. Doch handelt es sich hier noch nicht um einen mystischen Zustand im eigentlichen Sinn. Dieser tritt erst in den Phasen drei und vier ein. Der mystische Zustand widerfährt dem Menschen: Er kann nicht willentlich herbeigeführt, sondern nur durch Gebetsübung vorbereitet werden. Wer in diesen Raum eintreten darf, der erfährt noch einmal neu, was es heißt, Gott aus allen Kräften zu lieben. Gott selbst macht einem solchen Menschen eine neue Kraft zugänglich, aus der heraus er Gott lieben kann. Wie bereits erwähnt, kommen diese vier Schritte in der Praxis nicht isoliert vor. Sie überschneiden sich auch mit dem vorkontemplativen Gebetsleben der Christen. Daher machen diese Ausführungen auch nichts von dem überflüssig, was über das christliche Gebet und über die Betrachtung geschrieben und gesagt worden ist. Normalerweise baut Kontemplation darauf auf. Es gibt jedoch auch Menschen, die ohne jede Vorbereitung in das kontemplative Gebet

²⁶⁴ Vgl. Rotzetter, A.: Inbrunst – Feuer des Geistes. Zur christlichen Geschichte des Wortes Spiritualität, in: Oekumenischer Dienst Schalomdiakonat (Hg.): 2004, 64-67 (Rotzetter legt seinem Spiritualitätsverständnis auch

hineingezogen werden, und andere, die als Agnostiker diesen Weg beginnen und im Laufe der Zeit tiefste Erleuchtungserfahrungen machen. Gott sind keine Grenzen gesetzt.²⁶⁵

Kontemplation deckt sich weitgehend mit dem, was heute als Mystik bezeichnet wird, ist aber präziser, weil ein intentionaler Erfahrungsweg damit beschrieben wird: die Einheits- und Gotteserfahrung als praktischer Übungsweg.

Im Unterschied zu Meditation und Betrachtung, bei der der Übende im Beten ein Wort oder ein Bild nutzt, wie auch im Unterschied zum gesprochenen Gebet, bei dem der Betende laut oder innerlich einen Text spricht, verzichtet das kontemplative Beten auf diese Hilfen bei der kontemplativen oder mystischen Reise.

Das kontemplative Beten ist das unmittelbare Schauen ins eigene Sein, ist ein Weg des Schweigens. Kontemplation strebt die Vereinigung mit dem Urgrund allen Seins, dem Göttlichen, an, dem man auf dem Wesensgrund begegnen kann. In der Kontemplation findet der Mensch zu einer innigen Weise der Gotteszuwendung, die sich im tiefen Schweigen vollzieht. Für den Kontemplativen sind Schweigen und Stille der Raum der Begegnung zwischen Gott und Mensch, die Sprache zwischen Mensch und Gott. Auf dem Übungsweg des Schweigens lernt der Mensch, sich immer wieder äußerer Unruhe und Ablenkung zu entziehen, aber auch innere Ruhelosigkeit und das Beherrschende durch Gedanken und Gefühle, Hoffnungen, Erwartungen und Ängste momenthaft zu überwinden. Das sehnsuchtsvolle kontemplative Schweigen durchbricht die Alltagsroutinen. In Achtsamkeit, Wahrheit und im Nichtdenken öffnet sich der Suchende der Fülle des Augenblicks, der immer schon alles enthält.

2.2.2.3. Ethos/Ethik

Ethos („Gesamtheit der moralischen Gesinnung“) stammt aus dem griechischen Sprach- und Kulturraum und bedeutet zunächst „Aufenthaltort, gewohnte Umgebung, Brauch, Gewohnheiten, Herkunft, Charakter und Sitte“. Im engeren Sinn spricht man von Ethos als den spirituell-moralischen, den sittlichen Grundhaltungen einer Person und/oder eines Kollektivs von Menschen beziehungsweise Menschengruppen. Das Ethos ist anerkannt und von bleibender Bedeutung. Es spricht von der Gutheit des Handelns und geht grundsätzlich positiv von Leben und Schöpfung aus.

Ethik ist seit Aristoteles (384/383-322 vor Christus) eine philosophische Disziplin, die die Grundimpulse des Ethos in systematisch-philosophischer Weise reflektiert. Sie spürt dem

ein dreigliedriges Menschenbild zugrunde und entfaltet den spirituellen Menschen als Leib-Seele-Geist-Einheit).
²⁶⁵ Jäger, W.: 2002, 11-12, ders.: 1991, 1998, 1999, 2001, 2003a, 2003b, 2003c, 2004, 2005a, 2005b

richtigen menschlichen Handeln nach, prüft, reflektiert und begründet Werthaltungen. Sie bewertet die Verhältnisse, unter denen Menschen leben und handeln, und entwirft Lehren vom guten Leben und Handeln.

Ethos und Ethik sind präskriptiv, vorschreibend. Sie sprechen mehr vom Sollen als vom Sein an sich.

Im Rahmen der normativen Ethik gibt es universalistische und relativistische beziehungsweise konstruktivistische Positionen. Der ethische Universalismus differenziert sich in zwei grundlegende Richtungen aus: die deontologische und die teleologische Ethik. Die teleologische Ethik orientiert sich an einem letzten Ziel beziehungsweise Zweck des Handelns, das von allen erstrebt und das mit dem höchsten Gut, dem Glück, identifiziert wird. Damit fungiert das gute, gelingende Leben, das das höchste Gut zu erreichen sucht, als Leitlinie des Handelns. Die deontologische Ethik dagegen hat die Evidenz eines unbedingten Sollens, einer absoluten Verpflichtung, zum Ausgangspunkt, welche das Handeln bestimmt. Nicht das Gute oder das Glück sind hier Begründungsfundament, sondern das Rechte beziehungsweise das Gerechte, das dem Gesollten entspricht.

Die westlich-abendländische Ethik als Theorie des rechten Lebenswandels gründet auf der Verantwortung eines freien Ichs gegenüber dem Du einer Person und/oder einer Gemeinschaft von Menschen. Seine innere Instanz ist das Gewissen. Es führt in das Ja oder Nein, bezogen auf die dem Menschen im Hier und Jetzt möglichen Verhaltensweisen. Es ist das Fundament und wichtiger Impulsgeber der Charakterbildung.

Jedes Ethos und jede allgemeine Ethik bergen in sich einen überzeitlichen, unteilbaren und über sie hinausweisenden Kern. Er erlangt und trägt seine Bedeutung aus sich selbst heraus. Dieser intuitive Kern ist mystischen Ursprungs.

Der Moraltheologe Johannes Gründel beschreibt Ethos in der christlichen Tradition mit folgenden Worten:

„Insofern uns Gottes Wille im Anspruch der konkreten Wirklichkeit immer wieder neu begegnet, bleibt es Aufgabe der Vernunft, diesen Anspruch zu vernehmen. Seine Verbindlichkeit wird über das Gewissen erfahren. Weder eine blinde Verschreibung an ein starres Normensystem noch eine radikale Emanzipation, sondern die Einsicht in die Unbedingtheit und Vernünftigkeit sittlicher Verpflichtungen ist gefordert. In den hochethischen Weisungen der Bergpredigt kommt das für jeden Menschen verbindliche Ethos zum Tragen.“²⁶⁶

²⁶⁶ Gründel, J.: Ethos, in: Schütz, C.: 1988, 347-350, hier: 348

Das Risiko einer begrifflichen Unschärfe eingehend, werde ich im Folgenden Ethos und Ethik synonym sehen und überwiegend von Ethos sprechen. Die Ethik kann dann in dem Ethos als integriert und aufgehoben betrachtet werden.

2.2.2.4. Moral

Mit dem griechischen Wort „ethos“ korrespondiert das lateinische „mos/mores“, Ursprung des deutschen Wortes „Moral“. Ursprünglich „Wille, Absicht“, aber auch „Sitten“ meined, wird darunter heute das Ensemble von Regeln, Vorschriften, Normen, Haltungen und Verhaltensweisen des einzelnen Menschen im Bezug zu seiner sozialen und gesellschaftlichen Um- und Mitwelt verstanden. Moral regelt die Interaktionen zwischen Personen, Institutionen, Gemeinschaften auf allen Ebenen, selbst von Staaten, und bestimmt das Verhältnis des Einzelnen zu jeweils diesen. Verglichen mit dem Ethos, bezieht sich Moral mehr auf das konkrete, praktische Verhalten. Sie begründet nicht, man lebt sie. Ihre Gesetzlichkeit verweigert sich diskursiven Spielräumen. Die Moral soll einem Gemeinschaftsgefüge und dessen Selbstverständnis Stabilität sichern. Das Recht ist die normative Fixierung ausgewählter moralischer Vorstellungen und Werte. Während es auf verschiedenen Ebenen der Organisation menschlichen Lebens voneinander abweichende moralische Verständnisse und Orientierungen geben kann, gilt Recht systemübergreifend.²⁶⁷

Moral reduziert die Vielseitigkeit und Vielschichtigkeit des Lebens auf einfache Ge- und Verbote. Sie reduziert damit die möglichen Verhaltensweisen und Handlungen. Als normative Instanz gibt sie sowohl den persönlichen wie den familiären als auch den gesellschaftlichen Beziehungsgerüsten eine gewisse Sicherheit und Stabilität.

2.2.3. Zur Beziehung von Mystik, Spiritualität, Kontemplation, Ethos/Ethik und Moral

In den vorab dargelegten Begriffsklärungen ist implizit bereits ein Zueinander von Mystik, Spiritualität, Kontemplation, Ethos/Ethik und Moral grundgelegt, das ich in diesem Abschnitt ausdrücklich beschreiben möchte.

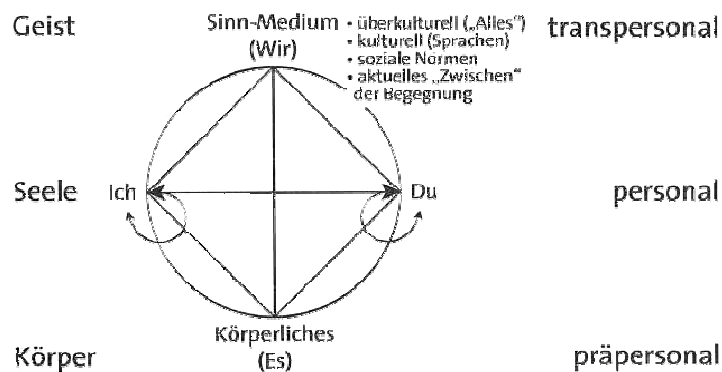
Grundsätzlich folge ich mit diesen Überlegungen einer triadischen Anthropologie, wie sie von Johannes Heinrichs²⁶⁸ entfaltet worden ist. In Kritik an dem von Platon herrührenden Leib-

²⁶⁷ Vgl. Horster, D.: 1999, insb. 427-573

²⁶⁸ Heinrichs, J.: 1997, 2003, 2005a, 2005b

Seele-Dualismus²⁶⁹ entwirft Johannes Heinrichs den Menschen als selbstreflexive Person, als Leib-Seele-Geist-Einheit. Ich stelle kurz den anthropologischen Ansatz von Johannes Heinrichs vor, weil ich darin eine angemessene Basis sehe, mein vorab entwickeltes sozial und politisch empfindsames Mystikverständnis subjekttheoretisch anzubinden:

„Die Reflexivität, d.h. die vollzogene volle Selbstbezüglichkeit, bildet das Prinzip, das zunächst die fundamentale Struktur der menschlichen Subjektivität – man mag auch ‚Person‘ sagen – ausmacht und von daher ihr Handeln strukturiert. Reflexivität ist mit anderen Worten die ‚Fähigkeit‘, ‚ich‘ sagen zu können, das Selbstbewusstsein in einem vor-psychologischen Sinne. (...) Selbstbewusstsein in seiner reflexiven Struktur bedeutet hier, dass Erkennendes und Erkanntes, zumindest punktuell, eins sind und diese Einheit damit implizit gewusst wird. (...). Die Selbstbezüglichkeit der begleitenden, konstitutiven Reflexion hat allerdings keinen monologischen, sondern einen dialogischen Charakter. Die konstitutive Reflexion ist das Gegenteil von nachträglich, sie macht das Ich allererst aus. Sie ist nicht allein und ausschließlich Selbstbezug, sondern Selbstbezug-im-Fremdbezug. (...) Erst die dialogischen Denkströmungen des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts (F. H. Jakobi, L. Feuerbach, M. Buber, F. Ebner usw.) brachten zur Geltung, dass das Du als die andere, antwortfähige Freiheit nicht unter die Objekte subsumiert werden darf, dass es eine eigene Erkenntnis- und Freiheitsquelle darstellt. Damit wird der Selbstbezug-im-Fremdbezug zur Selbsterkenntnis-durch-Fremderkenntnis: Du ist Reflexions-Spiegel, worin das Ich sich selbst tiefer erkennt. Das Du ist Quelle eigener Freiheit und eigener Erkenntnis-Offenbarung.



Die drei Wesensbestandteile des Menschen ergeben sich, wie anfangs angedeutet und wie die Figur zeigt, als Körper (Ausgedehntes), Seele (die individuellen, reflexionsfähigen Instanzen des Ich und des Du – die beiden Sinnelemente, die sich in objektivierender Draufsicht auf eine Seinsstufe reduzieren)

²⁶⁹ Der Platonismus und insbesondere die dualistische Leib-Seele-Konzeption war und ist in der Christentumsgeschichte sehr wirkmächtig. Sie führte zu einer unhaltbaren Spaltung, derzufolge die geistliche Seite auf- und die leibliche Seite des Menschen abgewertet wurde: Die mythisch-gnostischen Systeme sind in ihrem ethischen Kern vom platonischen Dualismus der reinen geistigen Ideenwelt als der Welt des wahren und eigentlichen Seins und der äußeren minderwertigen Welt der Materie und des Scheins getragen. In Fortführung

und Geist: das Über-Individuelle, Logische oder Logoshafte, das uns näher ist als das Tageslicht und unserem normalen, außengeleiteten, dingverhafteten Denken doch so fern, dass wir es normalerweise übersehen.

Der Mensch ist wesentlich leibhaftiges Selbstreflexions- und daher Freiheitswesen in Interaktion mit Natur und Dingen, mit Seinesgleichen und dem unendlichen Sinn-Medium, wobei all diese Interaktions-Elemente Vermittlungsinstanzen der Selbstreflexion des Ich sind. Der große Kreis zeigt dieses durch die anderen Elemente hindurch vermittelte ‚große Ich‘ oder Selbst. Die kleinen Kreise kennzeichnen Ich und Du als jeweils ‚kleine Iche‘. Du ist das andere Ich – im Hinblick auf ihre Fähigkeit zur ausdrücklichen, nachträglichen, objektivierenden Selbstreflexion.“²⁷⁰

Die vier Sinndimensionen – Ich, Du, Körperliches, Sinn-Medium – liessen sich gut und verständlich in das triadische Bild der Körper-Seele-Geist-Einheit fassen.

Diese vier Sinndimensionen würden den Menschen beschreiben: die soziale (zum Beispiel Kontakt, Beziehung, Bindung, Kommunikation, Rollen, Regulation von Nähe und Distanz), die somatische (zum Beispiel Vitalität, körperlicher Ausdruck, Atmung, Haltung, biologische Rhythmen), die psychische (zum Beispiel Emotionen, Wollen, Wahrnehmen, Denken, Selbstbild) und die spirituelle (zum Beispiel Gott, Transzendenz, geistig-geistliche Zustände von Friede, Ruhe).²⁷¹ Diese vier Elemente würden sich in der Sozialisation zu einer differenzierten Einheit zum Leib-Subjekt mit ganz eigenen individuellen Mustern und Schemata formen.

Der Mensch sei somit immer Leib-Subjekt im Kontext,²⁷² verbunden mit Lebenswelt, den Milieus, der Gesellschaft mit ihren Strukturen und der Geschichte. In dieser leiblichen Einheit öffne sich dem Menschen eine „ahnende Verbindung zum Grund der menschlichen Existenz und zu der geistigen Kraft, die alles Leben durchweht“.²⁷³

Der Mensch bekomme im Zuge seiner biografisch-geschichtlichen Entwicklung einen Bezug zum Innersten seiner selbst und öffne sich dem spirituellen beziehungsweise transpersonalen Feld.

Die kontemplative oder mystische Empfänglichkeit könne – frei von Geschäftigkeiten in vielen selbst gesetzten Absichten – zur größten Entschiedenheit oder Entschlossenheit des

lässt sich bei Augustinus in der Rezeption von Plotin ein kultureller Dualismus feststellen, demnach neben dem Gottesreich der Liebe der irdische Gewaltstaat der Selbstsucht weiterbestehen müsse.

²⁷⁰ Heinrichs, J.: a.a.O., 2003, 74-81

²⁷¹ Der Psychoanalytiker Christian Scharfetter nennt diese vier Dimensionen: somatisch-physiologischer, psychologischer, sozialer und transpersonaler Bereich, in: Scharfetter, C.: 1999

²⁷² Vgl. Petzhold, H.: 1993, 493

²⁷³ Haussmann, B./Neddermayer, R.: 1996, 33

konkreten Handelns führen. Denn sie befreie die Intuition, die vierte Erkenntniskraft nach sinnlicher Wahrnehmung (Empfindung), Denken und Fühlen, welche die Synthese der vorausgehenden Vermögen darstelle.²⁷⁴

Solche Synthese dürfte jedoch angewiesen sein auf jene kontemplative Rezeptivität. Sie sei nicht einfach durch psychologische Technik erlernbar – obschon die Transpersonale Psychologie einige Hinweise vermittelt. Über die Bedeutung meditativer Techniken für die Befreiung der Intuition und die kontemplative Anreicherung des aktiven Lebens sei in den letzten Jahren viel geforscht und veröffentlicht worden. Der Meditationsboom berge aber die Gefahr, die alte Zweigleisigkeit und die Höherbewertung der *via contemplativa* zu reformulieren.

„contemplativus in actione“ (vgl. 3.2.3.) meine demgegenüber gerade die Erfahrung des göttlichen Sinns in der Aktivität selbst. Die Vereinigung mit dem „göttlichen Willen“ könne in der Tat am tiefsten dort geschehen, wo der menschliche Wille zugleich seine eigene Aktivität entfaltet und in *actu exercitu* (der immer begleitende Reflexion einschließt) erfährt. Nur hier – , so Heinrichs, im Tun also – könne es zu einer Liebesbegegnung, verstanden als Begegnung zweier wollender Freiheiten, im Tun selbst kommen. Es würde hierbei vorausgesetzt, dass Liebe nicht primär Gefühl und Begehren, sondern primär freier Wille ist, der anderem freien Willen begegnet und antwortet. Eine dem Tun vorausgehende mystische Erfahrung (als Naturerlebnis, Meditationserfahrung, Gemeinschaftserlebnis etwa), die nicht im Handeln irgendeiner Art ratifiziert oder realisiert würde, wäre daher geradezu wie ein nicht angenommenes Geschenk und könnte zu einem spirituellen Rückschlag führen.

Für die Einübung solcher „contemplatio in actione“ gibt es ein spirituelles „Rezept“, das besonders von östlichen Meistern immer wieder empfohlen wird: Achtsamkeit oder Gewahrsein (*awareness*) und ein intentionaler Übungsweg.

Die Achtsamkeit bedeutet eine bestimmte Kultur der Selbstsorge beziehungsweise der Reflexion: einen Weg von der vorbegrifflichen Reflexion zur Steigerung der gelebten und erlebten Reflexion. Im Unterschied zur Wahrnehmung wird hierbei nicht an das Aufnehmen von Daten aus der Außenwelt, auch nicht an das Erzeugen neuer Gedanken gedacht, sondern an eine besondere Form der Bewusstheit, die aus Achtsamkeit für und Zeugesein von Wahrnehmungen, Empfindungen, Wünschen, Gedanken, überhaupt für den ganzen primären Bewusstseinsstrom besteht. Durch diese Übung entsteht eine Distanzierung vom „Ego“ dieses primären Bewusstseinsstroms, jedoch ohne Abwertung. Diese Reflexionsdifferenz öffnet die

²⁷⁴ Vgl. Jung, C. G.: 1983

Tür für die „andere Stimme“. Achtsamkeit korrespondiert mit Absichtslosigkeit, die in aktive Gelassenheit mündet.

Ich möchte diesen anthropologischen Entwurf von Johannes Heinrichs nicht kritisch diskutieren, sondern übernehme im Sinne eines heuristischen Konzeptes sein triadisches Menschenbild. Der entscheidende Gewinn liegt darin, dass damit die drei zentralen Dimensionen des Menschseins durch Differenzierung ausdrücklich und damit integriert werden:

- die präpersonale Ebene
- die personale Ebene
- die transpersonale Ebene.

So kommen wir zu einem mehrdimensionalen Menschenbild im Sinne einer Hinorientierung auf Ganzheitlichkeit als Ideal und Idee.

Gleichzeitig gewinnen wir dadurch eine wirklichkeitsnahe und sich selbst bescheidende Einordnung und Berücksichtigung der uns kognitiv und kurativ zugänglichen Bereiche des Menschen.

Diese Ausrichtung setzt die Perspektiven und gewichtet die Dimensionen – und ist in diesem Sinne harmonisierend und integrativ zugleich.

Betrachtet man das handelnde Subjekt in dieser Konzeption als Leib-Seele-Geist-Einheit, so lassen sich die vorab entfaltenen Sachverhalte wie folgt aufeinander beziehen:

Unabhängig von der fundamental wichtigen jeweiligen geschichtlichen Prägung, also der historisch-gesellschaftlichen Kontextualität der späten Moderne, die ich mit Ken Wilber²⁷⁵ primär durch Kontextualismus, Konstruktivismus und Integral-Aperspektivismus geprägt sehe, leistet Moral auf der intersubjektiven Ebene entscheidende soziale Stützarbeit zwischen Du und Ich, gleichsam auf der personalen Ebene.

Die Moral (verstanden als ein Übungsfeld in die Tugend) bietet, recht verstanden und gelebt, einen Impuls zur Zivilisierung und Integrierung der präpersonalen Ebene. Sie gründet in einem Ethos.

²⁷⁵ Wilber, K.: 2001. Seite 214/215: „Konstruktivismus bedeutet, daß Bewußtsein nicht nur die Welt widerspiegelt, sondern auch dazu beiträgt, sie zu konstruieren. Kontextualismus bedeutet, daß Holone unendlich

Ohne spirituelle Tiefe entsteht kein lebendiges, integrales Ethos, womit die transpersonale Ebene angesprochen ist. Tiefe Spiritualität ist mystische Spiritualität,²⁷⁶ die in der Einheitserfahrung als grundlegender Erfahrung der Verbundenheit von allem mit allem wurzelt.

Der kontemplative Weg ist der religiöse beziehungsweise transreligiöse Erfahrungsweg in diesen mystischen Bewusstseinsraum hinein.

Oder anders herum entfaltet:

Als unmittelbare Folge der mystischen Gottverbundenheit wächst Gottergebenheit als alltägliche Grundhaltung, die sich in Achtsamkeit, Absichtslosigkeit und aktiver Gelassenheit manifestiert.

Diese mystische Gottverbundenheit oder kontemplative Einheitserfahrung befreit und heilt den Menschen und führt in eine tiefe Spiritualität im Sinne einer gelebten, achtsamen Ausrichtung aufs Ganze, eines Ethos des Einsseins.

Diese fördert das Werden und Wachsen zu einem wesenhaften Selbst. In ihr oder mit ihr wirkt Gott beziehungsweise das Göttliche – auf welche Weise auch immer. Die spirituell-mystische Verwurzelung des Menschen schenkt Selbstbestimmung und die Loslösung von Zwängen, die uns „gefangen halten“ (zum Beispiel Selbst- und Fremdansprüche). Ein lebensförderndes Ethos ist ein Kind der mystischen Spiritualität. Aus dieser Ursprungskraft heraus kann die Herrschaft des vermeintlich Faktischen, die alltägliche offene oder subtile Gewalt durchbrochen, zumindest unterbrochen werden. In dieser Verbindung werden ethische Werte autonom aus sich heraus und ragen hin zu der Vollkommenheit, aus der sie stammen. Die spirituell-mystisch rückgebundene Ethik führt die Menschen unaufdringlich immer wieder in spirituell-mystische Dimensionen, stellt sie ins Verhältnis, das sie sich selber allein doch nicht sein können. Die Besinnung auf die Bezogenheit des Menschen auf ein „einig sein“ (Meister Eckhart), aus welchem wir kommen, in welches wir gehen, weitet den Blickwinkel.

verschachtelt sind. Integral-aperspektivismus bedeutet, daß so viele Perspektiven wie menschlich möglich in einer integralen Umarmung aufgenommen werden müssen.“

²⁷⁶ Da bislang Mystik und Spiritualität gleichzeitig verwandt wurden, möchte ich in Ergänzung, aber auch auf Grundlage der in Abschnitt 2.2.2. festgehaltenen Unterscheidung von Leonardo Boff definieren: Spiritualität verstehe ich jenseits der dualen Tradition als alltäglichen Habitus, als Haltung und Gewohnheit, die Welt und sich selbst mit einer religiösen Brille zu betrachten und zu gestalten; eine ars vivendi im Zuge einer prozesshaften und fortwährenden Transformation des Einzelnen, der auf den mystischen Impuls antwortet. Mystik ist so gesehen tiefe Spiritualität, da sie genau in den Leiden der Menschen und der Schöpfung Gott oder die Erste Wirklichkeit entdeckt im Sinne transpersonaler Erfahrungen der Leere/Compassion.

Diese spirituell-mystische Durchwirkung der Ethik begründet auch neu und anders das moralische Handeln. Allein aus sich heraus und bei sich selbst bleibend, ist das moralische Handeln begrenzt. Ohne spirituell-mystische Tiefe kann es den Menschen nicht einschätzen, ja verliert es ihn; ist es oft beliebig instrumentalisierbar. Vor allem aber fehlt ihm das Wesentliche: die Liebe.

Dass dabei die Schnittstelle zwischen Ethos/Ethik und Moral immer konflikthanfällig bleibt, sei als selbstverständlich zugestanden. Dem kann man nur durch fortwährende Besinnung, durch Innehalten und durch die Erkenntnis- und Weisungskraft der Kontemplation begegnen. Das neue Beziehungsgefüge lautet:

mystische Einheitserfahrung auf dem kontemplativen Übungsweg,
spirituelle Verwurzelung und Lebenseinstellung,
Ethos des Einsseins als Ineinander von Spiritualität und Ethik,
moralische Lebensführung aus dem Geist des Nichtverletzens heraus.

2.2.4. Unterscheidung von „lebensfördernder“ und „lebensfeindlicher“ Mystik

Begriffsklärungen sind schwierig, doch wichtig. Abgrenzungen sind ebenso schwierig, zugleich aber unerlässlich. Insbesondere mit Blick auf den aktuellen Spiritualitäts- und Mystikboom ist eine möglichst genaue Bestimmung von Mystik, im Sinne einer befreienden und lebendig machenden Kraft, vonnöten.²⁷⁷

Die Notwendigkeit einer Abgrenzung zwischen lebensfördernder und lebensfeindlicher Mystik wird oft erst dort bedacht, wo eine in sich selber negative, todessüchtige und aggressive Mystik in das Blickfeld gerät. Der deutsche Faschismus hat in Aufnahme seiner nationalistischen, militaristischen und naturromantischen Traditionen eine eigentümliche Mystik hervorgebracht. Die Nazis haben sich viele Traditionen deutscher Mystik – angefangen bei Meister Eckhart bis hin zu Jacob Böhme – angeeignet, sie hatten auch ihre eigenen Offenbarungen und heiligen Schriften, ihre Rituale und Weihestätten, ihren Kult um Blut und Boden, um Feuer und Wind, um Märtyrer, Gurus und Führer.

Phänomene dieser Art fordern eine „Unterscheidung der Geister“ (Ignatius von Loyola) heraus. Nicht die Ehrlichkeit der Anhänger oder ihre Risikobereitschaft können als Kriterium

²⁷⁷ Vgl. Bielefeldt, H./Heitmeyer, W.: 1998

ausreichen, lebensfördernde und lebensfeindliche Mystik abzugrenzen. Die Grundlage für die notwendige Unterscheidung der Geister muss eine andere sein. Ich halte mich dabei an ein Ethos und eine Moral, die sich am Lebensrecht auch der „biologisch Minderwertigen“ oder, aktueller gesagt, ökonomisch Unverwertbaren orientiert.

Mystische Erfahrung geht zwar als eine unmittelbar religiöse über die moralisch-ethischen Forderungen hinaus, aber doch nicht so, dass sie die Grundlagen eines Ethos des Geschöpfseins aufheben oder negieren und in Selbstherrlichkeit zwischen lebenswertem und lebensunwertem Leben unterscheiden könnte, wie es in der Nazimystik leicht nachweisbar ist.

Die Kriterien lebensfördernder Mystik, im Gegensatz zu einer „arischen“ mystischen Ergriffenheit, sind die eines Ethos der Ehrfurcht vor dem Leben (Albert Schweitzer). Wichtig ist: Dieses Ethos ist verallgemeinerbar. Universalität ist nicht nur ein Traum. Gott ist in der Tat „allen Geschöpfen gemeinsam“, wie der flämische Mystiker Johannes von Ruusbroec treffend sagt.

„Ehrfurcht vor dem Leben, vor dem Unbegreiflichen, das uns im All entgegentritt und das ist wie wir selbst, verschieden in der äußeren Erscheinung und doch innerlich gleichen Wesens mit uns, uns furchtbar ähnlich, furchtbar verwandt, Aufhebung des Fremdseins zwischen uns und anderen Wesen.“²⁷⁸

Albert Schweitzer identifiziert und markiert die Grundschwächen aller bisherigen westlichen Ethik, nämlich dass sie, allein vom Menschen herkommend, sich auf diesen bezog.²⁷⁹ Mit der Idee der Ehrfurcht vor dem Leben erweitert er diese Engführung entscheidend, bis zu der Frage, wie Mensch und Welt zusammengehören. Das Erspüren des Einsseins allen Lebens macht ergriffen. Es weitet die Liebe auf alles Lebendige aus, und damit auch die Humanitätspflicht auf alle Geschöpfe. Ehrfurcht vor dem Leben heißt Ehrfurcht und Respekt vor dem Werden, vor der Entwicklung und vor dem Vollendungsdrang, der in allem Leben ruht. Hier nun fallen letzte Grenzen, etwa in wertetes und unwertes Leben, ja die Wertunterschiede von Lebewesen überhaupt.

„Das Unternehmen, allgemein gültige Wertunterschiede zwischen den Lebewesen zu statuieren, läuft darauf hinaus, sie danach zu beurteilen, ob sie uns Menschen nach unserem Empfinden näher oder ferner zu stehen scheinen, was ein ganz subjektiver Maßstab ist. Wer von uns weiß, was das andere

²⁷⁸ Schweitzer, A.: 1995, 210

²⁷⁹ Vgl. ebd., 173

Lebewesen an sich und in dem Weltganzen für eine Bedeutung hat? Dem wahrhaft ethischen Menschen ist alles Leben heilig (...)“²⁸⁰.

Hier ist die Grundlegung eines universalen Ethos formuliert, mit der jede lebensfördernde Mystik im Einklang steht. „Du sollst nicht töten“ hat Geltung auch für unsere Mitgeschöpfe. Wesenseins ist diese Position Schweitzers mit dem östlichen ahimsa, dem Geist des Nichtverletzens.

2.2.5. Der theologische Topos „Mystik und Politik“²⁸¹

1988 gibt der niederländische Theologe Edward Schillebeeckx zum 60. Geburtstag von Johann Baptist Metz einen Sammelband unter dem Titel „Mystik und Politik – Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft“ heraus. Im Vorwort erklären Schillebeeckx und die Redaktionsgruppe diese Titelwahl damit, dass mit dem Spannungsbegriff „Mystik und Politik“ die neue politische Theologie von Johann Baptist Metz in ihrer dialektischen Grundtendenz sichtbar gemacht werden solle:

„Diese in der jüdisch-christlichen Tradition angelegte Dialektik ist es nämlich, die bei Metz in ihrer geschichtlichen und gesellschaftlichen Potenz und Produktivität erkannt worden ist: nicht als freischwebende, für jeden möglichen Diskurs sich anbietende Begriffsdialektik, auch nicht als beruhigt-beruhigende Paradoxalität, sondern als eine Mystik die, befreiend, anklagend und tröstend, den gesellschaftlichen Mystifikationen, in denen die Realität des Bösen und des Leidens unsichtbar gemacht werden soll, entgegentritt.

Mystik und Politik werden hier also nicht künstlich voneinander getrennt, um danach desto ungefährlicher wieder verknüpft werden zu können. Sondern sie stehen sich unversöhnt gegenüber und ihre Dialektik zeigt sich praktisch: Solange Gott nicht ‚alles in allem‘ ist, kann Mystik nichts anderes als der Schrei des gottfernen Leidens in der Welt sein und die Art, ihm Gehör, Sichtbarkeit, Anschaulichkeit und herausfordernde, eben politische Gestalt zu geben.“²⁸²

In Weiterentwicklung des transzendentaltheologischen Ansatzes seines Lehrers Karl Rahner entwarf der Münsteraner Fundamentaltheologe J. B. Metz in den siebziger und achtziger Jahren unter der Überschrift „Politische Theologie“ die gesamte Theologie von den

²⁸⁰ Ders.: 1980, 193-194

²⁸¹ Beide Begriffe sind diffus und – wie vorab versucht – klärungsbedürftig. Ich gehe von einem sehr weiten Verständnis aus, das „Mystik“ als eine intensive Form der Wirklichkeitserfahrung im Sinne eines Ineinanders von Gott und Welt entwirft (vgl. Abschnitt 2.2.1.6.) und „Politik“ (vgl. Anmerkung 162 in diesem Kapitel) als eine intensive Form gesellschaftsbezogenen Engagements versteht. Der wechselseitige Bezug ist im Rahmen dieser Untersuchung entscheidend. Mein Erkenntnisinteresse liegt darin, anhand einer qualitativen Untersuchung unterschiedliche Typen politisch-mystischer Identitätskonzepte zu entdecken bzw. zu konstruieren.

hermeneutischen Grundkategorien Geschichte und Gesellschaft her neu. In den Veröffentlichungen „Glaube in Geschichte und Gesellschaft“ und „Zeit der Orden – Zur Mystik und Politik der Nachfolge“ hat Metz den theologischen Topos der Doppelstruktur des Glaubens als politisch-mystische Nachfolge skizziert:

„Nachfolge zeigt eine ständig ganze Doppelstruktur. Sie hat eine mystische und eine ‚situative‘, praktische Komponente. Beide wachsen in ihrer Radikalität nicht gegenläufig, sondern gleichsinnig proportional, und zwar weil die Nachfolge nicht etwa ein besonderes ethisches Verhältnis des einzelnen Christen zu sich selbst ausdrückt, sondern weil sie sich an Jesus orientiert; weil sie nicht ‚einen‘ Weg, sondern ‚seinen‘ Weg geht; weil sie ihm nicht bloß nachstrebt oder ihn zum Vorbild nimmt, sondern radikaler und gefährlicher: weil sie ‚Christus anzieht‘ (vgl. Röm 13).

Wo diese Doppelstruktur außer acht bleibt, kommt schließlich ein Nachfolgeverständnis zur Geltung, das auf die allemal heterodoxe Praxis ‚halbierter Nachfolge‘ hinausläuft: Nachfolge als Akt bloßer Innerlichkeit auf der einen Seite, und Nachfolge als ausschließlich regulative Idee, als humanistisch-politisches Konzept auf der anderen. Hier die Gefahr eines modernen Monophysitismus, der in Christus nur anbetungswürdige ‚Höhe‘ sieht, nicht aber den ‚Weg‘; dort die Gefahr einer transzendenzlosen Jesulogie. (...) Die Evangelischen Räte sind Einweisungen in die Nachfolge und ihre mystisch-politische Doppelstruktur.“²⁸³

Zielgruppe dieser Überlegung J. B. Metz' waren Ordensleute; im Vorwort relativiert er dies, indem er seine Überlegungen als einen „knappen Orientierungsversuch über Kirche und Christsein im Brennpunkt der Ordensfrage“ deklariert. Insbesondere in der katholischen Theologie leben ausdifferenzierte und statusbezogene Spiritualitätsformen fort. Es gibt klare Unterschiede zwischen Priester-, Ordens- und Laienspiritualität, elitären Praktiken und so genannter Volksreligiosität.²⁸⁴ Der Theologieprofessor und katholische Priester J. B. Metz spricht nicht explizit von einer neuen Laienspiritualität, wenn er die mystisch-politische Doppelstruktur der Nachfolge beschreibt. Auch bleibt offen, was er genau unter „Mystik“ und „Politik“ versteht. Assoziativ verbindet er die zunächst polaren Begriffe von Mystik und Politik, doch bleibt seine Rede abstrakt. Was genau deckt der Begriff „Mystik“ ab im Unterschied zu Frömmigkeit oder Spiritualität? Welcher Weg, welche Erfahrungen, welches Bewusstsein sind damit gemeint? Versteht er diesen Begriff als rein christlichen Topos, oder sieht er ihn auch im interreligiösen beziehungsweise transreligiösen Zusammenhang? Oder der Begriff „Politik“: Welches Handeln ist damit gemeint? Handeln im persönlichen Nahbereich, zum Beispiel in der Familie, oder Handeln im öffentlichen Raum? Metz greift

²⁸² Schillebeeckx, E.: 1988, 12

²⁸³ Metz, J. B.: 1977b, 93-94

²⁸⁴ Vgl. Baumgartner, J. (Hg.): 1979

immer wieder dieses Grundmotiv auf, ohne jedoch sein Politikverständnis genauer zu umschreiben. Zum Beispiel schreibt er in einem jüngeren Werk:

„Die Mystik der Nachfolge ist eine politische Mystik des Widerstandes gegen eine Welt, in der Menschen behandelt und mißhandelt werden, ‚etsi Deus non daretur‘.“²⁸⁵ Der Begriff „Widerstand“ legt ein zivilgesellschaftliches Engagement nahe, dies wird aber von Metz nicht näher inhaltlich gefüllt.²⁸⁶

²⁸⁵ Metz, J. B.: 1997, 98

²⁸⁶ Zu meinem Politikverständnis in dieser Arbeit: In Anschluss an Überlegungen von Hannah Arendt, Oskar Negt und Alexander Kluge entwerfe ich Politik als gemeinwesenorientiertes Handeln, wobei die Bedürfnisse, Gefühle und Interessen des Einzelnen den „Rohstoff“ des Politischen markieren, gleichsam der subjektive Faktor im Sinne des dreigliedrigen Menschenbildes von Johannes Heinrichs (vgl. 2.1.7. und 2.2.3.) konstitutiv für Politik ist. Der Mensch als Geist-Seele-Körper-Einheit agiert in seiner Lebenswelt, in verschiedenen Milieus, in der sich globalisierenden Gesellschaft mit ihren Strukturen und ihrer Geschichte.

Ich verstehe Politik somit als ein Handeln nach außen in bewusster Gestaltung der mystischen Dialektik von Innen und Außen. Maßstab für die mystische Dialektik bleibt die Gemeinwesenorientierung bzw., theologisch formuliert, das Leid in der Welt („Compassion“).

Die zweckrational gestaltete Arbeit für Frieden und Gerechtigkeit, für soziale Problemlagen wird erweitert um den pathischen bzw. den esoterischen Moment der Innenarbeit. Diese Innenarbeit stellt eine organisierte Selbstsorge auf kognitiver, intuitiv-emotionaler und mystisch-transpersonaler Ebene dar.

Die mystisch-transpersonale Dimension im Identitätsentwurf gewinnt so im Konzert mit den anderen Dimensionen des Bewusstseins eine dem intersubjektiven Handeln gleichrangige Bedeutung.

Aus integral-transpersonaler Perspektive verstehe ich damit Politik als Handeln nach außen, das sich in einem inner- und intersubjektiven Kraftfeld bewegt und in einem individuell zu gestaltenden Wechselverhältnis von „Wegen nach innen – Wegen nach außen“ ruht.

Innersubjektiv als Potenzial in jedem Einzelnen, das Gestalt nehmen will. Ich nenne diese Disposition des Subjektes Seinsmacht. Die Konturen der Seinsmacht sind:

- Sie wird geboren in der Stille des Herzens vor allem Tun.
- Sie ist getränkt von der Ohnmacht der Liebe.
- Dein Wille geschehe, ist ihre Nahrung.
- Die Stärke der neuen Macht entspricht dem Durst zu dienen.
- Jede echte Seinsmacht ist gewaltfreie Wirkkraft/ist Gütekraft/ist Satyagraha (Gandhi).

Die Seinsmacht ist zu unterscheiden von Handlungsmacht als sozialer Beziehung, die das Verhalten anderer beeinflussen will.

Jedoch sind beide Politikformen wesentlich miteinander verschränkt. Sie stehen in einem Spannungsverhältnis, das gestaltet werden will. Dieses Spannungsverhältnis führt in ein Ethos des Einsseins und der Solidarität, die auf spirituell ganzheitlicher Erfahrung gründet. Das Intersein im Gewebe des Lebens, in der Kräftedynamik der Interdependenz des Lebendigen bildet das Fundament. Im Sinne von Handlungsmacht wird so Politik jenseits der Engführung auf den Weberschen Politikbegriff nicht nur technokratisch als „Streben nach Machtanteil oder nach Beeinflussung der Machtverteilung“ definiert, sondern als öffentlicher Diskurs von Bedürfnissen und Interessen unter den Bedingungen von Macht und Konsensbedarf verstanden.

Dabei geht es mir um das Organisieren von kollektiven Lernprozessen bzw. um die Verständigung über solche prozeduralen, aber auch inhaltlichen Grundprämissen, die zumindest den Diskurs über Weiterexistenz, Handlungsfähigkeit und Zusammenleben der Menschen weltweit ermöglichen. Dies auch unter den Bedingungen, die die unveräußerlichen individuellen und sozialen Rechte des Menschen garantieren. Politik verstehe ich als Möglichkeit kollektiven Handelns bei nicht voraussetzendem Konsens, als gewaltfreier, dialogischer Prozess, der Bedürfnisse und Interessen im öffentlichen Diskurs unter verregelten und gewaltvollen Kontexten zu implementieren versucht.

Der vermachtete und bürokratisierte Parlamentarismus im deutschen Parteienstaat erfährt dabei eine wichtige Erweiterung: zivilgesellschaftliche Akteure werden zu anerkannten Partnern im gesamtpolitischen Handgemenge.

Hannah Arendt hat diese Handlungsmacht mit folgenden Worten skizziert: „Macht entspricht der Fähigkeit, sich mit anderen zusammenzuschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln.“

Übersetzt in den Kontext dieser Arbeit bedeutet dies:

Politisch Handelnde sind die, die, verwurzelt in Gott und eingebunden ins Gewebe des Lebens, mit anderen Mitstreitern beharrlich und konsequent ihren Weg gehen und für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung eintreten.

In der anfangs erwähnten Festschrift zu Ehren von J. B. Metz schreibt der Niederländer Frans van den Oudenrijn eine markante Kritik am Theologieansatz von Metz.²⁸⁷ Der ehemalige Priester und bei Abfassung des Beitrags arbeitslose Oudenrijn²⁸⁸ schreibt:

„Tatsächlich habe ich lange Zeit – und das ‚verdanke‘ ich der Art und Weise, wie wir in Münster Politische Theologie entwickelt haben – die Welt und die Gesellschaft von einer Hubschrauber-Perspektive aus betrachtet, und ich war kaum imstande, auf der praktischen Ebene kritisch tätig zu werden. (...) Während die Politische Theologie für manche Leute ein ‚neues Paradigma‘ war/wurde, also eine neue, progressive Variante von Theologie als Wissenschaft, da war sie für mich und meine – meist ausländischen – Freunde vor allem eine ‚Durchgangsstation‘ als Ausdruck des praktischen Befreiungsprozesses, in dessen Mitte wir uns befanden – wie so viele damals. Auf meinem späteren Weg habe ich feststellen müssen, daß zentrale Elemente der Politischen Theologie weitere Radikalisierung benötigten, damit die ‚Durchgangsstation‘ nicht zu einer ‚festen Burg‘ wurde.“²⁸⁹

Oudenrijn beschreibt seine politischen Schritte in den Niederlanden der siebziger Jahre an der Seite der Marginalisierten und konstatiert nüchtern, dass der unmittelbare Kontakt zu den Betroffenen von entscheidender Bedeutung für ihn war:

„Ich denke, Baptist, daß vor allem die Abstraktheit des Politikbegriffs bei uns damals schuld daran war, daß der Ansatz der Politischen Theologie auf halber Strecke steckengeblieben ist (...) Ich denke, daß der Politikbegriff uns daran gehindert hat zu sehen, wer die wirklichen Akteure der gesellschaftlichen Bewegung der 60er und 70er Jahre waren, und der uns deshalb auch daran gehindert hat, wirklich Anschluß zu bekommen.“²⁹⁰

Erfolgreich ist der, der die Mittel seines Engagements mit den Zielen des Engagements in Übereinstimmung hält, gemäß der Grundidee Gandhis: „Der Weg ist das Ziel!“

Dieses breite Politikverständnis entspricht der „erweiterten Denkungsart“, wie sie Helmut Peukert mit Immanuel Kant fordert (vgl. 2.1.3.), und eröffnet die Möglichkeit, auch symbolische und zeichenhafte Handlungen (zum Beispiel Hungermärsche, Schweigekreise, Lichterketten etc.) als politisches Handeln in der Öffentlichkeit zu sehen, aber auch die persönliche Auseinandersetzung mit politischen Sachverhalten im Gebet, in der Meditation, in der Geistesarbeit als den ersten Schritt zum politisch Aktivsein zu lesen.

Auch die innerpsychische Bearbeitung gesellschaftlicher Fragen und Probleme, somit die Reflexion als intuitiver und rationaler Akt, wird wertgeschätzt als grundsätzlich politisches Handeln.

Dieses weite, spirituell gegründete Politikverständnis ist unüblich und will keinesfalls einer falschen Spiritualisierung des öffentlichen Handelns das Wort reden. Dennoch: Der Verstand ist zunächst einmal auf diese Lesart von Politik trainieren, denn die Gesellschaft, die beharrlich im Glauben erzieht, der Einzelne sei ein gesondertes Einzelwesen, hält den Einzelnen mit Konkurrenzspielchen in Atem, die auf Vorstellungen von hierarchischen Machtbeziehungen beruhen. Ich sehe keine sinnvollere und plausiblere Betrachtungsweise für die Kräfterodynamik der Interdependenz in unserem Leben und keine andere Art, uns freizukämpfen und das Geburtsrecht unseres Eingebundenseins zurückzuerobern als die, welche durch die Lehre vom „wechselseitig bedingten Entstehen“, eine der Hauptlehren des Buddha, vorgegeben ist.

²⁸⁷ Oudenrijn, F. van den: Ein Brief nach langer Zeit, in: Schillebeeckx, E.: 1988, 255-262

²⁸⁸ Im Autorenverzeichnis steht zu Oudenrijn: offiziell arbeitslos; tätig im sozialen Bereich in Rotterdam und Groningen (Stadterneuerung, Arbeitslosigkeit, Straßenprostitution und dergleichen).

²⁸⁹ Ders.: a.a.O., 257

²⁹⁰ Ebd., 259

Die Rede von „Mystik und Politik“ ist keine Erfindung J. B. Metz’,²⁹¹ doch hat sie mit ihm akzeptierten Einzug in den kirchlich-katholischen Diskurs gefunden.²⁹² Sie ist eine Grundaussage einer leid- und gesellschaftsorientierten Theologie²⁹³. Metz spricht in Auseinandersetzung mit Lévinas auch von einer „Mystik mit offenen Augen“, einer christlichen Nachfolge als einer Praxis der Compassion. Leider geht diese Neuentdeckung einer leidempfindlichen Mystik bei Metz einher mit einer Abwertung der buddhistischen

²⁹¹ Zum Beispiel dürfen Theologen aus der NS-Zeit, die unter diesem Regime litten und starben nicht unerwähnt bleiben: Dietrich Bonhoeffer, Alfred Delp, Max Josef Metzger. Sie alle suchten im Widerstand gegen das Hitlerregime eine Revitalisierung des christlichen Gesellschaftsauftrages zu formulieren und können implizit als theologische Väter einer neuen Dialektik von „Mystik und Politik“ in der späten Moderne verstanden werden.

²⁹² Eine hervorragende Neuauslegung des theologischen Topos von „Mystik und Politik“ in seiner dialektischen Grundstruktur leistet der Rahner- und Metzschüler Ferdinand Kerstiens. Unter der Überschrift „Mystik und Politik – Plädoyer für eine politische Spiritualität“ (abgedruckt in: Orientierung Nr. 12, Juni 2004) entwickelt Kerstiens eine politische Spiritualität, die aus der lebendigen Beziehungsdynamik „Innen-Außen“ lebt und sich kritisch abgrenzt vom allgemeinen Mystikboom, der zunächst das Innen und danach erst das Außen in den Blick nehmen will.

²⁹³ Im deutschsprachigen Raum wird dem Fundamentaltheologen und „Vater der neuen politischen Theologie“ Johann Baptist Metz dieser theologische Topos zugeschrieben. Er wird vielerorts zur theologischen Begründung gesellschaftlichen Engagements aufgegriffen. Selbst in kirchenamtlichen Dokumenten wie auch in Äußerungen des päpstlichen Delegaten in Deutschland, des Apostolischen Nuntius, wird – wie ich im Folgenden kurz skizzieren möchte – auf diesen Topos rekurriert.

1. Die Diözesansynode im Bistum Rottenburg-Stuttgart (1985-1986) stellte einen Versuch dar, den großen spirituellen Aufbruch der katholischen Kirche, der sich im Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965) ereignete, nach dem Vorlauf der so genannten Würzburger Synode (Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, 1972-1975), an die diözesane Basis zu bringen. Waren die beiden Hauptworte des Zweiten Vatikanums „die Zeichen der Zeit“ und „Dialog mit allen“, so hatte man als Thema der Rottenburger Synode die „Weitergabe des Glaubens an die kommenden Generationen“ gewählt. Aufgrund dieser thematischen Zuspitzung waren große Erwartungen auf das Themenfeld „Jugendarbeit“ gerichtet. Im Beschluss IV: „Jugendarbeit“, finden sich dann die Ausführungen zu Mystik und Politik: „Erkennbar wird das Reich Gottes unter uns dadurch, daß wir uns auf Gott einlassen, mit ihm in Berührung kommen und bleiben, in ihm eingewurzelt sind. Solches nennen wir Mystik. Ein in Gott verwurzelter Mensch findet im Glauben an Jesus Christus den Sinn seines Lebens. Aus solcher Verwurzelung in Gott gestaltet er die Gemeinschaft der Kirche und die Gesellschaft mit. Wenn wir als Christen mystisch sind, lernen wir, an der Leidenschaft Gottes für die Menschen teilzunehmen, indem wir uns selber für eine gerechtere Welt engagieren und in diesem Sinne politisch sind: also für Gerechtigkeit, Freiheit in der Welt einstehen, allen Formen der Unterdrückung, durch die das Antlitz der Menschen zerstört wird, widerstehen und für den umfassenden Schutz jeglichen menschlichen Lebens eintreten.“ (Diözesansynode Rottenburg-Stuttgart, 1985-1987, Weitergabe des Glaubens an die kommenden Generationen, 1988) Damit ist der Grundansatz des gesellschaftlichen Engagements genannt: Er ist an Jesus Christus ausgerichtet. Er ist christologisch und damit inkarnatorisch. Die Konsequenz, die aus diesen Tatsachen des Glaubens gezogen wird, führt dann zum viel zitierten und viel diskutierten „Rottenburger Axiom“: „Wie das Heilshandeln Jesu Heil-, Welt- und Menschendienst in einem ist, so wird das Handeln der Christen immer mystisch und politisch sein müssen. Deshalb sagen wir: je mystischer wir Christen sind, um so politischer werden wir sein.“ (a.a.O.)

2. In einem Festvortrag zur Jahreseröffnung der katholischen Akademiearbeit am 8.1.2003 in Magdeburg spricht der Apostolische Nuntius in Deutschland, Erzbischof Giovanni Lajolo, zum Thema „Je mystischer und gottverwurzelter – umso politischer und verantwortlicher für die Welt“. Lajolo versteht Mystik als „tiefe geistliche Erfahrung“ und beschreibt sie so, dass „jeder Christ, der glaubt, ein Mystiker ist. Denn er hat die Erfahrung des Mysteriums, des Geheimnisses, mit all dem, was ihm von der dunklen ‚Wolkensäule‘ immer zu eigen ist, in der Gott sich birgt, was so schwer in der menschlichen Sprache auszusprechen ist – aber auch mit all dem, was in ihm ist von der leuchtenden ‚Feuersäule‘, in der Gott etwas von der Herrlichkeit seines Gesichts durchblicken lässt.“ (aus: L’Osservatore Romano vom 17.1.2003, Seite 11-12). Nach einem Durchgang durchs Erste und Neue Testament bezieht sich Lajolo auf verschiedene päpstliche Lehrschreiben und schließlich auf Papst Johannes Paul II. selbst. Er sieht in ihm – aber auch in Mutter Teresa, Robert Schumann, Alcide De Gasperi und Dag Hammarskjöld gelebte Beispiele des Zusammenspiels von Mystik und Politik. Er schließt mit dem ausdrücklichen Appell an die Zuhörenden: „Je mystischer, gottverwurzelter – je politischer, verantwortlicher für die Welt.“ (a.a.O.)

Mystik²⁹⁴. Das Christentum lehre „nicht eine Mystik der geschlossenen, sondern eine Mystik der offenen Augen (...) eine Mytik der Compassion.“ Ihr gegenüber stehe „die am Ende nur selbstbezügliche Leidensmystik der geschlossenen Augen in den fernöstlichen, speziell in den buddhistischen Traditionen.“ Der Buddhismus habe eine Leitgestalt, die bei der Begegnung mit fremden Leid „schließlich in den Königspalast in seinem Innern flieht, um in der Mystik der geschlossenen Augen die Landschaft zu finden, die immun ist gegen alles Leid.. Jesus indes (...) öffnet (...) den Weg der Compassion.“²⁹⁵ Wie müssen solche Aussagen angesichts der konkreten historischen Erfahrungen mit dem Christentum auf Buddhisten wirken? Warum zeigt Metz gegenüber anderen Religionen nicht eine ähnliche Sensibilität wie gegenüber dem Judentum? Wie sind seine Behauptungen über den Buddhismus zu erklären angesichts dessen, dass die gesamte buddhistische Tradition in all ihren Verzweigungen den Buddha als den Inbegriff des Mitleids, der „Compassion“ verehrt, dass die Buddha-Legende dort erst eigentlich beginnt, wo Metz sie enden lässt: nämlich mit der Erleuchtung, und dass der Buddha nach seiner Erleuchtung „aus Mitleid“ fünfundvierzig Jahre lang ein Leben in aktiver Weltzuwendung führte? Die vermutlich naheliegenste Antwort lautet, dass Metz einfach einem verbreiteten Klischee folgt, das nur zu gut ins eigene theologische Programm passt: der weltflüchtige Buddhismus auf der einen Seite und das der Welt in Liebe zugewandte Christentum auf der anderen Seite.

Vor diesem zwiespältigen theologischen Hintergrund möchte ich zunächst aus christlicher Perspektive den Topos von Mystik und Politik in seiner Genese referieren. Im dritten und vierten Kapitel wird dann tiefergehend die Problematik der christlich-buddhistischen Begegnung aufgearbeitet.

Theologiegeschichtlich wurde dieses Motiv unter dem Topos „actio et contemplatio“ behandelt (2.2.5.1.).

Die Rede von mystisch-politischer Nachfolge ist neuzeitlich und französischen Ursprungs (2.2.5.2.).

In der lateinamerikanischen Befreiungstheologie und anderen Drittwelttheologien taucht dieser Topos an zentraler Stelle zur Beschreibung einer Spiritualität der Befreiung auf (2.2.5.3.).

2.2.5.1. *vita activa* und *vita contemplativa*

Der Gegensatz von *vita activa* und *vita contemplativa* ist älter als das Christentum und wurzelt in der griechischen Spekulation über die Vereinbarkeit von *bios praktikos*, dem Leben

²⁹⁴ Metz, J.B.: Mit der Autorität der Leidenden, in: Süddeutsche Zeitung vom 24. Dezember 1997, Nr. 296, 57

des Bürgers der Polis, mit dem bios theoretikos, dem Streben nach der Wahrheit der Philosophen.²⁹⁶ Diese antike Auseinandersetzung wurde von den Christen aufgenommen („Hellenisierung des jüdisch-christlichen Impulses“), als sie mit dem Begriff theoria/contemplatio ihr sehnsüchtiges Streben nach der unmittelbaren Berührung des auferstandenen Erlösers ausdrückten. Diese Dialektik steht im Zentrum der Geschichte der christlichen Mystik.²⁹⁷ Die damit gemeinte Dualität zweier Lebensformen, die sich entweder ausschließen oder auf schwierige Art und Weise integrieren lassen müssen,²⁹⁸ sind biblisch nicht vorgesehen: Es fehlt im Ersten wie Neuen Testament die Scheidung von bios theoretikos und bios praktikos. Im Gegenteil, das jüdisch-christliche Lebensmodell ist ein gleichzeitig exklusives und integratives : Es geht in jedem Fall – exklusiv – um die rückhaltlose Nachfolge Christi, ohne Rücksicht auf verschiedene Lebensweisen. Jesus Christus ist hier Ursprung, Mitte und Ziel christlicher Vollkommenheit. Dieser Jesus lebte aber nicht wie ein Mönch; er realisierte in seinem Leben weder eine rein kontemplative noch eine rein aktive Existenzmöglichkeit. Die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus unterstellt weniger die Möglichkeit einer kontemplativen Existenzweise als die einer für das Heil der Menschen aktiv sich hingebenden, kenotischen Existenz, die keinerlei Raum lässt für eine auf Handeln verzichtende Schau des Vaters. Stichwort dafür ist Agape, handelnde und tätige Nächstenliebe, die letztlich die Gnosis und alle eng beschriebenen Lebensformen hinter sich lässt.²⁹⁹ Der Kirchenvater Klemens von Alexandrien hat im dritten Jahrhundert die antike Dualität von bios theoretikos und bios praktikos ins Christentum eingeführt. Ich folge bei dieser Darlegung den Arbeiten von Alois M. Haas. Klemens unterscheidet zwischen einem beschaulichen und einem tätigen Leben. Das theoretische Leben ist der geistige Ort, darin „die Gnosis oder Weisheit durch Übung eine beständige und unwandelbare Kontemplation werde“³⁰⁰. Klemens notiert weiter:

²⁹⁵ Metz, J.B.: 1997, 57

²⁹⁶ Einen umfassenden und guten Abriss der Geschichte gibt Lobkowitz, N.: 1967

²⁹⁷ Neben den intensiven Arbeiten von Hans Urs von Balthasar, Dietmar Mieth, Josef Sudbrack, Kurt Ruh, Alois Maria Haas ist insbesondere Bernard McGinns „Die Mystik im Abendland“, aktuell vorliegend in drei Bänden, das Werk, das umfassend und tief die Dialektik von vita activa und vita contemplativa geschichtlich und systematisch aufarbeitet. Band 1: Platon 49-64; Klemens von Alexandrien 162-164; Origenes 189; Evagrius Ponticus 221-225; Pseudo-Dionysius Areopagita 233-269; Augustinus 371-373. Band 2: Gregor der Große 123-130; via apostolica 237-238; Bernhard von Clairvaux 331-339; Aelred von Rievaulx 493-494; Hugo von St. Viktor 601.

²⁹⁸ Es lässt sich geschichtlich ein deutliches Auseinandertreten der beiden Bereiche feststellen. Die Antike kennt ursprünglich nicht nur zwei, sondern drei Lebensformen, das theoretische, politische und geschäftliche Leben (vgl. Hannah Arendt). Zum ganzen Komplex der Theorie-Praxis-Problematik – geschichtlich und systematisch – vgl. Lobkowitz, N.: 1967

²⁹⁹ Vgl. Balthasar, H. U. von: Jenseits von Kontemplation und Aktion, in: Pneuma und Institution, Skizzen zur Theologie IV, 1974, 288-297, oder ders.: Aktion und Kontemplation, in: Verbum Caro, Skizzen zur Theologie I, 1960

³⁰⁰ Alexandrien, K. von: Stromata, in Übersetzung von F. Overbeck, 1936, 459, in: McGinn, B.: 1994, 163

„Im theoretischen Leben also sorgt man, indem man Gott ehrt, für sich selbst und schaut durch eigene fleckenlose Reinigung den heiligen Gott in heiliger Weise; denn die Sittsamkeit, wenn sie zur Seelenverfassung geworden ist, wird, indem sie sich selbst unablässig bewacht und beschaut, zur möglichsten Gottähnlichkeit.“³⁰¹

Unterstellt Klemens noch ein gewisses Gleichgewicht zwischen Aktion und Kontemplation, so wird durch Origines (185 bis 253/254 n. Chr.) folgenswer das beschauliche gegenüber dem tätigen Leben aufgewertet: die zu Füßen Jesu sitzende Maria wird zum Inbegriff des beschaulichen Lebens deklariert, während die emsig sich um Jesus bemühende Martha das tätige Leben darstellt.³⁰² Maria hat das beste Teil erwählt; Martha steht in der Bewertung der beiden Lebensformen unter ihr. (...) Die unbestritten gültige Formel, wonach die Kontemplation über der Aktion steht, wird im 13. Jahrhundert in ihrer Selbstverständlichkeit in Frage gestellt durch die neuen Mendikantenorden, die aus der Fülle der Kontemplation und ohne diese preiszugeben, in die Aktion übergehen.³⁰³

Die neuen Aufbruchsbewegungen der „Bettelbrüder“ (Dominikaner, Franziskaner, Beginen) rüttelten an den Grundfesten der zwischenzeitlich gut etablierten und reichen Kirche im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation, weil sie radikal aus biblischem Impuls heraus die Reichtums- und Armutsfrage neu stellten.

Entscheidend, insbesondere durch seine breite Wirkungsgeschichte, ist dann die Neudeutung des Maria-Martha-Modells durch Meister Eckhart³⁰⁴ zu Beginn des 14. Jahrhunderts. Die betreffende Predigt Eckharts handelt vom richtigen christlichen Selbstverständnis und der kontemplativen und aktiven Lebensweise. Die um Jesus geschäftig besorgte Martha wird der zu Jesu Füßen versunkenen Maria gegenübergestellt. Doch die traditionelle Wertung wird umgedreht: Maria fühlt ihre Seele von der Güte Gottes umgriffen und empfängt Jesu Trost, während Martha aus tiefer Lebenserfahrung heraus im Alltag dasjenige realisiert, was grundsätzliche Berufung des Menschen ist: ein Leben im Willen Gottes leben.

„Vorrangig ist nicht geistliche Erfahrung als innerer Besitz, sondern rechtes Sein in rechtem Vollzug. Eckhart nennt diese Existenzweise Marthas ‚weseliche stan‘ (wesentlich dastehen); sie bringt den Menschen ebenso nahe zu Gott wie die höchste Erfahrung, die uns gewährt wird. (...) Das Leben ist

³⁰¹ Ebd., 416, in: McGinn, B.: 1994, 164

³⁰² Vgl. Mieth, D.: „Bei Origines entfernt sich der kontemplative Aufstieg immer wieder von der ‚Vita activa‘, je mehr er sich dem Endzustand nähert, in dem es nur noch die Gnosis gibt.“ In: Mieth, D.: 1982, 70f.

³⁰³ Haas, A. M.: 1989, 98-100

³⁰⁴ Meister Eckhart: 1958ff., DW 3, 472-492

mithin eine Schule: Maria und mit ihr alle Menschen müssen ‚lernen leben‘. Selbst die vollkommene Maria – die beschauende – konnte sich nicht selber sein, ohne vorher gelernt zu haben, Martha zu sein. Das heißt doch, daß die Existenz der Martha für Eckhart ein Jenseits sowohl des tätigen als auch des beschauenden Lebens meint, allerdings ein Jenseits, das zu befreiter Tat befähigt. Vollkommenheit heißt hier wiederum: ‚weseliche stan‘, d.h. gehorsam dem Lernprozeß offenstehen, in den Gott den Menschen einspannt.“³⁰⁵

Haas fasst seine Auslegung dieser Eckhart-Predigt mit folgenden Überlegungen zusammen:

„Es lassen sich aus Eckharts Stellungnahme zum Problem von *vita activa* und *contemplativa* ein paar Folgerungen ziehen, die man nicht übersehen darf. 1. Die antike Trennung oder zeitweise Diversifikation zwischen *vita civilis* und *contemplativa* wird durch eine Anschauung überwunden, die – beide Leben christlich vertiefend – eine Gleichzeitigkeit der beiden Lebensformen suggeriert. 2. Auch die monastische Trennung von *bios praktikos* und *bios theoretikos* im Sinne zweier existentiell verschiedener Lebensweisen und -techniken wird durch ein beide zusammenfassendes Modell überholt. 3. Aber auch die synthetische Fassung einer *vita mixta* im Sinne Thomas von Aquins, darin die Aktion aus der Beschauung herauszufließen hat, wird als allzu additives Modell zurückgelassen. 4. Eckharts Modell ist ein absolut ganzheitliches, Sein und Tun ineinander integrierendes und dabei die geschichtliche Dimension trotzdem nicht ausklammerndes Modell des ‚*simul in actione contemplativus*‘ vorzeichnet und schon erschöpfend als eine Existenz im Horizont der Ewigkeit in der Zeit definiert. Eckhart hat damit den Menschen eine Möglichkeit einer integrativen Existenzweise aufgewiesen, wie sie vor ihm nicht in den Blick gefaßt werden konnte.“³⁰⁶

Trotz dieser wirkmächtigen Kehrtwende im 13. und 14. Jahrhundert durch Meister Eckhart und die Mendikantenbewegung bleibt das überkommene dualistische, platonische Erbe von großer Bedeutung.³⁰⁷ Platons scharfe Unterscheidung zwischen der Welt der Erscheinungen und der Welt der Formen beziehungsweise Ideen, zwischen *doxa* (Meinung) und *episteme* (wirklichem Wissen), zwischen Zeitlichkeit und unvergänglicher Unsterblichkeit, zwischen Theorie und Praxis durchzieht weiter die Christentumsgeschichte. Die (neu-) platonische Idee, welche die Schau der höchsten Wahrheit als die erstrebenswerteste Lebenshaltung ansieht, geht von einem prinzipiellen Vorrang der Kontemplation vor aller Aktion aus. Leben, Arbeit und Engagement werden dabei häufig als minderwertig betrachtet. Die (neu-) platonisch gefärbte christliche Spiritualität tendiert zur Abwertung des Leiblichen, zur Erlösung vom Leiblichen. In der Theologie, so beispielsweise bei Augustinus und Bernard von Clairvaux, wurden verschiedenste spekulative Versuche gestartet, das tätige Leben zu „rechtfertigen“,

³⁰⁵ Haas, A. M.: 1989, 105/107

³⁰⁶ Ebd., 107-108

³⁰⁷ McGinn, B.: 1994, 49-64

etwa als vorbereitende Buße und notwendigen Durchgang für die eigentliche Gottesbegegnung zu interpretieren. Augustinus sagt zum Beispiel in Auslegung der biblischen Textstelle Philipper 1,23ff. („bei Christus zu sein ist das Bessere, aber im Fleisch zu sein ist notwendig“), alle Beschäftigung und alle Arbeit geschehe aus reiner Notwendigkeit, die Beschäftigung mit Gott und das Beten vollziehe sich aus Liebe.³⁰⁸

Die wertende Polarität von Innen und Außen, von Materie und Geist, von Körper und Seele, von sichtbar und unsichtbar fördern eine spiritualistische und pessimistische Anthropologie. Dieses dualistische Erbe bedeutet christentumsgeschichtlich eine enorme Hypothek – etwa beim Verständnis menschlicher Sexualität, das in der Christentumsgeschichte in bestimmten Phasen immer wieder durch eine nicht zu leugnende Körperfeindlichkeit gekennzeichnet war und ist. Gerade die Gestaltung der Sexualität und der diesbezügliche Streit um einen angemessenen ethisch-spirituellen Diskurs ist ein exponiertes Thema einer integralen christlichen Anthropologie, die den transpersonalen Raum beziehungsweise die spirituell-mystische Dimension integriert.³⁰⁹

Mit Luther und Calvin ändert sich abermals die Auffassung von *actio* und *contemplatio*. Sie regen einen wirkmächtigen Pendelschlag in gegenteilige Richtung an. Für Luther ist Arbeit nicht mehr einfache Anstrengung und Kampf ums Überleben als Teil des gottgewollten Leidens. Vielmehr wird sie als vorherrschendes Mittel moralischer Selbstvergewisserung anerkannt. Calvin geht noch weiter und sagt, Arbeit sei der Hauptzweck des Lebens und führe schließlich zur Erlösung. Emsigkeit, Fleiß und wirtschaftlicher Erfolg aufgrund von harter und ehrlicher Arbeit seien Tugenden, die das Auge Gottes erfreuen. Calvin gibt der *vita activa* absoluten Vorrang vor der *vita contemplativa*. Unternehmerische Tätigkeit und Wagnisse rücken in den Mittelpunkt einer Arbeitsmotivation, die in der arbeitszentrierten Werkgerechtigkeit gründet. Das Wesen der heutigen kapitalistischen Gesellschaften gründet zum großen Teil auf dieser protestantischen Lehre von der Arbeit als zentraler Quelle aller Werte.³¹⁰

2.2.5.2. Mystik und Politik

Neuzeitlich wird die Dialektik der *vita activa* und *vita contemplativa* unter dem Topos von Mystik und Politik diskutiert. Mystik steht für Bewusstseinsarbeit nach innen; Politik für öffentlich-politisches und/oder soziales Handeln nach außen. Ursprünglich ist diese dialektische Formel wahrscheinlich in Frankreich entstanden, im Zuge der dort tief greifenden

³⁰⁸ Vgl. Schalück, H.: *Aktion/Kontemplation*, in: Schütz, C.: 1988, 14-19

³⁰⁹ Vgl. Amnicht-Quinn, R.: 1998

³¹⁰ Treiber, H./Steinert, H.: 2005

Entchristianisierungsprozesse im laizistischen Staat des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts. Die kirchliche und theologische Reformbewegung „Renouveau Catholique“ – insbesondere vertreten durch die katholischen Lyriker und Literaten Leon Bloy (1846-1917) und Charles Peguy (1873-1914) – formuliert unter dem Programmwort von „Mystik und Politik“ den Anspruch einer Rechristianisierung des gesellschaftlichen Lebens, auch in vehementer Kritik an der katholischen Klerikerkirche:

„Für niemanden mehr ist dies ein Geheimnis, (...) daß diese ganze Entchristianisierung auf den Klerus zurückzuführen ist. Das ganze Verwelken des Stammes, das Verdursten der Stadt des Spirituellen, die zwar im Zeitlichen gründet, aber eine ewige Verheißung trägt, rührt nicht von den Laien her, sie geht auf die Kleriker zurück. (...) Diese mystische Katastrophe und diese Zerstörung des Mystischen lassen sich sowohl rational als auch mystisch nur erklären aus einem Mangel an Mystischem. (...) Dieser Mangel (...) läßt sich genau feststellen, und er kann nichts anderes sein als eine Unkenntnis, eine Fehleinschätzung meiner Person (die personifizierte Geschichte spricht an dieser Stelle des Dialogs) (...) Das Ewige wurde vorläufig verkleidet; das Ewige ist zeitlich (zeitweilig) gescheitert; das Ewige wurde zeitweilig außer Kraft gesetzt, weil die mit der Macht Beauftragten, die Bevollmächtigten der ewigen Macht, das Zeitliche verkannt, nicht erkannt, vergessen und verachtet haben.“³¹¹

Peguy und seine Freunde kritisieren so einerseits die Entspiritualisierung in der französischen Klerikerkirche. Sie fordern andererseits eine stärkere gesellschaftliche Präsenz der Kirche und eine Rechristianisierung des laizistischen Frankreichs. Gleichzeitig zeigen sie sich darin gesellschafts- und kirchenkritisch, weil sie in ihrer Betonung der Wiederentdeckung der Mystik sowohl die protestantische Werkgerechtigkeit als auch den neuen, instrumentellen „Geist des Kapitalismus“ kritisieren.

Nach dem Ende des Ersten Weltkrieges entstanden in Frankreich und in Belgien zahlreiche Bewegungen und katholische Verbände, die diese Ideen praktisch umzusetzen suchten: Joseph Cardijn gründete in Belgien die Jeunesse Ouvrière Chrétienne (JOC). Mitte der zwanziger Jahre rief der französische Priester Georges Guerin den französischen Zweig der JOC ins Leben. Die JOC sah in der Jugendarbeit den Schlüssel für die Rechristianisierung der Arbeiter. Engagierte und motivierte christliche Jugendliche sollten in der Arbeiterschaft als Multiplikatoren wirken und so dazu beitragen diese, zu den verloren geglaubten christlichen Werten zurückzuführen. Diese Strategie der JOC erwies sich als ebenso effektiv wie originell: Von Paris aus verbreitete sich die JOC in nahezu alle Industriegebiete. In der zweiten Hälfte

³¹¹ Peguy, C.: Dialogue de l'histoire et de l'ame charnelle, in: Oeuvres en prose, Band III, 650, in: Clévenot, M.: 1999, 42

der dreißiger Jahre zählte die JOC rund 65.000 Mitglieder. 1942 wurde das Seminar „Mission de France“ eröffnet, in dem katholische Priester ausgebildet wurden, um in entchristlichten Gebieten und Städten zu wirken. Erste so genannte „Arbeiterpriester“ tauchten auf: katholische Priester, die bewusst das katholische Milieu und die typische Pfarreiarbeit hinter sich ließen und sich als Arbeiter in Fabriken bewegten. Diese Arbeiterpriester erkannten schnell, dass Klerikalismus und die kirchliche Verhaftung ins bürgerliche Milieu den Kontakt zu der Arbeiterschaft erschwerten. Der bewusste Ortswechsel bewirkte auch zusehends eine Politisierung. Durch das direkte Erleben der Arbeitsbedingungen und die noch intensiveren Kontakte mit kommunistischen Gewerkschaftern wuchs das gegenseitige Vertrauen. Viele Priester engagierten sich in der kommunistischen Gewerkschaft CGT. Stand anfangs noch die Missionsintention im Vordergrund, so hatten Anfang der fünfziger Jahre die Leitideen der „présence“ und der Solidarität deutlich an Gewicht gewonnen. Spirituell wurden die JOC und die Bewegung der Arbeiterpriester beeinflusst von Charles de Foucauld (1885-1916). Nach einem bewegten Leben zog sich Foucauld als Einsiedler in eine Oase in Algerien zurück, wo er ein kontemplatives Leben führte. Seine Spiritualität speiste sich aus einer hohen Anerkennung manueller Arbeit, der Präsenz Jesu im Niedrigen, Elenden und Kleinen, der für seine Zeit typischen Herz-Jesu-Frömmigkeit, der Begeisterung für den Islam und aus der Präsenz in der Armut.³¹² Foucaulds Weg folgten zwei schnell wachsende Ordensgemeinschaften: die Kleinen Brüder Jesu und die Kleinen Schwestern Jesu. Sie suchten und suchten, in der Arbeitswelt präsent zu sein und ein kontemplatives Leben zu führen. Sie leben bewusst in kleinen Kommunitäten im Arbeitermilieu beziehungsweise unter Marginalisierten. Aber auch Laien suchten in den fünfziger Jahren nach Möglichkeiten, in politischer und spiritueller Art und Weise ihren Glauben an der Seite der Armen zu leben. So beispielsweise Madeleine Delbrêl (1904-1964), eine christliche Sozialarbeiterin, die im Alter von 29 Jahren bewusst in die kommunistisch dominierte Industrie- und Arbeiterstadt Ivry zog, um dort mit einer Gruppe von Frauen gemäß den Gelübden von Armut, Keuschheit und Gehorsam zu leben.

1954 wurde auf Druck des Vatikans das Experiment der Arbeiterpriester durch die französische Bischofskonferenz abgebrochen. Zu stark war der Kirchenleitung zwischenzeitlich das politische Auftreten beziehungsweise die Kritik an der verbürgerlichten Kirche geworden.

³¹² Vgl. auch: <http://www.charlesdefoucauld.org> (3.3.2004)

Das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965) bedeutet für die katholische Kirche insgesamt einen Aufbruch hin zu einem neuen, positiven Bezug zur modernen Welt. Das Konzil wandte sich nicht nur an die Christen, sondern an alle Menschen:

„Vor seinen Augen [denen des Konzils, T.W.] steht also die Welt der Menschen, das heißt die ganze Menschheitsfamilie mit der Gesamtheit der Wirklichkeiten, in denen sie lebt; die Welt, der Schauplatz der Geschichte der Menschheit, von ihren Unternehmungen, Niederlagen und Siegen geprägt (...)“³¹³

Der Blick wurde geschärft, um die Zeichen der Zeit zu erkennen und im Lichte des Evangeliums zu deuten.³¹⁴ So kritisierte das Konzil zahlreiche ungerechte und entwürdigende gesellschaftliche Tendenzen:

„Noch niemals verfügte die Menschheit über so viel Reichtum, Möglichkeiten und wirtschaftliche Macht, und doch leidet noch ein ungeheurer Teil der Bewohner unserer Erde Hunger und Not, gibt es noch unzählige Analphabeten. Niemals hatten die Menschen einen so wachen Sinn für Freiheit wie heute, und gleichzeitig entstehen neue Formen gesellschaftlicher und psychischer Knechtung.“³¹⁵

Gerade französische Konzilstheologen wie Yves Congar und Marie Dominique Chenu setzten sich für eine kirchliche Öffnung gegenüber der Welt und den anderen Weltreligionen ein. Die Dialektik von „Mystik und Politik“, von intensiven, neuen Gotteserfahrungen und neuen intensiven Formen des gesellschaftlichen Engagements finden in vielen Formulierungen des Konzils einen eindeutigen Niederschlag. Stellvertretend dazu der programmatische Eingangsgedanke der Pastoralkonstitution³¹⁶:

„Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi.“³¹⁷

2.2.5.3. Befreiungstheologien weltweit

Als Entstehungsjahr der lateinamerikanischen Befreiungstheologie wird üblicherweise 1968, das Jahr der zweiten lateinamerikanischen katholischen Bischofskonferenz in Medellín (Kolumbien), oder 1971, das Erscheinungsjahr des Buches „Teologia de la liberacion“ von

³¹³ Zweites Vatikanisches Konzil: Die Pastoralkonstitution: Die Kirche in der Welt von heute, „Gaudium et spes“ (GS), Nr. 2, in: Rahner, K./Vorgrimler, H.: 2000, 450

³¹⁴ Vgl. GS 4, in: Rahner, K./Vorgrimler, H.: 2000, 451

³¹⁵ Ebd., 452

³¹⁶ Die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ stellt eine zentrale Verlautbarung des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962-1965) zur Rolle der römisch-katholischen Kirche in der Gegenwart dar.

³¹⁷ GS 1, in: a.a.O., 449

Gustavo Gutiérrez, angegeben. Beide Ereignisse stehen in einer Entwicklung der verschärften Unterdrückung und Politisierung in Lateinamerika: der Verbreitung von Basisbewegungen seit den fünfziger Jahren, die nach sozialen, politischen und wirtschaftlichen Reformen strebten und in den Kirchen die aktive Teilnahme der Laien an den pastoralen Tätigkeiten befürworteten. Die Entstehung und Entfaltung der Befreiungstheologie ist ein ökumenisches Phänomen. In den sechziger Jahren wurde sie durch den Aufbruchsimpuls des Zweiten Vatikanischen Konzils und eine Reihe von Zusammenkünften katholischer und protestantischer Theologen gefördert. Die Bezeichnung „Theologie der Befreiung“ wurde etwa gleichzeitig und unabhängig voneinander von dem peruanischen katholischen Priester Gustavo Gutiérrez und dem brasilianischen Presbyterianer Rubem Alves um 1968 eingeführt.³¹⁸

Die schnell wachsende kirchliche Bewegung stellte die biblische Option für die Armen und die entschiedene Praxisorientierung in den Vordergrund. Die Zuwendung zu den Armen stellte den Dreh- und Angelpunkt der Befreiungstheologie dar.³¹⁹ Sie wurden als Opfer und ebenso als aktive Subjekte ihrer Befreiung aufgefasst. Die siebziger Jahre waren durch eine rapide Ausbreitung der Basisbewegungen und darin insbesondere der Basisgemeinden gekennzeichnet. Das theologische Nachdenken über diese neue Befreiungspraxis setzte ein im Sinne einer kritischen Reflexion über eine neue Solidaritäts- und Glaubenspraxis: Zum Beispiel sollte nicht ein bislang vernachlässigtes Thema aufgegriffen werden, sondern man strebte eine neue Form, Theologie zu treiben, also eine „Befreiung der Theologie“ durch Öffnung gegenüber den Sozialwissenschaften, an,³²⁰ Christus wurde als Befreier verstanden,³²¹ in der Ekklesiologie sprach Leonardo Boff 1977 von der Wiedererfindung der Kirche durch christliche Basisgemeinden,³²² in der Christologie wurden besonders der historische Jesus und die Notwendigkeit der Nachfolge betont, die Bibelrelektüre in den Basisgemeinden erfuhr starke Impulse durch Carlos Meesters.³²³

Die achtziger Jahre können als Zeit der Konsolidierung charakterisiert werden. Verschiedene Traditionen wurden aus befreiungstheologischer Sicht aufgearbeitet. In den neunziger Jahren erfolgte eine konstruktive Revision, die von tief greifenden Änderungen in verschiedenen gesellschaftlichen und internationalen Feldern herrührte. Die Befreiungstheologie nimmt das aktive Auftreten anderer unterdrückter Subjekte (Frauen, ethnische Gruppen) wahr,

³¹⁸ Altmann, Walter: Befreiungstheologie, in: Betz, H.D.:RGG, 1998, 1208

³¹⁹ Gutiérrez, G.: Die Armen und die Grundoption, in: Ellacuria, I./Sobrinho, J.: 1995, 293-312

³²⁰ Segundo, J. L.: 1975, Boff, Colovis: 1984

³²¹ Sobrinho, J.: 1994

³²² Boff, L.: 1985

³²³ Meesters, C.: 1983

beschäftigt sich mit der Interpretation der Kulturen, anthropologischen Fragen (zum Beispiel der Versuchung durch die Macht) und mit der ökologischen Herausforderung. Der Begriff der „Armen“ erweitert sich zu dem der „Ausgeschlossenen“. Das Ziel, eine gerechte Gesellschaft für alle zu schaffen, in der „Platz für alle“ ist, bleibt bestehen.

Inhaltlich-systematisch betrachtet, vermeidet die Befreiungstheologie die moderne Trennung von Spiritualität, Ethik und Dogmatik. Sie verbindet den Gedanken von Gottes Präferenzoption für die Armen mit einer Theologie der Inkarnation, die stark kenotische Züge trägt. In einem Analogieschluss wird das „gekreuzigte Volk“ (Ignacio Ellacuria) als privilegierter Ort von Gottes Offenbarung gesehen. Mit und für die Armen da zu sein, ist der „evangelische Imperativ“ der Erkenntnis Gottes. Diese erfordert einen weiteren Analogieschluss vom Werk Christi als Überwindung der Sünde hin auf eine Praxis der Befreiung. Christi Werk im Kampf gegen die Macht des Bösen vermittelt auf einzigartige Weise die Kenntnis seiner Person. In der Geschichte dauert dieser Kampf aber immer noch an und erfordert unsere Teilnahme. Daraus folgt: „Gott zu kennen heißt, Gerechtigkeit zu üben.“³²⁴ Die Sündenlehre wird in der Befreiungstheologie neu in soziostrukturellen Begriffen entworfen: Die Struktur der Sünde ist eine transpersonale und objektive Wirklichkeit – kein ontisches Prinzip, das als Fetisch fungiert, sondern ein gesellschaftlich konstruiertes Gebilde, das mit der götzenhaften Anmaßung der Endgültigkeit ausgestattet ist. In diese Struktur, welche die soziale Natur von Anfang an verdirbt, werden alle hineingeboren und leben darin, so dass alle mit dem Sein in der Sünde sündigen. Auf diese Weise wird ein objektives und systematisches Verständnis von Sünde mit einer subjektiven Interpretation sündhafter Taten verbunden, die entweder in der passiven Hinnahme einer sündhaften Struktur oder in deren aktiver Förderung bestehen. Gnade wird ebenfalls als transpersonaler Begriff gefasst und als Bereich der Befreiung beschrieben. Die Gnade³²⁵ weckt den Glauben als ein vortheologisches Moment, das sowohl das Engagement der Befreiung (fides qua) als auch eine Geste der Zustimmung als der Verheißung der Guten Nachricht für die Armen (fides quae) nach sich zieht.

Seit 1972 wird die Befreiungstheologie vom Vatikan und von starken Kräften in der lateinamerikanischen Bischofskonferenz bekämpft. Durch gezielte Personalmaßnahmen (Bußschweigen von Leonardo Boff 1985 oder gezielte Ernennung konservativer Kleriker zu Bischöfen) wird der Basisaufbruch zu unterdrücken versucht – nicht ohne Erfolg.

³²⁴ Gutiérrez, G.: 1971, 194

Obwohl die lateinamerikanische Befreiungstheologie in Afrika und besonders in Asien als „westlich“ empfunden wird, hat sie breiten Einfluss auf andere Kontinente ausgeübt, vor allem über die 1976 in Daressalam gegründete Ökumenische Vereinigung Dritte-Welt-Theologen (EATWOT)³²⁶. Desmond Tutu und Allan A. Boesak³²⁷ haben die Relevanz der lateinamerikanischen und der schwarzen Befreiungstheologien für die Situation in Afrika betont. In Asien wurde die Bedeutung der Befreiungstheologie besonders von Tissa Balasuriya³²⁸ und Aloysius Pieris³²⁹ aus Sri Lanka herausgestellt. Die Minjung-Theologie in Südkorea, die sich auf Erfahrungen und Geschichten des armen Volkes stützt, die theologische Bearbeitung von Fragen des Landbesitzes beziehungsweise die Landverteilung und die Bildung von Basisgemeinden auf den Philippinen sind ebenso wie die Dalit-Theologie in Indien von Lateinamerika inspiriert. Die Rezeption im deutschsprachigen Raum ist deutlich. Sowohl für eine Neuausrichtung der Gemeindepastoral,³³⁰ als auch für die Arbeit der kirchlichen Hilfswerke³³¹ sowie für kirchenkritische, basisorientierte christliche Initiativen³³² zeigt das befreiungstheologische Paradigma neue Impulse.³³³

Insgesamt sehe ich in den neuen christlichen Basisbewegungen, insbesondere in Lateinamerika, für Kirche als Ganzes die Perspektive, die Dialektik von Mystik und Politik, von *vita contemplativa* und *vita activa*, neu zu gestalten. Ein weltabgewandtes, hermetisches Theologie- und Kirchenverständnis wird im Zuge des Aufbruchs nach dem Zweiten Vatikanum relativiert, und Kirche entfaltet sich nicht mehr nur im hierarchisch-autoritären Verständnis als Leib Christi sondern auch als Volk Gottes in der geschichtlichen Befreiungsperspektive.

Diese Praxis der Befreiung mit dem Geist zu durchdringen, ist ein zentrales Anliegen der Befreiungstheologen. Leonardo Boff spricht in verschiedenen Veröffentlichungen von der

³²⁵ Vgl. Boff, L.: 1978

³²⁶ Missionswissenschaftliches Institut Missio (Hg.): 1983

³²⁷ Moore, B.: 1973

³²⁸ Abraham, K. C. (Hg.): 1990

³²⁹ Pieris, A.: 1994

³³⁰ Mette, N./Steinkamp, H.: Kreative Rezeption der Befreiungstheologie in der praktischen Theologie, in: Fernet-Betancourt, R.: 1997, Band 3, 9-26

³³¹ Rottländer, P.: Die Armen zuerst. Zur Rezeption der Theologie der Befreiung bei Misereor, in: Fernet-Betancourt, R.: 1997, Band 3, 129-144

³³² Goldstein, H.: Rezeption und Bedeutung der Befreiungstheologie in Deutschland am Beispiel des konziliaren Prozesses in Berlin, Dietschy, Beat: Mehr Salz? Theologie der Befreiung im konziliaren Prozess, Ramminger, Michael: Kirchenkritische Bewegungen in der BRD und der Theologie der Befreiung, in: Fernet-Betancourt, R.: 1997, Band 3, 67-128

³³³ Einen umfassenden, guten und aktuellen Überblick über befreiungstheologisch inspirierte Initiativen und Bewegungen im deutschsprachigen Raum bietet Arntz, N./Fernet-Betancourt, R./Wolter, G. (Hg.): 2002

Notwendigkeit der Kontemplation in der Befreiungspraxis,³³⁴ Ignacio Ellacuria spricht von einer Kontemplation im Handeln für die Gerechtigkeit,³³⁵ Frei Betto von Mystik und Engagement,³³⁶ Jon Sobrino spricht von der politischen Heiligkeit und von einer Befreiung im Geist.³³⁷ Die prinzipielle Zweiphasigkeit oder Zweigleisigkeit von actio und contemplatio wird zu überwinden gesucht. Gustavo Gutiérrez formuliert seine Spiritualität der Befreiung unter dem Titel „Aus der eigenen Quelle trinken“³³⁸ und notiert unter den Stichworten „Spiritualität und Befreiung“ in einer neueren Veröffentlichung:

„Spiritualität ist ein relativ neuer Begriff – er taucht im französischen Sprachraum erst im 17. Jahrhundert auf –, um das zu bezeichnen, was in der ersten Zeit des Christentums Nachfolge Christi genannt wurde (sequella Christi). Diese Nachfolge wird von Menschen vollzogen, die in einer bestimmten geschichtlichen Wirklichkeit und zu einer genau bestimmbar Zeit leben. (...) Viele Christen haben sich in den siebziger Jahren in ihren Ländern dem ‚revolutionären Prozeß Lateinamerikas‘ angeschlossen. Abgesehen davon, daß es in diesem Prozeß in Bezug auf die verwendeten Begriffe sicher an einigen Stellen an Distanz fehlt und manches dabei auch nicht so recht ausgegoren erscheint, so läßt sich doch ein zentraler Ansatzpunkt bestimmen. Es ist die Einsicht, daß Christusbefreiung die Vergegenwärtigung des Evangeliums und der damit verbundenen Ansprüche der Liebe und der Gerechtigkeit voraussetzt. Und das soll inmitten einer Welt geschehen, in der viele Menschen eines vorzeitigen Todes sterben, in der Arme ständiger Mißhandlung ausgesetzt sind, in der indianische und schwarze Kulturen und Rassen mißachtet werden und in der Frauen immer noch ausgegrenzt werden. Es sind sehr schwere Bedingungen, unter denen sich christliches Leben behaupten muß, und das betrifft sowohl die Dimension des Betens als auch die Dimension der Solidarität mit den Leidenden. Aber wir dürfen gewiß sein, daß es sich um einen herausfordernden und fruchtbaren Weg handelt, auf dem wir zugleich dem Gott unseres Glaubens und dem lateinamerikanischen Volk unsere Treue erweisen können.“³³⁹

Gutiérrez stellt die Option für die Armen als politisch-spirituelleres Projekt ins Zentrum seiner Argumentation.

Für Leonardo Boff wiederum kann diese skizzierte Zukunftsaufgabe nur durch ein neue, planetarische Ethik entstehen, die in Spiritualität und Mystik verwurzelt ist.³⁴⁰ Letztlich liegt

³³⁴ Boff, L.: 1994, 1995, 1999, 2000, 2004

³³⁵ Ellacuria, I.: 1995

³³⁶ Betto, F.: Mystik und Engagement, in: Boff, L.: 1995, 55-59

³³⁷ Sobrino, J.: 1989

³³⁸ Gutiérrez, G.: 1986

³³⁹ Gutiérrez, G.: Theologie, Spiritualität und geschichtliche Praxis, in: Krieg, C.: 1996, 188-189

³⁴⁰ Boff versteht Spiritualität als eine Lebenshaltung, „in der sich der Mensch mit dem Ganzen verbunden fühlt und den roten Faden spürt, der alle Dinge verbindet und aneinander rückbindet, damit sie einen Kosmos bilden. Diese Erfahrung befähigt den Menschen, dem roten Faden einen Namen zu geben und mit ihm in Zwiegespräch

die mystisch-spirituelle Zentralerfahrung in Gottes „gratuidad“, das heißt in der Ungeschuldetheit und Unverzweckbarkeit seines gnädigen Handelns in der Geschichte.³⁴¹ Denn diese „gratuidad“, von der Gustavo Gutiérrez immer wieder spricht, trägt und prägt die Befreiungspraxis und das kritische Engagement der Theologie der Befreiung. Sie gewährt in diesem Engagement trotz aller Schwierigkeiten und Niederlagen Gelassenheit, Unverdrossenheit und langen Atem. Diese „gratuidad“ ist passiv und aktiv zugleich, in jedem Fall konstruktiv mit Blick auf die Subjektwerdung des Einzelnen in seinem Wachstums- und Reifungsprozess.

Außen vor bleiben Fragen nach der Arbeit an den Grenzen und Beschädigungen im „aktiven Subjekt“; „Selbstsorge“, wie im europäischen Kontext spirituelle Verwurzelung auch bezeichnet werden kann, bleibt anrühlich, da verknüpft mit Passivität. Unter der Hand wird ein permanent mobilisierter „homo activus“ vorausgesetzt. Die traditionellen biblisch-liturgischen Elemente werden weiter gepflegt, in jüngster Zeit auch intensiv in positiver Auseinandersetzung mit der Volksfrömmigkeit und der Integration örtlichen Brauchtums (Inkulturationsprozess). Intensivere spirituelle Erfahrungswege werden nicht expliziert. Auch meditative Formen einer gezielten, gar methodisch entfalteten Geistesarbeit oder eines geistlichen Übungsweges sind nicht zu finden (sie scheinen traditionell in der Unterscheidung zwischen Laien und Klerikern dem Klerikerstand beziehungsweise dem monastischen Weg zugewiesen zu sein).

Lateinamerika steht unter christlicher kultureller Hegemonie, der Rekurs auf biblische Quellen wird nicht infrage gestellt. Anders als das säkularisierte, „nachchristliche“ Europa scheint in Lateinamerika die Anschlussfähigkeit einer explizit christlich-biblischen Terminologie größer beziehungsweise unproblematischer.

Für den befreiungstheologische Ansatz von Aloysius Pieris in Sri Lankas bestehen gänzlich andere Voraussetzungen. Inmitten eines multireligiösen Kontextes und einer intensiven interreligiösen Praxis spricht er aus einer christlichen Minderheitensituation heraus von „einer Taufe des Christentums im Jordan asiatischer Religiosität“³⁴². Dies bedeutet für Pieris

und Gemeinschaft zu treten, stößt er doch auf ihn in jedem Detail der Wirklichkeit. Unter tausend Namen ruft er ihn an: Urquell aller Dinge, Geheimnis der Welt oder schlicht und einfach Gott.

Mystik ist die Form des Seins und des Fühlens, mit der der Mensch das namenlose Geheimnis erfahrungsmäßig annimmt und verinnerlicht und zulässt, dass es die ganze Existenz durchdringt. Nicht das Wissen von Gott, sondern das Gott-Fühlen macht den Mystiker aus.“ Boff, L.: 2000, 115-116, vgl. ders.: 2004

³⁴¹ Vgl. Freitag, J.: Engagement und Gelassenheit, in: Münchener Theologische Zeitschrift, Heft 2/1997

³⁴² Pieris, A.: a.a.O., 1994, 115-124

zuvorderst die Abkehr von einer exklusiven beziehungsweise inklusiven hin zu einer religionspluralen Grundposition. Dialog ist partnerschaftlich oder ist nicht. Pieris spricht weiter von einem Lehramt der Armen, das als drittes neben dem Lehramt der Kirchenleitung und dem der Theologen eine eigenständige Würde habe. Er ist bemüht, innerhalb einer Theologie der Religionen die befreiungstheologischen Intentionen herauszuarbeiten. Er erkennt in den Basisgemeinschaften und -organisationen Orte einer neuen gesellschaftlichen Praxis, wie sie sich im Dialog der Religionen zu entwickeln beginnt.

Die sozialen Spaltungen in Arm und Reich sind in Lateinamerika sehr stark. Die Übersetzung der biblischen Präferenzoption für die Armen und Ausgegrenzten gewinnt in solchen gesellschaftlichen Kontexten eine besondere Schärfe. Eine direkte Übertragung auf die bundesdeutsche Situation ist nicht möglich, auch wenn im Zuge aktueller Schritte des Sozialabbaus die verstärkte Spaltung in Arme und Reiche in den „Metropolen“ intensiv vorangetrieben wird.³⁴³

Mit Blick auf die prophetische Funktion der Option für die Armen frage ich mit Thomas Schmidt³⁴⁴:

„Ist es so, dass die Befreiungstheologie für den grundlegenden Impuls eine äußerst wichtige Funktion hat, für die vielen Alltagsentscheidungen aber insgesamt zu grob und zu grundsätzlich ist? Ist es möglich, als Christ Verantwortung zu übernehmen innerhalb des politischen und wirtschaftlichen Systems und trotzdem und gerade darin den Herausforderungen des Evangeliums gerecht zu werden? Wie kann eine Option für die Armen in einer hochkomplexen Gesellschaft wie in Deutschland gelebt und gleichzeitig auch noch der weltweite Zusammenhang in den Blick genommen werden? Wie lässt sich die Hoffnung auf das himmlische Jerusalem in einer konkreten Stadt lebendig halten? Eine mit- und nachdenkende Theologie in Europa müsste hier noch einige Arbeit leisten.“

Der geschichtliche Rückblick weist die innovative theologisch-spirituelle Kraft der Gegensatzeinheit von *vita activa* und *vita contemplativa*, von Mystik und Politik für eine

³⁴³ Im Sinne einer stark mystisch inspirierten Theologie haben der Nordamerikaner Matthew Fox (Fox, M.: 1991a, 1992b, 1993, 1994a, 1998) und die deutsche Theologin Dorothee Sölle hervorragende Arbeiten für die „Erste Welt“ vorgelegt. Besonders die Arbeiten „Revolution der Arbeit. Damit alle sinnvoll leben können“ von Fox (1994b) und „Lieben und Arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung“ (1985) sowie „Mystik und Widerstand“ (1997) von Dorothee Sölle sind für meine Fragestellung produktiv.

gesellschaftsorientierte, leidempfindliche Theologie auf. Gleichzeitig zeigt sich, wie wichtig für Theologie im allgemeinen und die Befreiungstheologien im Besonderen die Begegnungen mit anderen Religionen zentrale Herausforderungen in Zeiten beschleunigter Globalisierung darstellen.³⁴⁵

³⁴⁴ Schmidt, T.: Befreiungstheologie und Betriebsratsarbeit, in: Arntz, N./Fornet-Betancourt, R./Wolter, G.: a.a.O., 2002, 262

³⁴⁵ vgl. Concilium, Dezember 2004, zum Thema: „Utopie: Eine andere Welt ist möglich“ oder Concilium, Oktober 2003, zum Thema: „Von anderen Religionen lernen“.

3. Vorstellung der politisch-mystischen Bewegungen

3.1. Engagierter Buddhismus

Der engagierte Buddhismus stellt eine Reformbewegung im asiatischen, später auch im europäisch-nordamerikanischen Buddhismus ab Mitte des 20. Jahrhunderts dar.

Die Auseinandersetzung mit Kolonialismus und westlicher Kultur führt den Buddhismus in Asien in eine tiefe Krise. Von der neuen Weltreligion des Konsumismus wird der Buddhismus massiv in die gesellschaftliche Bedeutungslosigkeit abgedrängt und zunehmend auf bloße Folklore reduziert. Darauf reagieren in verschiedenen asiatischen Ländern und später auch in Nordamerika und Europa Buddhisten mit der Besinnung auf die buddhistischen Grundimpulse und der Entwicklung eines sozial und politisch aktiven Buddhismus.¹

Im Folgenden möchte ich zunächst die inhaltliche Beschreibung des „engagierten Buddhismus“ leisten. Darauf aufbauend werde ich buddhistische Reformbewegungen in Asien, Nordamerika und im europäisch-deutschsprachigen Raum darstellen.

3.1.1. Was ist engagierter Buddhismus?

Engagierter Buddhismus ist aus dem Bemühen hervorgegangen, eine religiöse Praxis, die sich vom alltäglichen Leben unserer modernen Welt allzu weit entfernt hat, neu in dessen Mitte zu platzieren. Sein innerstes Anliegen ist es, modernes alltägliches Leben zur buddhistischen Praxis werden zu lassen und buddhistische Praxis zu heilsamem Leben. Engagierter Buddhismus versteht sich als die Fruchtbarmachung der Weisheit und Kraft des Buddhismus zur Überwindung der Krisen und Leiden in der Welt. Ihn zu entfalten, heißt, das tiefste Potenzial des Menschen, seine Fähigkeit zum Erwachen, zur Erleuchtung, zur höchsten Bewusstheit – kurz: seine Buddha-Natur² – wirksam werden zu lassen.

Der amerikanische Religionswissenschaftler Christopher S. Queen stellt ins Zentrum des engagierten Buddhismus die Idee der universellen Verantwortung:

¹ Vgl. Queen, C. S.: 2000, Queen, C. S./Prebish, C./Keown, D.: 2003, Evangelisches Missionswerk (Hg.): 1996, Brück, M. von: 1998

² Nahm bereits der ältere Buddhismus an, dass jedes Wesen potenziell eine Erleuchtung von gleicher Qualität wie die des Buddhas erreichen könne, so entfaltet der Mahayana-Buddhismus diese Vorstellung zur Konzeption der allgemeinen Buddhanatur, das heißt einer verborgenen Partizipation aller Wesen und aller Dinge am Wesen Buddhas. In der Lehre der Buddhanatur drückt sich nicht nur der umfassende Heilsoptimismus des Buddhismus aus, sondern auch eine philosophische Verbindung von Immanenz und Transzendenz (vgl. Notz, K. J.: 1998, Band 1, 95).

„Das Leid in der Welt ruft in ihnen [Buddhisten, TW] ein Gefühl ‚universeller Verantwortung‘ hervor, wie es der Dalai Lama genannt hat, es erweckt in ihnen das traditionelle Gelübde ‚alle Wesen zu retten‘. Und was noch wichtiger ist: Engagierte Buddhisten stimmen darin überein, dass solch ein Gefühl sie dazu treibt, ‚in der Welt‘ zu handeln.“³

Queen benennt in seinem Überblicksbeitrag drei zentrale Merkmale:

„Das erste könnte man Gewahrsein nennen. Die Metapher des Sehens und Hörens und der traditionelle buddhistische Begriff der Achtsamkeit (Pali: sati) sind gängige Arten und Weisen, das Wesen eines Buddha, eines ‚Erwachten‘ zum Ausdruck zu bringen. Ein Buddha sieht die zusammengesetzte Natur und die wechselseitige Abhängigkeit seiner selbst und der Welt, dies ist die Quelle seiner tiefsten Weisheit.

Das zweite Merkmal von engagiertem Buddhismus ist eine tiefe Identifikation von Selbst und Welt – ein Gefühl von Einheit, von Nondualität, von Verflochtenheit miteinander und Empathie mit allen Wesen. Nachdem man der Leiden anderer gewahr geworden ist, indem man ihre Erfahrung gesehen, gehört und anerkannt hat, entsteht ‚Mit-Gefühl‘ oder ‚Bei-Leid‘, eine Art Mitempfinden, das im Unterschied zu Mitleid die Grenzen zwischen Selbst und anderen auflöst.

Das dritte Merkmal von engagiertem Buddhismus (...) ist das sich zwingend ergebende Handeln. ‚Sobald man sieht, muss man handeln‘, schreibt Thich Nhat Hanh. Für Glassman führt die Identifizierung des Leidens anderer als ‚mein Leid‘ ganz unvermeidlich zum Handeln: ‚Wenn das dort ich bin, dann kümmere ich mich darum. Ich schließe mich keiner Diskussionsgruppe darüber an, ich warte nicht auf geeignete Ausrüstung oder darauf, dass ich erleuchtet bin, und nehme sofort ein paar Lappen, um die Blutung zu stoppen – denn ich bin das ja, der da blutet!‘ (Glassman, B., in einem Vortrag an der Harvard Divinity School am 20. Januar 1997)

Abgesehen von Gewahrsein, Identifikation und Handeln betrachten die meisten engagierten Buddhisten ihre Übung als gewaltlos (...), als nicht-hierarchisch (...) und als nicht-heroisch.“⁴

Der engagierte Buddhismus reagiert mittlerweile auf eine globalisierte Welt in einer globalisierenden Weise: Er ist globaler Buddhismus, indem er schulübergreifend handelt, indem er international, also kultur- und völkerübergreifend ist, indem er geschlechtsübergreifend ist, indem er menscheitsübergreifend ist, indem er letztlich die Gesamtheit des Lebens in seine Wahrnehmung und Fürsorge einbezieht. „Das Dharma“⁵

³ Queen, C. S.: Ein neuer Buddhismus, in: LB, 3/2003, Engagierter Buddhismus, 2003, 2-7

⁴ Ebd., 3-4

⁵ Dharma (Sanskrit oder dhamma in Pali) bedeutet wörtlich: „das Zugrundeliegende, Tragende“. Das Dharma bedeutet auch „Beschaffenheit, Eigenschaft, Erscheinung, Objekt, Recht, Gerechtigkeit, Gesetz, universales oder Weltgesetz“; und schließlich: „die Lehren Buddhas“. Das Dharma ist eine komplexe Kategorie im Buddhismus. Neben Buddha und Sangha ist das Dharma eine der drei Juwelen, der Kernpfeiler im Buddhismus. Es meint zuvorderst die festgelegten Schriften im Buddhismus („Drei Körbe der Schriften“), die die folgenden Themen behandeln: Belehrungen über Tugend (shila), Meditation (samadhi) und Weisheit (prajna) (vgl. Notz, K. J.: a.a.O., Band 1, 131-133).

schützt die Welt“, dies war einer der wegweisenden Sätze von Buddhadasa Bhikku (Mönchslehrer aus Thailand), einem der Inspiratoren des derzeitigen engagierten Buddhismus.⁶

Der Inhalt dieses neuen Verständnisses von Buddhismus beruht auf einer neuen vertieften Einsicht in die Leere von „paticcasamuppada“ (wechselseitig bedingtem Entstehen)⁷, von „anatta“ (Nicht-Ich)⁸ und von „sunyata“ (Leerheit)⁹ als „Interbeing“¹⁰, als globale Vernetztheit aller Wesen und Phänomene, als wechselwirkendes Miteinanderverbundensein. Buddhaschaft bedeutet im engagierten Buddhismus, dass der Weg der Befreiung im Einzelnen ansetzt. Es geht zentral um die Befreiung vom abtrennenden, verabsolutierenden Ich hin in eine „unendliche Weite“, wo sich der Einzelne im anderen und in allem erkennt und die anderen und alles in sich selbst erfährt. Buddhaschaft versteht sich im engagierten Buddhismus nicht mehr nur als individueller Weg der Befreiung, sondern muss sich ausweiten zu einem gemeinschaftlichen, menschheitlichen und globalen Weg der Befreiung.

Das (insbesondere im Zen) bekannte und oft zitierte bodhisattva-Gelübde¹¹ lautet, passend zu dem vorweg entfaltetem Grundverständnis:

⁶ Vgl. Con: Themenheft Buddhismus im Westen, Ausgabe 1/01

⁷ Wörtlich: „bedingtes Entstehen“ oder „Entstehen in Abhängigkeit“, oft übersetzt mit „Konditionalnexus“. Der Lehrsatz vom Bedingten Entstehen besagt, dass alle psychischen und physischen Phänomene, die das individuelle Dasein ausmachen, in einem bestimmten Abhängigkeits- und Bedingungsverhältnis zueinander stehen und beschreibt damit, was die Lebewesen miteinander verstrickt. Die Kette des bedingten Entstehens bildet zusammen mit der Anatman-Doktrin den Kern der Lehre aller buddhistischen Schulen. Das Erlangen der Erleuchtung, die Verwirklichung der Buddhaschaft, ist abhängig vom Begreifen dieses Lehrsatzes (vgl. Lexikon der östlichen Weisheitslehren, 1994, 295).

⁸ anatta (Pali oder anatman in Sanskrit) bedeutet „Nicht-Selbst“ oder „Nicht-Wesenhaftigkeit“. Die Anatta-Doktrin ist eine der zentralen Lehren des Buddhismus und besagt, dass kein Selbst im Sinne einer unvergänglichen, ewigen, einheitlichen und unabhängigen Substanz innerhalb eines individuell Seienden existiert. So ist im Buddhismus das Ich nichts als eine der fünf Daseinsgruppen zusammengesetzte, vergängliche und veränderliche, daher leidhafte empirische Persönlichkeit (vgl. Lexikon der östlichen Weisheitslehren, a.a.O., 95).

⁹ sunyata (Sanskrit oder sunnata in Pali) bedeutet wörtlich: „Leere, Leerheit“. Im alten Buddhismus erkannte man, dass alle zusammengesetzten Dinge leer, unbeständig, nicht-wesenhaft und leidvoll sind. Sunyata trägt und durchdringt alle Phänomene und macht erst Entwicklung möglich. Sie bedeutet nicht, dass die Dinge nicht existieren, sondern nur, dass sie nichts als Erscheinungen darstellen (vgl. Lexikon der östlichen Weisheitslehren, a.a.O., 352-353).

¹⁰ „Interbeing“ (Intersein) ist eine Wortschöpfung des vietnamesischen Zen-Lehrers Thich Nhat Hanh, der so den von ihm gegründeten buddhistischen Reformorden benannte. Dies geschah in Anlehnung an die Lehre vom bedingten Entstehen.

¹¹ Bodhisattva (wörtlich: „Erleuchtungswesen“) wird im Mahayana-Buddhismus zur reformatorischen Zentralidee. Der Mitleidsgedanke rückt stärker in den Vordergrund. Der bodhisattva erstrebt nicht nur die Erleuchtung zu seinem eigenen Heil, sondern übt die Tugend-Vollkommenheiten oder Paramitas (Gebefreudigkeit, Sittlichkeit, Geduld, Energie, Meditation, Weisheit), um Buddhaschaft zu erlangen. B. verzichtet aufs Eingehen ins vollständige nirvana, bis alle Lebewesen gerettet sind. So verbleibt der B. auch als Erleuchteter im samsara (das heißt im Kreislauf von Tod und Geburt), um alle Wesen zur Erlösung zu führen. Dies ist als Hinweis zu lesen, dass Erleuchtung nicht von Mitgefühl getrennt werden kann. Die bodhisattva-

„Die Lebewesen sind ohne Zahl, ich gelobe, sie alle zu retten.
Die Anhaftungen sind unerschöpflich, ich gelobe, sie alle zu überwinden.
Die Tore der Wahrheit sind unermesslich, ich gelobe, sie alle zu durchschreiten.
Der Weg des Erwachens ist unübertroffen, ich gelobe, ihn zu gehen.“

Mit diesem weiten Selbstverständnis gewinnt auch der Begriff „Sangha“ eine völlig neue und weite Dimension. Die Sangha als Gemeinschaft derer, die den Weg zur Buddhaschaft gehen, wird zur Gemeinschaft aller Wesen, allen Lebens und aller evolutionären Prozesse auf der Erde, die in diesen Weg eingebunden sind. Folgerichtig kann der vietnamesische Zen-Lehrer Thich Nhat Hanh davon sprechen, dass der kommende Maitreya-Buddha möglicherweise nicht in Gestalt eines einzelnen Menschen, sondern in Gestalt einer großen spirituellen Gemeinschaft, einer Sangha, in der Welt erscheinen wird.

3.1.2. Engagierter Buddhismus in Asien

Im Folgenden möchte ich einige aktuelle buddhistische Bewegungen in Asien vorstellen, die explizit buddhistische Praxis als verantwortete gesellschaftliche Praxis, als ein soziales und politisches Handeln in ihrer jeweiligen Gesellschaft verstehen. Aus der Fülle von Initiativen und sozialen Bewegungen habe ich exemplarisch einige signifikante ausgewählt. Unerwähnt bleiben zum Beispiel die vielen Initiativen und Projekte von Exiltibetern zur Tibethilfe, ökologische Initiativen gegen die Abholzung des Regenwaldes in Südostasien, Wiederaufbauprojekte in Vietnam, die Sozialprojekte der Minjung-Buddhisten in Südkorea, die regelmäßigen Friedensmärsche von Maha Ghosananda und seiner Bewegung in Kambodscha etc. Ebenso findet ein langer – auch buddhistisch motivierte – gewaltfreie Kampf in Indien statt: 1956 trat der Rechtsanwalt B. R. Ambedkar gemeinsam mit 500.000 Anhängern zum Buddhismus über und sprengte damit in großem Rahmen die Fesseln der Kastengesellschaft. Diese Massenkonzersion stellte eine Maßnahme des Gewaltverzichts dar, unter Inkaufnahme eines Leidensrisikos. Anders als sein Rivale Gandhi hielt Ambedkar das Kastensystem für nicht reformierbar. In Thailand wirkte der buddhistische Sozialphilosoph Pridi Phanomyong: Er wirkte führend mit in der gewaltfreien Revolution 1932, die zum Sturz der absoluten Monarchie und ihrer Umwandlung in eine konstitutionelle Monarchie führte.

3.1.2.1. Hisamatsu Shin'ichi und die japanische F.A.S.-Gesellschaft

Gelübde sind grundlegend im Mahayana-Buddhismus. Das erste und fundamentale ist das Gelübde, alle

Der Gründungsimpuls für die F.A.S.-Gesellschaft (Formloses Selbst – All-Menschheit – Suprahistorische Gestaltung der Geschichte) ging wesentlich von dem Zen-Meister und Philosophen Hisamatsu Shin'ichi (1889-1980) aus. Über den Zen-Weg entwickelte Hisamatsu sein Verständnis einer neuen, integrierenden Spiritualität, die dem heutigen Menschen Halt und Orientierung bieten kann.¹² Das bisher (im ostasiatischen Raum) individuell verstandene Erwachen zum Wahren Selbst sah Hisamatsu nun als Aufgabe der gesamten Menschheit beziehungsweise der Menschheit als Ganzer.¹³ Die Verstrickung Japans in den Zweiten Weltkrieg und die existenzielle Wertekrise, in der sich viele Japaner befanden, radikalisierte bei Hisamatsu und seinen Studierenden in Kyoto den Willen zur Erneuerung nicht nur der Religion, sondern auch der Gesellschaft, indem sie fragten, woher überhaupt eine Regierung zur Kriegsführung ermächtigt sei. Die Gruppe um Hisamatsu nannte sich Gakudo-dojo (Ort für Studium und Praxis des Weges). Die Einheit von spiritueller und sozial-institutioneller Transformation war Programm.

Die Erfahrung des Krieges ließ die Gruppe ein vierfaches Gelübde ablegen. Sie gelobten:

1. intensive Zazen-Praxis, um zur Erfahrung des vollkommenen Erwachens zu gelangen,
2. jede institutionell abgrenzende religiöse Beschränkung zu überwinden,
3. die Einheit von spiritueller Praxis und intellektueller Reflexion zu üben,
4. die Erfahrung des Erwachens als Grundlage für soziale Transformation zum Wohle der gesamten Menschheit einzusetzen.¹⁴

Nach dem Krieg öffnete sich der Kreis auch für Studierende anderer Universitäten und definierte sich bewusst als Laienbewegung, damit auch Shin-Buddhisten, Christen und sogar Kommunisten beitreten konnten. Das vierfache Gelübde wurde so ausgelegt, dass es nicht mehr an traditionelle Religion oder Religiosität gebunden war.

In Kritik an und Auseinandersetzung mit dem Koreakrieg (1950-1953) formulierte die Gruppe ein „Menschheitsgelübde“:

„Ruhig und gelassen wollen wir zu unserem wahren Selbst erwachen, vollkommen barmherzige Menschen werden, umfassenden Gebrauch von unseren Fähigkeiten entsprechend unseren jeweiligen Berufungen im Leben machen, sowohl die individuelle als auch die soziale Agonie und ihre Ursachen

Lebewesen zu retten (vgl. Notz, K. J.: 1998, Bd. 1, 81-82).

¹² Mitchell, D.: 1991

¹³ Vgl. Hisamatsu Shin'ichi: 1980

¹⁴ Vgl. Mitchell, D.: 1991, 142 ff.

wahrnehmen und die rechte Richtung erkennen, in die sich die Geschichte weiter bewegen soll. Indem wir uns geschwisterlich die Hand reichen, frei von jeder Art der Diskriminierung, wollen wir in Barmherzigkeit geloben, das tiefe Verlangen der Menschheit nach Emanzipation zur Erfüllung zu bringen und eine Welt zu schaffen, in der jedermann wahrhaftig und in Fülle leben kann.“¹⁵

Angesichts zunehmender internationaler Kontakte, insbesondere nach Europa und Nordamerika, präziserte Hisamatsu die Ziele der von ihm mitinitiierten Bewegung. Die Namensänderung von 1958 in „F.A.S.-Gesellschaft“ zeigt nun die Richtung an: F steht für „Formloses Selbst“, A für „All-Menschheit“, S für „Suprahistorische Gestaltung der Geschichte“. Auf der Basis des Erwachens zum Wahren Selbst, das die gesamte Menschheit betreffe und einschließe, sollte ein neues Zeitalter des Friedens anvisiert werden, indem die überzeitliche Dimension des Wirklichen in den konkreten Gestaltungen des geschichtlichen Wandels Realität werden sollte. Hisamatsus Programm fand in der japanischen Gesellschaft, insbesondere in Intellektuellenkreisen, große Beachtung. Das Erwachen zum Wahren Selbst wird nicht mehr nur individuell verstanden, sondern kollektiv als Erwachen der Gemeinschaft, in der sich die Einzelnen durch gegenseitige Hilfe in der Übung nicht mehr nur stützen, sondern gemeinschaftlich ausbilden. Obwohl Hisamatsu in der strengen koan-Praxis des Rinzi-Zen geschult war, hielt er die sukzessive Lösung Hunderter von koans unter einem Meister für nicht mehr praktikabel im heutigen Laien-Buddhismus. Er empfahl daher die Konzentration auf ein fundamentales koan, das die Paradoxie der menschlichen Existenz bewusst macht und die Einheit von Erwachen und sozialer Praxis stets neu vermittelt, wie zum Beispiel: „Was immer du hier und jetzt tust, reicht nicht aus – was also tust du?“ An die Stelle des täglichen Zwiegesprächs mit dem Zen-Meister im Kloster solle nun das Gruppengespräch im „gemeinsamen Fragen“ treten, wobei die Rechenschaftsdarlegung über die je aktuelle Durchdringung dieses koans nie ende. Das Erwachen sei nicht das Resultat einer Willensanstrengung, sondern die Überwindung des Individuell-Substanziellen in der Liebe und Barmherzigkeit aufgrund der Einsicht in die ursprüngliche Einheit der menschlichen Gemeinschaft.

Hisamatsu begreift diese ursprüngliche Einheit aller Wesen als Selbstmanifestationen der Leere (sunyata), insofern die individuellen Entitäten aus sich heraus „nichts“ seien. Dies entspricht den Intentionen der mahayana-buddhistischen Lehren des Entstehens in gegenseitiger Abhängigkeit.

¹⁵ Zitiert nach Mitchell, D.: a.a.O., 147f.

Die F.A.S.-Gesellschaft führte und führt bis heute regelmäßige Treffen und Kongresse durch, zum Beispiel auch zum christlich-buddhistischen Dialog. Sie ist ein wichtiges Ferment zur Erneuerung des Buddhismus.

3.1.2.2. Sulak Sivaraksa und thailändische Demokratiebewegung

Der thailändische Laien-Buddhist Sulak Sivaraksa (geb. 1933) ist ein weltbekannter sozialer Aktivist, der aus dem Geist des Buddhismus eine grundlegende Veränderung der modernen Wirtschafts- und Lebensstrukturen fordert und dabei, ähnlich wie A. T. Ariyaratne und die Sarvodaya-Shamadana-Bewegung („Awakening of all“) in Sri Lanka, auf der Lebensphilosophie Gandhis aufbaut. Sivaraksa ist verheiratet, hat drei Kinder und ist Autor zahlreicher Bücher¹⁶. Sein spiritueller Lehrer war Ajahn Buddhadasa, einer der bekanntesten Mönche und Dharma-Lehrer des modernen Thailand, der als bedeutender Reformator des Buddhismus gewirkt hat. Da der Buddhismus in Thailand traditionell sehr eng mit dem politischen System verflochten ist, waren und sind reformorientierte Aktivisten wie Sulak schnell staatlichen Pressionen ausgesetzt. Sulak zeigt sich als unermüdlicher Kritiker der vom Militär gestützten Regierungen Thailands, wurde mehrfach wegen „Majestätsbeleidigung“ inhaftiert, doch auf internationalen Druck hin wieder freigelassen. Sulak hat zahlreiche Initiativen in Thailand angestoßen (zum Beispiel die Thailändische Interreligiöse Kommission für Entwicklung). Er versteht die aktuelle Krise in Thailand als spirituell und sozial. Er kritisiert Korruption, Nationalismus, Kapitalismus und den grassierenden „Konsumismus“. Sulak übt so Gesellschaftskritik, aber er kritisiert auch den traditionellen, staatstragenden Buddhismus.

Als Antwort darauf hat Sulak seine Theorie vom „Buddhismus mit dem großen B und dem kleinen b“ entwickelt.¹⁷ Religion sei, so sagt er, im Wesentlichen Bewusstseins- und Lebensschulung, die aber auch durch Ritualismus und Institutionalisierung dazu tendiere, politische Machtansprüche aufzubauen. Der Buddhismus mit kleinem „b“ sei deshalb auf das Wesentliche des Buddhismus beschränkt, nämlich auf Achtsamkeit und Selbstlosigkeit, während der konventionelle Ritualismus und die Institution der Sangha (der Buddhismus mit großem „B“) demgegenüber unwichtig werde. Ersterer könne darum das Universale der menschlichen Natur hervorheben, ohne abgrenzungsbedürftig zu sein, was dem interreligiösen Dialog dienlich sei. Dies wiederum befreie zur persönlichen und sozialen Transformation, die möglich werde, wenn niemand seine Identität an eine bestimmte Form binde, die er aus

¹⁶ Sivaraksa, S.: 1995, weitere aktuelle Texte sind einsehbar unter: www.buddhanetz.org/texte/engbuddh.htm

egozentrischen Motiven für die allein gültige halte. Sulakgeht davon aus, dass alle Religionen sowohl ein universalistisches Prinzip (Liebe und Gegenseitigkeit) als auch ein tribalistisch-enges Prinzip (Intoleranz und Arroganz) verkörpern.¹⁸ Es komme deshalb darauf an, die Strukturen des Letzteren zu durchschauen und gemeinsam zu verändern aufgrund der Einsicht in das Erstere. Sulak sucht einen Mittelweg zwischen den traditionellen südostasiatischen buddhistischen Kulturen und der sich unausweichlich ausbreitenden westlichen Kultur, die er als kapitalistischen Konsumismus kritisiert.

In buddhistischer Analyse beschreibt Sulak diese Fehlentwicklung als Resultat der „drei Gifte“ (Gier, Hass, Verblendung). Er interpretiert die vier buddhistischen „Unermesslichkeiten“ sozial: Liebende Freundschaft (maitri), heilende Hinwendung zu allen Wesen (karuna), Freude (mudita) und Gleich-Gültigkeit (upeksa) müssten als Grundlage zwischenmenschlicher Beziehungen auch den politisch-ökonomischen Bereich bestimmen.

3.1.2.3. Internationales Netzwerk engagierter Buddhisten

Sulak Sivaraksas unermüdliche und unerschrockene Predigt für einen erneuerten Buddhismus hat im Februar 1989 zur Gründung des International Network of Engaged Buddhism (INEP) geführt. Bis 1992 waren über 250 Gruppen und Einzelmitglieder aus 33 Ländern dem Netzwerk angeschlossen. Das Netzwerk organisiert Hilfs- und Entwicklungsprogramme, wobei sich die meisten Gruppen auf „spirituelle und informelle“ Unterstützung der Bewusstseinsbildung in den Ländern Asiens konzentrieren. Einige praktische Beispiele sind: Aufbau von Schulen und Kindergärten auf dem Land in Vietnam, ländliche Entwicklungsprogramme in Thailand, in Sri Lanka Aufklärung und politische Basisarbeit zum Abbau von Vorurteilen im singhalesisch-tamilischen Konflikt.

Das Netzwerk engagierter Buddhisten arbeitet zwar auf buddhistischer Grundlage, ist aber zugleich offen für Gemeinschaft und Kooperation mit anderen Religionen.

Bezeichnenderweise bezieht sich das Netzwerk in seiner Informationsschrift¹⁹ auf drei Vordenker, die besonders deutlich auf „buddhistischer Basis“ für ein interreligiöses politisch-ökologisches Engagement stehen. Es greift als wesentliche Impulse auf:

– von Buddhadasa die Einsicht, dass das Leben, einschließlich des menschlichen, eines sei, was jeden Egoismus letztlich unmöglich mache und Mitgefühl und Solidarität erzeuge;

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Ebd., 58

¹⁹ Informationsblatt Netzwerk engagierter Buddhisten, herausgegeben von P. Schenkel, Berlin, 1993

– von Thich Nhat Hanh die Erkenntnis, dass die in Meditation und Reflexion gewonnene Einsicht in das Leiden zum Realismus erziehe, gleichzeitig aber bedeute, dass die Situation geändert werden könne, wenn gleichzeitig Bewusstsein und Situation transformiert würden;

– vom Dalai Lama die Forderung der Entwicklung des menschlichen Herzens unabhängig von Religionsgrenzen, damit universelle Verantwortung zum Leitbild des modernen Menschen werde, die in Liebe, heilender Hinwendung zu allen Wesen (karuna) und einem klaren Bewusstsein gründe.

In diesem Programm wird die ganzheitliche Erneuerung des Buddhismus durch Wahrnehmung seiner eigenen Grundlagen im interreligiösen Dialog bewusst.

3.1.2.4. Aryaratne und die Sarvodaya-Bewegung

1958 begann Dr. A. T. Aryaratne aus Sri Lanka ein Selbsthilfeprojekt in abgelegenen, armen Dörfern seines Landes. Er nannte es Sarvodaya-Bewegung, was so viel heißt wie „Erwachen für alle“ oder „Zur Realität erwachen“.²⁰ Mit Hilfe eines Netzwerkes von jungen Leuten begann er, mit den Dorfbewohnern zu arbeiten. Es wurden Projekte zur Verbesserung der Hygiene, der Bildung, der Landwirtschaft, des Handwerks und der Kunst angestoßen und realisiert. Dabei spielten buddhistische Prinzipien eine große Rolle. Man „erwacht“ zuerst zur Realität, indem man für seine eigenen Bedürfnisse sorgen muss. Dann beginnt man zu schauen, wie man glücklicher werden kann. Entsprechend dem buddhistischen Grundverständnis bedeutet dies, weniger gierig, weniger gewalttätig und weniger unwissend zu sein. Ziel dieser dörflichen Entwicklungsprojekte ist somit, Qualitäten des Herzens und des Geistes zu stärken: Teilen statt Gier, liebevolle Güte statt Hass, „Erleuchtung“ anstelle von Unverstand. Das Wort „Erwachen“ in Sarvodaya schließt alle diese Aspekte mit ein. Bei der Hilfe, die geleistet wird, wird die innere Haltung des Erwachens als der wichtigste Aspekt betrachtet. Die Hilfe wird als Bestandteil spiritueller Praxis verstanden. Diese Basisarbeit der Sarvodaya-Bewegung ist gerade durch den langen Bürgerkrieg in Sri Lanka immer wieder gefährdet: der Regierung zu staatskritisch, den Tamilen zu buddhistisch. In über 20.000 Dörfern laufen Ende der neunziger Jahre Entwicklungsprojekte, teils auch durch internationale Gelder unterstützt. Zur Konfliktdeskalation werden regelmäßig von der Sarvodaya-Bewegung Friedensmärsche und Friedensmeditationen in Konfliktregionen durchgeführt. Sarvodayas Friedenskampagnen basieren auf drei Prinzipien: den Idealen

²⁰ vgl. Brück, von, M./Lai, W.: 1997, 568ff.

Gandhis [insbesondere dem Ansatz der Gewaltfreiheit (ahimsa) und der Selbst-Entfaltung (swaraj)], den buddhistischen Lehren und dem Glauben an eine ökumenische Spiritualität, die Moslems, Hindus, Christen und Buddhisten integriert.²¹

3.1.2.5. Sakyadhita – buddhistische Frauenbewegung

Buddhistische Nonnen gründeten im Februar 1987 in Bodhgaya/Indien die Sakyadhita-Bewegung („Töchter des Buddha“). Sie hat sich bis Ende der neunziger Jahre zu einem internationalen Zusammenschluss buddhistischer Frauen aus über 26 Ländern entwickelt. Ihr Ziel ist, auf buddhistischer Grundlage die völlige Gleichwertigkeit der Frauen in der Dharma-Praxis wie auch im gesellschaftlichen Leben durchzusetzen. Patriarchale Strukturen gerade auch in der buddhistischen Sangha sind zu überwinden. Im Sinne einer dialogischen feministischen Erneuerung wurden verschiedene Konferenzen und internationale Netzwerke von Frauen – Nonnen und Laien – initiiert.

3.1.3. Engagierter Buddhismus in Nordamerika

In Nordamerika hat sich nach dem Zweiten Weltkrieg eine dynamische Entfaltung verschiedenster buddhistischer Initiativen ergeben. Eine starke Migrationsbewegung von Asien nach Nordamerika brachte praktisch den Buddhismus neu in diesen Halbkontinent. Auf intellektueller Ebene ist das Wirken von Suzuki Daisetsu Teitaro (1870-1966) nicht zu unterschätzen. Suzuki war als japanischer buddhistischer Gelehrter der Autor²², der in Nordamerika und überhaupt im Westen das Interesse am Zen-Buddhismus weckte. Als Laienschüler des Meisters Shaku Sōen unterzog er sich in gewissem Maße der Zen-Praxis, beschäftigte sich aber vor allem mit der intellektuellen Ausdeutung der buddhistischen Lehre, insbesondere des Zen. Er wurde jedoch nie als Zen-Lehrer bestätigt. Ab 1950 hielt Suzuki regelmäßig Vorlesungen in den USA. Mithilfe seines Schülers und „Übersetzers“ ins US-amerikanische Milieu, Alan Watts (1915-1973),²³ inspirierte Suzuki die aufbrechende Jugendbewegung der sechziger Jahre. Die „Beat-Zen“-Generation protestierte gegen die Verlockungen des amerikanischen Traumes, die materielle Kultur und die puritanische Arbeitsethik. Im Zusammenhang mit dem Protest gegen den Vietnamkrieg wurden buddhistische Gedanken Teil einer Gegenkultur, die einen alternativen Lebensstil propagierte und sich in neuen Experimenten gemeinschaftlichen Lebens versuchte. Auffallend stark

²¹ Bond, G. D.: Sarvodaya Shramadana's Quest For Peace, in: Queen, C. S./Prebish, C./Keown, D.: 2003

²² Suzuki Daisetsu Teitaro: 1957, 1974

²³ Watts, A.: 1957, 1983, 1998

wurde in den siebziger und achtziger Jahren der Buddhismus, insbesondere in seiner Zen-Richtung, in den Universitäten rezipiert.

Die Buddhisten in Amerika setzen sich aus zwei sehr unterschiedlichen Gruppen zusammen: den ethnischen Buddhisten, die Einwanderer aus Asien sind und nach wie vor meist unter sich bleiben, und den zum Buddhismus konvertierten ehemals christlichen Amerikanern, die eine amerikanisch-buddhistische Identität suchen und dabei den Buddhismus von seinen asiatischen kulturellen Wurzeln trennen wollen. Über diesen Wandel findet ein lebhafter Meinungsstreit statt. Die Problematik der Inkulturation des Buddhismus in eine neue historisch-gesellschaftspolitische Situation wird kontrovers und intensiv debattiert. Ist es eine Amerikanisierung des Buddhismus oder eine Neurealisation der buddhistischen Essenz in einem neuen Kontext? Ein ganz wichtiger Faktor in diesem Streit in den USA ist die feministische Bewegung.²⁴ Sie entwickelt dieselbe geistige Unabhängigkeit gegenüber buddhistischen (männlich dominierten) Institutionen wie christliche Frauen gegenüber christlichen (männlich dominierten) Institutionen. Viele amerikanische Buddhistinnen waren und sind nicht willens, die traditionelle patriarchale Struktur des buddhistischen Sangha zu akzeptieren. Ebenso ist die Frage nach der politischen und sozialen Wirkung des Buddhismus Thema intensiver Debatten.

Deutlich wird auch, dass vor dem Hintergrund des konfessionellen Pluralismus der nordamerikanischen Geschichte und der neuen Multikulturalität durch die Einwanderungswellen aus Asien nach dem Zweiten Weltkrieg der Buddhismus in den USA einen ausgeprägt experimentierfreudigen und pragmatischen Charakter annimmt und insbesondere die Universitäten Orte eines innovativen, basisorientierten engagierten Buddhismus bilden (vielfältige interreligiöse Konferenzen, neue soziale Initiativen, Einrichten von buddhistischen Lehrstühlen etc.).

Besonders hervorzuheben sind die intellektuellen Arbeiten für einen neuen amerikanischen Buddhismus, einen sozialen und politischen Buddhismus von Damien Keown, David Loy und Christopher S. Queen:

– Damien Keown hat mit seinen Arbeiten zur ethischen Ausrichtung des Buddhismus deutlich das alte Vorurteil revidiert, dass der Buddhismus nur eine Individualethik entwickelt hätte. In Auseinandersetzung mit dem aristotelischen Ethikansatz, weist Keown die individual- und sozialetischen Aspekte im Buddhismus aus:

²⁴ Gross, R.: 1993

„Moral development in Buddhism never occurs at the expense of one’s own long-term good: it benefits both oneself and others. In terms of the patterns of validation offered by Little and Twiss (...) we may accordingly strike out the possibility of ‚unqualified intrapersonal teleology‘ (ethical egoism). The two remaining possibilities of ‚qualified intrapersonal teleology‘ and ‚qualified extrapersonal teleology‘ are each inadequate since the dominant pattern of validation in Buddhism recognises the simultaneity of one’s own and the other’s good.“²⁵

– David Loy (geb. 1947) arbeitet als Professor für Philosophie an der Fakultät für Internationale Studien der Bunkyo-Universität in Japan. Er praktiziert seit mehr als 20 Jahren Zen-Buddhismus, war Schüler von Koun Yamada Roshi und Robert Aitken Roshi und lehrt inzwischen selbst als autorisierter Zen-Meister. Er hat in seinen Forschungen einerseits den spezifischen philosophischen Grundansatz im Buddhismus herausgearbeitet: die Nondualität²⁶, und andererseits diese Erkenntnisse für eine Sozialtheorie nutzbar gemacht.²⁷

„In every case, the Buddhist solution to such problematic dualities involves realizing that this way of thinking/perceiving/acting is a construct that can be deconstructed. None of them is natural in the sense of inevitable although they often have a collective weight that grants them a life of their own and makes them difficult to identify and escape.

Examining the collective emphasis on delusive dualities helps us to understand why, in contrast to most theories of social change and attempts at social revolution, a Buddhist approach strongly emphasizes the need for personal transformation as part of collective transformation. If these dualities are the heart of our social dukkha, it becomes more obvious why we must work on both levels. Society constructs people; people construct society. We are socialized by and into these dualistic ways of thinking; and our individual ways of thinking reinforce each other to objectify and maintain institutionalized greed, ill will, and delusion.

This perspective challenges social critiques that reduce the spiritual to a deluded projection of the secular, but such a Buddhist alternative does not mean we are called upon to prepare for an apocalyptic solution, or to expect the irruption of something transcendent into this world. Rather, the type of spirituality these essays envision involves a transformed way of experiencing and living in this world, because the basic delusion of duality has been exposed. The Buddhist insight is that we can transform ourselves. It remains to be seen how well we can collectively apply this realisation in transforming our dualistic and therefore dukkha-promoting institutions.“²⁸

David Loy überträgt seine Vorstellungen einer buddhistischen Sozialtheorie in konkrete gesellschaftspolitische Zusammenhänge, die für ihn in eine kapitalismus- und konsumkritische Haltung führen:

²⁵ Keown, D.: 2001, 231

²⁶ Loy, D.: 1988

²⁷ Ders.: 2003

„Diese wechselseitige Abhängigkeit stellt unsere gewöhnliche Wahrnehmung, dass wir von der Welt getrennt sind, infrage. Das Gefühl, dass ich ‚hier drin‘ bin, irgendwo hinter meinen Augen, und die Welt ‚da draußen‘ ist, ist die Wurzel unseres dukkha, weil diese Vorstellung uns von der Welt entfremdet, ‚in‘ der wir uns befinden. Der buddhistische Weg hilft uns, unsere wechselseitige Abhängigkeit und Nichtdualität mit der Welt zu erkennen und in Übereinstimmung damit zu leben. Dieser Weg ist unvereinbar mit einem konsumorientierten Verständnis, das die Erde versachlicht und damit unsere dualistische Wahrnehmung verstärkt, die uns von ihr und den anderen Menschen trennt.“²⁹

In guter buddhistischer Tradition plädiert Loy aber nicht für einen einseitigen Aktivismus, sondern fordert eine Praxis des „mittleren Weges“:

„Es gibt Zeiten, in denen wir unsere persönliche Praxis mehr in den Mittelpunkt stellen müssen, und Zeiten, in denen wir das, was wir dabei erfahren haben, dazu einsetzen müssen, die Welt zu verändern. In meinem eigenen Leben gab es Zeiten der Betonung auf die meditative Praxis und Zeiten, in denen die soziale Tragweite der buddhistischen Praxis mehr im Vordergrund stand. Das ist gerade der Grund, warum der Buddhismus etwas Wertvolles zu dem nötigen gesellschaftlichen Engagement beitragen kann – nämlich dadurch, dass die Elemente von Achtsamkeit und Meditationspraxis eingebracht werden.

Uns selbst einerseits zu transformieren oder andererseits die Welt zu verändern – das ist in der Tat die falsche Ansicht von Dualität. Insofern, als wir unser eigenes Ego loslassen und etwas anderes uns durchfluten lassen, davon bin ich überzeugt, werden wir unausweichlich mehr für die Welt engagiert sein. Weniger von uns selbst voreingenommen zu sein, bedeutet die Nondualität der Welt zu erfahren – wir sind nicht in der Welt, wir sind eine Manifestation der Welt. Wir sind das, was die Welt hier und jetzt macht.

Etwas Weiteres, was der Buddhismus zur Entwicklung beitragen kann, ist die Betonung der Leerheit – insbesondere ihren Ausdruck der Ziellosigkeit. Wenn wir uns für soziale Veränderungen engagieren, arbeiten wir zwangsläufig auf Teilziele hin. Aber indem wir uns die letztendliche Leerheit unserer Bemühungen vor Augen führen, richten wir unser Augenmerk mehr auf den Weg als auf das Ziel. Nicht irgendein ferner Zweck heiligt die Mittel. So gelobt ein/e Bodhisattva z.B., alle Wesen zu retten. Aber er oder sie fühlt sich keineswegs deprimiert, weil nicht alle Wesen gerettet werden. Das Ziel gibt uns die Richtung, und wir arbeiten daran, indem wir unsere Aufmerksamkeit auf den jeweils jetzt zu gehenden Schritt richten.“³⁰

– Christopher S. Queen ist engagierter Religionswissenschaftler und Herausgeber verschiedener Bücher zum engagierten Buddhismus. Er ist Schüler von Jack Kornfield, Joseph Goldstein und Sharon Salzberg. Er praktiziert in der Tradition des Vipassana-

²⁸ Ebd., 197

²⁹ Loy, D.: Wollen wir die Erde zupflastern oder lernen, Schuhe zu tragen?, in: LB, 3/2003, 23-27

³⁰ Ders.: Katalysator einer globalen Veränderung, in: Engagierter Buddhismus, Heft 6, Frühling 2004, 27-28

Buddhismus. Queen hat den Ruf als eines buddhistischen „Modernisierers“³¹ in Unterscheidung zu den Traditionsbewussten.

Letztere sagen:

„Buddhism is already engaged. If it is not, it is not Buddhism.“³² Die Modernisierer sprechen von einem neuen Buddhismus, von einem „vierten Fahrzeug“³³, der sich substantziell vom überkommenen Buddhismus unterscheidet:

„Als vierter Stil buddhistischer Ethik unterscheidet sich engagierter Buddhismus vom Mahayana-Pfad des Altruismus in radikaler Weise, weil er darauf abzielt, neue soziale Institutionen und Beziehungen hervorzubringen. Gewiss findet man in den Annalen der buddhistischen Geschichte Vorbilder sozial engagierter Praxis, wie die staatlichen Projekte des Königs Ashoka im dritten Jahrhundert v.u.Z. oder die kostenlosen Apotheken, Krankenhäuser, den Brückenbau sowie die Baumpflanzungskampagnen der buddhistischen Tempel in den Sui- und T'ang-Perioden in China, doch stellen diese Ausnahmen zu der traditionell empfohlenen Übung von individueller Disziplin, Tugend und Altruismus dar. Sozial aktive Buddhisten haben in ihrem Verständnis des Dharma eine verblüffende Bandbreite an Praktiken und Haltungen vorgelebt. Zusammengenommen stellen die Stimmen und Taten von Joanna Macy, Robert Aitken, Claude Thomas, Nichidatsu Fujii, Paula Green, Jon Kabat-Zinn, Franz Johannes Litsch, Stephanie Kaza, Christopher Titmuss und vieler anderer eine Weltsicht und Praxis dar, die in der Geschichte des Buddhismus frisch und beispiellos erscheint. Dieser Buddhismus greift viele, wenn nicht sogar alle Themen und Methoden der Vergangenheit auf: Interdependenz, Achtsamkeit, Mitgefühl, geschickte Mittel, Rezitation und Gehmeditation, gemeinschaftliche Praxis, rechter Lebenserwerb und vieles, vieles mehr. Zugleich weist er aber auch eine Feinfühligkeit für soziale Ungerechtigkeit, institutionelle Übel und politische Unterdrückung als Quellen menschlichen Leids auf, die in der Vergangenheit nicht im Mittelpunkt der buddhistischen Analyse standen.“³⁴

In unterschiedlichsten gesellschaftlichen Fragen engagieren sich kleine und größere buddhistische Organisationen:

– Soka Gakkai und Jodo Shinshu sind die beiden größten buddhistischen Organisationen in den USA. Sie verstehen sich primär als Erziehungsbewegungen, um den Buddhismus in einem neuen gesellschaftlichen Kontext lebendig zu tradieren. Ursprünglich gegründet, um die buddhistischen Einwanderer in ihrer buddhistischen Identität zu stärken, haben sich beide

³¹ Yarnell, T. F., in: Queen, C. S.: 2003, 286-344

³² Thich Nhat Hanh: Love in Action: Writings on Nonviolent Social Change, 1993

³³ Aktuell (12/2003) arbeitet Queen an einem Buch mit dem Titel: The Fourth Yana: Engaged Buddhism for a New World. Darin sollen die Wurzeln, Praktiken und Persönlichkeiten des engagierten Buddhismus beschrieben werden.

³⁴ Queen, C. S.: Ein neuer Buddhismus, in: LB 3/2003, 6-7

Organisationen in den neunziger Jahren stärker für einen gesellschaftlichen Dialog geöffnet und gesellschaftliche Fragen thematisiert.³⁵

- Im Gesundheitsbereich gibt es eine große Anzahl buddhistischer Initiativen, um buddhistisches Grundwissen fruchtbar zu machen. Besonders bekannt sind die Stressreduktionsprogramme von Jon Kabat-Zinn.³⁶
- Verschiedenste buddhistische Organisationen kümmern sich um Gefangene in US-amerikanischen Gefängnissen.³⁷
- Im ökologischen Bereich gibt es eine starke buddhistische Bewegung.³⁸ Weltweit bekannt ist hier das Engagement der Tiefenökologin Joanna Macy³⁹ oder der Universitätsdozentin Stephanie Kaza⁴⁰.
- Das Engagement der Bewegung von Thich Nhat Hanh, des Ordens „Intersein“ (siehe 3.1.4.1.).
- Die „Freies Tibet“-Bewegung.
- Tierschutzorganisationen.
- Buddhistische Initiativen in der Frauen-, Männer-, Lesben- und Schwulenbewegung.

Im Folgenden möchte ich zwei aktuelle buddhistische Initiativen und Bewegungen näher darstellen, um exemplarisch die Handlungsfelder des engagierten Buddhismus in Nordamerika zu skizzieren:

3.1.3.1. Buddhist Peace Fellowship

Der „Buddhist Peace Fellowship“ (BPF) wurde 1977 als eine offene, basisdemokratische, nicht hierarchische Non-Profit-Organisation gegründet. Dieses Netzwerk hat rund 4.000 buddhistische Organisationen, Gruppen und Einzelpersonen als Mitglieder (2000).⁴¹ Der BPF vereinigt alle buddhistischen Schulrichtungen und ist offen für andere, zum Beispiel christliche Gruppen. Der BPF gibt regelmäßig eine Zeitschrift heraus, „Turning Wheel“, die für Debatten im US-amerikanischen engagierten Buddhismus und darüber hinaus in der Friedensbewegung eine wichtige Rolle spielt. Zentral ist die Aufklärungs- und Bildungsarbeit.

³⁵ Chappel, D. W.: Racial Diversity in the Soka Gakkai, in: Queen, C. S.: 2000, 184-217

³⁶ Kabat-Zinn, J.: 1994,1998

³⁷ Cohn Parkum, V./Stultz: Buddhist Prison Ministries, in: Queen, C. S.: 2000, 347-371

³⁸ Kaza, S.: To save all beings: Buddhist Environmental Activism, in: Queen, C. S.: 2000

³⁹ Macy, J.: 1994, 2003

⁴⁰ Kaza, S.: Im Frieden mit der Natur leben, in: LB, 3/2003, 13-18

⁴¹ Simmer-Brown, Judith: Speaking Truth To Power: The Buddhist Peace Fellow Ship, in: Queen, Christopher S.: 2000, 67-94

Initiiert wurde der BPF 1977 von Robert Aitken Roshi und einigen Freunden. Ziel war, der sozialen und friedenspolitischen Verantwortung des Buddhismus eine Organisation zu geben, die basisdemokratischen Ansprüchen genügt (Graswurzelansatz). Aitken Roshi war insbesondere in den ersten Jahren des BPF seine prägende Gestalt.⁴² Aus seinen eigenen Kriegserfahrungen heraus hatte er sich in den fünfziger und sechziger Jahren zum Antimilitaristen und Pazifisten entwickelt. Er übt seit über 50 Jahren Zen, erhielt 1974 die Lehrgenehmigung von Yamada Koun Roshi, dem Nachfolger seines ersten Lehrers, Yasutani Roshi. Er gründete auf Hawaii die Diamant-Sangha, die sich in der Tradition der Sambo-Kyodan-Linie⁴³ versteht. In der Gründungsphase wurden viele wichtige Selbstverständigungsdebatten ,untereinander geführt, die ein Akteur rückblickend wie folgt beschreibt:

„Because Buddhism has been as passive, otherworldly, or escapist, an ‚engaged Buddhism‘ may initially appear to be a self-contradiction. Isn’t one of the distinguishing features of Buddhism its focus on the solitary quest of enlightenment? The contributors to this volume reply that no enlightenment can be complete as long as others remain trapped in delusion, that genuine wisdom is manifested in compassionate action. When they re-examine Buddhism’s 2500-year-old heritage, these authors find, that the principles and even some of the techniques of an engaged Buddhism have been latent in the tradition since the time of the founder. Qualities that were inhibited in pre-modern Asian settings, they argue, can now be actualized through Buddhism’s exposure to the West, where ethical sensitivity, social activism, and egalitarianism are emphasized.“⁴⁴

Insbesondere durch das Wirken des vietnamesischen Zen-Lehrers und Friedensaktivisten Thich Nhat Hanh in den USA bekam der BPF großen Zulauf. Intensiv engagierte sich der BPF im Golfkrieg 1991 wie auch während der Irakinvasion der US-Armee 2003 im Rahmen der US-amerikanischen Friedensbewegung. In einem Selbstverständnispapier von 1997 benennt der BPF folgende Ziele:

⁴² Aitken, R.: 1982, 1989

⁴³ „Sambo-Kyodan“ (wörtlich: Gemeinschaft der drei Schätze oder drei Juwelen; Sambo bezeichnet die dynamische Einheit von Buddha, Dharma und Sangha, den drei Säulen des Buddhismus.) stellt eine reformbuddhistische Zen-Schule in Kamakura in Japan dar, die Elemente aus dem Soto-Zen und Rinzai-Zen neu zusammenstellte und den Zen-Erfahrungsweg insbesondere für Laien zugänglich machen will und macht (offizielle Anerkennung in Japan: 1954). Wichtige Lehrer: Harada Roshi (1871-1961), Yasutani Roshi (1885-1973), Yamada Roshi (1907-1989), Ji’un Kubota Roshi (1932). Der Jesuit Hugo M. Enomiya-Lassalle (1898-1990) durchschritt in dieser Schule seine Zen-Ausbildung. Durch Lassalle kamen in den siebziger, achtziger und neunziger Jahren eine Reihe Europäer zur Zen-Schulung nach Kamakura, die heute intensiv den Zen-Buddhismus im deutschsprachigen Raum prägen: Willigis Jäger, Niklaus Brantschen, Pia Gyger, Johannes Kopp, Peter Lengsfeld, Gundula Meyer, Annemarie Schlüter-Rodez, Ama Samy, Uta Dreisbach etc. (vgl. Seitlinger M./Höcht-Stöhr, J: 2004). Weitere prominente Zen-Lehrer haben ihre Wurzeln in Sambo-Kyodan: Robert Aitken, Bernard Glassman, Philipp Kapleau, Robert Kennedy, Ruben Habito.

- „1. To make a clear public witness to Buddhist practice and interdependence as a way of peace and protection for all beings;
2. To raise peace, environmental, feminist, and social justice concerns among North American Buddhists;
3. To bring a Buddhist perspective of nonduality to contemporary social action und environmental movements;
4. To encourage the practice of nonviolence based on the rich resources of traditional Buddhist and Western spiritual teachings;
5. To offer avenues for dialogue and exchange among the diverse North American and world sanghas.“⁴⁵

In der Zeitschrift „Turning Wheel“ werden intensive Debatten zu aktuellen Herausforderungen an einen engagierten Buddhismus geführt. Insbesondere die Analyse des Leidens in der Gesellschaft aus buddhistischem Blickwinkel führt zu neuen theoretischen wie praktischen Konsequenzen der BPF-Arbeit:

„Individual responsibility is critically important, but it is naive and counterproductive to think that social forces, nations, corporations, etc. can be challenged by lone individuals. This is the cowboy theory of history and it doesn't work. What we believe and are trying to develop is the recognition and reality of community where one lives, works, and practices. And it means the vast interdependent world community. It means creating social forms to enact social change.“⁴⁶

Im Zuge dieser Überlegungen entstand aus den Trainingsprogrammen des BPF (zum Beispiel Trainings in gewaltfreier Kommunikation) die Idee und Praxis des BASE-Projektes: „Buddhist Alliance for Social Engagement“. Ab Mitte der neunziger Jahre werden internationale wie nationale Freiwilligendienste eingerichtet, die insbesondere jungen Erwachsenen die Möglichkeit geben, in buddhistischen Sozialprojekten Erfahrungen in Friedens- und Versöhnungsarbeit zu sammeln. Der BPF ist heute das größte buddhistische Netzwerk Nordamerikas mit dem Anspruch, aktuelle sozialpolitische Themen zu bearbeiten.

3.1.3.2. Glassman Roshi und die Peacemaker-Bewegung

Einer der innovativsten Akteure im engagierten Buddhismus ist Roshi Bernard Tetsugen Glassman. Geboren wurde er 1939 in einer armen jüdischen Emigrantenfamilie in Brooklyn, New York.

Queen beschreibt ihn mit folgenden Worten:

⁴⁴ Kraft, K.: Engaged Buddhism: An Introduction, in: Queen, C. S.: 2000, 74

⁴⁵ BPF mailing and fundraising request, February 1997

„Glassman was a bright child born in a poor family who earned advanced academic degrees, displayed extraordinary prowess in professional life, and then chose Buddhism as a vehicle to address the injustice and violence in society. (...) For Glassman, it was childhood in a Jewish immigrant section of Brooklyn, a Ph.D. in applied mathematics from UCLA, leadership of the Earth-Mars Shuttle team at the McDonnell-Douglas aerospace corporation, and ordination as the first American-born lineage-holder in the Soto-Zen sect of Japan – number eighty-one in a line that claims direct descent from the historical Shakyamuni Buddha. (...) Glassman likes to tell about his pizza parlor vow to a college friend in 1960, as both shared their dreams for the future. ‚First I wanted to study Zen in monastery. Second, I wanted to experience communal living on a kibbutz. And Third, I wanted to live as a bum on the Bowery.‘ (Glassman/Fields: *Instructions to the Cook: A Zen Master’s Lessons in Living a Life That Matters*, New York, 1996, p. 12). At a time when people were reading D. T. Suzuki, Alan Watts, and *The Dharma Bums*, and idealistic Jewish youths imagined a sojourn with Israeli communards, Glassman’s fantasy was not exceptional. Nor was it exceptional when he took his family to live in a kibbutz years later. But when Bernie from Brighton Beach became the first American Buddhist to complete koan study and priestly training under Asian Zen Masters, to experience two dai kensho or ‚great spiritual openings‘, to be recognized as a Dharma-holder in formal ceremonies at the Soto head temples of Eihei-ji and Soji-ji in Japan, and to count among his many friends Bernard Isaacs, ‚king of the mole people‘ – an estimated seven thousand ‚mole people‘ life in the tunnels under New York City – this was exceptional.“⁴⁷

Nach dem Ausstieg aus seinem bürgerlichen Leben als Mathematiker und Raumfahrt-Ingenieur bei der Firma McDonnell-Douglas widmet sich Bernie Glassman in den siebziger und achtziger Jahren intensiv seinen Zen-Studien: Er ist Schüler von Haku’un Yasutani Roshi (1885-1973), Osaka Koryo Roshi (1901-1985) und Taizan Maezumi Roshi (1931-1995). Von Osaka Koryo Roshi erhält er die Dharma-Transmission im Soto-Stil und die Beauftragung, als Zen-Lehrer zu arbeiten. 1976 wird er Nachfolger von Maezumi Roshi. 1980 gründet er die Zen Community of New York. Nach dem Tod von Maezumi Roshi 1995 wird er dessen Dharma-Nachfolger, das heißt, er erhält das endgültige Siegel der Bestätigung als Zen-Lehrer. Bernie Glassman war Abt der Zen Community of New York und des Zen Center of Los Angeles.

In den neunziger Jahren entwickelt Bernie Glassman in innovativer Auslegung alter buddhistischer Prinzipien neue Formen eines engagierten Buddhismus. Glassman beschäftigt sich insbesondere mit der Frage, wie man die Zen-Praxis stärker in den Lebensalltag integrieren kann. In Yonkers, einer an New York angrenzenden Stadt mit hoher Arbeitslosigkeit und großen sozialen Problemen, initiiert Glassman mit einigen Freunden das Greyston Mandala, ein Netzwerk von Unternehmen und Organisationen, die soziale Projekte

⁴⁶ Questions of Analysis and Strategy, Februar 1997, in: Queen, S.: 2000, 85

verwirklichen, insbesondere für Nichtsesshafte (Obdachlosenunterkünfte, Wohnprojekte, eine Bäckerei, eine Renovierungsfirma, Suppenküchen, Kinderbetreuungseinrichtungen, eine Wohn- und Betreuungseinrichtung für HIV-Positive und Aidskranke etc.).

Dieses soziale Netzwerk unterscheidet sich jedoch markant von üblichen Sozialprojekten, da die Betroffenen eine hohe Eigenverantwortung mitbringen müssen und das Greyston Mandala grundsätzlich nach buddhistischen Prinzipien ausgerichtet ist. Der entscheidende Ansatz von Bernie Glassman sind nicht die einzelnen Projekte selbst, sondern seine Herangehensweise an die Situation des zu überwindenden Leidens. Er nennt diese Grundhaltung „Bearing Witness“ (Zeugnis geben), was bedeutet, dass er die in allen herkömmlichen sozialen Hilfsprojekten und Organisationen grundlegende Trennung von Helfenden und Hilfsbedürftigen aufheben will. Er tut dies, indem er und seine Schüler sich für einige Zeit in die Situation der Hilfsbedürftigen hineinbegeben, um aus dieser heraus unmittelbar zu erfahren, was Helfen heißt und welche Hilfe notwendig ist (engl.:plunge). Es ist die buddhistische Grundhaltung der Nichtdualität, mit der Bernie Glassman in jede seiner sozialen, ökonomischen, organisatorischen Tätigkeiten hineingeht und die ihn jeweils die unmittelbar nächstliegenden Lösungen finden lässt.⁴⁸ 1996 gründet Bernie Glassman mit seiner Frau, Jishu Holmes (1941-1998) den Zen Peacemaker Orden, einen internationalen Orden für Menschen, die sich für soziale Ziele und für den Frieden engagieren. Etwas später initiiert er die Peacemaker-Gemeinschaft, die sich bewusst keiner religiösen Tradition verpflichtet weiß, sich vielmehr transkonfessionell und transreligiös versteht. In seinem Buch „Zeugnis ablegen“ beschreibt er seine Motive, die zu diesem Schritt führten, und seinen spezifisch „reformbuddhistischen Ansatz“:

„Am 18. Januar 1994, meinem fünfundfünfzigsten Geburtstag, feierte ich in Washington auf den Treppen des Capitols eine Party. Ich saß dort den ganzen Tag über in einen Mantel und eine Decke gehüllt und dachte über eine Frage nach: Wie kann ich etwas für die vielen Obdachlosen und Aidskranken und gegen die Gewalt in unserem Land tun? Zeitweise hatte ich auf meiner Party fünfzehn Gäste, manchmal waren es sogar dreißig. Das Fest dauerte fünf Tage, und diese zählten zu den kältesten Tagen in der Geschichte Washingtons. Die Behörden stellten ihre Arbeit ein und ihre Angestellten blieben zu Hause. Aus dem Schnee wurde Eis. Im Umfeld des Capitols waren keine Passanten zu sehen. (...) Es wirkte ziemlich merkwürdig, wie wir unter Decken zusammengekauert dasaßen. Aus unseren Nasen entwich Dampf, und an den Schnäuzer- und Barthaaren der Männer bildeten sich Eiszapfen. Wir, das waren Rechtsanwälte, Manager,

⁴⁷ Queen, C. S.: Glassman Roshi and The Peacemaker Order: Three Encounters, in: Queen, C. S.: 2000, 96

⁴⁸ Glassman, B.: 1997

Schauspieler, Kriegsveteranen, Schriftsteller, Sozialaktivisten, Architekten, Buddhisten, Christen, Juden, Muslime, Männer, Frauen, Afrikaner und Amerikaner – Menschen mit völlig verschiedenen Lebensgeschichten, die alle über die gleiche Frage nachdachten.

An meinem fünfundfünfzigsten Geburtstag war ich vierundzwanzig Jahre Zen-Buddhist und achtzehn Jahre Zen-Lehrer. Vorher hatte ich bei McDonnell-Douglas als Raumfahrt-Ingenieur gearbeitet. Die letzten zwölf Jahre hatte ich damit verbracht, das Greyston Mandala aufzubauen, eine Gruppe von Unternehmen und gemeinnützigen Organisationen. (...) Die Gemeinschaftsprojekte des Greyston Mandala waren für mich der tiefste Ausdruck meiner buddhistischen Übung sowie der Lehren, die ich anderen Menschen zu vermitteln versuche. (...) Kurz vor meinem fünfundfünfzigsten Geburtstag überkam mich jedoch das Gefühl, ich müsse noch mehr tun. Mir war allerdings nicht klar, welche Form dies annehmen könnte. Ich dachte an die vielen wunderbaren sozial engagierten Menschen, die ich im Laufe der Zeit kennen gelernt hatte. Sie arbeiteten in ihren Heimatländern und in der ganzen Welt, um Armut, Hunger, Krankheit, Rassismus und Gewalt zu beseitigen. Die meisten von ihnen fühlten sich einsam und isoliert und erhielten für ihre Arbeit so gut wie keine Unterstützung. (...) Am Ende meiner Geburtstagsparty hatte ich meine Antwort gefunden:

Ich wollte einen Zen Peacemaker Orden gründen. Der Orden sollte eine Gemeinschaft für Menschen sein, die auf der ganzen Welt für das Wohl der menschlichen Gesellschaft und für den Frieden arbeiten. Er sollte für sie zur Heimat werden, zu einem Ort, an dem sie sich treffen, Geschichten austauschen, Kraft schöpfen und neue Ideen entwickeln konnten, um dann gestärkt in ihre Gemeinschaften und zu ihren Projekten im Dienste des Friedens zurückzukehren. Der Orden sollte ihnen auch ermöglichen, die Arbeit für den Frieden als spirituelle Übung zu erforschen. Dies war mir besonders wichtig. (...) Als Zen-Lehrer habe ich unablässig versucht, neue Formen der spirituellen Übung zu entwickeln, mit deren Hilfe meine Schüler und Schülerinnen die Einheit des Lebens erfahren können. Ich habe mich fortwährend mit Fragen beschäftigt wie: Warum haben wir das Gefühl, voneinander getrennt zu sein? Warum meinen wir, den richtigen Weg zu kennen? Weshalb erkennen wir die Einheit des Lebens nicht, und weshalb schätzen wir nicht alles, wie es ist? Und durch welche Formen der Friedensarbeit können wir allen Wesen helfen zu erfahren, dass jeder und jede von allen anderen abhängig ist?⁴⁹

Glassman und sein Zen Peacemaker Orden (ZPO) organisieren unter anderem Straßen-Retreats: ein zeitlich befristetes Hineingehen in das Milieu von Obdachlosen, um sich tiefer mit deren Leid auseinander setzen zu können („plunge in the unknown“). Außerdem führt der ZPO spezielle Retreats in Auschwitz durch, um sich mit der Frage der Judenvernichtung zu beschäftigen. Für Glassman und den neuen Orden sind drei Prinzipien zentral:

„Nicht-Wissen: Nichtwissen ist der Ursprung aller Lebensäußerungen. Ich betrachte alle Äußerungen des Lebens als Lehren des Nicht-Wissens.

Zeugnis ablegen: Ich lasse es zu, von der Freude und dem Leid der Welt berührt zu werden.

Heilen: Ich heile mich selbst, die Erde, die Menschheit und alle Geschöpfe.“⁵⁰

Im Jahr 2000 legt er seine Priestergewänder ab, um die Praxis der Laien stärker hervorzuheben. Zentral ist ihm, die Essenz des Buddhismus ins heutige Leben zu integrieren und dabei pragmatisch-innovativ neue spiritueller-politische Experimente zu wagen.

In einem Interview aus dem Jahr 2001 verortet Glassman die drei Prinzipien des ZPO in der buddhistischen Tradition und weist auf seine Weiterentwicklungen hin:

„Ich habe kürzlich einen Artikel über das geschrieben, was ich als die drei wesentlichen Prinzipien des Zen-Meisters Dogen ansehe, der im 13. Jahrhundert in Japan lebte. Die Grundsätze des ZPO spiegeln die Prinzipien wider.

Das erste Prinzip lautet: ‚nicht-denken‘. Ich setze es in Beziehung zu unserem ersten Grundsatz: ‚nicht-wissen‘. Nicht-Wissen ist genau jener Ort, zu dem ein koan führen soll.

Ein zweites wichtiges Prinzip ist shikantaza, „ganz und gar sitzen“. Meine Übersetzung von shikantaza ist ‚teilhaben‘. Das ist für mich der Zustand völliger Non-Dualität, der Zustand, in dem man völlig die Erfahrung wird.

Das dritte Prinzip ist butsudo, der Weg des Erleuchteten. Für mich bedeutet das, sich selbst und andere durch Handeln in Liebe zu heilen.

Frage: Die ungewöhnlichen Situationen, die Sie schaffen – ein Retreat in Auschwitz oder auf der Straße –, dienen also dazu, Menschen in eine Situation zu bringen, in der sie zum Zustand des Nicht-Wissens gelangen können?

Glassman: Genau. Für mich sind diese Retreats gelebte koans. Die stärksten koans passieren im eigenen Leben. Das, was ich Sprünge ins kalte Wasser (engl. plunges) nenne, die Straßen-Retreats, die Retreats in Auschwitz, die Arbeit des ZPO, haben eine stärkere Transformation bewirkt als formelle koan-Arbeit.

Frage: Wie das?

Glassman: An einem koan zu arbeiten, zu einem sesshin zu gehen, ist ein Sprung ins kalte Wasser. Aber nach mehrmaliger Wiederholung kann man konditioniert sein und ein sesshin wie ein Urlaub werden, zumindest kann es zu etwas werden, das man gewohnt ist. Ein Sprung mitten ins kalte Wasser des Lebens ist sehr wirkungsvoll, um jemanden aus dem Bereich des Wissens zu holen und ihn in den Bereich des Nicht-Wissens zu bringen.

Frage: Haben Sie Zweifel hinsichtlich des Ausmaßes, in dem sie mit Praxis-Formen spielen?

⁴⁹ Glassman, B.: 2001, 10-12

⁵⁰ Ebd., 220

Glassman: Wissen Sie, es gibt zehn paramitas oder Tugenden. Eine davon ist upaya oder geschickte Mittel. Ein Lehrer muss sich fragen, welche upayas Menschen dazu bringen, die Nicht-Dualität zu erkennen.

Frage: Glauben Sie, dass etwas verloren geht, wenn diese neuen upayas verwandt werden? Zazen hat schließlich jahrhundertlang gewirkt.

Glassman: Nein, denn ich habe nicht viele upayas verworfen. Aber welche upayas auch immer wir verwenden – nehmen wir zum Beispiel die sitzende Meditation, die ich weiterhin übe –, für viele ist sie einfach eine Form der Konditionierung geworden. Ihr Sitzen ist nicht das, was ich nicht-dualistisch nennen würde. Es wird dualistisch, und das sehe ich nicht als höherwertig im Vergleich zu irgendetwas sonst an. Für mich ist die Frage: Welche upayas erzeugen Bewusstheit, Realisation und dann Aktualisierung der Einheit des Lebens?

Frage: Meinen Sie, dass es im Kern einer jeden Tradition um das Gleiche geht?

Glassman: Ja. Menschen aller Traditionen haben die Einheit des Lebens erfahren. Das kann man klar bei den Mystikern sehen, die alle an dieselbe Wahrheit rühren.

(...)

Frage: Und wenn jemand sagt, dass es im Buddhismus um Erleuchtung geht?

Glassman: Aber was ist Erleuchtung? Für mich ist sie die Einsicht in die Einheit des Lebens. Und der Beweis für sie ist, ob man tatsächlich erleuchtet handelt. Hilfst du anderen?

Frage: Anders gesagt, die Erkenntnis der Einheit des Lebens führt auf natürliche Weise dazu, dass man zum Wohle anderer arbeitet?

Glassman: Ich glaube schon. Die Tiefe der Einsicht eines Menschen kann daran abgelesen werden, wie sehr er anderen Menschen dient. Oder der Menschheit. Oder dem Planeten. Das ist ein Prozess ohne Ende. Meiner Meinung nach zeigt das Ausmaß, in dem man die Einheit des Lebens versteht, das Ausmaß, in dem man erleuchtet ist.⁵¹

3.1.4. Engagierter Buddhismus in Deutschland

Der Buddhismus in Deutschland war vom 17. bis zum Ende des 19. Jahrhunderts eine Bewegung in der akademischen, oberen Mittel- und Oberschicht.⁵² Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) darf wohl als der erste Europäer gelten, der, gestützt auf Texte jesuitischer

⁵¹ LB, 3/2003, 29-31

⁵² Baumann, M.: 1995, insb. 42-114, Zotz, V.: 2000

Missionare, ein ernsthaftes Interesse an der Lehre des Buddha entwickelte. Als aufgeklärten Rationalisten faszinierte ihn die Idee, dass hier die Welt nicht auf Gott, sondern auf „das Nichts zurückgeführt“ würde.⁵³ 150 Jahre später beschäftigte sich der Philosoph Arthur Schopenhauer (1788-1860) mit der geistigen Welt des Buddhismus. Er stützte seine Studien auf erste Übersetzungen buddhistischer Texte. Mit ihm erlangte der Buddhismus eine erstmals größere Beachtung. Doch Schopenhauers Sicht war tief geprägt von einer pessimistischen Grundhaltung gegenüber der Welt und dem Leben. Er stand damit viel eher in der Tradition des orientalisch-christlichen Asketentums (Anachoreten) als in der des Buddha. Umso nachhaltiger war und ist allerdings die Wirkung seiner Sichtweise bis heute. Das Verständnis von Buddhismus als einer Lehre der Willensabkehr, Weltabkehr, Lebensverneinung, die Schopenhauer vermittelte, hatte nicht nur großen Einfluss auf die Menschen seiner Zeit, sondern prägte langfristig die Interpretation des Buddhismus in der ganzen westlichen Welt. Noch heute wird im deutschsprachigen Raum der Buddhismus von Außenstehenden zumeist in der Weise beschrieben und gedeutet, wie Schopenhauer dies einst tat.⁵⁴

Die Missdeutung wurde noch vertieft durch den Beitrag eines weiteren bedeutenden Gelehrten: Max Weber, der Großmeister der Soziologie. In seinen berühmten Untersuchungen über den Einfluss der Religionen⁵⁵ auf die gesellschaftliche Entwicklung der Kulturen beschrieb er den Buddhismus als weltflüchtige und weltindifferente Religion, aus der zwangsläufig kein moderner, innovativer und weltverändernder Entwicklungsimpuls für Gesellschaft, Wirtschaft und Wissenschaft hervorgehen könne. Seither herrscht im westlichen Denken das Stereotyp vor: Buddhismus und weltliches Engagement sind unvereinbar. Weber stufte den Buddhismus als weltabgewandte Erlösungsreligion ein, die primär zu einer kontemplativen Weltflucht führe. Träger seien wandernde, intellektuell geschulte Bettelmönche (elitäre Virtuosenreligiosität). Max Webers Grundfrage in Abarbeitung an Karl Marx war: Warum konnte sich der Kapitalismus im Okzident so und nicht anders durchsetzen (Protestantische Ethik), warum nicht in Indien, China oder Japan? In der wissenschaftlichen Rezeption werden seit den achtziger Jahren deutliche Kritiken an seinen religionssoziologischen Beschreibungen formuliert.⁵⁶ Buddhisten und Buddhismusexperten weisen auf Webers selektive Kenntnisse des ursprünglichen Buddhismus hin. Den stärker als Laienbewegung konzipierten Mahayana-Buddhismus nahm Weber nicht wahr, selbstverständlich auch nicht die nachkolonialen Erneuerungsbewegungen im 20. Jahrhundert.

⁵³ Baumann, M.: 1995, 44

⁵⁴ Baumann, M.: 1995, 45-46

⁵⁵ Weber, M.: 1988

Dennoch: Das Buddhismusverständnis von Max Weber ist die bis heute im europäischen Kontext gängige Interpretation. So schreibt Papst Johannes Paul II. 2001, nach einer Vielzahl persönlicher Begegnungen mit Repräsentanten des Buddhismus, in seinem Buch „Die Schwelle der Hoffnung überschreiten“, der Buddhismus sei eine pessimistische, welt- und lebensfeindliche Religion, ja eigentlich gar keine Religion, da er keine Erlösung, sondern nur die Lebensverneinung anzubieten habe, demgegenüber das Christentum doch voller Lebensfreude sei (unter anderem wörtlich: „die Erleuchtung des Buddha beschränkt sich auf die Überzeugung, dass die Welt schlecht und für den Menschen Quelle des Bösen und des Leides sei“⁵⁷).

Als Begründer des Buddhismus im deutschsprachigen Raum gilt der große Übersetzer Karl Eugen Neumann (1865-1915). Neumann kam über Schopenhauer zum Buddhismus und entschied sich daraufhin für das umfassende Studium der Indologie.⁵⁸ Sein ganzes Leben widmete er der Übersetzung des Pali-Kanons in die deutsche Sprache. Allerdings ist seine Übersetzung zwar von großer Sprachkraft und -schönheit, doch aus heutiger Perspektive gelesen, so voller christlicher Begriffe und Deutungen, wie auch von jener Schopenhauer'schen Weltsicht geprägt, dass auch sie nicht wenig dazu beitrug, dass selbst Buddhisten diese einseitige und verkürzte Sicht der Lehre des Buddha bis heute für zutreffend halten.⁵⁹

Mit Beginn des 20. Jahrhunderts trat der Buddhismus im deutschsprachigen Raum erstmals als geistige Bewegung in Erscheinung. Am 15. August 1903 wurde von Karl Seidensticker in Leipzig die erste buddhistische Vereinigung, der „Buddhistische Missionsverein für Deutschland“, gegründet. Karl Seidensticker schuf mit ihm eine erste organisatorische Plattform für einen traditionenübergreifenden Buddhismus: „Der Verein macht für keine spezielle Richtung, Kirche oder Schule innerhalb des Buddhismus Propaganda; er repräsentiert den Buddhismus im allgemeinen, nicht aber einen einzelnen Aspekt desselben; er beobachtet absolute Neutralität hinsichtlich der von den verschiedenen Schulen vertretenen Lehrmeinungen.“⁶⁰

⁵⁶ Schluchter, W. (Hg.): 1984, 1988, Kaesler, D.: 2003

⁵⁷ Papst Johannes Paul II.: 2001, 149

⁵⁸ Baumann, M.: 1995, 50-51

⁵⁹ Litsch, F.-J.: Engaged Buddhism in German-Speaking Europe, in: Queen, C. S.: 2000, 423-445

⁶⁰ Die buddhistische Welt, 1/1905, No 1 u. 2., 8-9

In dieser Tradition versteht sich heute die Deutsche Buddhistische Union, der Dachverband buddhistischer Organisationen in Deutschland, der im November 2003 sein 100-jähriges Bestehen in Wuppertal beging. Ebenfalls 1903 veröffentlichte der Arzt Paul Dahlke, der spätere Gründer des Buddhistischen Hauses in Berlin-Frohnau, sein erstes buddhistisches Buch, die zweibändige „Aufsätze zum Verständnis des Buddhismus“. Dahlke ist der Auffassung, „daß wirklicher Buddhismus stets auch angewandter Buddhismus ist, aus innerer Notwendigkeit heraus sein muß,“ und er fügt hinzu, „daß er dieses nicht tut als Parteigänger, um über sie und um sie zu streiten, sondern als stiller aber entschlossener Denker.“⁶¹

Im Folgenden möchte ich einige Kerngedanken von Paul Dahlke vorstellen, um seine Lesart eines gesellschaftsorientierten Buddhismus zu präsentieren. Kurz vor dem Ende des Ersten Weltkrieges formuliert Dahlke in seinem Artikel „Weltfriede und Buddhismus“ in der Neu-buddhistischen Zeitschrift:

„Friede ist nur ein Symptom. Jedes System ist vieldeutig. Friede kann Ausdruck kriegerischer Gesinnung sein, wie die Stille des Taifunzentrums Ausdruck der wütenden Sturmgewalt, Friede muß friedlich sein, soll er Wert haben.“⁶²

„Soll mehr Beruhigung, Befriedigung, Friedlichkeit in die Welt einziehen, so muß der Wirklichkeitsgehalt des inneren Lebens erhöht werden. (...) Notwendigstes für den künftigen Buddhismus sind nicht neue Formen, sondern neues Denken; nicht internationale Verträge, sondern Wirklichkeitssinn. Der verlangt Belehrung, Wirklichkeitslehre. (...) Damit treten wir entschlossen auf den Buddhismus zu, nicht auf jene exotische Kuriosität, wie er in der Literatur meist dasteht, (...) sondern auf den Kern, auf jene nüchtern großartige Wirklichkeitslehre, die aus einem einzigen unerhörten Gedanken hervorgeht und aufblüht.“⁶³

„Selbstverantwortlichkeit und Mitverantwortlichkeit sind das humanitäre Rüstzeug des Buddhisten. Erstere zwingt ihn, an sich selber zu arbeiten, mit jenem stillen, aber unablässigen, magnetischen Zwang, wie ihn eben nur eine Selbsterkenntnis ausüben kann. Und letztere zwingt ihn zu zeigen, was er selber erkannt und im Erkennen gewonnen hat: Mitleid mit der Welt ist hier keine bloße Gefühlsregung, sondern das Bewußtsein der Mitverantwortlichkeit und des Mit-Leidens.“⁶⁴

⁶¹ Dahlke, P.: Angewandter Buddhismus, in: Neu-buddhistische Zeitschrift, Frühjahr 1918, 38-42, hier: 42

⁶² Ders.: Weltfriede und Buddhismus, in: Neu-buddhistische Zeitschrift, Winter 1918, 14-53, hier: 14

⁶³ Ebd., 28f.

⁶⁴ Ebd., 42

In der Zeit des Nationalsozialismus waren buddhistische Organisationen verboten. Wie verhielten sich deutsche Buddhisten? Max Hoppe, nach dem Zweiten Weltkrieg Mitbegründer der DBU, schrieb im Oktober 1937 in einem Brief:

„Mir ist es gewiß, daß der arische Riesengeist des Buddha in unseren Tagen wieder durch einen Arier klarer erfaßt worden ist.“⁶⁵

Adolf Hitler als Buddha des 20. Jahrhunderts? Wie interpretationsfähig ist die Buddha-Lehre eigentlich?

Volker Zotz geht auf diese Frage ein. Er kommt zu der Feststellung:

„Zöge man eine Trennungslinie zwischen Nazis, ihren Sympathisanten oder Duldern einerseits und Menschen im aktiven Widerstand oder innerer Verweigerung andererseits, scheint die Mehrzahl deutscher Buddhisten zur ersten Gruppe gehört zu haben.“⁶⁶

Nach dem Zweiten Weltkrieg fand keine selbstkritische Auseinandersetzung mit der Einstellung von Buddhistinnen und Buddhisten zum Nationalsozialismus statt. Ohne die jüngere deutsche Vergangenheit zu thematisieren, schreibt der einflussreiche Buddhist Heinz Wolf 1951:

„Für den Menschen ist es das vorige Leben, in dem er sich selbst das Leben vorgezeichnet hat, das er heute zu leben hat. Das Leben jedes einzelnen ist in eine Kette unentrinnbarer Gerechtigkeit (Kausalität) eingespannt. (...) Gerechtigkeit ist (...) keine Tatsache, die geschaffen werden kann, sondern sie ist (...) der Lebensvorgang selber.“⁶⁷

War die Ermordung von Millionen Menschen Ausdruck von Gerechtigkeit? Mit derartigen Fragen befassten sich deutsche Buddhisten nicht, zumindest nicht in der Öffentlichkeit.

Erst im Zuge des gesellschaftlichen Aufbruchs der Protestbewegungen in den sechziger Jahren kommt es im deutschen Buddhismus zu einer Politisierung. Gesellschaftspolitische Stellungnahmen, zum Beispiel zur Frage der Kriegsdienstverweigerung, wurden abgegeben. Gleichzeitig formuliert noch 1975 das Ratsmitglied der DBU Guido Auster in einem Rundfunkvortrag zum Thema Weltverbesserung:

⁶⁵ Hecker, H.: 1997

⁶⁶ Zotz, V.: 2000, 242

⁶⁷ Wolf, H.: Sozialismus und Freiheit, in: Buddhistische Monatshefte/Indische Welt, 3/1951, 46-50, hier: 46

„Auf die Entwicklung des Bewußtseins kommt es an. Daher hat sich der Buddhismus nie sonderlich mit der Veränderung von Gesellschaftsstrukturen befaßt. Er übernahm bestehende Systeme und legte vor allem Wert darauf, daß Freiheit für den einzelnen bestand, sich zu vervollkommen.“⁶⁸

Der Buddhismus in den siebziger, achtziger und neunziger Jahren ist von einem starken Wachstum und einer steigenden Sensibilität für gesellschaftliche Fragen geprägt. War – vereinfachend gesprochen – vor dem Zweiten Weltkrieg in hohem Maße der Theravada-Buddhismus prägend, so kamen ab Beginn der siebziger Jahre der Zen-Buddhismus und später dann auch der tibetische Buddhismus hinzu.⁶⁹ In der regelmäßigen Zeitschrift der DBU, den Lotusblättern, werden immer wieder gesellschaftsbezogene Themen aufgegriffen:

- Frauen und Buddhismus,
- Buddhismus und Ökologie,
- Buddhistische Ethik,
- Kinder und Erziehung,
- Engagierter Buddhismus.

1995 berichtet Litsch in den Lotusblättern über die Aktivitäten des Netzwerkes engagierter Buddhisten:

„Zunehmend entwickeln sich nun Ansätze buddhistischen Engagements in unserem eigenen Umfeld. Einige Menschen und Dharma-Gemeinschaften entfalten eine sehr bemerkenswerte Arbeit im Bereich der Sterbebegleitung und Hospizbewegung, (...) andere besuchen Gefängnisse, Krankenhäuser und Altersheime, arbeiten mit Kindern und Jugendlichen, bieten Hilfe in spirituellen Krisensituationen an oder sind im Umweltschutz aktiv. Zahlreiche Dharma-Schüler versuchen, ihre berufliche Tätigkeit im Gesundheits-, Sozial- oder Therapiebereich von einer vertieften, buddhistischen Grundlage aus zu leisten. Einige Gemeinschaften widmen sich besonders dem Thema Frieden und Gewaltfreiheit.“⁷⁰

Zwei vitale und expandierende buddhistische Gemeinschaften, die sich ausdrücklich als Akteure des „engagierten Buddhismus“ verstehen und die in ihrem Grundverständnis das gesellschaftliche Handeln mit der spirituellen Praxis verknüpfen, möchte ich im Folgenden exemplarisch vorstellen. Da der überwiegende Teil der von mir befragten Buddhisten und Buddhistinnen aus diesen beiden Bewegungen kommt, möchte ich auch möglichst konkret die jeweiligen Arbeitsansätze und Arbeitsformen präsentieren.

3.1.4.1. Thich Nhat Hanh und sein Orden „Intersein“

⁶⁸ Auster, G.: Weltverbesserung, Vortrag vom 16.11.1975, abgedruckt in: Yana, Jhrg. 1977, 80-84, hier: 84

⁶⁹ Baumann, M.: a.a.O.: 78-114 und 276-283

Der 1926 in Vietnam geborene Thich Nhat Hanh ist Angelpunkt und Inspirator der buddhistischen Bewegung „Intersein“ (Tiep Hin), die in Gemeinschaft mit christlichen Gruppen in aller Welt die Ursachen von Unwissenheit, Egozentrismus, Gewalt und Krieg überwinden will.⁷¹

Thich Nhat Hanh wurde im Alter von 16 Jahren als Mönch im Tu-Hieu-Kloster der Zen-buddhistischen Rinzai-Schule in Hue ordiniert. Er verließ aber sehr bald das mit dem Kloster verbundene Buddhistische Institut, weil die konservativen Oberen sich dem Vorschlag Thich Nhat Hanhs widersetzten, zusätzlich zu den Studien der chinesischen Klassiker moderne Philosophie, Literatur und Fremdsprachen in das Curriculum aufzunehmen, damit auf diese Weise der kolonialen Überfremdung gleichsam auf eigenem Terrain Widerstand geboten werden könnte. Er galt unter konservativen Buddhisten schnell als „Verräter“ an der Tradition. Thich Nhat Hanh lebte nun mit Freunden in Armenvierteln der alten Königsstadt Hue und versuchte, durch Erzählungen und Gedichte einen buddhistisch motivierten gewaltfreien Widerstand zu entzünden. Er gründete eine Zeitung, die schnell verboten wurde. Er initiierte eine monastische Kommunität, die den Idealen des Zen Achtsamkeit und körperliche Arbeit sowie der Praxis der sozialen Aktivität als Meditationsübung verpflichtet war. 1964 gelang es unter maßgeblicher Beteiligung von Thich Nhat Hanh, die verstreuten buddhistischen Widerstandsgruppen und Erneuerungsbewegungen in der „Unified Buddhist Church of Vietnam“ zusammenzuführen. Thich Nhat Hanh war wesentlich von der Philosophie der Gewaltfreiheit Gandhis und der afroamerikanischen Bürgerrechtsbewegung inspiriert. Seit Anfang der sechziger Jahre war er regelmäßig in den USA und wirkte als ein wichtiger Katalysator in der amerikanischen Friedensbewegung gegen den Vietnamkrieg. In Vietnam erlangte Thich Nhat Hanh schnell große Popularität; seine Veröffentlichungen fanden großen Absatz. Die Selbstverbrennungen von Mönchen und Nonnen schreckten weltweit auf, einigten aber auch Buddhisten und Katholiken im Widerstand gegen die antikommunistische Diktatur Vietnams. Thich Nhat Hanh interpretiert diese Selbstverbrennungen nicht als Selbstmord, sondern als Selbstopfer für das leidende vietnamesische Volk (Brief an Martin Luther King)⁷².

⁷⁰ Litsch, F.-J.: Aus tiefem Leiden entsteht Mitgefühl, in: LB, 4/1995, 36-41, hier: 41

⁷¹ Die biografischen Angaben habe ich entnommen Hope, M./Young, J.: 1977. Zu Thich Nhat Hanh, seinem Beitrag zum Engagierten Buddhismus, seinen Verbindungen zur amerikanischen Befreiungstheologie und dem dialogischen Anliegen vgl. Lefebure, Leo, D.: 1993, 183 ff. Lefebure möchte die christliche Schöpfungslehre und den buddhistischen Begriff davon, pratyasamutpada bzw. Thich Nhat Hanhs „Interbeing“, als fundamentales Einssein aller Wesen interpretieren. Des Weiteren dient als Quelle: Hunt-Perry, Patricia/ Fine, Lyn: All Buddhism is engaged: Thich Nhat Hanh and the order of interbeing, in: Queen, Christopher S.: 2000, 35-66

⁷² Hope, M./Young, J.: a.a.O., 189f.

Thich Nhat Hanh wurde während des Vietnamkrieges und auch nach dem Sieg der Kommunisten 1975 die Einreise in sein Heimatland verweigert. Sowohl die 1964 gegründete buddhistische van Han-Universität als auch die von ihm gegründete „School of Youth for Social Service“ wurden geschlossen und die unabhängige buddhistische Erneuerungsbewegung „Unified Buddhist Church of Vietnam“ verboten. Dennoch gelang es immer mehr Mönchen unter Mithilfe der im Ausland lebenden Vietnamesen in Vietnam selbst einen sozial relevanten Buddhismus zu praktizieren: Ausbildung von Mönchen, Nonnen und Laien, Gesundheitsfürsorge, Kinderkrippen und Kindergärten, Sorge für Alte, Katastrophenhilfe und Dorfentwicklung stehen bis heute im Mittelpunkt.⁷³ Das soziale Engagement begründen die vietnamesischen Buddhisten mit zwei Grundgedanken, die im Herz-Sutra⁷⁴, das zur Prajnaparamita-Literatur gehört, und insbesondere im Zen-Buddhismus eine wichtige Rolle spielen:

1. die Lehre von der Nichtdualität, nach der man selbst und jedes andere Wesen nicht-zwei (advaita) ist, weshalb Sorge um sich selbst und Fürsorge für andere als zwei Seiten einer Sache erscheinen;⁷⁵

2. die Lehre von der Nichtform (arupa), nach der alle Dinge keine Substanz haben, sondern in gegenseitiger Abhängigkeit entstehen und vergehen, weshalb soziale Hierarchien, das Handeln nach dem Modell miteinander rivalisierender Gruppen usw., unrealistisch sind.

Immer mehr Mönche und Nonnen engagieren sich auch unmittelbar politisch im gewaltfreien Kampf um Meinungsfreiheit und Demokratie in Vietnam. Die kommunistische Regierung unterdrückt nach wie vor diese Versuche brutal. Der buddhistische Mönchsorden Tiep Hin ist eine wichtige organisierte Oppositionsgruppe in Vietnam, die mit Unterstützung der weltweiten Bewegung „engagierter Buddhismus“ für Menschenrechte und Demokratie eintritt.⁷⁶

Thich Nhat Hanh lebt weiterhin im Exil in Südfrankreich, wo er das Zentrum „Pflaumendorf“ gründete. Gedacht als „spirituelles Heim für Sozialarbeiter“⁷⁷, hat sich dieses Zentrum auf

⁷³ Petrich, M. H.: 1994

⁷⁴ Übersetzung und Kommentar zum Herz-Sutra: Brück, M. von: 1989, 234ff., vgl. Thich Nhat Hanh: 1989, 2005

⁷⁵ Petrich, M. H.: 1995

⁷⁶ Hunt-Perry, P./Fine, L.: All Buddhism is engaged: Thich Nhat Hanh and the order of Interbeing, in: Queen, C. S.: 2000, 35-66

⁷⁷ Thich Nhat Hanh: 1976, 21

Grundlage der buddhistischen Achtsamkeitsmeditation⁷⁸ zu einer interreligiösen und internationalen Begegnungsstätte, auch aus dem Geist Gandhis und Ernst Friedrich Schumachers⁷⁹, entwickelt.

Thich Nhat Hanh legt sich auf keine Ideologie fest und bringt im Geist der Nächstenliebe vor allem Buddhisten und Christen zusammen. In vielen Ländern, im deutschsprachigen Europa aktuell in über 40 Gruppen,⁸⁰ hat der von ihm bereits 1964 gegründete „Tiep-Hien-Orden“ Fuß gefasst. „Tiep“ bedeutet „in ständigem Kontakt sein“; „Hien“ steht für „hier und jetzt verwirklichen“. In Anlehnung an die Philosophie des Avatamsaka-Sutras⁸¹ übersetzt er dies im Englischen mit der Neuprägung „Interbeing“, was wir im Deutschen mit „Durchdrungensein“ wiedergeben können. Es geht Thich Nhat Hanh darum, der Wirklichkeit projektionsfrei gegenüberzutreten und die Dimensionen des Vertikalen und Horizontalen, wie man in der christlichen Theologie sagt, hier und jetzt in Verbindung zu bringen,⁸² damit das Ziel des Tiep-Hien-Ordens erreicht wird, „den Buddhismus zu studieren, zu experimentieren und in intelligenter und wirksamer Weise auf das moderne individuelle wie soziale Leben anzuwenden.“⁸³

Dies soll vor allem in Verbindung mit den aus dem Christentum hervorgegangenen Werten der Demokratie, der Offenheit und der personalen Verantwortung geschehen. Die Entwicklung eines „westlichen Buddhismus“ müsse durch den Dialog mit den geistigen Grundlagen Europas und Amerikas hindurchgegangen sein.⁸⁴

Der Orden, dessen wesentliche Praxis in buddhistischer Achtsamkeit und Verbundenheit mit allen Wesen, im Nichtdogmatismus und in der Einheit von Mitteln und Zielen besteht, ist auch für Ordensleute und Laien aus anderen Religionen offen. Jedes Festhalten an dogmatischen Formen tendiere zu Engherzigkeit und geistiger Stagnation. Deshalb sieht Thich Nhat Hanh kein Problem darin, dass er als Buddhist im Geiste tiefer spiritueller Verbundenheit auch an der christlichen Eucharistie teilnimmt und auf seinem Hausaltar Bilder von Buddha und Jesus verehrt: Menschen können sich vom Besten mehrerer religiöser Traditionen inspirieren lassen. Thich Nhat Hanh ist dabei weniger am theologisch-

⁷⁸ Ders.: 1988, 1998, 2003, 2004

⁷⁹ Schumacher, E. F.: *Small is beautiful*, 1973

⁸⁰ Vgl. *Intersein (I)*, Zeitschrift für achtsames Leben in der Dhyana-Tradition von Thich Nhat Hanh, 1/2005, Adressen der Gemeinschaften und Meditationskreise, 2005

⁸¹ Brück, M. von: 1987

⁸² Thich Nhat Hanh: 1987a, 12

⁸³ Ebd., 16

⁸⁴ Ebd.

philosophischen Dialog als an den spirituellen Dimensionen und dem gemeinsamen sozialen Engagement interessiert.⁸⁵

Denn Buddhismus heiße, wach und achtsam zu sein in Bezug auf alles, was sich im Körper, in den Gefühlen, im Bewusstsein und in der Welt ereigne.

„Wer wach ist, kann nicht anders, als barmherzig zu handeln, damit das Leiden vermindert wird, das man um sich herum genau wahrnimmt“, weshalb der Begriff „engagierter Buddhismus“ eigentlich eine Tautologie sei.⁸⁶

Die vier Grundprinzipien des Tiep-Hien-Ordens sind:

1. Nicht-Anhaften an philosophischen Positionen,
2. direkte Praxisverwirklichung,
3. Anpasstheit an die Bedürfnisse der heutigen Menschen,
4. geschickte Mittel, um den Dharma gemäß dieser Bedürfnisse zur Sprache zu bringen.⁸⁷

Alle vier Prinzipien sollen, so Thich Nhat Hanh, in interreligiöser Kooperation verwirklicht werden. Dabei wird die für den Zen-Buddhismus typische Geistes- und Verhaltensschulung für soziale Belange und für die konkrete Friedensarbeit in der modernen Welt fruchtbar gemacht.⁸⁸

Dies zeigt sich zum Beispiel in Thich Nhat Hanhs „Techniken der Versöhnung“: Nicht die einseitige Parteinahme im Konfliktfall, sondern die jeweilige Identifikation mit dem „Opfer“ und dem „Täter“ entspreche einer nichtdualistischen Betrachtungsweise, die Hass und Gier heilen könne.⁸⁹

Das „Pflaumendorf“ ist zu einem wichtigen Dialogzentrum zwischen Christen und Buddhisten geworden. Thich Nhat Hanh bezeichnet Jesus als einen seiner „spirituellen Ahnen“. Sein Orden wie die von ihm gegründete „Unified Buddhist Church of Vietnam“ versuchen – in Zusammenarbeit mit christlichen Bewegungen –, tatkräftig am Wiederaufbau Vietnams wie auch an einer neuen interreligiösen Kultur in Europa mitzuwirken.

In Deutschland sind Tiep-Hien-Gruppen in verschiedensten sozialen Initiativen (zum Beispiel Hospizarbeit, Gefängnis- und Altenhilfe) aktiv, engagieren sich in der Friedens- und Menschenrechtsbewegung und unterstützen humanitäre Projekte, vorwiegend in Vietnam. Die

⁸⁵ Ders.: 2003, 2004

⁸⁶ Ders.: 1987a, 27

⁸⁷ Ebd., 17f.

⁸⁸ Ders.: 1997

Einheit von sozialpolitischer und personaler Transformation wird immer wieder neu in verschiedensten Konfliktfeldern durchzubuchstabieren gesucht. Die halbjährlich erscheinende Zeitschrift „Intersein – Zeitschrift für achtsames Leben in der Dhyana-Tradition von Thich Nhat Hanh“ stellt ein wichtiges Bindeglied zwischen den rund vierzig regionalen Meditationsgruppen im deutschsprachigen Raum dar. Themen der jüngsten Ausgaben (2000-2005) dieser Zeitschrift sind:

Geben
Rechtes Reden – Rechtes Hören
Achtsamer Konsum
Sangha – Gemeinsam gegen das Leiden
Christlich-Buddhistischer Dialog
Vom Leidenskreis zur Werdensspirale
Kraft durch Ruhe, Praxis im Alltag
Geben
Liebe, Beziehungen, Sexualität
Leben
Achtsamkeit

Explizit politische Themen tauchen nicht auf, doch sucht die Zeitschrift stets, die Integration von Alltagshandeln und spiritueller Praxis zu thematisieren. Die Tiep-Hien-Ortsgruppen sind Meditations- oder Achtsamkeitskreise, die teils für humanitäre Projekte Verantwortung tragen. Vereinzelt treten Tiep-Hien-Gruppen, zum Beispiel bei den Protesten gegen die Militärintervention im Irak 2003, als buddhistische Protestgruppen auf. In der Regel sind es jedoch einzelne Ordensmitglieder, die sich in zivilgesellschaftlichen Zusammenhängen organisieren.⁹⁰

3.1.4.2. Die Peacemaker-Bewegung in Deutschland

Angeregt vom US-amerikanischen Gründungsimpuls durch Bernie Glassman Roshi 1996 (vgl. die Darstellung der US-amerikanischen Peacemaker-Bewegung in Abschnitt 3.1.3.2.), haben sich in jüngster Vergangenheit auch in Europa verschiedene nationale Sektionen der Peacemaker-Bewegung gebildet. Hatte Bernie Glassman zunächst nur die Schaffung eines Ordens im Sinn, weitete er später seine Vision auf eine überkonfessionelle Gemeinschaft aus.

⁸⁹ Ders.: 1987b, 3ff.

⁹⁰ Diese Einschätzung der Bewegung um Thich Nhat Hanh wurzelt in verschiedenen Gesprächen auf dem DBU-Kongress im November 2003 in Wuppertal.

Inzwischen spricht er von Peacemaker Community und vom Zen Peacemaker Circle International.

Für Deutschland bedeutet dies, dass sich aktuell unter dem Begriff der „Peacemaker Family“ zwei Organisationen aufbauen:

3.1.4.2.1. Es gibt eine Peacemaker Gemeinschaft Deutschland.⁹¹ Sie ist ein überkonfessioneller Dachverband für Spiritualität und soziales Engagement. Grundlage ihrer Spiritualität sind drei Grundsätze:

1. Nicht wissen: – Wir geben festgelegte Vorstellungen über uns selbst und das Universum auf.
2. Teil sein: – Wir nehmen wahr, was ist, und sehen uns als Teil davon.
3. Handeln in Einheit: – Wir handeln in Einheit mit dem, was ist.

Grundlage des sozialen Engagements sind die vier Verpflichtungen des Weltparlamentes der Religionen:

„Ich verpflichte mich auf

- eine Kultur der Gewaltlosigkeit und der Ehrfurcht vor allem Leben;
- eine Kultur der Solidarität und eine gerechte Wirtschaftsordnung;
- eine Kultur der Toleranz und ein Leben in Wahrhaftigkeit;
- eine Kultur der Gleichberechtigung und die Partnerschaft von Mann und Frau.

Die Peacemaker Gemeinschaft Deutschland hat die Rechtsform eines eingetragenen Vereins und umfasst sowohl Einzelmitglieder als auch Mitgliedsgemeinschaften. Aktuell (2005) gibt es in Deutschland vier Regionalgruppen.

Mit überregionalen Veranstaltungen versucht sich diese junge Bewegung bekannt zu machen. Exemplarisch aus dem Veranstaltungskalender von 2004 möchte ich folgende Angebote aufführen: Tage der Besinnung, Straßen-Retreat, Auschwitz-Retreat, Clowns-Workshop. Hervorstechend im Jahresprogramm 2004 zwei Angebote besonderer Art:

1. „Gelebte Spiritualität in Buddhismus, Judentum, Christentum und Islam“ im August 2004: „Im ersten Teil des Seminars werden Samaneri Mudita Teresa, Schwester Mary Ajita, Scheich Fara Gaye und

⁹¹ Die Informationen zu diesem Absatz sind primär der Homepage der Peacemaker Gemeinschaft Deutschland entnommen: www.peacemaker-gemeinschaft.de

Rabbinerin Naomi Hyman an je einem Tag die Grundlagen ihrer Spiritualität erläutern und Eindrücke von der konkreten Praxis und deren Integration in den Alltag vermitteln.

Der zweite Teil des Seminars findet statt in Weimar-Buchenwald. Im KZ Buchenwald wurden über 250.000 Menschen inhaftiert, von denen mehr als 50.000 durch Arbeit ermordet wurden. Auf Befehl des Oberkommandos der Wehrmacht wurden hier mehr als 8.000 sowjetische Kriegsgefangene von Sonderkommandos der SS erschossen. Zwischen 1945 und Februar 1950 internierte der sowjetische Sicherheitsdienst hier fast 30.000 Menschen, von denen mehr als 7.000 starben.

Wir werden an diesem Ort der Toten gedenken und uns mit den hier geschehenen Verbrechen befassen.

Wir werden im Steinbruch, in dem die Häftlinge arbeiten mussten und ermordet wurden, meditieren.

Wir werden erfahren, wie die spirituellen Traditionen mit diesem Ort und seiner Geschichte umgehen.

Wir werden miteinander schweigen und miteinander sprechen, gemeinsam trauern und uns gemeinsam freuen.“ (Auszug aus der Seminausschreibung „Gelebte Spiritualität“)

Diese Form der Erinnerungsarbeit als besondere spirituell-politische Auseinandersetzung stellt ein Spezifikum der Peacemaker Gemeinschaft dar.

2. „Jeden Moment erleben – ein Pilgerweg zum Thema Alter, Krankheit und Tod“ im September 2004:

„Ein Pilgerweg ist immer auch ein Weg nach innen. Es ist deshalb erforderlich, die Bereitschaft und Offenheit mitzubringen, sich ganz auf diesen Prozess einzulassen! Es wird Phasen geben, in denen der äußere Rahmen darin besteht, unterwegs zu sein, überwiegend im Schweigen zu gehen und um Essen und Unterkunft zu bitten. Dann werden wir Orte aufsuchen, die es uns ermöglichen, in Berührung zu sein mit Alter, Krankheit und Tod, wie z.B. ein Altenpflegeheim, ein Krankenhaus, eine Einrichtung für behinderte Menschen ... und werden für einige Tage bleiben. Die konkrete Mitarbeit dort wird Teil unserer Praxis.

Eine Meditation morgens und abends gehört zum täglichen Ablauf sowie eine Gesprächsrunde (Council), in der wir teilen können, was im Moment ins Gewahrsein rückt. So werden wir uns aufmachen und die vier Ausfahrten des Siddharta Gotama nachvollziehen, bei denen er Alter, Krankheit, Tod und einem Asketen begegnete und begann, den Weg zur vollständigen Befreiung von allem Leiden zu suchen und schließlich aufzudecken. Der Buddha hat aus tiefem Mitgefühl heraus das Rad der Lehre in Gang gesetzt, so dass wir die kostbare Möglichkeit haben, den Anweisungen zu folgen und das höchste Glück zu verwirklichen – in jedem Moment!“ (Auszug aus der Seminausschreibung „Jeden Moment erleben“)

In unorthodoxer Form versuchen beide Seminarangebote, Menschen auf dem buddhistischen Weg zu einem spirituellen und praktischen Einsatz zu locken. Buddhistische Kerngedanken werden in relativer Freiheit in den Kontext unserer modernen Gesellschaft übertragen. Zum Beispiel war und ist im traditionellen Buddhismus, insbesondere im Theravada-Buddhismus Südostasiens, das regelmäßige Spendensammeln der Mönche, das Leben auf der Straße, Teil der regelmäßigen spirituellen Praxis wie auch eine überlebensnotwendige Übung, da die Mönche ansonsten kein Einkommen haben dürfen. Dieses Eintauchen in die Welt des „Armen und Empfangenden“ greift die Peacemaker-Bewegung auf. Sie lädt ein zu befristeten

„plunges“ in die Welt der Armen, Arbeitslosen und Ausgegrenzten. Dieses befristete Eintauchen in eine andere Welt wird als spirituelle Herausforderung verstanden und reflektiert. Das gemeinsame Meditieren, zum Beispiel auf der Straße, aber auch in ehemaligen NS-Vernichtungs- und Konzentrationslagern, bedeutet und bewirkt ein ganzheitliches Identifizieren mit dem dort zu entdeckenden Leiden und somit eine intensive Form der personalen Transformationsarbeit.

Während die Peacemaker Gemeinschaft Deutschland ein überkonfessioneller Dachverband für Spiritualität und soziales Engagement ist, ist der europäische Zweig des Zen Peacemaker Circles eine verbindlichere Form eines neuen buddhistischen Ordens. Die Peacemaker Gemeinschaft ist eine gemischte Organisation von Mönchen, Nonnen und Laien. Verschiedene spirituelle Wege werden akzeptiert und praktiziert. Den gemeinsamen Nenner stellen die vorab dargestellten „Drei Grundsätze“ und die „Vier Verpflichtungen“ dar. Idee ist, sich in Regionalgruppen zu organisieren und eine integrale Praxis des sozialen und spirituellen Handelns zu entwickeln.

3.1.4.2.2. Der Zen Peacemaker Kreis Europa ⁹² ist eine internationale Gemeinschaft von engagierten Menschen, die soziales Handeln und Spiritualität miteinander verbinden. Zunächst als buddhistischer Orden gegründet, wurde er Ende 2003 zum Zen Peacemaker Circle umbenannt. Mit dieser Umbenennung soll deutlicher das Neue dieser Initiative zum Ausdruck gebracht werden. Jenseits eines traditionellen Ordensverständnisses mit Dharma-Übertragung, Meister-Schüler-Abhängigkeitsbeziehungen und hierarchischen Arbeitsstrukturen will der Zen Peacemaker Kreis (ZPK), anknüpfend an das Freiheitsbewusstsein des modernen Menschen, eine zeitgemäße Form eines verbindlichen buddhistischen Weges anbieten: „Der Weg des ZPK entspricht einem Trainingspfad, der – individuell mit einem ZPK-Begleiter entwickelt – sowohl spirituelle als auch soziale Praxis, Studium und entsprechendes Training auf diesen Ebenen verbindet. Die Fünf Säulen des ZPK können anhand des buddhistischen 5-Elemente-Mandalas verstanden werden und finden im ZPK entsprechende Verwendung.“ (Auszug aus dem Selbstvorstellungsflyer der ZPK, Mai 2004):

Der Zen Peacemaker Kreis hat Gradstufen der Mitgliedschaft entwickelt:

„Der Weg des ZPK-Aspiranten:

- Spiritualität: beginne mit regelmäßiger Meditation
eine tägliche Minute der Stille um 12.00 Uhr
ein jährliches 5-Tage-Retreat
ein jährlicher ‚plunge‘
beginne mit der Mala-Praxis und sammle den erforderlichen Beitrag (je nach Herkunftsland), welchen du der sozialen Einrichtung deiner Wahl zukommen lässt
- Studium: besuche einen ‚Einführung in den ZPK-Workshop‘
entdecke die drei Grundsätze und die ZPK-Gelöbnisse
Lektüre: ‚Zeugnis ablegen‘ von Bernie Glassman
- Integration: schaffe und halte den Kontakt zu deinem ZPK-Begleiter
sei Teil eines Kreises
besuche ZPK-Versammlungen: Aktivitäten, Treffen etc.
- Soziales Handeln: nimm einen sozialen Dienst auf und spreche dich diesbezüglich mit deinem Begleiter ab
- Ressourcen: jede/r Aspirant/in unterstützt die Gemeinschaft durch ihre/seine Anmeldegebühr.

Der Weg des ZPK-Lehrlings

Hat der Ordensaspirant o.g. Bedingungen erfüllt, so kann er auf Empfehlung des ZPK-Begleiters auf einer ZPK-Versammlung zum ZPK-Lehrling initiiert werden. Sein Weg sieht nunmehr folgendermaßen aus:

(Die Mindestdauer beträgt ein Jahr.)

- setze die kontinuierliche Meditationspraxis fort
eine Minute der Stille täglich um 12.00 Uhr
ein mind. 5-Tage-Retreat jährlich
ein „plunge“ jährlich (in Absprache mit deinem Kreis)
setze deine Bittpraxis fort und sammle den erforderlichen Betrag (€ 380.- für Deutschland), den du einem Projekt deiner Wahl spendest
halte monatlich einen Tag der Reflexion
- Studium: studiere die drei Grundsätze und die ZPK-Gelöbnisse
besuche empfohlene Seminare (z.B. NVK, fünf Buddha-Familien, Hospizarbeit, Clowning, Council, Begleiter-Training, Zen der Kreise-Workshops, Qigong etc.)
lies 5 Bücher der Buchempfehlungsliste
sei Teil einer Studiengruppe
- Integration: sei aktiver Teil eines ZPK-Kreises

⁹² Die Informationen zu diesem Absatz sind primär der Homepage des ZPKs entnommen: www.zen-peacemaker-orden.de

	besuche ZPK-Seminare, Treffen etc.
	halte mit mindestens einem Mitglied eines anderen Kreises Kontakt und bringe seine Stimme in deinen Kreis
	beginne Aufgaben/Verantwortlichkeiten in deinem Kreis zu übernehmen (Erzähler, Kreismoderation, Protokoll etc.)
Soziales Handeln:	halte einen sozialen Dienst von mindestens 80 Stunden jährlich (ehrenamtliche Arbeit für andere – jenseits persönlichen Profits) und teile deine Erfahrungen im Kreis
Ressourcen:	jeder Lehrling unterstützt die ZPK-Arbeit mit jährlich € 240.- (aus Malarbeit oder eigenen Mitteln)“

Der ZPK kennt neben dem Aspiranten und dem Lehrling noch den ZPK-Gefährten im Sinne eines Vollmitgliedes, den ZPK-Begleiter, der für neue Aspiranten eine verantwortliche Begleitfunktion übernimmt, und den Ordensältesten („Auf spiritueller Ebene wird die Gemeinschaft beraten und unterstützt von den Ordensältesten, die langjährig erfahrene spirituelle Lehrer/innen sind. Mitglied als ZPK-Älterer wird man durch Ernennung und Einladung des ZPK-Älterenrates.“)

Neben den „Drei Grundsätzen“ und den „Vier Verpflichtungen“ bilden die „Drei Kostbarkeiten“ und die „zehn Gelöbnisse“ das inhaltliche Fundament:

„Wir ehren und anerkennen die Drei Kostbarkeiten:
 Einheit, die erwachte Natur aller Wesen,
 Vielheit, der Ozean der Weisheit und des Mitgefühls,
 Harmonie, die wechselseitige Abhängigkeit allen Seins.

(...)

Die zehn Gelöbnisse gelten als Richtschnur unseres alltäglichen Seins:

1. Erkennen, dass ich nicht getrennt bin von allem Seienden, und mir selbst und anderen keinen Schaden zufügen. Dies ist das Gebot Nicht-Verletzen.
2. Zufrieden sein mit dem, was ich habe, Notwendiges aber jederzeit bereitwillig geben und auch annehmen. Dies ist das Gebot Nicht-Stehlen.
3. Allen Wesen Ehrfurcht und Respekt entgegenbringen, und uneigennützig Liebe und Freundschaft schenken. Dies ist das Gebot Nicht-Missbrauchen.

4. Mir selbst und anderen gegenüber aufrichtig sein und handeln, mit dem ganzen Herzen zuhören und sprechen. Dies ist das Gebot Nicht-Lügen.
5. Vor der Wirklichkeit nicht wegschauen und mich keinen Illusionen hingeben, sondern einen aufmerksamen und klaren Geist kultivieren. Dies ist das Gebot Nicht-Flüchten.
6. Vollständige Verantwortung für mich und mein Leben tragen, und das Geschenk eines jeden Augenblicks und jeder Begegnung vorbehaltlos annehmen. Dies ist das Gebot Nicht-Verurteilen.
7. Offen und furchtlos aussprechen, was ich als wahr erachte, ohne dabei Intoleranz gegenüber anderen Sichtweisen an den Tag zu legen. Dies ist das Gebot Nicht-Überheblich-sein.
8. Keinen Geist des Mangels nähren, sondern alle Gaben und Zutaten meines Lebens nach bestem Vermögen einbringen und nutzen. Dies ist das Gebot Nicht-Geizen.
9. Alle negativen Gefühle in meine Praxis aufnehmen, ohne sie jedoch zu nähren, und Schmerz und Leiden in Weisheit verwandeln. Dies ist das Gebot Nicht-Anhaften.
10. Mein Leben als ein Werkzeug des Friedens ehren und ihm widmen, als Ausdruck von Einheit, Vielheit und Harmonie. Dies ist das Gebot Die-Drei-Kostbarkeiten-achten.⁴⁹³

3.1.5. Zusammenfassung

Peacemaker Gemeinschaft und Zen Peacemaker Kreis sind junge, kreative und vitale Initiativen und Organisationen. Die Peacemaker Gemeinschaft ist offen für Christen, Hindus, Muslime, Buddhisten, aber auch einfach für postreligiös Spirituelle, denn sie versteht sich als überkonfessionelle, transreligiöse Friedensbewegung. Der Zen Peacemaker Kreis versucht, enger in der buddhistischen Tradition stehend, sich als neuer, zeitgemäßer Laienorden zu entwerfen.

Beide Initiativen sind geprägt von einem starken amerikanischen Pragmatismus und einem intensiven Missionsverständnis: In großer Freiheit werden Kernessenzen aus dem Buddhismus neu, strikt handlungsorientiert, mit aktuellen Erkenntnissen der Psychotherapie und Gruppendynamik verknüpft und experimentell vorangetrieben. Dies geschieht mit einem großen Selbst- und Sendungsbewusstsein.

Auch die Bewegung um Thich Nhat Hanh kennt, insbesondere auf die Ordensmitgliedschaft bezogen, ein differenziertes Regelwerk der Initiation. Doch ist der „Intersein“-Orden ein ausdrücklich buddhistischer Orden, der viel in die Aufarbeitung der und Einarbeitung in die buddhistischen Quellen investiert, gleichzeitig aber intensiv um den interreligiösen Dialog bemüht ist.

Die detaillierte Darstellung der Grundsätze der Peacemaker-Bewegung und ihres „Handwerkszeugs“ macht die Radikalität des Neuanfangs der Peacemaker-Bewegung deutlich, gleichsam nicht nur aus dem Besten verschiedener spiritueller Traditionen zu schöpfen, sondern auch Erkenntnisse der Sozial- und Humanwissenschaften zu rezipieren.

Im deutschen Kontext erscheinen die Peacemaker Gemeinschaft und der Orden „Intersein“ als die produktivsten buddhistischen Reformimpulse eines sozial und politisch engagierten Buddhismus. Beide Initiativen sehen sich als Elemente im globalen engagierten Buddhismus.

Grundlegend ist für diesen engagierten Buddhismus die intensive Neuentdeckung der universellen Verantwortung der Laien: Das Leid in der Welt ruft in den Akteuren des engagierten Buddhismus eine Haltung und ein Gefühl der „universellen Verantwortung“ hervor, wie es der Dalai Lama genannt hat. Es erweckt in ihnen das traditionelle Gelübde „alle Wesen“ zu retten.

Und was noch wichtiger ist: Engagierte Buddhisten stimmen darin überein, dass solch eine Haltung und solch ein Gefühl sie dazu treibe, „in der Welt“ zu handeln. „Maha karuna“ (universelles Mitgefühl) wird praktisch.

An drei Kernaussagen von Protagonisten des engagierten Buddhismus möchte ich dies verdeutlichen:

„Sobald man sieht, muss man handeln. (...) Wir müssen die wahren Probleme der Welt erkennen. Mit Achtsamkeit werden wir dann sehen, was zu tun ist, um zu helfen.“ (Thich Nhat Hanh)

„Irgendetwas musste geschehen, und insbesondere musste durch Buddhisten etwas politisch geschehen. ‚Jeder, der des Mitgefühls fähig ist und zwischen sich und anderen keine Grenze sieht, wird sich gezwungen sehen zu handeln‘, meinte Nelson Foster anlässlich der Gründung der Buddhist Peace Fellowship.“ (Judith Simmer-Brown)

⁹³ Auszug aus dem Selbstverständnissflyer des ZPK vom Mai 2004

„Ich gelobe, allen anderen zuzuhören und mich von ihrer Freude und ihrem Schmerz berühren zu lassen.

Ich gelobe, alle hungrigen Geister in den Kreis meiner Praxis einzuladen und den Geist des Mitgefühls zu erwecken und als eine Gabe zum Höchsten Mahl zu bringen.

Ich gelobe, meine Energie und meine Liebe der Heilung meiner selbst, der Menschheit und der ganzen Schöpfung zu widmen.“ (Die drei Gelübde des Zen Peacemaker Ordens)⁹⁴

Aus diesen Kurzaussagen lassen sich drei Merkmale des sozial engagierten Buddhismus entnehmen:

1. tiefes Gewahrsein/umfassende Achtsamkeit (Pali: sati);
2. tiefe Identifikation von Selbst und Welt (Ineinanderverflochtensein, Compassion, Mitgefühl);
3. spontanes Handeln.

Abgesehen von Gewahrsein, Identifikation und Handeln betrachten die meisten engagierten Buddhisten ihre Übung als gewaltlos (im Einklang mit dem ersten buddhistischen Grundsatz, niemanden zu verletzen), als nicht hierarchisch (in der Überzeugung, dass alle Menschen, wenn nicht gar alle empfindenden Lebewesen, die gleiche Würde besitzen) und als nicht heroisch (in der Überzeugung, dass wirksamer sozialer Wandel sich aus kollektiven „Graswurzeltätigkeiten“ ergibt, nicht aus der charismatischen Führerschaft herausragender Einzelner).

⁹⁴ vgl. LB, 3/2003

3.2. Politisch-mystische Bewegungen im Christentum

Nach dem Zweiten Weltkrieg entstehen in Europa – auch im Zuge der ökumenischen Bewegung, des Aufbruchs der katholischen Kirche vor, mit und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965) und der gesellschaftlichen Aufbrüche Ende der sechziger Jahre (Studentenrevolte) – verschiedene christliche Basisbewegungen, die sich bewusst gesellschaftlichen Missständen stellen und aus christlicher Perspektive gesellschaftskritische Handlungsperspektiven entfalten: zum Beispiel die Bewegung der Arbeitergeschwister (früher: Arbeiterpriester), die katholische Friedensbewegung Pax Christi, die Gemeinschaft Sant’Egidio, die Catholic-Worker-Bewegung, der konziliare Prozess für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung, die Dekade zur Überwindung von Gewalt und die Friedensbewegung Lassalle-Haus.

Alle diese Bewegungen zeichnen sich dadurch aus, dass sie aus ihren politisch-mystischen Selbstverständnissen heraus als Laienbewegungen gesellschaftliche Problemlagen aktiv angehen und damit spezifische „Leerstellen“ der Amtskirchen füllten und füllen. Implizit stehen diese gesellschaftsorientierten Bewegungen damit einer sich eher neutral verstehenden bürgerlichen Kirche kritisch gegenüber.

Im Folgenden möchte ich einige dieser Bewegungen näher beschreiben. Ich beschränke mich dabei auf solche, aus denen Mitglieder in meiner qualitativen Untersuchung Rede und Antwort standen.

3.2.1. Bewegung der Arbeitergeschwister (früher: Arbeiterpriester)

Aus verschiedenen Motiven heraus (Seelsorge für französische Zwangsarbeiter unter der deutschen Besatzung, Frankreich als Missionsland, Kennenlernen der besonderen Lebensbedingungen der Arbeiterschaft) suchten zu Beginn der vierziger Jahre des 20. Jahrhunderts vereinzelt Diözesan- und Ordenspriester Kontakt zu dem weitgehend entkirchlichten Milieu der Arbeiterschaft, indem sie sich in Fabriken und Betrieben als einfache Arbeiter, Tagelöhner und Ähnliches verdingten. Sie gaben ihre gesicherte kirchliche Existenz bewusst auf, um authentisch und in Solidarität mit den benachteiligten Gruppen der Gesellschaft zu leben. Da sich diese Bewegung in Frankreich schnell verbreiterte und

zunehmend politisierte, wurden ihre Bemühungen vom Vatikan und von der, mittelständisch-bürgerlich geprägten, französischen Kirchenleitung 1953/54 unterbunden.⁹⁵

Das Zweite Vatikanische Konzil öffnete dieser Bewegung jedoch neue Perspektiven. Im Dekret über Dienst und Leben der Priester „Presbyterorum ordinis“ (1965) findet sich folgender Passus (der den Geist der beiden französischen Konzilstheologen Yves Congar und Marie-Dominique Chenu atmet):

„(...) trotz ihrer verschiedenen Ämter leisten sie [die Priester, TW] für den Menschen den einen priesterlichen Dienst. Alle werden gesandt, an demselben Werk gemeinsam zu arbeiten, ob sie nun ein Pfarramt oder überpfarrliches Amt ausüben, ob sie sich der Wissenschaft widmen oder ein Lehramt versehen, ob sie – wo dies bei Gutheißung durch die zuständige Autorität angebracht erscheint – sogar Handarbeit verrichten und damit selbst am Los der Arbeiter teilhaben oder sich anderen apostolischen oder auf das Apostolat ausgerichteten Werken widmen.“⁹⁶

Nach der Wiederzulassung der Arbeiterpriester gingen nicht nur in Frankreich Geistliche wieder in die Industrieproduktion (1979 waren 950 Arbeiterpriester in verschiedenen Bereichen der Produktion tätig)⁹⁷, sondern auch in anderen europäischen Ländern (zum Beispiel in Italien, Belgien und Spanien). Ende der sechziger Jahre begannen auch in der Bundesrepublik Deutschland die ersten Priester mit der Fabrikarbeit. Es handelte sich um langjährige Kapläne der CAJ (Christliche Arbeiterjugend, deutscher Zweig der JOC) und um Ordenspriester.⁹⁸

Im Jahr 1973 entstand die Konferenz der Arbeiterpriester im deutschsprachigen Raum, die aus ersten Treffen sieben deutschsprachiger Arbeiterpriester in einem Kloster des Oblaten-Ordens in Mainz 1972 hervorging. Im Jahr 1983 öffnete sich der Kreis für Frauen und Lientheologen – später auch für Nichttheologen, die nach dem Vorbild der Arbeiterpriester nicht von einem kirchlichen Gehalt, sondern vom Lohn ihrer eigenen manuellen Arbeit lebten und leben. Konsequenterweise benannte sich der Kreis nun um in „Arbeitergeschwister“. Aktuell (Mitte 2005) treffen sich zweimal jährlich rund fünfzig Personen, die sich zu den deutschen Arbeitergeschwistern zählen: Männer und Frauen, Laien und Kleriker, Werktätige und Rentner.

⁹⁵ Poterie, R./Jeusselin, L.: 2001

⁹⁶ Zweites Vatikanisches Konzil: Dekret über Dienst und Leben der Priester „Presbyterorum ordinis“, Nr. 8, in: Rahner, K./Vorgrimler, H.: 2000, 575

⁹⁷ Vgl. Poterie, R./Jeusselin, L.: 2001, 280

⁹⁸ Vgl. zu den deutschsprachigen Arbeitergeschwistern: Stahl, F.: 1981, und die Dokumentation 20 Jahre Arbeitergeschwister, 1992

Lag die Intention der Arbeiterpriester ursprünglich stark in der Rückholung der Arbeiterschaft in die Kirche, so politisierte sich diese Bewegung mehr und mehr, insbesondere im gesellschaftlichen Aufbruch Ende der sechziger Jahre. Die Teilnahme am Kampf der ausgebeuteten und unterdrückten Arbeiterschaft sowie das Engagement in gewerkschaftlichen Zusammenhängen traten in den Vordergrund.

Zentrale Grundüberzeugungen der Arbeitergeschwister wurden in den siebziger und achtziger Jahren:

– Der radikale Ortswechsel:

Die Arbeitergeschwister sehen sich in einer mittelstandsgeprägten und -orientierten Kirche. Der Weg in die Fabrik ist praktische Veränderung der Klassenposition: „Aufgabe der Mittelstandsposition mit all ihren Privilegien und sichtbares, dauerhaftes Sicheingliedern in das Leben des Proletariats. Teilnahme an den Verdienstmöglichkeiten, an der Lebensweise und am Kampf ums Überleben der Armen und Unterdrückten.“⁹⁹

Dahinter steht die biblisch begründete Lebensoption, ein Leben mit den und wie die Armen zu führen. Charles de Foucauld, der auf seine Weise einen wirkmächtigen Impuls für diese Lebensform erbracht hat, nannte dies ein „Nazareth-Leben“. Es geht darum, die realen Bedingungen der Handwerker, der kleinen Leute anzunehmen und ihren Alltag zu teilen, so wie Jesus das in der längsten Phase seines Lebens in der Werkstatt seines Vaters Josef getan hat. Die Arbeitergeschwister haben das vor allem „Anwesenheit“ (présence) genannt. Erst der Blick von unten und die praktischen Erfahrungen an diesem neuen Ort vermitteln die Dringlichkeit des Engagements.

– Mitkämpfen:

Dass Kirche und kirchliches Handeln nicht Selbstzweck sind, sondern ausgerichtet auf das Reich Gottes, ist Grundüberzeugung der Arbeitergeschwister. Die Kirche ist für sie ein Werkzeug zur Schaffung von Gerechtigkeit, Menschenwürde und Freiheit. „Euch muss es zuerst um sein Reich und seine Gerechtigkeit gehen; dann wird euch alles andere dazugegeben.“ (Mt 6,33) Diese klare Prioritätensetzung Jesu gilt dabei ganz praktisch in den Feldern des Engagements: Ansatzpunkt ist nicht Reform der Kirche oder Rückholung der Arbeiterschaft in die Kirche, sondern die Beteiligung an gesellschaftlichen Konflikten an der

Seite der Unterprivilegierten und Benachteiligten. In der Sprache der siebziger Jahre lautet dies:

„Dabei geht es nicht nur um Anwesendsein, um Mitleiden und Mituntergehen, um Kontemplation an einem neuen Ort und um neue Poesie. Mitkämpfen heißt die Anforderung. Das Gefecht erscheint angesichts des Gegners aussichtslos, und es droht die Gefahr, daß man neuen Machthabern ausgeliefert wird. Aber es gilt zunächst, zusammen mit allen, die den Kampf beleben, ermöglichen und anführen, d.h. mit den Parteien, die augenblicklichen Feinde zu vertreiben.“¹⁰⁰

Die Arbeiterpriester Caminada und Stahl beschreiben in ihrer Reflexion Ende der siebziger Jahre den Weg der Arbeiterpriester als mystischen Weg. Sie sehen die Kirche im Arrangement mit den wirtschaftlich und politisch Mächtigen und fordern eine „Umkehr“ der Kirche zu einem gesellschaftskritischen Engagement. Unter der Kapitelüberschrift „Macht der Mystik – Mystik des Kampfes“ schreiben sie:

„Wildwachsendes Leben muss eingedämmt werden. Ohne Kanalisation wird weder brauchbares [Wasser] eingeleitet, noch unbrauchbares [Wasser] abgeführt. Es gibt auch Dämme, wo nichts mehr flutet. Die neue Gesellschaft wird solche Stauseen mit abgestandenem Wasser ganz gewiß leerlaufen lassen. Arrangement kann nicht mehr als Dämme bauen. Nur im Engagement wird der mystische Kern aufgeknackt: es erwächst neues Leben. Die mystische Macht wird im Arrangement erstickt. Nur im Engagement geschieht Dialektik von Tod und Leben.

Es ist gar nicht verwunderlich, daß die Kirche im Kern faul geworden ist. Mystik reduziert sich zu privatistischer Spiritualität, typischer Ausdruck kleinbürgerlichen Individualismus. Oder sie wird dogmatisch reproduziert, wobei extreme Auswüchse à la Lefebvre die zentristische Politik natürlich stören und entsprechend abgewiesen werden. Manchmal gibt's auch einfach nur Befehle: ‚Ihr müßt wieder beichten!‘ oder: ‚Die christliche Familie muß wieder beten, damit es Priester und Ordensleute gibt!‘ Oder es wird der unverbindliche Nachwuchs einfach zugelassen. Pfingstlicher Spontaneismus, der eben den Bruch zwischen politischer und mystischer Dimension der neuen Praxis nicht überwindet. Im Engagement entsteht neues Leben, weil das alte aufs Spiel gesetzt wird. Vielleicht wird man das Gebilde neuer Glaubensweisen gar nicht Kirche nennen. Aber die neue Beweglichkeit erkämpft den neuen Raum, der wieder Bewegung zuläßt, die der neuen mystischen Macht Ausdruck verleiht. Daraus wird die oft zitierte kritische Fähigkeit erwachsen, die der Kirche eine ganz andere Existenzbegründung zuweist als der Rückgriff auf ein allgemeines Grundrecht, mit dem die Religionsfreiheit gerettet werden soll. Denn radikale Nachfolge Jesu ist jedem Christen ohne Vorverhandlung gestattet. Religionsfreiheit muß ausgehandelt, Nachfolge getan werden.

Der Ausdruck für die mystische Dimension menschlicher Existenz und menschlicher Geschichte, dieser von allen Menschen betriebenen Geschichte des Kampfes um neue Besitz- und Machtverhältnisse, kann

⁹⁹ Caminada, J./Stahl, F.: Partei und Kirche. Arrangement oder Engagement. Fragen zur Strategie und Taktik, unveröffentlichter Beitrag zu einer Festschrift für Karl Rahner, 1979

¹⁰⁰ Ebd.

erst durch die Teilnahme an dieser Geschichte selbst seinen Ort und seine Kraft erhalten. Klangvolle Vorankündigung von Resultaten ist nicht möglich.“¹⁰¹

Caminada und Stahl, zwei Arbeiterpriester, die den Ortswechsel vollzogen haben, wenden sich an die „Zurückgebliebenen“. Sie appellieren emphatisch für eine politische, radikale Praxis. Sie lassen Kirche als Institution hinter sich und zentrieren ihren evangelischen Grundimpuls in einem revolutionären Kampf mit dem Industrieproletariat. Die neue Praxis ist getragen von einer Mystik des Kampfes.

Abschließend notieren Caminada und Stahl unter der Überschrift „Befreiung“:

„Die Korrektur der triumphalistischen Kirche ist nicht die leidende Kirche. Erlösungswerk ist Befreiung aus Gefangenschaft, nicht Ertragen von selbstverschuldeter Ankettung und Kokettierung mit Gefühlen von Ohnmacht und Ausweglosigkeit, deren poetische Beschreibung sich dann auch noch gut bezahlen läßt. Der Auftrag ‚Geht bis an das Ende der Welt‘ kann nicht bedeuten: lauft immer am Ende des Zuges und sammelt die übrig gebliebenen Stücklein. Die Korrektur ist mutiger, nüchterner Kampf. Raum wird zum Bruder, Zeit zur Schwester. Und allen, die beide in tempore opportune anzurufen verstehen, zur neuen Gesellschaft.“¹⁰²

Sicherlich ist dieser Aufsatz von Caminada und Stahl vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen und kirchlichen Aufbruchsituation der siebziger Jahre zu lesen. Die Übernahme zentraler neomarxistischer Grundannahmen (Geschichtsoptimismus, befreiende Rolle des Proletariats, Rolle der Partei) sind unverkennbar. Deutlich zeigt dieses Dokument, dass für die Bewegung der Arbeitergeschwister die alltäglich gelebte Dialektik von Mystik und Politik auf Basis des vollzogenen Ortswechsels in ein radikales politisches Engagement führt.

Die Bewegung der Arbeitergeschwister hat sich in den folgenden Jahren weiterentwickelt. War in den achtziger Jahren die Betriebsorientierung die zentrale Option, so differenzieren sich in den neunziger Jahren die Tätigkeits- und Engagementfelder aus. 1981 beschreibt Fritz Stahl unter der programmatischen Überschrift „Auf der Suche nach wirklicher Solidarität mit der wirklichen Basis“¹⁰³ den Weg in den Betrieb. Deutlich weist er darauf hin, dass dieser Weg einen Suchprozess darstelle, der konkrete Ortswechsel die politischen Einsichten, die

¹⁰¹ Ebd.

¹⁰² Ebd.

¹⁰³ Stahl, F.: Auf der Suche nach wirklicher Solidarität mit der wirklichen Basis, in: Christen für den Sozialismus, Gruppe Münster (Hg.): 1981, 190-197

Lebensweise, das Verhältnis zur Herkunftskirche aber maßgeblich bestimme. Auch später bleiben dieser Ortswechsel und damit die Betriebsarbeit wichtig, sie werden jedoch um weitere Engagementfelder am Rande der Gesellschaft erweitert.¹⁰⁴

Die Arbeitergeschwister folgen den neuen Marginalisierten und arbeiten heute in unterschiedlichen Billiglohnssektoren und prekären Beschäftigungsverhältnissen, in einfachen Dienstleistungsbereichen wie der Gastronomie, der Gebäudereinigung, dem Einzelhandel, als Kraft- oder Taxifahrer oder als Zeitarbeiter.¹⁰⁵ Vereinzelt arbeiten Arbeitergeschwister auch in sozialen Projekten mit Arbeitslosen oder Migranten zusammen.

Außerdem werden einzelne Akteure verrentet und verlassen die Betriebe. Diese engagieren sich weiter, nun in zivilgesellschaftlichen Bereichen (Friedensbewegung, Nord-Süd-Arbeit, Gemeinwesenprojekte etc.).

Neben dieser Differenzierung der Arbeitsfelder findet auch eine Interkessionalisierung statt. Der Grundimpuls dafür geht aus der katholischen Kirche Frankreichs hervor,¹⁰⁶ doch kommen die Akteure heute aus unterschiedlichen christlichen Konfessionen.¹⁰⁷

Es findet darüber hinaus eine Öffnung gegenüber Frauen¹⁰⁸ und Laien statt, und die Bandbreite politischer Aktionsformen erweitert sich. Waren insbesondere in den siebziger Jahren die konkreten betrieblichen Konflikte und daran anknüpfend die Gewerkschafts- und Parteiarbeit zentral, so engagieren sich heute viele Arbeitergeschwister zusätzlich in internationalen und zivilgesellschaftlichen Feldern: Flüchtlingsarbeit, Menschenrechtsarbeit, Betreuung politischer Gefangener¹⁰⁹, Entschuldungskampagne.

Methodologisch und inhaltlich sind heute die Arbeitergeschwister von befreiungstheologischen Impulsen stark beeinflusst. Hatte ursprünglich die französische „Theologie Nouveau“ von Chenu und Congar mit ihrem weiten Missionsverständnis die Bewegung angeregt, so inspirieren heute insbesondere lateinamerikanische Theologen.¹¹⁰

¹⁰⁴ Koolen, A.: 2002, 2002a

¹⁰⁵ Dokumentation 20 Jahre Arbeitergeschwister, 1992

¹⁰⁶ Dingler, G.: 1966

¹⁰⁷ Siehe beispielsweise die Zeugnisse evangelischer Arbeiterpfarrerinnen und -pfarrer in: Brückmann, J./Jacob, W.: 1996 und 2004, oder Böhm 1987. Zu anglikanischen Arbeiterpriestern siehe: Erlander, L.: 1991, Mantle, J.: 2000 und Johnson, D.: 1998

¹⁰⁸ Böhm, I.: 1987

¹⁰⁹ Herwartz, C.: 1998

¹¹⁰ Schmidt, T.: Befreiungstheologie und Betriebsarbeit. Ein biographisch-theologischer Aufriss, in: Arntz, N./Fornet-Betancourt, R./Wolter, G.: 2002, 253-264

Dabei kann es nicht um ein Kopieren lateinamerikanischer Praktiken gehen, sondern um die Übertragung zentraler Grundimpulse (Betonung der Praxis, Option für die Armen, Reich-Gottes-Orientierung) in den europäischen Kontext, wobei auch deutlich ist, dass die Lateinamerikaner, insbesondere im Blick auf die Vorzugsoption, für und mit den Armen zu leben, von den Arbeitergeschwistern gelernt haben.

3.2.2. Die Gemeinschaft Sant'Egidio

1968 bilden rund 20 Schüler eine Gruppe, um einen anderen Weg zur gesellschaftlichen Veränderung als die linksgerichteten Studierenden zu finden. Hauptinitiator ist der spätere Kirchenhistoriker Andrea Ricardi¹¹¹ (Jahrgang 1950). Die gemeinschaftliche Lektüre des Evangeliums und die Auseinandersetzung mit den Heiligen Benedikt von Nursia und Franz von Assisi führt sie in soziale Projekte: die Betreuung von verwahrlosten Kindern in den Barackenstädten am römischen Stadtrand, ärztliche Hilfen für Marginalisierte, Versorgung von alten Menschen in Rom, damit diese in ihrer gewohnten Umwelt bleiben können. 1970 findet die junge Gemeinschaft im römischen Stadtteil Trastevere einen stadteigenen, leer stehenden ehemaligen Karmelitinnenkonvent mit der Kirche Sant'Egidio. Diese werden zum sozialen und spirituellen Zentrum der jungen Gemeinschaft Sant'Egidio:

- Von dort aus werden in kleinen Equipes soziale Projekte auf Stadtebene betreut,
- tägliche Abendandachten mit persönlichen Gebeten und Betonung der ostkirchlichen Mystik gefeiert,
- Messfeiern mit stark byzantinischer Prägung gehalten und
- eine Vereinigung als juristische Körperschaft und Trägerin sozialer Einrichtungen gegründet.¹¹²

Die Gemeinschaft wächst; 1975 wird anlässlich einer Cholera-Epidemie in Neapel ein erster Einsatz außerhalb Roms gestartet. Ab 1980 entstehen Sant'Egidio-Gemeinschaften in Nord- und Lateinamerika sowie in anderen europäischen Ländern. Pfingsten 1986 wird Sant'Egidio offiziell durch den Heiligen Stuhl als katholische Laienorganisation anerkannt. Ihre zentrale Zielsetzung ist die Evangelisierung, vor allem unter den Menschen, die von der christlichen Frohbotschaft am weitesten entfernt sind. Es folgt die staatliche Anerkennung.

¹¹¹ Ricardo, A.: 1996, 2004

¹¹² Hinton, J.: 1993, insb. 150-163

Zur Jahrtausendwende hat die Bewegung allein in Europa rund 12.000 Mitglieder und ist in über vierzig Ländern mit örtlichen Gemeinschaften präsent. In Deutschland gibt es zwei Gemeinschaften: in Würzburg und in Mönchengladbach.

Drei Komponenten machen das Besondere von Sant'Egidio aus:

- „– die praktizierte Nächstenliebe durch Hilfe für Bedürftige ohne irgendwelche Ausgrenzungen;
- die Wurzeln in der katholischen Kirche, aber ohne dogmatische Verfestigung;
- und schließlich eine ausgeprägte mystische Religiosität. Ihre Spiritualität kennzeichnen drei Stichworte: Freundschaft, Hoffnung und Solidarität. Man könnte auch sagen: Sant'Egidio – ein Netzwerk von sozialen Mystikern.“¹¹³

Im Vereinsstatut der Gemeinschaft Sant'Egidio steht:

„Art. 2: Das erste Ziel der Gemeinschaft Sant'Egidio ist die Evangelisierung, die ‚wesentliche Sendung der Kirche‘ (Evangelii Nutandi 14). Die Gemeinschaft ist sich bewußt, daß sich das Wort Jesu ‚ich muß (...) das Evangelium vom Reich Gottes verkünden‘ (Lk 4,43) auf ihr Leben beziehen muß. Sie macht sich den Anspruch des Apostels Paulus zu eigen: ‚Wenn ich nämlich das Evangelium verkünde, kann ich mich dessen nicht rühmen; denn ein Zwang liegt auf mir. Weh mir, wenn ich das Evangelium nicht verkünde!‘ (1 Kor 9,16). Die Gemeinschaft setzt sich in ihrer Evangelisierungsarbeit vor allem für die der Kirche ferner Stehenden ein. Mit ihnen will sie eine Familie bilden, in gegenseitiger Liebe und im Geist des Herrn, geschart um den Tisch der Eucharistie.

Art. 3: Ein weiteres Anliegen der Gemeinschaft Sant'Egidio ist der Dienst an den Armen. Die Gemeinschaft inspiriert sich an der Heiligen Schrift. Aus ihr weiß sie, daß Gott auf der Seite der Armen steht: ‚Der Schwache vertraut sich dir an; du bist den Verwaisten ein Helfer‘ (Ps 10,14). Die Gemeinschaft ist sich des Mysteriums bewußt, daß in den Armen Jesus der Herr gegenwärtig ist, wie es uns das Matthäusevangelium im Kapitel 25 lehrt. In der Evangelisierung, im Dienst an den Armen versteht sich die Gemeinschaft als ‚Kirche aller und in besonderer Weise der Armen‘, wie es Johannes XXIII. formulierte.“¹¹⁴

International bekannt wird die Gemeinschaft Sant'Egidio einerseits durch spektakuläre Friedensverhandlungen (1990-1992: Vermittlung und Friedensschluss zwischen den Bürgerkriegsparteien in Mosambik; in den neunziger Jahren Vermittlungsbemühungen in Algerien, Albanien, Guatemala, Burundi, Ruanda etc.) und andererseits durch die Initiierung des jährlichen Weltfriedensgebetes: 1986 gelingt es Sant'Egidio erstmals, ein interreligiöses

¹¹³ Oschwald, H.: 1998, 55

¹¹⁴ Ricardi, A.: 1996, 50-51

Weltfriedensgebet mit Papst Johannes Paul II. und Vertretern aller großen Weltreligionen in Assisi zu veranstalten. Es folgen alljährliche Nachfolgetreffen: Bari, Mailand, Florenz, Venedig, Brüssel, Warschau, Malta, Aachen etc. Dem Friedensgebet geht jeweils ein Kongress voraus, auf dem über konkrete Möglichkeiten für den internationalen Frieden beraten wird. Diese Treffen werden zu einem wichtigen interkonfessionellen und interreligiösen Kristallisationspunkt für das inzwischen weltweite Netzwerk von Beziehungen, vor allem zu anderen Kirchen und zum Islam.

Maßgeblicher Inspirator und Organisator der Gemeinschaft ist der aktuelle Präsident Andrea Ricardi. Der engagierte Laie und Kirchenhistoriker hat der Bewegung die entscheidenden Impulse gegeben, insbesondere in Ausbildung einer engagierten Laienspiritualität, die Ricardi selbst gerne als mystische Grundorientierung zu bezeichnen pflegt:

„Es sind die Sorgen, Nöte und Ängste der anderen, die uns zwingen, unser Haus zu verlassen. Sicher kann man die ganze Zeit damit verbringen, zu meditieren und Lösungen zu suchen. Jedoch nur die Aktion für den anderen weist einen Ausweg.“¹¹⁵

Durch die bewusste Aufnahme von Impulsen ostkirchlicher Mystik (Ikonenfrömmigkeit, östliche Gesänge etc.) hat die Gemeinschaft Sant'Egidio ein eigenes spirituelles Gepräge bekommen, wobei die aktive Beteiligung des Einzelnen durch persönliche Gebete stets wichtig war und ist. Ricardi beschreibt das Besondere der Spiritualität von Sant'Egidio mit folgenden Gedanken:

„Unsere Spiritualität geht erstmal aus vom sozialen Engagement, aber auch aus dem Gebet. Unsere Art des Gebets ist nahe der lectio divina. Ein mögliches Risiko für jede Bewegung ist die vollkommene Konzentration auf sich selbst, auf die eigenen Probleme, d.h. auf die Probleme der Verantwortlichen, der Führungskräfte, der Leitung (...) Das soziale Engagement ist in diesem Zusammenhang sehr wichtig, denn durch das ständige Bemühen, auf die Herausforderungen der Welt eine Antwort zu finden, wird man gezwungen, aus sich selbst herauszugehen. (...) Aber durch die Freuden, Hoffnungen und Ängste dieser Welt werden wir gezwungen, unsere innere Logik und Selbstbezogenheit aufzugeben.“¹¹⁶

Als katholische Laienorganisation hat sich die Gemeinschaft Sant'Egidio durch geringe Formalisierung, entschiedenen praktischen Einsatz für Benachteiligte und hohe Wertschätzung des sozialen und spirituellen Gemeinschaftsgedankens den Charakter einer vitalen Jugendbewegung bewahrt. Sant'Egidio gliedert sich einerseits unkritisch in den

¹¹⁵ Ricardi, A., in: Oswald, H.: 1998, 31

hierarchischen Bau der katholischen Kirche ein (Rolle der Geistlichen, Anerkennung durch Ortsbischof) und pflegt andererseits einen dialogisch-partnerschaftlichen Stil in der Gemeinschaft selbst. Die Orientierung an byzantinischen Spiritualitäts- und Liturgieformen, gepaart mit dialogischen Elementen, hat für Sant'Egidio ein eigenständiges Spiritualitätsprofil wachsen lassen.

3.2.3. Die Catholic-Worker-Bewegung

Mit über einhundert „houses of hospitality“ in Nordamerika und zahlreichen Gemeinschaften in Europa und Australien ist die katholische Arbeiterbewegung ein vitales Ferment in der Armenfürsorge und ein lebendiges Beispiel einer christlichen Basisgemeinschaft, die sich durch freiwillige Armut und ein Leben unter und mit Armen auszeichnet.

Gegründet wurde diese Bewegung 1933 von Dorothy Day (1897-1980) und Peter Maurin (1877-1949).

Dorothy Day verstand sich früh als politische Radikale. Bereits während ihres Studiums zur Journalistin engagierte sie sich in verschiedenen linken politischen Gruppierungen und zeigte sich sehr interessiert an sozialen Fragen. Von der Kirche war sie enttäuscht, da die Not der Armen für sie kein Thema zu sein schien. Dennoch behielt Dorothy Day einen persönlichen Glauben, den sie in den Schriften der russischen Schriftsteller wiederfand:

„Sowohl Dostojewski als auch Tolstoi bewirkten, daß ich mich an einen Glauben an Gott klammerte, und dennoch konnte ich es nicht ertragen, weil ich mich fremd darin fühlte. Ich spürte, mein Glaube hatte nichts gemeinsam mit dem der Christen um mich herum.“¹¹⁷

Im Frühjahr 1917 kam die neunzehnjährige Dorothy Day zum ersten Mal ins Gefängnis, weil sie an einer Demonstration vor dem Weißen Haus gegen die Behandlung der Suffragetten, die das Stimmrecht für Frauen forderten, teilnahm. Im Gefängnis nahm sie an einem Hungerstreik gegen die Behandlung der Frauen teil:

„Daß ich in dreißig Tagen wieder frei sein würde, bedeutete mir nichts. Nie mehr würde ich frei sein; für mich gäbe es keine Freiheit, solange ich wußte, daß auf der ganzen Welt Frauen und Männer, Mädchen und Jungen hinter Gittern Zwang, Mißhandlung, Isolation und Strafen für Verbrechen erlitten, deren wir alle schuldig sind (...) Für Arbeit gegen Bezahlung verkauften sich die Leute, und wenn ihr

¹¹⁶ Ders.: 1996, 31-32, vgl. auch ders.: 2004

Preis hoch genug war, ehrt man sie. Wenn ihre Betrügereien, Diebereien und Lügen kolossale Ausmaße erreichten – wenn sie nur erfolgreich waren –, ernteten sie Lob statt Tadel.¹¹⁸

Einer der erstaunlichsten Züge von Dorothy Day war, bereits als Siebzehnjährige, die an die Tradition von Franz von Assisi oder Charles de Foucauld erinnernde Fähigkeit, sich mit anderen, gerade solchen, die uns Abscheu einflößen, zu identifizieren:

„Ich war die Mutter, deren Kind mißbraucht und umgebracht worden war. Ich war die Mutter des Unholds, der das getan hatte. Ich war sogar dieser Unhold und spürte in der eigenen Brust jeden Greuel.“¹¹⁹

In den zwanziger Jahren arbeitete sie für verschiedene linke Zeitschriften, hatte unglückliche Liebesbeziehungen, wurde schwanger und hatte eine Abtreibung. Sie heiratete schließlich einen Anarchisten. Sie setzte sich neu mit ihrem Glauben auseinander. Als sie wieder schwanger wurde, festigte sich ihr Entschluss, der katholischen Kirche beizutreten und auch das Kind taufen zu lassen. Die katholische Kirche war für sie, bei all ihren Fehlern, doch in erster Linie die Kirche der Einwanderer, der Armen und Verstoßenen. Kurz nach der Geburt ihrer Tochter Tamar ließ sie sich, dreißigjährig, katholisch taufen; es bedeutete zugleich den Bruch mit ihrem tief respektierten anarchistisch-atheistischen Partner. Es war kein Zufall, dass sie nach der Geburt ihrer Tochter zum Glauben kam.

„Kein menschliches Geschöpf konnte eine so ungeheure Flut und Freude empfangen oder fest aufbewahren, wie ich sie oft nach der Geburt meines Kindes empfand. Zugleich kam damit das Bedürfnis, anzubeten und zu verehren.“¹²⁰

In der Begegnung mit einem obdachlosen Landstreicher, der zugleich ein katholischer Philosoph und anarchistischer Sozialist war, kam es zur Gründung des „Catholic Worker“, einer seit 1933 monatlich erscheinenden Zeitung, die bis heute für einen Penny zu haben ist. Peter Maurin wurde Dorothy Days Lehrer. „Er war einer von diesen Leuten, die dich taub, stumm und blind reden“, erinnert sie sich später.¹²¹ Aber Peters Konzeption einer christlichen Gesellschaftsform, „in der es den Menschen leichter fällt, gut zu sein“, faszinierte sie. Maurin war Personalist, eine katholisch-philosophische Denkrichtung zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Das zentrale Thema der Personalisten war das Engagement der Christen in der Welt.

¹¹⁷ Day, D.: 1981, 27

¹¹⁸ Ebd., 45

¹¹⁹ Forest, J.: 1989, 54

¹²⁰ Day, D.: 1981, 71

Christliche Liebe sollte im geschichtlichen Prozess wirken. Die marxistische Theorie eines notwendig gewaltsamen Klassenkampfes wies Maurin zurück und plädierte stattdessen für eine „grüne Revolution“, die einen christlichen Kommunismus, basierend auf der Konzeption vom gemeinsamen Gut bei Thomas von Aquin, hervorbringen sollte. Die Verbindung sollte vorangetrieben werden durch „katholische Aktion“, das beispielhafte Tun der Kirche und der Christen. Drei konkrete Aufgaben beschrieb Maurin: die Organisierung von Diskussionsangeboten über alle Fragen der sozialen und geistlichen Umgestaltung, die Einrichtung von Häusern der Gastfreundschaft („houses of hospitality“) und die Gründung ländlicher Kommunen („farming communes“). Durch die Verwirklichung dieser drei Programmpunkte, so Peter Maurin in einem seiner „Easy Essays“¹²², hatten einst die irischen Mönche die soziale Ordnung in Europa rekonstruiert, und „was von den irischen Mönchen nach dem Fall des römischen Imperiums unternommen wurde, kann heute unternommen werden, während des Zerfalls der modernen Imperien und danach“¹²³.

Gemeinsam mit Dorothy Day, die sich zur entschiedenen Sozialaktivistin und Umsetzerin der Ideen Maurins entwickelte, konnten alle diese Projekte realisiert werden: Die Zeitschrift „Catholic Worker“ wurde zu einer radikalen sozialistischen, pazifistischen und katholischen Stimme in den USA, zeitweilig mit einer Auflage von über 100.000 Exemplaren. Häuser der Gastfreundschaft, in denen Obdachlose ein Dach über dem Kopf, Hungernde etwas zu essen und Verzweifelte Rat und Tat fanden, entstanden in den ganzen USA. Auch Farmkommunen entstanden, um Arbeitslose neu zu integrieren. In den ständigen sozialen und politischen Auseinandersetzungen, in denen sich Dorothy Day und ihre Catholic-Worker-Gemeinschaften bewegten, kristallisierten sich zwei Basisthemen heraus: freiwillige Armut und Pazifismus. Die Ungleichverteilung der Mittel zum Leben, die Privilegien und die Verelendung immer größerer Massen sowie die Folgen des Elends in Form von Prostitution, Alkoholismus, Verrohung hatte Dorothy Day vielfach – im Krankenhaus als Pflegerin, im Gefängnis als Insassin, in den Slums als ihrem Wohnort – erlebt. Aber erst ihr Übertritt zum Katholizismus brachte sie dazu, ein altes sozialistisches und christliches Ziel zu realisieren, nämlich „in der Welt zu sein, aber nicht von der Welt“, beziehungsweise das neue Leben schon in der Schale des alten zu verwirklichen.¹²⁴

Das zentrale Merkmal des spirituellen Grundansatzes von Dorothy Day war: „Alles ist Gnade“ und, dass aktive Liebe der zentrale Weg ist, die Wirklichkeit Gottes lebendig werden

¹²¹ Ebd., 87

¹²² Maurin, P.: 1977

¹²³ Ebd.

zu lassen. Diese Spiritualität „einer harten und erschreckenden aktiven Liebe“ schlug sich in Dorothy Days Arbeit nieder: in einer lebenslangen Folge von Aktivitäten und ebenso, entsprechend ihrer Rolle als Intellektuelle, in der Verteidigung und Entwicklung dieser Spiritualität in ihren Schriften.

Der amerikanische Theologe David Tracy beschreibt diese spezifische Spiritualität Days mit folgenden Kernaussagen:

- „1. Trotz ihrer großen wissenschaftlichen Leistungen ist die industrielle und technologisch moderne Welt bar jeden Geistes. Die bürgerliche Mentalität ebnet die Forderungen und Möglichkeiten des Geistes ein zu rein privaten Ergüssen und marginalen utopischen Träumereien. Nur die Wirklichkeit Gottes in der Aktion kann hoffen, eine so abstumpfende und alles einlullende Umgebung herauszufordern.
2. Jeder Mensch hat eine besondere und unantastbare Würde, und jeder hat ebenso die Verantwortung für alle anderen.
3. Diese Verantwortung des Geistes in der geist-losen Umgebung wird am ehesten dadurch gerecht, daß man mit den Armen und all den anderen zusammenlebt, die sich dem Kampf um den Geist anschließen.
4. Wenn dieser Kampf wirklich werden soll, dann muß man aktiv für die Armen eintreten. Dazu gehört, sich um die Armen in den Städten der modernen Welt zu kümmern.
5. Dieses aktive Eintreten verlangt auch ein Engagement im Kampf für soziale Gerechtigkeit, wo immer notwendig, und im Kampf für den Frieden.
6. Die richtige Spiritualität für diesen Kampf sollte freiwillige Armut in einem Leben religiös begründeter Gewaltlosigkeit beinhalten.
7. Das Ziel der Gesellschaft ist es, einen ‚dritten Weg‘ zu finden zwischen den beiden entmenschlichenden und geistfeindlichen Systemen des Marxismus und Kapitalismus.“¹²⁵

Dorothy Day wusste sich in Übereinstimmung mit der Tradition der katholischen Soziallehre und der personalistischen Bewegung ihres Weggefährten Peter Maurin. Ihre Utopie war das Gesellschaftsmodell des „dritten Weges“ (Gemeinschaftlichkeit, „communitarian“). Es beruhte auf der personalistischen Überzeugung, dass nur durch eine Bekehrung des einzelnen Menschen auch die Gesellschaft verändert werden kann, aber dass solch eine Bekehrung in und für die Gemeinschaft der Armen und Unterdrückten stattfinden muss. Dies war für sie die Hoffnung auf den Geist: Er werde helfen bei der Entwicklung einer dezentralen, einfacheren Gesellschaft, die in Übereinstimmung von Liebe und Gerechtigkeit auf kooperativer, personalistischer Gütergemeinschaft beruhe. Dorothy Day glaubte, dass der entwurzelte, moderne, geist-lose Mensch die Entwicklung einer neuen Art von mystisch-prophetischer

¹²⁴ Vgl. Forest, J.: 1986

Spiritualität fordere, ja sogar eine neue Art von heiligem Kampf in der Welt für Gerechtigkeit und Frieden. Sowohl im Handeln als auch im Denken setzte Day die Wirklichkeit dieser neuen katholischen spirituellen Vision um, im Vertrauen auf die Wirklichkeit des Geistes. So schrieb sie in „The Long Loneliness“:

„Wir alle kennen die lange Einsamkeit, und wir haben gelernt, daß die einzige Lösung die Liebe ist und daß Liebe mit der Gemeinschaft kommt (...) Alles geschah, als wir da saßen und uns unterhielten, und es geschieht weiter.“¹²⁶

Dorothee Sölle weist in ihrem Vorwort zur Days Biografie von Jim Forest auf eine weitere Besonderheit der mystischen Spiritualität von Dorothy Day hin:

„Was mich am tiefsten an Dorothy Day bewegt hat, habe ich erst nach ihrem Tod erfahren. Wie jeder Mensch, der nach Gerechtigkeit und Frieden hungert und dürstet, so geriet auch sie in Phasen der absoluten Erschöpfung, der Trauer, des Schmerzes. Das Wort ‚Verzweiflung‘ scheint mir nicht angemessen, aber sehr weit entfernt davon kann es nicht gewesen sein, was sie durchmachte. In diesen Zeiten, so wurde mir berichtet, habe sie sich zurückgezogen und geweint. Stundenlang, tagelang geweint. Ohne Gespräch, ohne Nahrung, einfach nur dagesessen und geweint. Sie hat sich nie aus ihrem kämpferischen und aktiven Leben für die Ärmsten zurückgezogen, und sie hat nie aufgehört, den Krieg und die Kriegsvorbereitungen als ein Verbrechen an den Ärmsten anzusehen. Aber zu Zeiten hat sie bitterlich und lange geweint.

Als ich das hörte, verstand ich etwas besser, was Pazifismus ist; was Gebet in der Mitte der Niederlage bedeutet; wie der Geist uns tröstet und zur Wahrheit führt, wobei eines nicht auf Kosten des anderen geht und der Trost nicht mit dem Verzicht auf Wahrheit gekauft werden kann. Daß Dorothy Day tagelang weinte, bedeutet für mich Trost und Untröstlichkeit zugleich; aber wie sie immer wieder sagte: ‚Der ganze Weg zum Himmel ist Himmel‘, schon jetzt.“¹²⁷

Inspiziert von Dorothy Day und ihren politisch-spirituellen Ideen, leben heute weltweit über hundert ökumenische Gemeinschaften der Catholic Worker, drei davon in Deutschland: in Hamburg, in Dortmund und in Dargelütz bei Parchim.

Bernd Bücher, Mitglied der Kana-Gemeinschaft in Dortmund schreibt 1995:

„Die Catholic-Worker-Bewegung ist heute, fünfzehn Jahre nach dem Tod ihrer Gründerin, so lebendig wie eh und je. Es existieren über 100 Gemeinschaften in den Vereinigten Staaten und einigen anderen

¹²⁵ Tracy, D.: Neuere katholische Spiritualität: Einheit in Vielheit, in: Dupré, L.: 1997, Bd. 3, 188-189

¹²⁶ Day, D.: 1981, 286

¹²⁷ Sölle, D.: Vorwort, in: Forest, J.: 1986, 14

Ländern. Angesichts der dramatisch ansteigenden Armut und Obdachlosigkeit in den USA betreiben sie weiterhin Suppenküchen und Häuser der Gastfreundschaft; manche Gruppen haben ihre Hilfsangebote erweitert und freie Kliniken, Beratungszentren oder Selbsthilfeprojekte eingerichtet. Peter Maurins Traum vom Leben auf dem Lande wird durch einige Farmkommunen wachgehalten. Die New Yorker Zeitung erscheint seit 1933 ununterbrochen und hat jetzt eine Auflage von über 100.000 Exemplaren; viele andere Gemeinschaften bringen ihre eigene Zeitschrift heraus. Weiterhin engagieren sich Mitglieder der Catholic Worker in gewaltfreien Aktionen gegen Ungerechtigkeit, Krieg und Rüstung.“¹²⁸

Als Beispiel für eine konkrete Gemeinschaft in Deutschland stelle ich im Folgenden das Selbstverständnis der „Diakonischen Basisgemeinschaft ‚Brot & Rosen‘“ vor.¹²⁹ Diese Lebens- und Arbeitsgemeinschaft entstand 1996 mit vier Personen. Die Kerngruppe ist mittlerweile auf sieben Erwachsene und fünf Kinder angewachsen. Rund sechs bis acht Flüchtlinge können zusätzlich kürzer oder länger in der Gemeinschaft „Gastfreundschaft“ genießen. Neben dieser sozialarbeiterischen Unterstützung von Flüchtlingen handelt die Gemeinschaft politisch in der Hamburger Flüchtlingsarbeit: „Wir arbeiten im ‚Café Exil‘ mit, wo wir Flüchtlinge bei ihrem Gang zur Hamburger Ausländerbehörde beraten und begleiten. Wir treten für soziale Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung ein. Als PazifistInnen lehnen wir jegliche Gewalt und Rüstung ab. Wir beteiligen uns an Demonstrationen und gewaltfreien Aktionen (zum Beispiel für Flüchtlingsrechte oder gegen die Atommülltransporte ins Wendland).“¹³⁰

Im Selbstvorstellungsprospekt der Basisgemeinschaft „Brot und Rosen“ von 2004 steht:

„Projekt Haus der Gastfreundschaft

Einen neuen christlichen Lebensstil verwirklichen

Angestoßen wurden wir von Erfahrungen in unserem Alltag:

- der zunehmenden menschlichen Isolierung und Leistungsorientierung in unserer Gesellschaft,
- der Erfahrung der Begrenztheit von (beruflicher) Sozialarbeit und Diakonie angesichts wachsender Armut und Ungerechtigkeit,
- dem Bedürfnis nach aktiver Friedensarbeit und gelebtem Pazifismus in unserer Welt,
- der Vision von einem gemeinsamen, einfacheren Lebensstil,
- der Sehnsucht nach einer ganzheitlichen Verbindung von ‚Aktion und Kontemplation‘ im Alltag und nach einer Form von Kirche/Gemeinde, die mit den Armen teilt.

¹²⁸ Pax Christi, deutsche Sektion: 1995, 100

¹²⁹ Vgl. Diakonische Basisgemeinschaft Brot & Rosen, Rundbriefe 1996-2004, Steiner, M.: 2002, in: PuFo, 9/2002

Unsere Vision wurzelt u.a. im Leben verschiedener christlicher Gemeinschaften: Besonders von Gemeinschaften wie ‚The Catholic Worker‘ und der ‚Open Door Community‘ in den USA kennen wir eine beeindruckende Kombination von sozialem Dienst, politischer Aktion und gemeinsamem Leben. Sie nehmen Obdachlose und Flüchtlinge in ‚Häusern der Gastfreundschaft‘ auf und teilen mit ihnen ihre Mahlzeiten, Zeit, Geld, veranstalten Mahnwachen, Suppenküchen und Gottesdienste; mit Kriegsopfern aus armen Ländern gehen sie gemeinsam gegen Militarismus auf die Straße. Zusammen mit ihren ‚Mitbewohnern von der Straße‘ prangern sie die wachsende Obdachlosigkeit öffentlich an. Die Gemeinschaften haben ein lebendiges Gebetsleben, Gottesdienste und Feste sind ihnen wichtig. Bewusst als christliche Gemeinschaft lebend, versuchen sie, ‚eine neue Gesellschaft innerhalb der alten aufzubauen‘. Unsere Vision ist von Erfahrungen im Mitleben in diesen und anderen Gemeinschaften geprägt – darin sehen wir eine Gabe und Aufgabe.

Grundpfeiler unserer **Vision** sind:

- direkter Dienst und Gastfreundschaft für Flüchtlinge und Obdachlose,
- politische Bewusstseinsarbeit für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung
- und das Leben in Gemeinschaft.

Im direkten Dienst an unseren Nächsten leben wir mit Menschen, die von der Gesellschaft ausgegrenzt werden und denen der ‚Sozial‘-Staat Grundbedürfnisse vorenthält und dabei Menschenrechte verletzt. Obdachlose brauchen nicht nur die geringe staatliche Sozialhilfe, sondern oft die Aufnahme in ein Zuhause. Flüchtlinge werden nach der praktischen Abschaffung des Asylrechtes in unserem Land zunehmend deportiert oder in die Illegalität gedrängt und dadurch aller Rechte beraubt. Diese Menschen werden in unserem Haus ohne bürokratische Hürden und grundsätzlich unabhängig von ihrem sozialrechtlichen Status aufgenommen und finden dadurch ein ‚Zuhause auf Zeit‘. Christliche Gastfreundschaft bedeutet für uns Mitleben im Haus, Begegnungsmöglichkeiten, ein offenes Ohr für unsere Gäste zu haben und vieles andere mehr.

Damit verbunden wollen wir in unserer **Bewusstseinsarbeit** für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung wirken. Angesichts der Armen in der Welt und der Anhäufung des Wohlstands in den Händen weniger stellen wir die kapitalistische Wirtschaftsordnung grundsätzlich in Frage. Wir begreifen das Evangelium Jesu Christi dabei als Angebot für eine Lebensweise sowohl im persönlichen, zwischenmenschlichen Bereich als auch im politisch-gesellschaftlichen und weltweiten Zusammenleben. Als PazifistInnen lehnen wir jegliche Gewalt, Militär und Rüstung ab. Wir treten für eine Umformung der Gesellschaft hin zu sozialer Gerechtigkeit (auf der Grundlage des Teilens) und Frieden (auf der Grundlage aktiver Gewaltfreiheit) ein.

Im alltäglichen **Leben als Gemeinschaft** wollen wir versuchen, diese Ziele im Kleinen zu verwirklichen. Wir erleben bei anderen und bei uns selbst die zerstörerische Kraft des Individualismus unserer Gesellschaft und bauen eine Alternative dazu auf. Unsere Lebensform ist geprägt von gemeinsamem, gewaltfreiem Leben in Solidarität mit den Armen, von Gastfreundschaft, Gebetsleben und verbindlichem Engagement. Wir bemühen uns, einfach und mit wenig Geld zu leben, um für das Wesentliche verfügbar zu sein. Damit wir vorrangig an Aufgaben der Gemeinschaft arbeiten können, sind wir möglichst wenig in auswärtiger Lohnarbeit tätig.

¹³⁰ Gerstner, D.: 2004, 11

Einfaches Leben und Konsumverzicht können auch ein Beitrag zur ökologischen Überlebensfähigkeit unserer Welt sein.

Verwirklicht haben wir unsere Vision in einem ‚Haus der Gastfreundschaft‘ in Hamburg-Bramsfeld, das Ort der Aufnahme von Menschen in Not *und* des gemeinsamen Lebens und Arbeitens ist. In dem ehemaligen Gemeindehaus mit Pastorat leben wir als z.Zt. sechsköpfige Gruppe in Lebens- und Einkommensgemeinschaft. Dazu haben wir jeweils bis zu sieben Gäste aus verschiedenen Nationen. Neben der Arbeit im Haus engagieren wir uns auch in anderen Bereichen der Flüchtlings- und Obdachlosenarbeit (Mitarbeit im Café Exil, Austeilen von Kaffee und Tee in der Innenstadt in den Wintermonaten, Andachten vor dem Abschiebegefängnis Glasmoor u.a.) und veröffentlichen vierteljährlich unseren kostenlosen Rundbrief ‚Brot & Rosen‘.

Die Finanzierung steht auf verschiedenen Beinen:

- Den Lebensunterhalt und die Miete für die Gemeinschaftsmitglieder finanzieren wir eigenständig mit (Teilzeit-) Erwerbsarbeit.
- Für Miete und Lebensunterhalt der aufgenommenen Gäste bitten wir um Spenden. Träger des Hauses und Inhaber des Spendenkontos ist der gemeinnützige Verein ‚Diakonische Basisgemeinschaft e.V.‘.

Mittel- und langfristig wollen wir als zusätzliches Standbein für uns und unsere Gäste einen selbstverwalteten Erwerbsbetrieb aufbauen, z.B. einen Recyclingbetrieb nach Vorbild der Emmausgemeinschaften.“¹³¹

3.2.4. Die Lassalle-Friedensbewegung

Im Rahmen der internationalen Peacemaker-Familie von Bernie Glassman entstand 1996 die Peacemaker-Gemeinschaft Lassalle-Haus in der Schweiz. Im Beisein des Friedensaktivisten Bernard Tetsugen Glassman und dessen Frau Jishu Holmes initiierten der Jesuit und Zen-Lehrer Niklaus Brantschen¹³² und die Psychotherapeutin und Zen- beziehungsweise Kontemplationslehrerin Pia Gyger¹³³ diese Bewegung in Bad Schönbrunn in der Nähe von Zug/Schweiz.

Im Selbstverständnispapier von 1996 verpflichten sich die Mitglieder dieser Bewegung auf folgenden Weg:¹³⁴

„Da Kriege in den Köpfen von Menschen beginnen, muss in den Köpfen der Menschen Vorsorge für den Frieden getroffen werden (Präambel zur UNESCO-Konvention).

¹³¹ Entnommen dem aktuellen Selbstverständnispapier der Gemeinschaft „Brot & Rosen“ (2003)

¹³² Brantschen, N.: 1992, 1997, 1999, 2002

¹³³ Gyger, P.: 1993, 1996, 2002

¹³⁴ Niklaus Brantschen beschreibt in seinem Buch „Du selbst bist die Welt“ (1997) die Hintergründe und die Entwicklung dieser Initiative: 129-143

Es wird viel für den Krieg geübt; wir wollen für die Friedensarbeit üben. Für Peacemaker und Peacemakerinnen sind unter anderem folgende Ausbildungs- und Übungsfelder vorgesehen:

- Regelmässiges Beten und Meditieren sowie Bibellektüre mit besonderer Berücksichtigung der Themen Frieden und Gerechtigkeit.
- Besuch von ein bis zwei Sesshin im Jahr.
- Regelmässige Teilnahme am jährlichen Peacemaker-Zazenkai sowie nach Möglichkeit an anderen Zazenkais.
- Tägliches Zazen.
- Tägliche Schweigeminute für den Frieden zur Mittagszeit.
- Sich vertraut machen mit dem ISPW (,Institut für spirituelle Bewusstseinsentwicklung in Politik und Wirtschaft'). Dies geschieht durch den Besuch bestimmter Tagungen und Seminare, namentlich der interreligiösen Treffen und Symposien zum interreligiösen Dialog sowie zu sozialpolitischen Themen.
- Mitarbeit bei Aktionen, die dem Frieden und der Versöhnung dienen.
- Grundsätzlich gilt: Peacemakerinnen und Peacemaker sind gewillt, bei der Verwirklichung einer realpolitischen Vision mitzuwirken. Das heisst, sie sind gewillt, zu einer geistig-kulturellen Transformation beizutragen, die sich auf der Mikro-, Meso-, Makro-Ebene vollzieht und die ihre Wurzel in einer interspirituellen Praxis und Erfahrung hat.“¹³⁵

Mittlerweile (2005) hat sich dieser Impuls verstetigt und nach der Gründungsphase in Lassalle-Friedensbewegung umbenannt. Ein interreligiöses Dreierteam leitet nunmehr die rund 30-köpfige Initiative: Christoph Albrecht SJ, Jesuit, Hoji Anju Brendel, Zen-buddhistische Nonne und Marcel Steiner, evangelischer Pfarrer. Niklaus Brantschen, Pia Gyger und Anna Gamma wirken nunmehr als „Elder“ stärker beratend im Hintergrund.

Im aktuellen Selbstverständnispapier heisst es:

„In der Lassalle-Friedensbewegung engagieren sich Menschen aus verschiedenen Religionen und Nationen für eine nachhaltige Friedensarbeit. Ihr Einsatz ist spirituell und sozialpolitisch motiviert. (...) Die Bewegung ist beheimatet im Lassalle-Haus Bad Schönbrunn, einem ‚Zentrum für Spiritualität und soziales Bewusstsein‘. Hier findet auch das spirituell-politische Training der Mitglieder statt.

Was wir wissen:

Eine andere friedlichere Welt ist möglich! Die Zeit ist reif für einen Aufbruch aus Gewohnheit, Verdrängung und Resignation. Wir als Mitglieder der Lassalle-Friedensbewegung wissen, dass ein verändertes Bewusstsein notwendig ist und dass es gilt, entsprechend zu handeln.

Was wir wollen:

¹³⁵ Gyger, P./Brantschen, N.: Peacemaker-Movement (PM), 5.12.1996 (unveröffentlichtes Dokument)

Aus interreligiöser Erfahrung heraus wollen wir, allein oder in Gruppen, unseren Beitrag zu einer notwendigen ökologischen, politischen und wirtschaftlichen Wende leisten. Grundsätzlich lassen sich die Einzelnen in ihrer familiären und beruflichen Arbeit von der Frage leiten, was kann ich zu einer gerechteren Welt beitragen. Wir arbeiten z.B. in internationalen Peace-Camps, in der Versöhnungsarbeit zwischen Palästinensern und Israelis, in Projekten zur Begegnung der Generationen und der Integration von Menschen aus anderen Ländern.

Die LFB vernetzt sich national und international mit Gruppierungen, die im Dienste einer gerechteren und friedlicheren Welt stehen.

Was uns leitet:

- Uns leiten realpolitische Visionen von einer demokratisch-föderalistisch organisierten Weltgemeinschaft.
- Uns leiten Richtlinien einer Dialogkultur zwischen den Weltreligionen, wie sie im Lassalle-Haus erarbeitet und erprobt wurden.
- Uns leiten die vier Prinzipien, die vom Parlament der Weltreligionen in Chicago 1993 verabschiedet wurden:
 - eine Kultur der Solidarität und eine gerechte Wirtschaftsordnung.
 - eine Kultur der Gewaltlosigkeit und der Ehrfurcht vor allem Leben.
 - eine Kultur der Toleranz und ein Leben in Wahrhaftigkeit.
 - eine Kultur der Gleichberechtigung und Partnerschaft von Mann und Frau.
- Uns leitet die Einsicht, dass eine regelmässige spirituelle Praxis wie Beten und Meditieren sowie das Lesen der Heiligen Schriften aus den verschiedenen Weisheitstraditionen für ein nachhaltiges Friedensengagement wegweisend sind.“¹³⁶

Deutlich weisen diese Grundtexte der Lassalle-Friedensbewegung auf, dass diese Bewegung bewusst den spirituellen Weges nach innen mit sozialen und politischen Aktivitäten nach außen verknüpft. Vita contemplativa und vita activa werden verbunden. Ein innerer Übungsweg und die Bereitschaft, sich sozial und/oder politisch zu engagieren, werden vorausgesetzt. Daraus wächst eine ethisch-spirituelle Grundhaltung, die in der Erfahrung gründet, dass die Erde ein komplexes, interdependentes System ist. Ethik dient so dem Wohl aller „Stakeholder“ der nationalen und globalen Gemeinschaft und schließt das System Erde mit ein. Sie ist dialogisch, situationsbezogen und zukunftsverträglich. Neue Wege der strukturellen gesellschaftlichen Transformation, nicht nur der individuellen Veränderungen, entstehen aus dieser Weltsicht heraus durch existenzielle Einheitserfahrungen in jedem Einzelnen, die in neues ethisch-spirituelles Handeln führen.

¹³⁶ Dieser Text ist entnommen dem aktuellen (2004) Informationsflyer der Lassalle-Friedensbewegung „Ziele-Aufgaben-Perspektiven“

„Es genügt heute nicht mehr, um die Einheit und Vernetztheit allen Lebens zu wissen. Wir brauchen die Erfahrung der Einheit allen Lebens, um neue Formen des Zusammenlebens und neue Konfliktlösungsmodelle zu finden. Diese Erfahrung aber erschließt sich für uns nur, wenn wir den ‚Weg nach innen‘ gehen. ‚Einkehr‘ ist der Schlüssel zum Erwachen aus der Illusion der Getrenntheit. Einkehr ist der Schlüssel zu umfassender Erfahrung der Wirklichkeit, die uns umgibt und die wir selbst sind.“¹³⁷

Für die Lassalle-Friedensbewegung ist dies ein Lernprozess, der sich am „Schönbrunner Modell“ zur Entfaltung des menschlichen Potenzials orientiert:

„Neben der mentalen Intelligenz (IQ) werden andere Formen des menschlichen Potenzials angesprochen und gefördert, nämlich die emotionale (EQ) und die spirituelle (SQ) Intelligenz. Die ganzheitlich entfaltete Intelligenz macht erfahrbar, dass Einheit, Verschiedenheit und Einzigartigkeit zur Struktur von Mensch und Welt gehören. Nachhaltiges Handeln umfasst die individuelle (Mikro-), die institutionelle (Meso-) und die globale (Makro-) Ebene. Menschen, die sich mit dem Schönbrunner Modell vertraut machen, sind befähigt

ihre kreatives Potenzial freizusetzen,
mit der Komplexität der Welt gelassen umzugehen,
eine nachhaltige Entwicklung voranzutreiben.

Unsere gemeinsamen Erfahrungen zeigen, dass der Weg nach Innen und der Weg nach Außen nicht zwei, sondern EIN WEG ist. Jede Bemühung um größere Selbstfindung öffnet uns für die Welt. Und jeder Einsatz für mehr Güte, Geduld, Friede und Gerechtigkeit stärkt unsere Identität. Echte Spiritualität endet nicht in der Innerlichkeit. Sie führt hin auf den Marktplatz der Welt.“¹³⁸

Die Lassalle-Friedensbewegung versteht sich also weniger als direkte Aktions-, sondern als integrale Lernbewegung. In ihrem Jahresprogramm 2004 finden sich neben dem Jahrestreffen der Mitglieder und dem Peacemaker-Treffen mit der Glassman-Gemeinschaft unter anderem folgende Angebote:

- Streiten um des Friedens willen: Dieser Kurs vermittelt die Spiritualität der gewaltfreien Konfliktlösung, den so genannten „dritten Weg Jesu“. Diese Haltung ermöglicht das Annehmen und Verwandeln von schwierigen Erfahrungen, Ängsten und Verletzungen.
- Straßen-Retreat: Perspektivenwechsel durch das Eintauchen in eine fremde Situation, Leben wagen in der Offenheit des „Nicht-Wissens“, was wir zu erwarten haben. Wir wollen uns dem Leben öffnen mitten auf den Straßen von Zürich: ohne Pläne und Geld den Reichtum und die Armut der Straße

¹³⁷ Gamma, A./Gyger, P., in: Riedel, L. (Hg.): 2002, 60

¹³⁸ Ebd., 60-61

entdecken, gemeinsam meditieren, nach Schlaf- und Essgelegenheiten suchen und uns darüber austauschen, was dieses Wagnis bei uns auslöst.

– LaboRio 21: Kurs zur spirituell-politischen Bewusstseinsbildung. LaboRio 21 ist eine berufsbegleitende, dreijährige Ausbildung zur spirituell-politischen Bewusstseinsentwicklung für junge und jung gebliebene Erwachsene. Ziel dieser Ausbildung ist, die Teilnehmenden in eine vertiefte Selbst- und Welterfahrung einzuführen. Aus der spirituellen Erfahrung der Verbundenheit von allem mit allem sollen sie befähigt werden, ihr eigenes Leben zu gestalten und sich tatkräftig für die Umsetzung der Ziele der Agenda 21 einzusetzen.

– Peace Camp „Eine Welt für Alle“: Dieses Angebot ist eine einwöchige Schule des Friedens.¹³⁹ Entsprechend der Vision „eine Welt für alle“ schafft das Camp den Rahmen, der hilft, Brücken zu schlagen zwischen Menschen aus Nord und Süd, Ost und West, zwischen Menschen verfeindeter Völker und Nationen. Inhaltlich wird auf fünf Ebenen gearbeitet:

- Kriegswunden, Kriegsverletzungen und Wege der Heilung,
- Konfrontation mit der Geschichte der Opfer und Täter und Schritte der Versöhnung,
- politische Situation des Landes und Maßnahmen der Friedensstiftung,
- aktuelle politische Weltlage und Maßnahmen der Friedenssicherung.
- neue politische und strukturelle Ansätze zur Problemlösung.

Die vielfältigen Übungen im Laufe der Campwoche sollen folgende persönliche Grundhaltungen fördern:

„1. Auf die Stimme des eigenen Herzens hören, damit die Verbundenheit mit dem eigenen tiefsten Kern gestärkt wird.

2. Einander zuhören und voneinander lernen, damit Wertschätzung und Selbstwertgefühl wachsen.

3. Kulturelle, religiöse und weltanschauliche Unterschiede wahrnehmen und feiern, damit Einheit und Einzigartigkeit in der Verschiedenheit möglich wird.

4. Gegensätze zulassen und nicht nivellieren, damit durch deren Synthese Neues entstehen kann.

5. Konflikte konstruktiv austragen, damit Friede wird.“¹⁴⁰

Hinter diesen Lernangeboten der Lassalle-Friedensbewegung steht ein spezifisches Konfliktlösungsmodell, das dem von mir in dieser Arbeit genutzten dreigliedrigen anthropologischen Ansatz von Johannes Heinrichs entspricht (vgl. Abschnitte 2.1.7. und 2.2.3.):

¹³⁹ In den vergangenen Jahren sind insgesamt 13 Peace Camps im In- und Ausland (Philippinen und Bosnien) durchgeführt worden. Es nahmen jeweils zwischen 50 und 60 Personen aus über zehn Nationen teil. Pia Gyger beschreibt diese Arbeit ausführlich in ihrem Buch „Die Erde ruft“: 1997, insb. 85-137

¹⁴⁰ Gamma, A.: Spirituell-politische Arbeit mit Jugendlichen, in: Lewkowicz, M./Lob-Hüdepohl, A.: 2002, 216-217

- „1. Ich bin eins mit dem Universum und mit jedem Menschen! Aus dieser Haltung heraus verbiete ich mir, jemals einen Menschen in der Tiefe meines Herzens zu verurteilen oder abzuschneiden.
2. Ich lasse Gefühle der Frustration (Trauer, Schmerz, Enttäuschung, Zorn, Ärger) in mir zu. Ich verdränge meine negativen Affekte nicht, sondern lasse sie zu und nehme sie wahr. Ich lerne, dass ich mehr bin als meine Gefühle. Ich habe Angst, Zorn, Aggression, aber ich bin nicht meine Angst, mein Zorn, meine Aggression. Ich lerne, in all meinen Beziehungen (Familie, Arbeit etc.) Gefühlen der Frustration in sozial-konstruktiver Form Ausdruck zu geben.
3. Ich bin mir bewusst, dass meine Sichtweise nur ein Teil des Ganzen ist. Insofern versuche ich, mich in meine Konfliktpartner hineinzusetzen und diesen Teil zu verstehen. Wenn es nötig ist, beziehe ich eine dritte Person zu einem Gespräch mit ein.
4. Ich verpflichte mich, Konflikte nicht einfach stehen zu lassen. Ich spreche schwierige Situationen an, decke negative Spannungen auf. Ich vermeide falsche Harmonisierungen. Ich bin bereit, nicht nur die barmherzige, sondern auch die ‚fordernde Liebe‘ und den lebensspendenden Druck zu leben, wenn dies notwendig ist.
5. Ich suche die stimmige Nähe und Distanz in Beziehungen zu finden.
6. Ich lerne mein eigenes, sozial negatives Verhalten zu bewerten und ‚bitte um Verzeihung‘, wenn ich gegen die Liebe gefehlt habe.
7. Ich übe mich in der positiven Gedankenkontrolle. Ich realisiere in mir aufgebaute Feindbilder und nehme Projektionen zurück. Das Hängenbleiben in Gefühlen der Frustration verbiete ich mir, indem ich den jeweiligen positiven Gegenpol in mir aktiviere (z.B. ‚Friede und Versöhnung in Christus mit ...!‘ oder: ‚Licht, Liebe, Heil und Frieden in Christus mit mir und mit ...‘ oder ‚ich erbitte Segen und Frieden für mich und meine Konfliktpartner!‘“¹⁴¹

3.2.5. Die katholische Friedensbewegung Pax Christi

Pax Christi (PC) entstand vor dem Hintergrund des Zweiten Weltkrieges. In gewisser Weise¹⁴² ist Pax Christi die Nachfolgerin des Friedensbundes deutscher Katholiken (FDK),

¹⁴¹ Gyger, P.: 1993, 96f.

¹⁴² Joachim Garstecki, Generalsekretär von Pax Christi in den neunziger Jahren, beschreibt die Beziehung zwischen PC und FDK wie folgt: „Der Friedensbund verstand sich als pazifistisch und katholisch – als eine Bewegung, die sich strikt an dem Leitmotiv ‚Um Gottes Willen kein Krieg‘ orientierte. Am 2.10.1919 wurde er in München gegründet mit dem erklärten Ziel, ‚für die Ausbreitung und Vertiefung des christlichen Friedensgedankens unter den deutschen Katholiken tätig zu sein‘ (Felix Hinz, 1928). Die Friedenszyklika von Papst Benedikt XV. vom 1.8.1917 hatte – mitten im Ersten Weltkrieg – die Abrüstung der nationalen Streitkräfte und ein internationales Schiedsgericht mit Sanktionsrecht gefordert. Diese politischen Forderungen nahm der Friedensbund programmatisch auf. Er wollte Politik aus dem christlichen Glauben gestalten und vertrat einen religiös begründeten Pazifismus. (...) Der Friedensbund verstand seine Tätigkeit als Verwirklichung einer der ganzen Kirche übertragenen Aufgabe. Eine Massenbewegung ist daraus nicht geworden. Bis 1930 hatte der Friedensbund rund 9.000 Mitglieder, vor allem Menschen aus dem einfachen Milieu katholischer Angestellter, Arbeiter und Handwerker. Bemerkenswert viele Frauen, aber auch etwa 400 katholische Geistliche wurden als Mitglieder der Bewegung geführt. 14 Jahre waren der Bewegung vergönnt, ehe sie im Juli 1933 von den Nationalsozialisten verboten wurde. Kein katholischer Bischof, keine kirchliche Institution wollte damals eine Hand für den FDK rühren. Nach Kriegsende gab es 1946/47 bescheidene Versuche eines organisatorischen Neubeginns, maßgeblich durch den aus belgischem Exil zurückgekehrten Pater Stratmann. Diese Versuche gipelten schnell unter den Druck des deutschen Vereinskatholizismus und restaurativer Tendenzen der

der in der Weimarer Republik als pazifistische und katholische Organisation sich deutlich politisch artikuliert, von den Nazis aber 1933 verboten wurde.¹⁴³

Auf Initiative des französischen Bischofs Theas entstand die Pax-Christi-Bewegung 1948 als „Gebetskreuzzug“: gemeinsames Gebet und die versöhnende Kraft des „Friedens Christi“ (Lateinisch: pax christi) sollten verfeindete Menschen und Völker zusammenführen und die Chance einer gemeinsamen Zukunft eröffnen.¹⁴⁴ Nachdem sich auch in einigen anderen westeuropäischen Ländern Sektionen gebildet hatten, wurde Pax Christi 1952 von Papst Pius XII. offiziell als internationale katholische Friedensbewegung anerkannt. In den fünfziger und sechziger Jahren verstand sich Pax Christi vor allem als eine geistliche Bewegung, die ganz im Zeichen der Versöhnung zwischen den ehemaligen Kriegsfeinden stand (Deutschland-Frankreich, Deutschland-Polen).

Die konkreten Schritte der Versöhnung waren zur Zeit des Wiederaufbaus und in der Adenauer-Ära keineswegs selbstverständlich. Doch blieb Pax Christi politisch konform mit der katholischen Kirche. So bezog die Bewegung in der kontrovers geführten Diskussion über die Wiederaufrüstung und später um die atomare Bewaffnung der Bundeswehr öffentlich keine Position, obwohl sich einige Mitglieder gegen die zustimmende Haltung der katholischen Kirche stellten. Der vorwiegend geistliche Charakter der Bewegung verband sich nicht mit der Dimension politischen Handelns für Frieden und Versöhnung.

Erste Ansätze für einen Wandel ergaben sich aus der Beratung von Kriegsdienstverweigerern Anfang der sechziger Jahre, durch die das Thema auch innerhalb der Kirche neue Aufmerksamkeit gewann.

Die Friedensarbeit von Pax Christi zog in den siebziger Jahren viele Menschen an. Mit dem Aufkommen der neuen sozialen Bewegungen gerieten die Risiken der Atomenergie und der vernachlässigte Umweltschutz, die Unterdrückung der Menschen in den Ländern des Südens und die Gefahren der Rüstung stärker ins Blickfeld der Öffentlichkeit. Pax Christi arbeitete in

Adenauer-Ära, die die politisch ‚links‘ angesiedelten Mitglieder des Friedensbundes systematisch ausgrenzten. Bereits 1951 löste sich der Friedensbund selbst auf.

Pax Christi Deutschland, 1948 entstanden aus der Idee eines ‚Gebetskreuzzuges für Deutschland‘ des französischen Bischofs Theas aus Lourdes, war nicht die Bewegung, die den Willen und den Mut besessen hätte, das Erbe des Friedensbundes anzutreten. Die linke politische Ausrichtung und das pazifistische Profil des Friedensbundes machten eine Rezeption durch Pax Christi unmöglich.“ In: Pax Christi, deutsche Sektion (Hg.): 1995a, 12

¹⁴³ Missalla, H.: Katholische Friedensbewegung vor der Herausforderung der Politisierung. Ein kritisch-produktiver Vergleich zwischen dem FDK und Pax Christi, in: Pax Christi, deutsche Sektion (Hg.): 1995a, 137-158

¹⁴⁴ Bei diesem geschichtlichen Aufriss der Pax-Christi-Bewegung orientiere ich mich primär an einem Aufsatz von Joachim Garstecki: 1998, eine weitere Quelle ist die Beilage „Versöhnung als Geschenk – Befreit zur Versöhnung?“ in der Pax-Christi-Zeitschrift, 3-4/1998, anlässlich des 50. Jahrestages der Gründung der deutschen Sektion der internationalen katholischen Friedensbewegung Pax Christi.

diesen Bereichen nunmehr auch mit nicht kirchlichen Gruppen und Initiativen enger zusammen.

Zu den zentralen Anliegen und Arbeitsschwerpunkten von Pax Christi entwickelte sich ab 1977 der Einsatz für Abrüstung. Die Ende der siebziger Jahre nach intensivem Diskussionsprozess verabschiedete Positionspapier „Abrüstung und Sicherheit“ stellt einen Meilenstein im Politisierungsprozess von Pax Christi dar. Dieser Politisierungsprozess führte 1982 zur entschiedenen Ablehnung des nuklearen Abschreckungssystems zwischen Ost und West. Den Höhepunkt dieser Entwicklung bildete die so genannte Feuersteiner Erklärung „Gewaltfrei widerstehen – Kriegsdienste verweigern – Abschreckung überwinden“ von 1986, die innerkirchlich Aufsehen erregte, weil sie die Kriegsdienstverweigerung als „heute ethisch gebotene Handlungsweise“ herausstellte. Am Widerstand und Protest gegen die Hochrüstung der NATO, an den großen Massendemonstrationen in den Jahren 1981 bis 1983 und an den Blockaden der Stationierungsorte war Pax Christi maßgeblich beteiligt. Die Bewegung erlebte einen starken Zulauf: 1987 gab es rund 6.000 Mitglieder, und es arbeiteten konstant rund 230 Basisgruppen.

Der tief greifende Umbruchsprozess in Pax Christi in den achtziger Jahren führte notwendigerweise zu Konflikten mit der Amtskirche und zu Selbstverständnisdebatten innerhalb der Bewegung. Der Pax-Christi-Generalsekretär der achtziger Jahre, Ansgar Koschel, beschreibt diesen Prozess in einem unveröffentlichten Arbeitspapier „Prozesse, Perspektiven und Prioritäten“¹⁴⁵ als Weg von einer Expertenorganisation zu einer Basisbewegung, von einer katholischen Gruppe zu einer ökumenischen Bewegung für Frieden, Gerechtigkeit, Bewahrung der Schöpfung, von einer stärker geistlichen Bewegung zu einer politisch-spirituellen Bewegung. Gleichzeitig reflektieren Mitglieder des Präsidiums die Beziehung von Pax Christi zur katholischen Amtskirche:

„Aus dem Gesagten leitet Pax Christi für sich ab:

- Wir sind hier nicht die Kirche der Armen. Aber wir suchen den Dialog mit ihr auf der Basis der Gleichrangigkeit. Dadurch erkennen wir unsere Aufgabe neu.
- Wir sehen in der Kirche das wandernde Gottesvolk und uns darin. In dieser Deutung wissen wir uns von der hl. Schrift selbst und vom II. Vatikanum getragen. Die eigene Lebenserfahrung bestärkt uns darin.
- Wir erfahren nicht selten Mißverständnisse in unserem kirchlichen Alltag: eine Anfrage kommt von einer Gruppe im Verständnis dessen, am Volk Gottes teilzuhaben, und die Antwort des Pfarrers wird aus einer hierarchologischen Sicht gegeben.

¹⁴⁵ Koschel, A.: 1987

– Wir leben die Hoffnung, daß Frage und Antwort sich finden werden, wie sich ja auch die Träger des Amtes im Volke Gottes wiederfinden.

– Unvermeidlich ist dann von Gegensätzlichkeiten und Ausschließlichkeiten zu reden, wenn Kirche Instrumente herausbildet, durch die sie so wirkt: aus dem Geheimen, von den Zentren der Macht her, mit dem großen Geld und so, daß an sich verwerfliche Mittel durch das jeweilige Ziel (Machterhalt) geheiligt werden. Es gibt solche Tendenzen.

Im Gegensatz dazu will Pax Christi offen wirken, ihre Kraft von den Rändern der Macht und aus der Begegnung mit den Armen und mit dem ‚kleinen Geld‘ gewinnen; Mittel und Ziel stehen in einem inneren Zusammenhang, sie heiligen oder korrumpieren einander. Als Ziel ist eine Welt auf dem Weg zu mehr gerechtem Frieden anzugeben, in der die Kirche Sakrament der Gegenwart Gottes in der Welt ist.¹⁴⁶

Als der Ökumenische Rat der Kirchen 1983 von Vancouver aus aufrief zu einem „Konziliaren Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“, engagierte sich Pax Christi in diesem Prozess, der mit der Europäischen Ökumenischen Versammlung in Basel 1989 einen ersten Höhepunkt erlebte. Mit dem Ende des Ost-West-Konfliktes entstand insgesamt eine neue Situation, die auch die Friedensarbeit von Pax Christi herausforderte. Einerseits verlor die Gefahr nuklearer Weltzerstörung ihre akute Bedrohlichkeit. Es traten klassische zwischenstaatliche Kriege in den Hintergrund, und es erlebten viele Staaten und Regionen im Osten Europas neue Freiheit, andererseits erstarkten nationalistische und fundamentalistische Bewegungen, brachen neue Krisen, Konflikte und Kriege aus: am Golf, in Afrika und auf dem Balkan. Angesichts dieser Probleme bemühte sich Pax Christi vor allem darum, den Opfern von Krieg, Flucht und Vertreibung beizustehen. Konfrontation mit dem Krieg in Kroatien und Bosnien-Herzegowina, mit den anhaltenden Menschenrechtsverletzungen und der Politik der ethnischen Säuberungen führte in Pax Christi dazu, Mitte der neunziger Jahre eine intensive Debatte um die Reichweite der grundsätzlich gewaltfreien Position zu führen. Diese in Pax Christi sehr offen und kontrovers geführte Auseinandersetzung mündete 1996 schließlich in eine neue Positionierung, die sich als politischer Pazifismus beschreiben lässt.

Mit der Erklärung „Für eine zivile Friedenspolitik ohne Militärinterventionen“ sucht die Pax-Christi-Bewegung das Für und Wider der so genannten humanitären militärischen Interventionen zu reflektieren:

„Die Reaktion auf die Dilemmasituation fällt bei den Mitgliedern von Pax Christi unterschiedlich aus. Bei aller kritischen Interessenanalyse und ethischen Abwägung bleiben Trauer, Empörung und Wut, wenn wir die Grenzen einer falschen, gescheiterten Realpolitik und unseres zivilen Politikkonzeptes erkennen müssen. Aufgrund verschiedener biographischer Erfahrungen, unterschiedlicher politischer

Analysen und Interpretationen des Evangeliums gibt es in Pax Christi für die einzelnen Mitglieder verschiedene Antworten. Die Pluralität in der Beantwortung ist legitim. Der wechselseitige Respekt füreinander ist in einer gewaltfreien und dialogbereiten Bewegung selbstverständlich. Pax Christi ist eine Lerngemeinschaft, in der wir mit verschiedenen Umsetzungen der Gewaltfreiheit einander anfragen, ermutigen und gegenseitig weiterbringen. Die Pluralität nicht nur auszuhalten, sondern offen zu bejahen, ist eine Herausforderung. Gleichzeitig besteht für eine politische Bewegung die Notwendigkeit zu einer mehrheitlich getragenen eindeutigen politischen Position zu kommen. Dabei müssen wir die Spannung aushalten zwischen unserem Wunsch, das Grauenhafte sogleich zu stoppen, und unserer Verantwortung, einen zukunftsfruchtigen Weg zu bauen. Auf ihm ist die humanitäre Hilfe eine wichtige Erleichterung (...) Pax Christi warnt davor, einer humanitären Rhetorik in der Politik und letztlich einer doppelten Moral zu trauen. Die Partikularinteressen mächtiger Staaten werden in der Sprache universeller Prinzipien gefaßt. Pax Christi als politisch-spirituelle Bewegung antwortet nach Analyse der derzeitigen gesellschaftlichen und globalen Zusammenhänge sowie dem Abwägen der ethischen und politischen Argumente mit einem Nein zu diesen so genannten humanitären Militärinterventionen.“¹⁴⁷

Jedoch meint ein politischer Pazifismus im Unterschied zu einem grundsätzlichen Pazifismus, stets neu sozialwissenschaftlich und sozialetisch abzuwägen, welche Maßnahmen wie friedensfördernd wirken können. Der aktuelle Generalsekretär von Pax Christi, Reinhard Voss, tut dies stellvertretend für die Pax-Christi-Bewegung. Er reflektiert die aktuelle Situation von Terrorismus, neuen Kriegen und unilateralem und imperialem Auftreten der USA als eine Dilemmasituation für Pazifisten: zwischen der Option für Gewaltfreiheit und der Option für die Opfer von Gewalt:

„Krieg ist ein Widerspruch in sich zur Er kämpfung von Menschenrechten. Wir brauchen den internationalen, den interreligiösen, den interkulturellen Dialog. Ja, ich gehe noch weiter: Im Sinne jesuanischer Feindesliebe, die hochpolitisch zu verstehen ist, gilt es mit denen zu reden, die andere verteufeln, um durch deren Überzeichnung Gründe gegen jeden Dialog und für systematische Vernichtung derselben zu haben.

3. Wir haben notfalls uns auch als Pazifisten zu fragen, wie weit wir neue Wege notfalls ‚robuster‘ Verteidigung von Menschenrechten und Völker- bzw. Minderheiten-Schutz mitgehen können – aber nur im Sinne von Kap. VII der UN-Charta und in Fortentwicklung des Blauhelmkonzeptes, das zum Schlichten und De-Eskalieren, nicht zum Kämpfen und Erobern entwickelt wurde. Aber noch wichtiger ist für uns: Wir müssen an den vielfältigen zivilen Instrumenten der Vorbeugung und Konfliktschlichtung weiter arbeiten.“¹⁴⁸

¹⁴⁶ Engelhardt, P. u.a.: 1987

¹⁴⁷ Pax-Christi-Delegiertenversammlung in Hübigen: Für eine zivile Friedenspolitik ohne Militärinterventionen, 1996

¹⁴⁸ Voss, R.: 2003, 12

Im März 2002 reflektiert der neue Generalsekretär Reinhard Voss die Gesamtsituation von Pax Christi. Er lokalisiert drei Problemfelder:

„Stichwort Jugend’: Könnte die Arbeit mit Jugendlichen nicht überall so laufen wie in Münster? Wären nicht auch andere Bistumsstellen als die in Aachen in der Lage, ‚Friedis‘¹⁴⁹ ins Ausland zu schicken? Aber wie erreichen wir die älteren Twens? Junge Leute sind heute eher im Projekt als im Mitgliedsrahmen ansprechbar; Spiritualität, internationaler Austausch, Training in Gewaltfreiheit sind Stichworte, die ankommen.

‚Stichwort Kampagnenfähigkeit’: Sind unsere vielfältigen Vertretungsaufgaben für die Sektion in kirchlichen Gremien, in der ökumenischen Arbeit, in den Friedensdienstorganisationen, in der Friedensbewegung, bei politischen Lobbybündnissen, in jahrzehntelangen Kampagnen und Versöhnungsorganisationen nicht schon zu viel bzw. nicht schon genug? Was fehlt, sind koordinierte öffentliche Aktionen, die die verschiedenen Ebenen unserer Bewegung ad hoc verbinden. Das wurde immer wieder versucht und sollte verlässlicher und den realen Möglichkeiten angepasst werden. Unsere öffentlich wahrgenommene Beteiligung an den Demonstrationen und Friedensgebeten im Herbst letzten Jahres hat mir Mut gemacht. In der ‚Dekade zur Überwindung von Gewalt’ wünsche ich mir mehr Koordination. Bistumsstellentreffen, ‚Querschnittstreffen’, mehr Kommissions- und E-Mail-Vernetzung können dabei helfen.

‚Stichwort Gruppenerosion’: Wir zählen derzeit bundesweit noch etwa hundert Gruppen, die zudem meist sehr klein sind. Einige sind seit dem letzten Herbst hinzugekommen. Wir sollten für Jugendgruppen assoziierte Formen anbieten. Wir sollten trotz der laufenden Kooperation vor Ort immer wieder auch Einzelne anregen, neue Basisgruppen von Pax Christi zu gründen. Bistumsstellen und Präsidium können dabei Pate stehen und sich als Impuls- und Informationsgeber anbieten.“¹⁵⁰

Pax Christi versteht sich als politisch-spirituelle, als ökumenische Aktionsbewegung in der katholischen Kirche. Das langjährige Präsidiumsmitglied Heinrich Missalla reflektiert diesen Selbstanspruch bereits in einem Aufsatz Ende 1995:

„Das Selbstverständnis von Pax Christi scheint mir in folgenden zwei Sätzen treffend zusammengefaßt:
‚Die Praxis des Glaubens in ihrer mystisch-politischen Doppelverfassung ist durch die Verheißungen des Reiches Gottes, durch die Kategorien von Nachfolge und Umkehr, Nächsten- und Feindesliebe und durch die Solidarität mit den von Jesus privilegierten Armen und Unterdrückten gekennzeichnet. Sie widerspricht einem unpolitischen, privatisierten Glaubensverständnis und wendet sich gegen ihre Aufspaltung in eine eigentliche religiös-sittliche Glaubenspraxis (...) und eine nachträgliche

¹⁴⁹ Friedis sind junge Erwachsene, die als Friedensdienstleistende ein Freiwilliges Soziales Jahr oder ihren „Anderen Dienst im Ausland“ (anstelle des Zivildienstes in der BRD) in verschiedenen Einsatzstellen in Europa leisten.

¹⁵⁰ Ders.: Ein Jahr Generalsekretär. Erste Erfahrungen und Vorschläge, in: PaxZeit, 1/2002, 6-7

gesellschaftspolitische Anwendung des Glaubens (...)’ Diese Einheit gilt es nicht nur festzuhalten, sie muß konkretisiert und – in aller Begrenztheit – glaubwürdig gelebt werden. Wenn die Kirche wegen eines verengten dogmatischen Glaubensverständnisses oder aus politischen bzw. pastoralen Rücksichtnahmen dazu nicht in der Lage ist, muß Pax Christi stellvertretend diese Aufgabe wahrnehmen. Mit der Trias ‚Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung‘ sind zum einen die entscheidenden Probleme der Gegenwart und näheren Zukunft angesprochen, zum anderen ist damit der Schalom als Inhalt des göttlichen Heilswillens ausgesagt. Auf eine seltene Weise korrespondieren in diesen Themen des konziliaren Prozesses biblisch begründeter Auftrag und geschichtliche Herausforderung. Angesichts der heutigen Lebenssituation, die durch tödliche Beziehungsstörungen auf allen Ebenen gekennzeichnet ist, halte ich den konziliaren Prozeß für die einzig mögliche christliche Antwort. Wenn Pax Christi sich hier bewegt, entspricht sie nicht nur der geschichtlichen Stunde, dem Kairos, sondern bezeugt damit auch die befreiende, lebensstiftende, Zukunft eröffnende Kraft der Frohen Botschaft.“¹⁵¹

Für die aktuelle politische Agenda der deutschen Pax-Christi-Bewegung bedeutet diese Zielbeschreibung von Heinrich Missalla, im Hinblick auf die Arbeits- und Aktionsschwerpunkte der Bewegung: Kritik am Neoliberalismus, wie er sich zum Beispiel in der neuen EU-Verfassung manifestiert, Kritik an Militarismus, Nationalismus und Rassismus, wie er zum Beispiel im unilateralen militärischen Agieren der USA im Irak deutlich wurde, Aufbau von Friedensdiensten, zum Beispiel in der palästinensisch-israelischen Konfliktregion.

3.2.6. Die ökumenisch-konziliare Bewegung „Frieden – Gerechtigkeit – Bewahrung der Schöpfung“

Seit den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts gibt es Initiativen, die verschiedenen weltweiten christlichen Zusammenschlüsse und Kirchen zu vereinigen. 1938 wird eine Verfassung des Weltkirchenrates ausgearbeitet. Erst 1948 jedoch kommt es in Amsterdam zur Gründung des Ökumenischen Rates. Der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) will die Einheit der christlichen Kirchen befördern. Heute gehören ihm über 330 Kirchen an. Angeschlossen sind internationale kirchliche Organisationen. Die römisch-katholische Kirche arbeitet in den Ausschüssen mit, ist aber kein Vollmitglied.¹⁵²

Auf der Suche nach einer zukunftsfähigen Ethik und gemeinsamem politischen Handeln in Auseinandersetzung mit den globalen Krisen und Katastrophen (wachsende ungerechte

¹⁵¹ Missalla, H.: Katholische Friedensbewegung vor der Herausforderung der Politisierung, in Pax Christi (Hg.): 1995a

¹⁵² Pax Christi (Hg.): 1998, insb. 23-28

Verteilung der Lebenschancen zwischen Armen und Reichen; wachsende Bereitschaft zu kriegerischen und gewaltsamen Konfliktlösungsstrategien; wachsende Zerstörung der ökologischen Tragfähigkeit der Erde) ist im ÖRK der „Konziliare Prozess gegenseitiger Verpflichtung auf Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ in Gang gekommen.

In Reaktion auf den primär nach neoliberalen Gesichtspunkten vollzogenen Globalisierungsprozess schien und scheint vielen Christen ein mit Verbindlichkeit redendes gemeinsames Konzil aller Kirchen geboten.¹⁵³ Besonders der Gedanke an ein Friedenskonzil hat in Deutschland seine Geschichte. Sie ist mit zwei Namen verbunden: Der eine ist Dietrich Bonhoeffer¹⁵⁴, evangelischer Pfarrer der Bekennenden Kirche, Widerstandskämpfer gegen Hitler und engagiert in der ökumenischen Bewegung. Auf einer Tagung der ökumenischen Bewegung in Fanö/Dänemark 1934 entwickelte Dietrich Bonhoeffer erstmals in einer Morgenandacht zu Psalm 85: „Wie wird Frieden?“, die Notwendigkeit eines gesamtchristlichen Friedenskonzils.¹⁵⁵ Der zweite Name ist Max Joseph Metzger, katholischer Priester. Er äußerte die Idee eines christlichen Unionskonzils um des Friedens willen wenig später. Im Advent 1939 schrieb er aus der Gefängniszelle heraus einen Brief an den damaligen Papst Pius XII., in dem er zu einem „Konzil der christlichen Kirchen“ aufforderte. Metzger begründete seine Forderung mit dem begonnenen Krieg. Die Kirchen machten sich schuldig, wenn sie nichts dagegen unternähmen. Und sie fänden nur dann Gehör, wenn sie mit einer Stimme redeten. Für die Vorgespräche zu diesem Konzil schlug Metzger als Ort Assisi vor, „wo der Geist des von allen ohne Unterschied verehrten Poverello eine Atmosphäre des Friedens und der Versöhnung begünstigen kann“.¹⁵⁶¹⁵⁷ Bonhoeffer und Metzger blieben unerhört. Beide starben als Märtyrer.

Grundsätzlich neue Möglichkeiten für den konziliaren Gedanken seitens der katholischen Kirche schuf Papst Johannes XXIII. Drei Themen schlug er für das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965) vor: „Einheit der Christen“, „Kirche der Armen“, „Öffnung zur Welt“. Das Zweite Vatikanische Konzil als Reformkonzil der römisch-katholischen Kirche wirkte auch in die Ökumene hinein und ließ die Aussicht als möglich erscheinen, die Christen

¹⁵³ Pax Christi (Hg.): 1998, 29-31

¹⁵⁴ Bonhoeffer, D.: 1987, 1994, 1997, 1998

¹⁵⁵ Vgl. Bethge, R.: 2004, Wind, R.: 1999

¹⁵⁶ Metzger, M. J.: 1964

¹⁵⁷ Auf Initiative der Gemeinschaft Sant'Egidio fand 1986 das erste interreligiöse Weltfriedensgebet unter Beteiligung von Papst Johannes Paul II., dem Dalai Lama und anderen hochrangigen kirchlichen Würdenträgern in Assisi in Italien statt.

könnten sich in einem ökumenischen Konzil zu einem handlungsfähigen Subjekt konstituieren.¹⁵⁸

Die Vollversammlung des Weltrates der Kirchen 1968 im schwedischen Uppsala kam dann zu der Überzeugung:

„Die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen, die einander verpflichtet sind, sollten auf die Zeit hinarbeiten, wenn ein wirklich universales Konzil wieder für alle Kirchen sprechen und den Weg in die Zukunft weisen kann.“¹⁵⁹

Der Konzilsgedanke bewegte auch andere. Die ökumenische Bruderschaft von Taizé, einem kleinen Dorf in Ostfrankreich, in der Nähe des Mutterklosters der mittelalterlichen Reformbewegung von Cluny gelegen, verfolgte einige Zeit später die Idee eines Konzils der Jugend, eines gemeinsamen Pilgerweges des Vertrauens, um die Einheit der Christen für Gerechtigkeit und Frieden wachsen zu lassen. Insbesondere die Spiritualität von Taizé mit ihren Liedern, Gebeten und Gottesdienstformen zeitigte breite Wirkungen. Der fortwährende Impuls von Taizé zeigt bei allen problematischen Tendenzen einer zu starken Individualisierung die zukunftsfähige Richtung der konziliaren Idee: Kirche wächst von unten, in der konkreten Begegnung von Menschen.

Die ökumenische Bewegung hat in diesem Prozess des Ringens um eine einheitliche Positionierung gegenüber gesellschaftlichen Krisen zur Wiederentdeckung einer neuen Dimension einer politischen, gesellschaftsorientierten Spiritualität beigetragen, die in der Kirche immer lebendig gewesen ist, nicht zuletzt in den monastischen Gemeinschaften. Von der alten benediktinischen Regel „ora et labora“ bis zur programmatischen Verbindung von „Kampf und Kontemplation“ bei den Brüdern von Taizé, von der missionarischen Spiritualität der schlichten „Präsenz“ bis zur Vorstellung einer „Liturgie nach der Liturgie“ in der orthodoxen Tradition hat es immer eine Praxis von engagierter, weltverantwortlicher Spiritualität gegeben.

1983 greift die Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Vancouver die Idee eines Friedenskonzils mit Blick auf die eskalierende Hochrüstung zwischen den beiden globalen Machtblöcken USA und Sowjetunion auf und fordert, „in einem konziliaren Prozess

¹⁵⁸ Kaufmann, F.-X./Zingerle, A.: 1996

¹⁵⁹ Goodall, N.: 1968, 14

gegenseitiger Verpflichtung (Bund) auf Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung¹⁶⁰ zusammenzukommen.

In der Periode zwischen den Vollversammlungen in Vancouver (1983) und Canberra (1991) wird die Suche nach einer „Spiritualität für unsere Zeit“ zu einem Kristallisationspunkt für intensive ökumenische Diskussionen. Gwen Cashmore und Joan Puls¹⁶¹, die diesen ökumenischen Dialog nach der Vancouver-Versammlung begleitet und gestaltet haben, gliedern ihre Einführung in eine ökumenische Spiritualität um die zentralen Begriffe der Offenheit, der Verbundenheit und der Erdung.

Offenheit bezeichnet die Fähigkeit, über sich selbst und den eigenen Horizont hinaus zu gehen; es ist die Bereitschaft, für andere Platz zu machen, sich für das Wirken des Geistes Gottes zu öffnen; sie ist der Ausdruck von Demut, der Bereitschaft, nachzugeben und sich selbst verwundbar zu machen, sich in der Begegnung mit anderen verwandeln zu lassen.¹⁶²

Verbundenheit bezeichnet die Einsicht, dass alles Leben sich nur in Gemeinschaft mit anderem Leben erhalten kann. Alles Leben ist eingebunden in ein empfindliches Netz von Verknüpfungen, in den Strom von Lebensenergie, der von Gott als dem Schöpfer ausgeht. Als ein Kennzeichen von Spiritualität findet Verbundenheit ihren Ausdruck in der Wahrnehmung und Praxis von Kooperation und Gegenseitigkeit gegenüber einer Kultur, die auf Eigennutz und Wettbewerb gründet.¹⁶³

Erdung schließlich bindet die ökumenische Spiritualität an die alltäglichen Lebensbedingungen eines bestimmten Ortes und der Zeit. Sie rechnet mit der Endlichkeit und den Begrenzungen des menschlichen Lebens und befindet sich in einem ständigen Dialog mit der jeweiligen Kultur und der gesellschaftlichen Umgebung. Dabei nimmt die geerdete Spiritualität die Versuchung ernst, falsche Götter anzubeten. Sie stellt sich der Aufgabe der „Unterscheidung der Geister“ und stärkt die Fähigkeit zum Widerstand, zur Ausdauer und zum Durchhalten im Ringen darum, die Mächte und Gewalten dieser Welt zu enttarnen (vgl. Eph 6,10-13).¹⁶⁴

Die Impulse zu einem konziliaren Prozess werden aufgegriffen, und es kommt zu einem lebendigen Basisprozess, in dem sich Christen unterschiedlicher Herkunft gemeinsam für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung engagieren. Es finden nationale und kontinentale Foren und Konsultationen statt. Die erste Europäische Ökumenische Versammlung findet 1989 in Basel statt. 1990 tagt die Ökumenische Weltversammlung in

¹⁶⁰ Vgl. Müller-Röhmheld, W.: 1983, 99ff.

¹⁶¹ Cashmore, G./Puls, J.: 1990

¹⁶² Ebd., 10-19

¹⁶³ Ebd., 20-30

¹⁶⁴ Ebd., 31-42

Seoul und verabschiedet einen „Bundesschluss“, der die Einheit der Christenheit im Engagement für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung zum Ausdruck zu bringen sucht. Verschiedenste Basisinitiativen (zum Beispiel Kairos Europa) entstehen, um das Zusammenwachsen der Christenheit zu intensivieren.

1997 findet in Graz die zweite Europäische Ökumenische Versammlung statt. Im Grazer Abschlusspapier heißt es:

„Wir sind herausgefordert, unsere gesamte Wertordnung zu verändern. (...) Zu einem schöpfungsgerechten Lebensstil und einer schöpfungsgerechten Gesellschaftsordnung gehört (...) eine schöpferische Neuordnung unseres Wertsystems: In Ausübung seiner Verantwortung hat der Mensch Rücksicht zu nehmen auf den Eigenwert der Mitwelt, der auf dem Willen des Schöpfers gründet.“¹⁶⁵

Der Ökumenische Rat der Kirchen unterstützt nach Kräften diesen Prozess. Konrad Raiser versucht mit dem Konzept einer „Theologie des Lebens“ den konziliaren Prozess inhaltlich zu vertiefen:

Theologie des Lebens meint

„die Sprache von menschlichen Gemeinschaften, die sich öffnen für die Gegenwart Gottes im Leben des/der anderen, der Fremden, der Armen und Ausgeschlossenen. Sie öffnet den Raum zum Leben durch die Bereitschaft zum Dialog und zum Lernen von anderen durch die Praxis der Gastfreundschaft und des Teilens, durch die Haltung der Gewaltfreiheit und der Solidarität. Theologie des Lebens formt sich in der Nachfolge, im Gehen auf dem Weg Jesu. (...) Spiritualität und Ethik sind für sie untrennbar verbunden in der Suche nach einer neuen Kultur des Friedens und der Solidarität, des Teilens und der Ehrfurcht vor allem Lebendigen. In kritischer Auseinandersetzung mit der dominanten Kultur der Selbstverwirklichung, der Konkurrenz und der grenzenlosen Pluralität betont sie die Notwendigkeit und das Recht einer lebenszentrierten Ethik. Die dauerhafte Verwirklichung von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung kann nur gelingen auf der Grundlage einer Ethik des Genug und der Kooperation, einer Ethik, die das Lebensrecht der ganzen Schöpfung und künftiger Generationen als Grenze des eigenen Strebens nach Glück anerkennt.“¹⁶⁶

Innerhalb des konziliaren Prozesses werden auch ökonomische und ökologische Probleme thematisiert. Die Generalversammlung des Reformierten Weltbundes in Debrecen rief 1997 die Mitgliedskirchen zu „einem verbindlichen Prozess der wachsenden Erkenntnis, der Aufklärung und des Bekennens (processus confessionis) bezüglich wirtschaftlicher Ungerechtigkeit und ökologischer Zerstörung“ auf. Inzwischen haben sich auch der Ökumenische Rat der Kirchen, der Lutherische Weltbund und alle regionalen Kirchenräte

¹⁶⁵ Pax Christi (Hg.): 1998, 92

¹⁶⁶ Raiser, K.: Ökumenischer Informationsdienst, September 1997, 22

diesem Prozess verpflichtet und versuchen, die Mitgliedskirchen auf allen Ebenen daran zu beteiligen.

Auf der 24. Generalversammlung des Reformierten Weltbundes in Accra (Ghana) im August 2004 legen die Delegierten ein klares Bekenntnis gegen den globalisierten neoliberalen Kapitalismus ab und verpflichten sich auf den Kampf für Alternativen zusammen mit den sozialen Bewegungen. Dieses Bekenntnis ist bewusst in Analogie zur „Barmer Theologischen Erklärung“ verfasst, die 1934 den Grundstein für die Bekennende Kirche gegen den Nationalsozialismus legte.

Einige zentrale Passagen dieser Erklärung möchte ich im Folgenden wiedergeben:

„18. Wir glauben, dass Gott über die ganze Schöpfung regiert. „Die Erde ist des Herrn und was darinnen ist“ (Ps 24,1).

19. Darum sagen wir Nein zur gegenwärtigen Weltwirtschaftsordnung, wie sie uns vom globalen neoliberalen Kapitalismus aufgezwungen wird. Nein aber auch zu allen anderen Wirtschaftssystemen - einschließlich der Modelle absoluter Planwirtschaft -, die Gottes Bund verachten und die Schöpfung in ihrer Ganzheit der Fülle des Lebens berauben. Wir weisen jeden Anspruch auf ein wirtschaftliches, politisches und militärisches Imperium zurück, das Gottes Herrschaft über das Leben umzustürzen versucht und dessen Handeln in Widerspruch zu Gottes gerechter Herrschaft steht.

20. Wir glauben, dass Gott einen Bund mit der ganzen Schöpfung eingegangen ist (1 Mo 9,8-12). Gott hat eine Gemeinschaft auf Erden ins Leben gerufen, die auf einer Vision der Gerechtigkeit und des Friedens beruht. Der Bund ist eine Gnadengabe, die nicht auf dem Marktplatz käuflich ist (Jes 55,1). Er ist eine Ökonomie der Gnade für den Haushalt der ganzen Schöpfung. Jesus zeigt uns, dass dies ein alle einschließender Bund ist, in dem die Armen und Ausgegrenzten die bevorzugten Partner sind. Er ruft uns dazu auf, die Gerechtigkeit gegenüber „seinen geringsten Brüdern und Schwestern“ (Mt 25,40) in den Mittelpunkt der Gemeinschaft zu stellen. Die ganze Schöpfung ist gesegnet und in diesem Bund eingeschlossen. (Hos 2,18ff.).

21. Darum sagen wir nein zur Kultur des ungebändigten Konsumverhaltens, der konkurrierenden Gewinnsucht und zur Selbstsucht des neoliberalen globalen Marktsystems oder jedes anderen Systems, das von sich behauptet, es gebe keine Alternative.

22. Wir glauben, dass jede Wirtschaftsform zur Gestaltung des Lebensunterhaltes, wie er uns durch Gottes Bund zur Erhaltung des Lebens geschenkt wurde, sich vor Gott zu verantworten hat. Wir glauben, dass die Wirtschaft dazu da ist, um der Würde und dem Wohl der Menschen in Gemeinschaft im Rahmen der Nachhaltigkeit der Schöpfung zu dienen. Wir glauben, dass wir Menschen berufen sind, uns für Gott und gegen den Mammon zu entscheiden und dass das Bekennen ein Akt des Gehorsams ist.

23. Darum sagen wir Nein zur unkontrollierten Anhäufung von Reichtum und zum grenzenlosen Wachstum, die schon jetzt das Leben von Millionen Menschen gefordert und viel von Gottes Schöpfung zerstört haben.

24. Wir glauben, dass Gott ein Gott der Gerechtigkeit ist. In einer Welt voller Korruption, Ausbeutung und Habsucht ist Gott in einer besonderen Weise der Gott der Notleidenden, der Armen, der

Ausgebeuteten, der ungerecht Behandelten und der Missbrauchten (Ps 146,7-9). Gott fordert gerechte Beziehungen zu allen Geschöpfen.

25. Darum sagen wir Nein zu jeder Ideologie und jedem wirtschaftlichen Regime, das den Profit über die Menschen stellt, das nicht um die ganze Schöpfung besorgt ist und jene Gaben Gottes, die für alle bestimmt sind, zum Privateigentum erklärt. Wir weisen jede Lehre zurück, die zur Rechtfertigung jener dient, die einer solchen Ideologie im Namen des Evangeliums das Wort reden oder ihr nicht widerstehen.

26. Wir glauben, dass Gott uns dazu aufruft, uns an die Seite der Opfer zu stellen. Wir wissen, was der Herr von uns fordert, „das Gerechte zu tun, Liebe zu üben, und demütig zu sein vor unserem Gott“ (Micha 6,18). Wir sind dazu aufgerufen, uns gegen jede Form der Ungerechtigkeit in der Wirtschaft und gegen die Zerstörung der Erde zu wenden, damit „das Recht ströme wie Wasser und die Gerechtigkeit wie ein nie versiegender Bach“ (Amos 5,24).¹⁶⁷

Die achte Vollversammlung des ÖRK in Harare (2000) ruft auf zu einer Dekade zur Überwindung von Gewalt.¹⁶⁸

Für viele im konziliaren Prozess engagierte Christen und Christinnen stellt diese Dekade das Nachfolgeprojekt ihrer praktischen Solidaritätsarbeit im neuen Jahrtausend dar. „Gewalt überwinden“ wird für viele in Reaktion auf Terror, wachsende Gewalt und imperiale Kriege ein programmatisches Leitwort in konkreter Umsetzung des Impulses von Seoul, eine „Kultur aktiver und lebensfreundlicher Gewaltfreiheit“ aufzubauen.

„Die Ökumenische Dekade zur Überwindung von Gewalt hat sich von Anfang an als Beispiel für diese Praxis des Eintretens für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung, für Wahrheit und Versöhnung verstanden. Durch Konzentration in jedem Jahr auf eine konkrete Konfliktsituation und die Chancen ihrer Überwindung will sie aus der lähmenden Abstraktion der globalen Analysen herausführen und Christen und Kirchen Mut machen, Wege der Versöhnung zu gehen, auch wo sie sich in Gegensatz bringen zu den herrschenden politischen Interessen. Die Kirchen sind unter allen gesellschaftlichen Organisationen diejenigen, die am besten mit der Wahrheit der alltäglichen Lebenssituation der Menschen vertraut sind. Die Dekade will ihnen helfen, in der Wahrheit zu leben und so Wege zur Versöhnung zu bahnen.“¹⁶⁹

3.2.7. Zusammenfassung

Alle vorgestellten christlichen politisch-mystischen Bewegungen sind gekennzeichnet als Laienbewegungen, die in Reaktion auf gesellschaftspolitische Herausforderungen und

¹⁶⁷ Amery, C. (Hg.): 2005, 242-244

¹⁶⁸ Vgl. Ens, F.: 2001, Butting, K., u.a.:2001

¹⁶⁹ Raiser, K.: Der Einsatz für Wahrheit und Versöhnung als spirituelle Herausforderung. Unveröffentlichter Vortrag im Rahmen einer Tagung der Evangelischen Akademie Arnoldshain am 27.10.2003, 11

Probleme im 20. Jahrhundert entstanden. Die Ursprungsimpulse und das jeweilige Handeln speisen sich nicht primär dadurch, die Kirche(n) reformieren zu wollen, sondern suchen zunächst gesellschaftliche Missstände zu beheben.

Theologische oder kirchliche Selbstverständigungsdebatten sind sekundär, doch wird intensiv um die mystisch-spirituelle Ausrichtung der einzelnen Bewegungen gerungen.

„Markenzeichen“ dieser Bewegungen ist es gerade, dass sie sich nicht nur als politische oder nur als religiöse Bewegungen verstehen. Die Integration von beidem ist grundlegend. Gerade gegen die weit verbreitete Tendenz, Spiritualität primär mit Gottesdienst, Gebet, Kontemplation oder liturgischer Feier gleichzusetzen, setzen diese Bewegungen – in unterschiedlicher Ausdrücklichkeit, doch grundsätzlich gleichsinnig – ein Grundverständnis, dass engagierter Glaube zunächst und zuvorderst eine konkrete Praxis in Realisierung der Option für die Armen und Anderen bedeutet.

Sie sprechen von der „Einwohnung“ Gottes in den menschlichen (Gewalt-) Verhältnissen und deren „Transformation“ in einen neuen Himmel und eine neue Erde. In Jesus Christus konzentriert sich diese doppelte Durchdringung. Die mitreißende Kraft Gottes, die Heiliger Geist genannt wird, macht den einzelnen Akteur zum doppelt gespannten Menschen, der in der Gemeinschaft Gottes den (Gewalt-) Verhältnissen einwohnt und dort die Verwandlung des Himmels und der Erde erwartet, anzeigt und handelnd mitgestaltet. Engagierte Mystik oder politische Spiritualität heißt so, in dieser Wohngemeinschaft Gottes zu leben, sie in vielfältigen Formen zu gestalten und aus ihr in gesellschaftspolitischen Feldern zu handeln.

Unterschiedlich eng ist jeweils die Nähe zu verfassten Kirchen. Teils ist den Bewegungen die kirchenamtliche Anerkennung wichtig (zum Beispiel Sant'Egidio oder Pax Christi), teils wird bewusste Distanz zu den verfassten Kirchen gehalten (Catholic Worker, Arbeitergeschwister).

Alle verstehen aber ihr Handeln als Ausübung der zentralen diakonisch-politischen Dimension von Kirchesein. Sie verstehen sich darin selbstverständlich nicht nur als gesellschaftliche Reforminitiative, sondern auch als kirchlichen Erneuerungsimpuls. Dabei gibt es verschiedene Grade der ekklesialen Identifikation. Einige verstehen sich selbst und ihre Praxis fundamental als Kirchwerdung (zum Beispiel Catholic Worker, Arbeitergeschwister), als Ekklesiogenese in und mit ihrem politisch-mystischen Engagement, andere verstehen sich als mystisch-politische Bewegung in einer verfassten Kirche (Pax Christi, Sant'Egidio).

Dem unterschiedlichen „geistlichen Selbstverständnis“ liegt ein unterschiedliches Kirchenverständnis zugrunde.

Dahinter zeigt sich das grundsätzliche Problem, sich selbst autonom oder im Kontext der real existierenden verfassten Kirchen zu verstehen. Ich möchte an dieser Stelle kurz auf das ökumenisch gemeinte Modell der vier Sozialgestalten von Kirche hinweisen, das Hans Dombois¹⁷⁰ vor einem halben Jahrhundert entwickelt hat. Primär sind jene beiden Sozialgestalten, die im Neuen Testament unterschiedslos mit dem Wort „ekklesia“ bezeichnet werden: die (geglaubte) universale und die (jeweils konkrete) Ortskirche. Erstere geht in keiner kirchlichen Organisation (wie etwa der römisch-katholischen Kirche oder dem Ökumenischen Rat der Kirchen) auf, die zweite ist nicht identisch mit der Organisationsform der Parochie oder Pfarrgemeinde. Wichtig ist für dieses sakramentale Kirchenverständnis, Transzendenz und geschichtliche Immanenz untrennbar miteinander zu verbinden. Universalkirche und Ortskirche sind gleich ursprünglich.¹⁷¹

Aufgrund seiner kirchengeschichtlichen Beobachtungen unterscheidet Dombois davon zwei sekundäre Sozialgestalten, die im Dienst der Aktualisierung der geglaubten Kirche stehen: die Partikularkirchen (etwa Gliedkirchen der EKD, die römisch-katholische Kirche ...) und die Orden.

Der evangelische Theologe Ulrich Duchrow¹⁷² hat in den politisch-mystischen Bewegungen im Christentum des 20. Jahrhunderts neue „Nachfolgegruppen“ erkannt, die in der Tradition der Orden stehen. Diese neuen Sozialgestalten von Kirche lokalisiert er deswegen primär als neue „Orden“, da sie selbst Antworten auf gesellschaftliche Konflikte und gesellschaftliche Defizite der parochial organisierten Kirche sind.

In eben dieser Tradition lassen sich die vorgestellten politisch-mystischen Bewegungen und Initiativen verstehen. Greift man das vorgeschlagene Kirchenverständnis auf, dann können die christlichen Bewegungen sich als Sozialgestalten der Kirche begreifen und so auf Augenhöhe mit den verfassten Kirchen handeln:

¹⁷⁰ Dombois, H.: Das Recht der Gnade. Ökumenisches Kirchenrecht, 4 Bände, 1974

¹⁷¹ Kehl, M.: 1976, 1992

¹⁷² Duchrow, U.: 1987

In der Wohngemeinschaft Gottes zu leben und an der Verwandlung des Himmels und der Erde zu arbeiten, ist auch Kirchwerdung, Ekklesiogenese.¹⁷³

Die vorgestellten Bewegungen verstehen sich als zivilgesellschaftliche Akteure in Kritik an der vermachteten Parteienlandschaft. Primäres politisches Handlungsfeld ist die Zivilgesellschaft¹⁷⁴ mit dem Zusatz, dass mittels politischer Bewusstseinsbildungsarbeit und öffentlichem Thematisieren gesellschaftlicher Missstände das Agieren der Berufspolitiker beeinflusst werden soll. Sie verstehen Politik so, dass sowohl persönliche Transformationsarbeit als auch fundamentale Systemveränderung darunter zu fassen sind. Da der Grundaussgangspunkt ein spirituell-politischer ist, wird die Veränderungsarbeit gleichzeitig als Innen- und Außenarbeit verstanden und gelebt. Der persönliche Umgang mit Geld, Zeit oder Beziehungen wird gleichgewichtig verstanden mit dem politischen Handeln im öffentlichen Raum. Alternativer Lebensstil und öffentlicher Protest sind zwei Seiten einer Medaille.

¹⁷³ Boff, L.: 1985, Boff, C.: 1984

¹⁷⁴ Adloff, F.: 2005

4. Vergleich der mystisch-politischen Bewegungen

4.1. Die Dimension der interreligiösen Hermeneutik¹

Die Einsicht in die Notwendigkeit dieser hermeneutischen Zwischenreflexion wuchs im Laufe der praktischen Forschungsarbeit. Auch wenn in meiner erziehungswissenschaftlichen Untersuchung nur Europäer befragt wurden, sozusagen „westliche Buddhisten“ und „westliche Christen“ zu Wort kommen, sind der buddhistische und christliche Referenzrahmen doch grundverschieden. Die wechselseitige Beziehung von Christentum und Buddhismus ist eigens zu bedenken, soll es nicht vorschnell zu Missverständnissen und Fehlinterpretationen kommen. Eine interreligiöse Hermeneutik reflektiert die wechselseitigen Verstehensvoraussetzungen und Verstehensprozesse.² In der interreligiösen Begegnung mit dem „Anderen“ ereignet sich Verstehen, in dem das „Andere“ partiell zum „Eigenen“ wird.³ „Eigenes“ und „Anderes“ sind Abstraktionen von einem Prozess, der Geschichte formt. Deshalb ist der Dialog zwischen Religionen ein wichtiger Ort, an dem Religion geschieht, er ist nicht eine zusätzliche Dimension zur ansonsten existierenden Religion.⁴ Es gilt:

„Wo neuartige Gedanken entstehen, gehören sie weder mir noch dem Anderen. Sie entstehen zwischen uns. Ohne dieses Zwischen gäbe es keine Intersubjektivität und Interkulturalität, die ihren Namen verdient. Es bliebe bei der bloßen Erweiterung oder Vervielfältigung des Eigenen, das Fremde wäre immer schon zum Schweigen gebracht.“⁵

Früher war es wichtig, den Ort zu identifizieren, von dem aus die Wirklichkeit betrachtet und die Texte gelesen werden, denn der geeignete Ort sorgte dafür, dass die Wirklichkeit und die Texte mehr von sich preisgaben. Heute ist diese hermeneutische Perspektive nicht so häufig anzutreffen, aber sie bleibt wesentlich, wenn es um die nötige und mögliche interreligiöse

¹ Hermeneutik leitet sich vom griechischen Gott Hermes her. Hermes war Botschafter und Übersetzer zwischen den Göttern und den Menschen. Inhaltlich bedeutet Hermeneutik die Kunst der Übersetzung und damit des Verstehens (vgl. Bowker, J.: 1999, Beitrag „Hermeneutik“, 410-411).

² Für die Praxis des interreligiösen Gesprächs gibt es zwischenzeitlich viele gute Hilfen. So hat der Ökumenische Rat der Kirchen 1977 „Leitlinien zum Dialog mit Menschen verschiedener Religionen und Ideologien“ verabschiedet (veröffentlicht in Arbeitstexte Nr. 19, VI/79, der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Stuttgart) oder Leonard Swidler „Die Grundregeln für den interreligiösen und interideologischen Dialog“, 1994, 27-31, vorgelegt.

³ Raimon Panikkar spricht in diesem Zusammenhang von den beiden zentralen Grundprinzipien der interreligiösen Begegnung: dem Prinzip der Homogenität und dem Prinzip des Dialogs, vgl. Panikkar, R.: 1999, 203f.

⁴ Vgl. Moltmann, J.: Toleranz lernen. Pluralismus der Kulturen braucht Dialog der Religionen, in: Evangelische Kommentare, 2/1998, 86-89

⁵ Waldenfels, H.: 1995, 620

Begegnung beziehungsweise um die nötige und mögliche „andere“ Welt geht: von wo aus wird entschieden, was sie sind und wie sie aufgebaut werden?

Zunächst möchte ich in Anlehnung an Arbeiten des katholischen Fundamentaltheologen und Religionswissenschaftlers Perry Schmidt-Leukel die Grundansätze in Buddhismus und Christentum referieren, um deskriptiv ein Verstehensmodell zu skizzieren, das Buddhismus und Christentum als zwei gleichwertige, doch grundverschiedene Religionstypen begreift. Anschließend stelle ich das interreligiöse Verstehensmodell des evangelischen Religionswissenschaftlers Michael von Brück vor, um ein anerkanntes und bewährtes Modell interreligiöser Kommunikation zu präsentieren. Im dritten Schritt skizziere ich verschiedene hermeneutische Modelle der Theologie der Religionen, um die notwendige Vielfalt in den Blick zu bekommen und um schließlich die Einheit in der Pluriformität alles Geschichtlichen aufzuweisen. Abschließend möchte ich, insbesondere mit Bezug auf Arbeiten des katholischen Theologen und Philosophen Raimon Panikkar, pragmatische Aspekte einer dialogischen Hermeneutik skizzieren.⁶

4.1.1. Unterschiedliche Grundansätze im Christentum und im Buddhismus

Christen und Buddhisten partizipieren an grundsätzlich unterschiedlichen Religionssystemen. Diese sind in ihrer Verschiedenartigkeit und jeweiligen Einzigartigkeit wahrzunehmen, ohne vorschnell (in der Regel in recht selektiver Form) oder überhaupt zu einem (mystischen) „Einheitsbrei vergoren“ zu werden.

Aus dem Blickwinkel eines christlichen Theologen (Herkunft von TW) gilt zumal: Im Gebundensein an das Eigene, Vertraute liegen Hindernisse, die das andere in dessen Eigenart erst gar nicht verstehen lassen. Dies kann durchaus in unbeabsichtigter und nicht leicht zu entdeckender Selbstverständlichkeit geschehen: Wir sehen einen Araber ein Buch lesen und erkennen auf Anhieb, dass er, im Gegensatz zu uns, offensichtlich sein Buch von hinten nach vorne liest. Aber wie sieht er selbst die Sache? Ist er nicht der Meinung, dass er seine Lektüre durchaus vorne, wir hingegen sie von hinten beginnen?⁷ Nicht selten resultieren bisherige christliche Missverständnisse der buddhistischen Botschaft aus einer Übertragung der eigenen Perspektive auf das Selbstverständnis des anderen von der Art, wie sie dieses Beispiel verdeutlicht. Den anderen so verstehen zu versuchen, wie er sich selbst versteht, kann mit

⁶ Eine Auseinandersetzung mit der vatikanischen Erklärung „Dominus Iesus. Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche“ aus dem Jahr 2000 kann in dieser Arbeit nicht geleistet werden, wiewohl sie zu intensiven interreligiösen Debatten führte (vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz: 2000, 2002; kritisch dazu: Conc: Von anderen Religionen lernen, Oktober 2003).

⁷ Dieses Bild habe ich übernommen von Waldenfels, H.: 1980

Recht als die „Goldene Regel“ eines hermeneutischen Ethos verstanden werden.⁸ Wenn es aber Ziel der Verstehensbemühung ist, den anderen wirklich in seinem Selbstverständnis zu erfassen, muss ich mich dann aus meiner Haut heraus in die seine begeben? Darf oder kann ich dies als Christ überhaupt? Wäre dies nicht Verrat an dem mich umfassend und keineswegs nur temporär oder teilweise in die Nachfolge fordernden Ruf Jesu? Kann ich mich meiner religiös-kulturellen Identität entkleiden, um die Sicht des anderen zu übernehmen?

Michael von Brück hat aus einem klarsichtigen Resümee zum Stand des christlich-buddhistischen Dialogs die wünschenswerte Prognose abgeleitet: „Für die nächste Zukunft dürfte das Schwergewicht auf hermeneutischen Fragen liegen.“⁹ Dahinter steht die Einsicht, dass trotz eines nunmehr eineinhalb Jahrhunderten ständig wachsenden christlichen Kenntnisstandes über den Buddhismus¹⁰ immer noch gilt:

„Beide Religionen benutzen Begriffe, z.B. Gott und Nirvana, deren jeweilige Konnotationen noch keineswegs zureichend verstanden sind und daher immer wieder zu Mißverständnissen geführt haben. Die abendländische Buddhismusrezeption hat zeitweise viel eher die Spiegelung der eigenen geistigen Verfassung ausgedrückt, wie sie den Buddhismus sachgemäß verstanden hätte.“¹¹

Angesichts dieser Situation will einerseits dieses Kapitel etwas Licht in die interreligiösen Verstehensbedingungen zwischen Christentum und Buddhismus bringen, andererseits möchte ich diesen Abschnitt konzipieren als einen Beitrag zur wertschätzenden Begegnung von „engagierten Buddhisten“ und „politisch-mystisch orientierten Christen“, um schließlich zusammenfassend im nächsten Abschnitt einige inhaltliche Grundlinien darzustellen.

Vor dem Hintergrund solcher Überlegungen hat der katholische Theologe und Buddhismusexperte Perry Schmidt-Leukel eine interreligiöse Hermeneutik (eines christlichen Verständnisses der buddhistischen Heilsbotschaft) entworfen. Auf Basis der geschichtlichen Aufarbeitung des christlich-buddhistischen Religionsvergleichs und des christlich-buddhistischen Dialogs¹² optiert Schmidt-Leukel für eine interreligiöse Hermeneutik, deren adäquaten Referenzrahmen eben jener Bereich menschlicher Grunderfahrungen markiert.

⁸ Vgl. z.B. Panikkar, R.: 1978, 30

⁹ Brück, M. von: Müssen Wahrheiten sich ausschließen? Christlich-buddhistische Begegnung und Annäherung, in: Lutherische Monatshefte 12 (1988), 554-557, hier: 556

¹⁰ Für den deutschsprachigen Kontext ist nach wie vor das Wirken von Enomiya-Lassalle der nachhaltig wichtigste Impuls zur Begegnung von Christentum und Buddhismus, vgl. Enomiya-Lassalle: 1960, 1968, 1972, 1975, 1977, 1981, 1986

¹¹ Brück, M. von: a.a.O., 556, vgl. Abschnitt 3.1.4.

¹² Schmidt-Leukel, P.: 1992, 9-325, 2005

Für den buddhistischen Religionsansatz – so weist Schmidt-Leukel auf – ist die Vergänglichkeitserfahrung konstituierend, für den christlichen Religionsansatz die Beziehungserfahrung.

Schmidt-Leukel begreift diese Grunderfahrungen als Ausgangspunkt der Kommunikation, der geeigneter scheint als abstrahierte Begriffe, die sich selbst wieder auf die menschlichen Grundsituationen beziehen. Er behauptet nicht, dass diese Erfahrungen in allen Religionen gleich seien. Er gewinnt mit diesem Ansatz aber plausible Kriterien, die die Verschiedenheit von Buddhismus und Christentum zu erklären.

Die buddhistische Unheilsdeutung enthält eine starke, vorrangige Anknüpfung an die Vergänglichkeitserfahrung als menschliche Grunderfahrung. Andere Erfahrungen werden in einer Weise berührt, die deutlich von dieser Anknüpfung geprägt ist, so dass sich hinsichtlich der soteriologischen Struktur der buddhistischen Botschaft von einer Hierarchie der Grunderfahrungen sprechen lässt.¹³

Für das Christentum konstatiert Schmidt-Leukel eine andere Hierarchie der Grunderfahrungen:

„Es hat den Anschein, daß die christliche Anknüpfung an die Vergänglichkeitserfahrung in ähnlicher Weise von der hier primären Anknüpfung an die Beziehungserfahrung vorstrukturiert ist, wie im Buddhismus die Beziehungserfahrung vor allem in einer Perspektive anvisiert ist, die primär durch die Deutung der Vergänglichkeitserfahrung geprägt ist. Heil und Unheil werden in der jüdisch-christlichen Tradition in zentraler Weise mittels solcher Kategorien gefaßt, die der zwischenmenschlichen Beziehungserfahrung entlehnt sind. Schon vom Alten Testament her ist ‚Gott‘ vor allem so gedacht, daß man in einen Bund mit ihm eintreten kann, der in der prophetischen Tradition immer wieder mit dem Ehebund verglichen wird. Das eigentliche Unheil besteht in der gebrochenen Gottesbeziehung, was mehr und mehr zum entscheidenden Inhalt des Sündenbegriffs wird. In der Anwendung der Beziehungskategorie zeigt sich eine deutliche Kontinuität vom Bundesgedanken zum Motiv der Nachfolge, vom prophetischen Motiv des Ehebundes bis zur neutestamentlichen Auffassung von Christus als Bräutigam. (...) Trifft diese Darstellung in ihren Grundlinien zu, dann kann m.E. gesagt werden, daß von der soteriologischen Grundstruktur her der Vergänglichkeitserfahrung und der Beziehungserfahrung in Christentum und Buddhismus eine je anders gelagerte Stellung zukommt. Die ihre Botschaften tragenden Kategorien und die in diesen Botschaften implizit vorausgesetzten Fragen sind daher nicht die gleichen. Dennoch gibt es eine gewisse Konvergenz darin, daß diese beiden Grunderfahrungen in beiden Religionen eine eminente Rolle spielen, und mehr noch darin, daß in

¹³ Vgl. Schmidt-Leukel, P.: 1992, 675ff.

beiden Botschaften ein enger Zusammenhang zwischen der Deutung beider Grunderfahrungen gesehen wird, der sich grob in etwa so beschreiben läßt: im Buddhismus ist die Thematisierung der Beziehungserfahrung durch ihr Verhältnis zur Überwindung der Vergänglichkeitserfahrung qualifiziert, während umgekehrt im Christentum die Thematisierung der Vergänglichkeitserfahrung durch ihr Verhältnis zur Überwindung der Beziehungsproblematik qualifiziert ist.“¹⁴

Schmidt-Leukel findet in diesen beiden verschiedenen menschlichen Grunderfahrungen die Grundmatrix, die Verschiedenartigkeit der beiden Religionen zu beschreiben:¹⁵

„Der hermeneutische Ansatz bei den menschlichen Grunderfahrungen kann also verdeutlichen, daß es zwischen Christentum und Buddhismus eine Verschiedenartigkeit der Perspektive gibt, in der die menschlichen Grunderfahrungen soteriologisch anvisiert werden. D.h. er geht als hermeneutischer Ansatz nicht aprioristisch von einer perspektivischen Verschiedenheit im Hinblick auf jene Wirklichkeit aus, die vom Christentum als ‚Gott‘ bezeichnet wird. Die perspektivische Verschiedenheit in der Anknüpfung an die menschlichen Grunderfahrungen zeigt vielmehr, daß in der buddhistischen Auffassung von Transzendenz (resp. Überwindung, Befreiung, Erlösung) eine andere Richtung vorliegt bzw. ein anderer Weg (auch ein anderer Denkweg) eingeschlagen ist. Die hermeneutische Konsequenz davon ist, daß jene im Transzendierungsprozeß auftretenden Konzepte wie Dharma, Nirvana, Shunyata, Buddha etc. nicht in christliche Konzepte übersetzbar sind, da sie ihre Bedeutung allein im Kontext des anders gelagerten buddhistischen (Denk-) Weges haben. Sie lassen sich auch nicht dergestalt ineinander übersetzen, daß das Konzept einer der beiden Religionen etwas bezeichnet, was einen deutlich abgegrenzten Unter-Aspekt eines Konzepts der anderen Religion bildet. Doch haben jene Konzepte gemeinsame existentielle Bezugspunkte, so daß es keineswegs auszuschließen ist, daß sich in ihnen existentielle Erfahrungen der gleichen absoluten Wirklichkeit reflektieren, eben jener, die christlich als ‚Gott‘ bezeichnet wird. Es sind vor allem die Resonanzen, derer ein Christ bei der Begegnung mit der buddhistischen Botschaft gewahr wird, denen weiter nachzugehen ist bei der Frage nach dem Niederschlag einer Gotteserfahrung in der buddhistischen Botschaft.“¹⁶

Die Ausführungen von Perry Schmidt-Leukel machen sensibel, die Verschiedenartigkeit von Buddhismus und Christentum zu sehen, ohne vorschnell zu bewerten.

4.1.2. Interreligiöses Verstehen

¹⁴ Ebd., 679-680

¹⁵ Ganz ähnlich beschreibt Jürgen Habermas (vgl. Habermas, Jürgen: 2001, darin: Ein Gespräch über Gott und die Welt, 173-196: 174) im universalgeschichtlichen Blick zwei Tendenzen des Transzendierens. In der indisch-buddhistischen Tradition wird ausgegangen vom Modell des Bewusstseins mit seinen endlichen gegenständlichen Gehalten, und dies wird radikalisiert in Richtung auf eine Leere, in der die Lebensgier und der Selbstbehauptungswille des Subjekts sich auflösen. In der jüdischen und allgemeiner in den monotheistischen Traditionen wird ausgegangen vom Modell des freien Handlungssubjekts, und es wird radikalisiert zum Begriff einer absoluten, vollkommenen Freiheit. Habermas sieht diese beiden Traditionen in sich und in ihrem gegenseitigen Verhältnis als klärungsbedürftig an.

¹⁶ Schmidt-Leukel, P.: 1992, 682-683

Im Zusammenhang dieser Arbeit gehe ich davon aus, dass Verstehen des Fremden durch Übersetzungen in die eigene Sprach- und Vorstellungswelt geschieht. Diesen Prozess begreife ich mit Raimund Panikkar und Michael von Brück als sprachlich-kreativen Dialog. Er bildet nicht nur Gegebenes ab, sondern schafft in Abhängigkeit von der Geschichte der jeweiligen Traditionen neue Wahrnehmungs- und Kommunikationsmuster. Mit anderen Worten: Deutung (beziehungsweise Übersetzung) von Religion verändert Religion. Unsere Wahrnehmungen sind immer schon intersubjektiv gedeutet auf Basis von verschiedenen und geschichtlich sich ständig verändernden Traditionen. Die interreligiöse Begegnung beziehungsweise der Dialog besteht darin, einen (zeitlich begrenzten) intersubjektiven Wahrnehmungskonsens zwischen verschiedenen Traditionen zu erzielen.¹⁷

Mit Michael von Brück formuliere ich folgenden hermeneutischen Grundsatz:

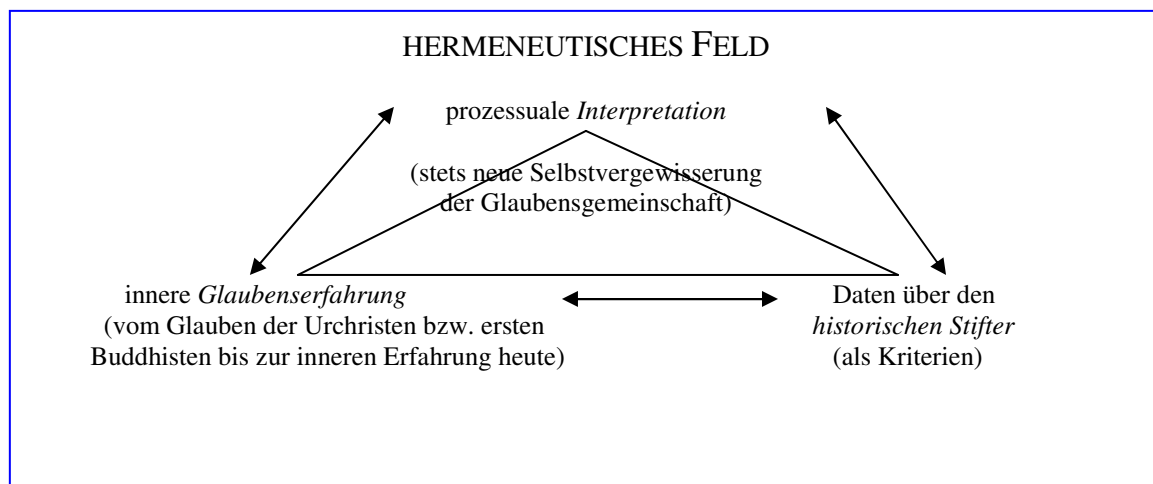
„Die Kategorien unseres Bewußtseins sind ein Lichtkegel, ohne den wir nichts sehen würden. Der Lichtkegel wirft sein eigenes Licht, das am ‚Gegenstand‘ gebrochen wird und entsprechend modifiziert zurückstrahlt. Dadurch sehen wir etwas als Resultat der Interaktion, also des Interpretationsprozesses, von ‚Beobachter‘ und ‚Gegenstand‘. Die Geschichte der interreligiösen Begegnung zwischen Buddhismus und Christentum ist dafür ein sprechendes Beispiel. Hinter diese wechselseitige Interpretationsdynamik, die Vergangenes im gegenwärtigen Wahrnehmungshorizont als normative Grundlage für zukünftig Programmatisches zusammenschaut, können wir nicht zurückgehen.“¹⁸

Diesen Zirkel des Verstehens zu konstatieren bedeutet nicht, alles im Nebel der Beliebigkeit aufzulösen, sondern behutsam die jeweiligen Verstehensvoraussetzungen in den Dialog mit einzubeziehen.

Michael von Brück spricht von einem „hermeneutischen Feld“, das grundlegend zu achten sei. Er schlägt ein dreipoliges Schema von „Interpretation – Erfahrung – historisch Gegebenem“ vor, um der Komplexität interreligiöser Begegnung gerecht zu werden.

¹⁷ Vgl. Waldenfels, H.: 1995, insb. 620ff.

¹⁸ Brück, M. von: 1997, 648



aus: Brück, Michael von/Lai, Whalen: Buddhismus und Christentum, 1997, 649

Dieses Interpretationsnetz hat Knoten beziehungsweise Bezugspunkte (die Eckpunkte des Dreiecks) als aufeinander bezogene Momente des Interpretationsprozesses.

„Für die Methodik des dialogischen Vergleiches gilt, daß es weder für Buddhisten noch für Christen den Buddhismus oder das Christentum gibt, auch nicht ein fixierbares Wesen derselben, sondern immer nur das Gewebe (Text) von wahrnehmender Kommunikation, Interaktion und Relation, das die geschichtlich sich wandelnden Traditionen ausmacht. Beide Religionen sind in sich zu vielgestaltig und historisch wandlungsfähig, als daß sie auf wenige Bildvorstellungen, Begriffe oder feststehende Sätze reduziert werden könnten! (...) Jeder Vergleich bezieht sich auf einen gemeinsamen Punkt; jede Übersetzung ebenso. Verstehen hängt also an einer gewissen Ähnlichkeit von Subjekt und Objekt des Verstehens, nicht aber an Gleichheit. Für die Hermeneutik der Begegnung von Christentum und Buddhismus ist diese Ähnlichkeit in aller Unähnlichkeit wichtig und produktiv.“¹⁹

4.1.3. Der religionsplurale Ansatz

Die hier vorgelegte dialogisch-interreligiöse Hermeneutik korrespondiert nach meiner Einschätzung innerhalb der Theologie der Religionen mit einem pluralistischen religionstheologischen Modell, wie ich es im Folgenden kurz skizzieren möchte.

¹⁹ Ebd., 649-650

Ich folge dabei der Dreiertypologie von Perry Schmidt-Leukel,²⁰ der folgende Modelle unterscheidet: Exklusivismus, Inklusivismus, Pluralismus. Diese Dreiertypologie leistet meines Erachtens deskriptiv eine angemessene Verhältnisbestimmung von Christentum und nicht christlichen Religionen beziehungsweise der vom dialogischen Geist geprägten interreligiösen Begegnung. Sie ist ein gutes Modell, die Komplexität der Begegnung in Worte zu fassen; ist jedoch aus dem Blickwinkel des pluralen Ansatzes heraus entfaltet, gleichsam aus einer Außenperspektive formuliert.

Seine vorgeschlagenen Definitionen kreisen um zwei Pole der Heilsfrage: die Extension individueller Heilsmöglichkeit und die Extension heilsvermittelnder Instanzen.²¹

Schmidt-Leukel definiert Exklusivismus:

„Unter den Religionen enthält allein das Christentum heilshafte Gotteserkenntnis/Offenbarung.“²²

Bezogen auf den Buddhismus, ist die Terminologie „heilshafte Gotteserkenntnis“ zweifellos unpassend. Für einen buddhistischen Exklusivismus kann formuliert werden, dass unter den Religionen allein der Buddhismus eine heilshafte Erkenntnis der ersten Wirklichkeit enthält.

Demnach werden dem religionstheologischen Exklusivismus zum einen solche Positionen zugeordnet, die eine Heilsmöglichkeit für die Nichtmitglieder der eigenen Religion definitiv ausschließen (radikaler Exklusivismus). Zum anderen werden aber auch solche Positionen als exklusivistisch betrachtet, die die heilsvermittelnden Instanzen einzig mit der eigenen Religion verknüpfen, nicht jedoch zwangsläufig auch eine individuelle Heilsmöglichkeit all jener ausschließen, die nicht Mitglied der eigenen Religion sind (gemäßigter Exklusivismus).

Schmidt-Leukel definiert Inklusivismus:

„Unter den Religionen enthält nicht nur das Christentum heilshafte Gotteserkenntnis/Offenbarung. Es enthält diese jedoch in einer allen anderen überlegenen Form.“²³

²⁰ Schmidt-Leukel, P.: Die religionstheologischen Grundmodelle: Exklusivismus, Inklusivismus, Pluralismus, in: Peter, A.: 1996, 227-248; Christlicher Wahrheitsanspruch angesichts der Kritik und des heutigen Pluralismus: Religionstheologische Konsequenzen, in: Peter, A.: 1996, 351-382; Das Problem divergierender Wahrheitsansprüche im Rahmen einer pluralistischen Religionstheologie: Voraussetzungen einer Lösung, in: Schwandt, H.-G. (Hg.): 1998, 39-58

²¹ Schmidt-Leukel, P.: Die religionstheologischen Grundmodelle: Exklusivismus, Inklusivismus, Pluralismus, in: Peter, A.: 1996, 231

²² Ebd., 232

Diese Beschreibung des Inklusivismus ergibt sich aus der Abgrenzung gegen den Exklusivismus. Der Inklusivismus ist dann dadurch positioniert, dass er sowohl eine heilsvermittelnde Instanz als auch eine individuelle Heilsmöglichkeit außerhalb der eigenen Religion zugesteht. Allerdings wird der eigenen Religion hierbei eine einzigartige Stellung beigemessen, so dass die heilsvermittelnden Instanzen oder damit verknüpfte Wahrheiten primär in der jeweils eigenen Religion in einem Höchstmaß realisiert oder realisierbar sind (für die Christen in Christus, für die Muslime in Allah und dem Koran, für die Juden in der Thora etc.).²⁴

Schmidt-Leukel definiert Pluralismus:

„Unter den Religionen enthält nicht nur das Christentum heilshafte Gotteserkenntnis/Offenbarung. Sie ist vielmehr, auch in ihrer (relativ) höchsten Form, neben dem Christentum noch in weiteren Religionen enthalten.“²⁵

Der religionstheologische Pluralismus teilt mit dem Inklusivismus die Annahme, dass sowohl eine individuelle Heilsmöglichkeit als auch heilsvermittelnde Instanzen außerhalb der eigenen Religion gegeben sind, kritisiert jedoch die Auffassung, dass es gleichsam eine Hierarchie unter den Weltreligionen gäbe, sondern betont die gleichwertige Vielfalt der religiösen Heilswege.

²³ Ebd., 233. Die stark (ab-) wertende Definition „einer allen anderen überlegenen Form“ möchte ich dahin gehend zurücknehmen, dass der Inklusivismus die heilshafte Gotteserkenntnis in einer solchen universalen Weite enthält, dass andere Religionen auf ihre spezifischen heilsbedeutsamen Weisen daran partizipieren können.

²⁴ Vgl. Werbick, J.: Heil durch Jesus Christus allein? Die „Pluralistische Theologie“ und ihr Plädoyer für einen Pluralismus der Heilswege, in: Brück, M. von (Hg.): 1993, 11-61. Werbick weist auf, dass die plurale Religionstheologie eine „quasi neutrale“ Außenperspektive auf die christliche und andere Religionen einnimmt. Er reklamiert dagegen: „Aber hat die Theologie ihre Wissenschaftlichkeit nicht gerade darin, daß sie die Binnenperspektive mit dem ‚allgemeinen Wahrheitsbewußtsein‘ – eben mit der Außenperspektive – vermittelt und so etwa auch die Sprache der glaubend Ergriffenen als solche begreift, relativiert? (...) Wenn ich recht sehe, so versucht die Fundamentaltheologie eine Vermittlung von der Binnenperspektive auf die Außenperspektive hin, während die ‚pluralistische Theologie‘ sich eher die Außenperspektive zu eigen macht und von dort aus den verschiedenen Religionen gerecht zu werden versucht.“ (a.a.O., 13) Er optiert für einen gemäßigten Inklusivismus, weil durch diese Binnensicht eine Selbstverständigungsperspektive des Glaubens eröffnet ist, die bestimmt ist von dem entschiedenen „Ja“ zum jeweiligen Glauben. Vertreter des pluralen Ansatzes teilen die Erkenntnis, dass Binnen- und Außenperspektive mit Blick auf die Authentizität und die Wahrheitsfrage in eine Dilemmasituation führen. Zum Beispiel stellt Paul F. Knitter ausdrücklich fest, die jeweils eigene Heilsperspektive sei „in einem paradoxen, aber doch realen Sinn absolut und relativ. Der Christ ist der Vision des Evangeliums von der Gerechtigkeit und dem Reich Gottes verpflichtet, und zwar mit ganzer Kraft und Hingabe, die notfalls auch ein Martyrium einschließen würde. Und doch ist dem Christen gleichzeitig auch die Relativität jeglicher Sichtweise des Königreiches und der Erlösung bewußt.“ (Knitter, P. F.: 1991, 217) Der Christ wolle Christus „mit voller, aber offener Hingabe“ dienen; seine Hingabe müsse sich – so Knitter – aber nicht in abgrenzenden, absolut setzenden Behauptungen über den aussprechen, dem er sich „absolut verpflichtet weiß“ (ebd., 217f.).

²⁵ Schmidt-Leukel, P.: a.a.O., 234

Diese recht minimalistischen Definitionen eröffnen die Möglichkeit, die Verhältnisbestimmung zum Beispiel zwischen Christentum und Buddhismus zu diskutieren und stellen Basisvoraussetzungen des interreligiösen Dialogs dar. Dieser Klärungsprozess liegt allen weiteren praktischen Kooperationen voraus. Denn die interreligiöse Begegnung ist kein Selbstzweck, sondern zielt auf wechselseitiges Verstehen. Und jede Bewertung setzt Verstehen voraus. Die hermeneutische Aufgabe, sich um ein möglichst genaues Verständnis der religiösen Vorstellungen eines anderen zu bemühen und dabei beabsichtigte ebenso wie unbeabsichtigte Verzerrungen seines Selbstverständnisses zu vermeiden, ist zentral. Den Glauben einer anderen Religion verstehen, heißt daher, ihre existenzielle Bedeutung zu erfassen. Den Glauben eines Buddhisten zu verstehen, heißt in der Lage zu sein, die Welt durch buddhistische Augen zu sehen.²⁶ Da man dabei jedoch nicht einfach aus der eigenen Haut fahren, aus dem eigenen Glauben in den eines anderen hineinschlüpfen kann, erfordert das hermeneutische Bemühen eine reflektierte Subjektivität, das heißt die Offenheit, sich und seinen eigenen Glauben von der religiösen Botschaft des anderen betreffen zu lassen: sie als eine Botschaft zu vernehmen, die auch mir etwas sagen will. In diesem Sinn ist ein interreligiöser Dialog, der in einen „intra-religiösen Dialog“²⁷ mündet, für das Bemühen um ein wirkliches Verstehen unverzichtbar.

Nach John Hick²⁸, neben Paul F. Knitter²⁹ der produktivste Vordenker des pluralistischen Ansatzes, beinhaltet diese Position in der Theologie der Religionen

„die Ansicht, daß die großen Weltreligionen unterschiedliche Wahrnehmungen und Vorstellungen von und dementsprechend verschiedene Antworten auf das Wirkliche oder Unbedingte verkörpern und daß sich in jeder von ihnen unabhängig voneinander die Umwandlung der menschlichen Existenz von der Selbst-Zentriertheit zur Zentriertheit auf dieses Wirkliche ereignet.“³⁰

Einfacher und – wie Hick vermerkt – „in christlich-theologischer Terminologie ausgedrückt“:

²⁶ Vgl. Smith, W. C.: 1989

²⁷ Vgl. Panikkar, R.: 1978

²⁸ Eine hervorragende Zusammenfassung des Ansatzes von John Hick gibt Schmidt-Leukel, P.: Religiöse Vielfalt als theologisches Problem. Optionen und Chancen der pluralistischen Religionstheologie John Hicks, in: Schwager, R. (Hg.): 1996, 11-49

²⁹ Vgl. Knitter, P. F.: 1988, 1998

³⁰ Hick, J.: Religious Pluralism, in: Eliade, M. (Hg.): 1987, 331

„Es gibt eine Vielfalt von göttlichen Offenbarungen, die eine Vielfalt von Formen heilshafter menschlicher Antwort ermöglicht.“³¹

Diese pluralistische Position besitzt gegenüber Exklusivismus und Inklusivismus vor allem den Vorteil, Vielfalt auch im religiösen Feld als einen echten, positiven Wert zu begreifen.³² Dies geschieht aber um den Preis, die Relationen innerhalb dieses vielfältigen religiösen Feldes nicht genauer beschreiben und so letztlich die Wahrheitsfrage nur paradoxal beantworten zu können.

Im Unterschied zur pluralen Position wird im gemäßigten Inklusivismus der je eigene religiöse Ausgangspunkt ins Zentrum gestellt und andere religiöse Heilswege dazu gruppiert.³³

In hermeneutischer Hinsicht wird es von der pluralistischen Position aus möglich, die Einsicht in die Kontextgebundenheit religiöser Vollzüge und Vorstellungen positiv zu integrieren. In dogmatischer Hinsicht scheint mit der pluralistischen Religionstheologie erstmals eine Position voll und ganz dem Argument zu entsprechen, dass die Existenz einer transzendenten Wirklichkeit, deren Relation zum Menschen als allen gegenüber gleichermaßen wohlwollend, barmherzig, liebend und/oder befreiend gekennzeichnet werden kann, auch überall einen in etwa gleichermaßen starken Niederschlag gefunden haben müsste.³⁴ In praktischer Hinsicht bietet die positive Wertung der religiösen Vielfalt immense Vorteile: die mit den exklusivistischen und inklusivistischen Ansätzen explizit und implizit verbundene Absicht, alle anderen Religionen zugunsten der eigenen verdrängen zu wollen, entfällt (christliche Missionierungen im 20. Jahrhundert).³⁵ Damit wird religiöses Konfliktpotenzial, das aus der Wechselseitigkeit solcher Verdrängungsintentionen resultiert, deutlich entschärft. Nach Auffassung der pluralistischen Religionstheologie können und sollen Anhänger

³¹ Hick, J.: Eine Philosophie des religiösen Pluralismus, in: MThZ 45 (1994), 309

³² Vgl. Knitter, P. F.: Gemeinsame Ethik als Teil des interreligiösen Dialogs, in: Kirste, R. u.a. (Hg.): 1996, 228-241

³³ Bernhardt plädiert als evangelischer Theologe aus der Binnenperspektive für einen interreligiösen Dialog ohne Absolutheitsansprüche: „Ziel der dialogischen Begegnung ist es nicht, einen Konsens über Glaubensinhalte zu erzielen, sondern (a) falsche Vorstellungen zu korrigieren, (b) zwischenmenschliche Beziehungen zu verbessern, (c) von Angst zu befreien, (d) den eigenen Glauben zu vertiefen und (e) auf den Weg der Einheit zu führen. ‚Auf den Weg der Einheit führen‘ meint dabei nicht: eine Welteinheitsreligion anstreben. Ein solches Streben war immer in der Geschichte Ausdruck eines politischen, kulturellen und religiösen Totalitarismus, der die Religionen einer Leitreligion einverleiben wollte.“ (Vgl. Bernhardt, R.: 1994, 210)

³⁴ Vgl. Gogos, M.: 2000, insb. 30ff.

³⁵ Vgl. dazu die selbstkritische Aufarbeitung in jüngster Vergangenheit: Schuldbekennnisse von Papst Johannes Paul II. oder die theologische Neubestimmung der katholischen Kirche in ihrem Verhältnis zu anderen Kirchen

unterschiedlicher Religionen einander ihre Erfahrungen mit der göttlichen Wirklichkeit bezeugen und ungehindert voneinander lernen. Im Diskurs über jene Fragen, auf die es eine klare Antwort geben muss, können sie gemeinsam nach dieser Antwort suchen und hierzu ungehindert auf das große geistige Erbe aller Religionen zurückgreifen. Bei jenen Fragen, auf die unterschiedliche Antworten möglich sind, können sie lernen, die Ähnlichkeit (von Brück) oder die Komplementarität (Schmidt-Leukel) der Antworten zu entdecken und zu verstehen, wie sich in ihnen zeigt, dass das Absolute für die verschiedenen Menschen auch verschiedene Wege bereitet hat.³⁶

Fraglich – und in der aktuellen theologischen Debatte heftig umstritten – ist allerdings, ob diese Vorzüge der pluralistischen Position nicht einen letztlich zu hohen theologischen Preis verlangen. Die gewichtigsten Einwände konzentrieren sich erstens auf das Problem der gegensätzlichen Wahrheitsansprüche³⁷ und zweitens auf das Problem der Christologie.³⁸

Ich beschließe an dieser Stelle die Präsentation der Vorstellung der verschiedenen religionstheologischen Modelle. Zwar ließe sich diese aktuell brisante theologisch-dogmatische Problematik weiter vertiefen, aber dies würde letztlich über den Rahmen meiner erziehungswissenschaftlichen Untersuchung hinausführen.

Mit Edmund Arens teile ich grundsätzlich Anfragen an den religionspluralen Ansatz,³⁹ doch verweise ich mit ihm auch auf die wachsenden Zuspruch zur pluralen Position. Sie stellt eine

und Religionen im Zweiten Vatikanischen Konzil; ebenso der Entwurf eines neuen Missionsverständnisses im Sinne von Präsenz und Inkulturation in fremde Kulturen: Peter, A.: 1996; Groß, E./König, K. (Hg.): 2000

³⁶ Vgl. Hick, John: Eine Philosophie des religiösen Pluralismus, a.a.O., 316

³⁷ Aus der Fülle der Literatur seien genannt: Gäde, G.: 1998; Kessler, H.: Der Geist Gottes in den nichtchristlichen Religionen, in: Nitsche, B.: 2003, 145-174; Schmidt-Leukel, P.: Das Problem divergierender Wahrheitsansprüche im Rahmen einer pluralistischen Religionstheologie: Voraussetzungen zu einer Lösung, in: Schwandt, H.-G.: 1998, 39-58

³⁸ Aus der Fülle der Literatur seien genannt: Arens, Edmund: Befreiung, Erlösung, Heil: allein durch Jesus Christus? Religiöser Pluralismus oder eigener christlicher Standpunkt, in: Groß, E./König, K. (Hg.): 2000, 283-291; Halltrup, D.: Heil allein durch Jesus Christus?, in: ebd., 293-302; Panikkar, R.: 1999; Lindbeck, G. A.: 1994; Schwager, R. (Hg.): 1999; Stubenrauch, B.: 1995

³⁹ Jede Weltreligion, insbesondere das Christentum, erhebt einen Wahrheitsanspruch, der auch innerhalb einer religionspluralen Position zu reflektieren ist. Religionstheologie hat keine unabhängige Vogelperspektive jenseits real existierender Religionssysteme, und Religionen sind stets Dialekt, d.h. sie haben ihre historisch gewachsene, gesellschaftlich vermittelte Verfasstheit (Riten, Mysterien, Bräuche, Lehren, etc.). Aus dieser Überlegung folgert Arens: „Eine praktische Religionstheologie ist m.E. hingegen in jedem Fall nur aus der Teilnehmerperspektive der Angehörigen einer Glaubensgemeinschaft heraus zu entwickeln und als theologische Selbstreflexion dieser Gemeinschaft zu formulieren.“ (Vgl. Arens, Edmund: Pluralistische oder praktische Religionstheologie. Thesen und Fragen, in: Schwager, Raymond (Hg): 1996, 174-188: 185) Oder: „Eine praktische Religionstheologie kann weder davon ausgehen, daß die Praxis der eigenen Glaubensgemeinschaft de facto besser oder richtiger ist als die der anderen, noch wird sie behaupten, daß die in dieser Glaubensgemeinschaft Praktizierenden ‚heiliger‘ sind als andere; gleichwohl muß sie davon ausgehen, daß die in dieser faktisch fehlbaren und zugleich schuldhaften Praxis behauptete und angezielte Wirklichkeit die ‚wahre‘ ist und daß es dieser gegenüber richtiges Handeln gibt. Dabei ist festzuhalten, daß solches Handeln möglicherweise auch bei anderen auf der Basis anderer Überzeugungen von der wahren Wirklichkeit anzutreffen ist, so daß auch

wichtige Basis eines offenen dialogischen Miteinanders dar.⁴⁰ In pragmatischer Hinsicht verorte ich meine empirische Untersuchung in einer dialogischen Hermeneutik, die sich wiederum dem religionspluralen Ansatz verpflichtet sieht. Grundsätzlich bejahe ich damit die Einheit in der Vielfältigkeit alles Geschichtlichen.

4.1.4. Pragmatische Erwägungen zum interreligiösen Verstehen

Vor dem Hintergrund der vorab dargestellten Voraussetzungen einer dialogischen Hermeneutik und der Debatte um eine religionsplurale Theologie sind die folgenden Fragen zwar implizit angesprochen, doch sind sie nochmals eigens zu nennen, um sie für meine praktische Untersuchung fruchtbar werden zu lassen:

- Gibt es eine (transzendente oder phänomenale) Einheit der Religionen?
- Gibt es mehrere Wahrheiten oder eine?
- Gibt es einen gemeinsamen Grund aller Religionen?

Hermeneutisch betrachtet, sind diese Fragen zunächst weder zu bejahen noch zu verneinen: Jeder Interpret und jede Interpretin steht in einer bestimmten Tradition, in einer bestimmten Sprache, in einer bestimmten Kultur. Diese wirkt als Matrix, durch die die Welt unwillkürlich aus einer bestimmten Sicht wahrgenommen wird. Auch das, was über das Transzendente, das Numinose oder über Gott ausgesagt werden kann, erscheint immer nur in einer bestimmten Sichtweise, das heißt im Fragment beziehungsweise partikular und bedingt. Es gibt keine Metaperspektive, von der her ein Mensch, gleichsam über der Welt schwebend oder aus der Perspektive Gottes (*sub specie dei*), auf die Welt der religiösen Vielfalt herabblicken könnte, um die Relativität der verschiedenen Religionen von außen werten zu können.⁴¹ Andererseits nimmt das beobachtende und interpretierende Bewusstsein aber auch wahr, dass es andere Sichtweisen gibt, die in sich ebenso kohärent und authentisch sein können wie die eigene. Natürlich gibt es Grunderfahrungen, die allen Menschen gemeinsam sind – Menschen sind in

andere auf diese Wirklichkeit zugehen können, die der eigene Glaube ‚Gott‘ nennt und die in der eigenen individuellen und gemeinschaftlich-kollektiven Glaubenspraxis mitgeteilt wird in der Absicht, daß deren Erfahrung geteilt werde, auf daß durch diese als erlösend und befreiend erfahrene Wirklichkeit die menschliche, gesellschaftliche, geschichtliche und kosmische Realität von ihr her und auf sie hin verändert und umgewandelt werde.“ (Ebd., 187) Arens versteht so Religionstheologie aus einer Binnensicht, insistiert auf einem Wahrheitsanspruch und vermeidet gleichzeitig eine heilsimperialistische Auf- oder Abwertung der eigenen oder fremden Religion: „Das aber meint mehr und anderes als friedliche Koexistenz in Vielfalt; es meint vielmehr aus den jeweils eigenen Überzeugungen und Handlungsformen heraus erfolgende, die eigenen Perspektiven dialogisch auf die Anderen hin überschreitende und gerade im interreligiösen Handeln von der angezielten Wirklichkeit überzeugend Zeugnis gebende gläubige und glaubwürdige Existenz in Konvivenz.“ (Ebd., 188)

⁴⁰ Religiöser Pluralismus in der späten Moderne ist sicherlich ein Freiheitsgewinn, korrespondiert jedoch auch mit wachsendem Fundamentalismus, vgl. Hummel, R.: 1994

ihrer Leiblichkeit einander sehr ähnlich, und entsprechende Impulse sind universal. Auch die Sehnsucht nach erfülltem Leben kann als universal gelten; aber dies sind sehr allgemeine Aussagen. In welchen „seelischen Bildern“ Menschen „erfülltes Leben“ erfahren und was sie darunter verstehen, wird in den Kulturen in je eigenen sprachlichen und religiösen Kontexten unterschiedlich interpretiert. Sprachen und Religionen sind verschieden und lassen sich nicht auf einen gemeinsamen Nenner reduzieren.⁴²

Aber sie sind auch wieder nicht so unterschiedlich, dass sie überhaupt nicht in Verbindung miteinander treten könnten. Die Geschichte der Religionsbegegnungen und insbesondere das Projekt Weltethos⁴³ lehren, dass man sich offensichtlich verständigen und dabei Erkenntnis gewinnen kann, dass Sprachen übersetzt und Religionen miteinander verglichen werden können. Der Versuch, das zu finden, was verschiedene Religionen unter „Gott“ verstehen und was im Buddhismus das funktionale Äquivalent für diesen Begriff wäre, hat nicht etwas ein für alle Mal Fixiertes finden lassen, sondern Erkenntnisse gebracht, die für beide Dialogpartner das Verstehen ihrer eigenen Voraussetzungen wie auch der des Partners vertieft haben: Es geht dabei um etwas, das einen letzten Wert darstellt, ein Absolutes, auf das man sich unbedingt verlässt. Doch dieser „Text“ wird in den einzelnen Religionen in jeweils unterschiedlichen „Texturen“ anders begriffen und in Form gebracht. Und so wäre es problematisch, zu behaupten, es gäbe den EINEN Grund, während die verschiedenen Religionen nur die unterschiedlichen Ausformungen desselben wären. Selbst diese Behauptung sagt sich ja wiederum in einer ganz bestimmten „Sprache“ aus und bleibt darum perspektivisch bedingt.

Michael von Brück drückt diese Einsicht mit folgenden Worten aus:

„Die ‚Einheit der Wirklichkeit‘ liegt nicht in den Erscheinungen selbst, sondern sie erscheint in einer transrationalen Bewußtseinserfahrung (mystische Erfahrung), die wiederum kontextabhängig in verschiedenen Bildern erscheint und unterschiedlich formuliert wird.“⁴⁴

In diesem Zusammenhang möchte ich die Unterscheidung von Raimon Panikkar einführen, der vorschlägt, zwischen belief (Bekenntnis) und faith (Glauben) zu differenzieren.⁴⁵ Diese Unterscheidung hebt die Aporie der Exklusivismen aus den Angeln, indem in den äußeren Antagonismen innere Entsprechungen oder – in Panikkars Terminologie – „Homöomorphe“ aufgespürt werden:

⁴¹ Panikkar, R.: 1995, insb.: 108-164

⁴² vgl. Lindbeck, G. A.: 1994, insb. 52-72

⁴³ Küng, H.: 1984, 1995, 2003

⁴⁴ Brück, M. von: 1997, 656, vgl. auch Panikkar, R.: 1995, 169-190

„Als Beispiel für das, was wir in Zukunft brauchen, möge hier der Begriff Homöomorphismus dienen. Darunter ist mehr zu verstehen als ein bloßes Vergleichen von Gedanken einer Überlieferung mit denen einer anderen. Ich möchte diesen Begriff als Korrelation zwischen Punkten verschiedener Systeme verstanden wissen, so dass einem Punkt im ersten System ein Punkt im zweiten System entspricht. Diese Methode setzt voraus, dass das eine System (logisch, moralisch oder wie auch immer) besser als das andere ist oder dass die beiden Punkte austauschbar sind: Man kann nicht gleichsam einen Punkt aus dem einen System herausnehmen und in ein anderes verpflanzen, die Methode entdeckt und erschließt nur mögliche homöomorphe Entsprechungen. Eine homöomorphe Entsprechung ist nicht dasselbe wie eine Analogie, obwohl beide miteinander verwandt sind. Homöomorphismus bedeutet nicht, dass zwei Begriffe analog sind, das heißt zum Teil dasselbe meinen, zum Teil etwas anderes, denn das setzt voraus, dass beide an einem ‚tertium quid‘ teilhaben, das die Grundlage für die Analogie abgibt. Homöomorphismus ist, könnte man vielleicht sagen, eine Art existenzialfunktionaler Analogie.“⁴⁶

So genannte Homöomorphe sind somit Übertragungen oder Verpflanzungen in einen anderen weltanschaulichen Kontext, die eher von einer funktionalen als von einer substanziellen Gleichheit sind. Von Brück nennt sie „äquivalente Funktionen“⁴⁷, die dazu dienen können, die jeweilige existenzielle Bedeutung der inneren religiösen Wirklichkeit zu vergleichen: Trinität und Advaita (Nichtdualität) beispielsweise sind Symbole im Sinne Panikkars, die der Funktion im anderen homöomorph entsprechen.

Solche Homöomorphe im interreligiösen Dialog aufzuspüren, bedeutet weder Nivellierung noch Beliebigkeit. Vielmehr werden die religiösen Gestaltungsprozesse als interaktive und relationale Suchbewegungen erfahren, die heute global sind. Anders ausgedrückt: Bei der dialogischen Relativierung traditioneller theologischer Positionen ergeben sich einige wichtige begleitende Gesichtspunkte, die Ingramm aufgrund der Unterscheidung von vertrauend erfahrenem Glaubensgrund (faith) und relativer Glaubensaussage (belief) so benennt:

„1. Man muß zwischen trivialen und profunden religiösen Aussagen unterscheiden, weshalb die dialogische gemeinsame Suche nach Kriterien unerlässlich ist.

2. Relativierte Aussagen werden nicht falsch, sondern in einen umfassenden Kontext gestellt. Es gilt zu bedenken, daß Bilder und Begriffe, die die Imagination ganzer Völker über lange Zeiträume hinweg geprägt haben, überaus wirksam sind.

⁴⁵ Panikkar, R.: 1990, 42 und 94f.

⁴⁶ Panikkar, R.: 1999, 206

⁴⁷ Brück, M., V.: 1997

3. Relativierung von Erkenntnis kann und soll mit entschiedenem Handeln Hand in Hand gehen (denn auch das Nicht-Handeln in einer gegebenen Situation aufgrund von Zweifeln in bezug auf die Allgemeingültigkeit der eigenen Handlungsmaxime ist eine Form von Handeln). Relativierung bedeutet die Bereitschaft, das Handeln zu ändern, wenn sich die Bedingungen und Inhalte der Erkenntnisse verändern.

4. Anderen Glaubensaussagen dialogisch zu begegnen, eröffnet die Chance, die eigene Tradition klarer, adäquater und auf den gegenwärtigen Kontext bezogen neu zu formulieren. Im fortwährenden Prozeß des dialogischen Hinübergehens in die andere Symbol- und Begriffswelt und im Zurückkommen besteht die Möglichkeit, Religion als ein Leben unter dem Horizont des letzten Geheimnisses des Lebens geschichtlich neu lebendig werden zu lassen.⁴⁸

Aufbauend auf solchen dialogisch-partnerschaftlichen Überlegungen hat der nordamerikanische Benediktiner und Mystikexperte Thomas Keating im Zuge seiner praktischen interreligiösen Dialogarbeit zehn Richtlinien⁴⁹ für interreligiöses Verstehen mit den fünfzehn Mitgliedern seiner Snowmass Conference entwickelt, die ich im Folgenden wiedergeben und kurz interpretieren möchte. Gerade für die praktische Friedens- und Solidaritätsarbeit von Bewegungen aus dem engagierten Buddhismus und politisch-mystisch orientierten christlichen Initiativen scheinen die folgenden Kriterien hilfreich, weil kooperationsfördernd in Akzeptanz der Verschiedenartigkeiten:

1. „Die Weltreligionen bezeugen die Erfahrung der Höchsten Wirklichkeit, der sie unterschiedliche Namen geben: Brahman, Allah, (das) Absolute, Gott, Großer Geist.“

Diese Richtlinie stellt die Erfahrung in den Vordergrund, nicht bloß die Vorstellung. Das Fundament aller Religionen sind die realen Erfahrungen der Gründerpersönlichkeiten dieser religiösen Traditionen. Das Erkennen der Priorität der Höchsten Wirklichkeit ist Ergebnis eines mystischen Prozesses, die letztlich für alle Begriffe und Worte unzulänglich ist.

2. „Die Höchste Wirklichkeit kann nicht durch irgendeinen Namen oder irgendeine Vorstellung eingegrenzt werden.“

Die Höchste Wirklichkeit übersteigt absolut die menschliche sprachliche, gedankliche und imaginative Kapazität.

3. „Die höchste Wirklichkeit ist die Quelle unendlicher Potentialität und Manifestation.“

Nur indem sich der spirituell Suchende dieser Quelle öffnet und sich mit ihr vereint, wird die wahre Natur bewusst, die im Mysterium der Quelle selbst verborgen ist. Die Quelle als Höchste Wirklichkeit birgt den Schlüssel zur individuellen Verwirklichung, dem Erwachen und Gewahrwerden des erweiterten Wesens der höheren Identität in ihr.

⁴⁸ Ingramm, P. O.: 1988, 15f.

4. „Glauben bedeutet, sich für die Höchste Wirklichkeit zu öffnen, sie zu akzeptieren und ihr zu antworten. In diesem Sinn steht Glauben über jedem Glaubenssystem.“

5. „Das Potential zur Ganzheit als menschliches Wesen oder in anderem Kontext zur Erleuchtung, Erlösung, Transformation, Heiligkeit, nirvana – ist in jedem Menschen vorhanden.“
Wir sind alle Mystiker.

6. „Die Höchste Wirklichkeit kann nicht nur durch religiöse Praktiken, sondern auch in der Natur, in der Kunst und im Dienst an anderen erfahren werden.“
Man kann Gott praktisch in allem erfahren.

7. „Solange das menschliche Dasein als getrennt von der Höchsten Wirklichkeit erfahren wird, geht es mit Unwissenheit, Illusion, Schwäche und Leiden einher.“
Das Gefühl der Getrenntheit ist eine fundamentale Erfahrung der späten Moderne. Wenn das individuelle Leben gespalten ist, ist der Einzelne nicht mehr in Kontakt mit der Wirklichkeit: der Realität, dass jeder Mensch Teil einer globalen Bewusstseinsgemeinschaft ist, die alles einschließt. Der englische Benediktiner Bede Griffiths⁵⁰ sagte oft, dass Trennung Sünde sei, und meinte damit die falsche Haltung der Unabhängigkeit, die so viele Menschen in ihrem Leben einnehmen. Autonomie ist eine Illusion.

8. „Disziplinierte Praxis ist eine wesentliche Voraussetzung für ein spirituelles Leben, doch spiritueller ‚Erfolg‘ ist nicht das Resultat eigener Bemühung, sondern das Ergebnis der Erfahrung des Einsseins mit der Höchsten Wirklichkeit.“

9. „Das Gebet ist die Verbindung und Kommunikation mit der Höchsten Wirklichkeit, ob man diese als persönlich, unpersönlich (transpersonal) oder über beides hinausgehend betrachtet.“
Das Gebet ist eine wesentliche, substanzielle Aktivität, die man in jeder Kultur und in jedem Zeitalter vorfindet. Es definiert die menschliche Natur in ihrem höchsten Sinne, in ihrem Bemühen um spirituelle Entwicklung und innere Transformation von Herz, Geist und Handeln.

Mit diesen hermeneutischen Überlegungen ist meines Erachtens die Bahn gelegt, in einen praktischen Vergleich von „engagierten Buddhisten“ und „politisch-mystisch orientierten Christen“ einzutreten.

Die ausdrückliche Bejahung der Einheit in der Vielfältigkeit alles Geschichtlichen,⁵¹ die letztlich nur aus einem religiösen Grundvertrauen möglich ist, bewirkt ein Verbot, den

⁴⁹ Vgl. Keating, T.: Guidelines for Interreligious Understanding: Points of Agreement or Similarity, in: Beversluis, J. (Hg.): 1995, 148

⁵⁰ Griffiths, B.: 1983, 1990

Anderen so zu konzeptionieren, wie wir selber sind, weil wir uns durch das Andere nicht als Fremdes bedroht fühlen müssen. Denn dieses Bedrohungsgefühl ist eine Ursache von Konflikt, Gewalt und Krieg, die sich mit ökonomischen und politischen Interessen verbindet. Diese Gefahr ist nur dann überwindbar, wenn die Einheit der Wirklichkeit in Pluriformität als heilstiftendes gegenseitiges Durchdrungensein erfahrbar wird, wenn also auf der einen Seite Vertrauen in die Güte der Schöpfung Gottes kultiviert wird – dies ist ein zutiefst christliches Anliegen – und auf der anderen Seite die Ehrfurcht vor der Vielfalt des Lebens unangetastet bleibt.

Christologisch-theologisch könnte man argumentieren, dass Gott verschiedene Menschen, Sprachen und Religionen gewollt hat, die gerade in ihrer Andersartigkeit einander lieben lernen und auf diese Weise fähig werden, ihren Egozentrismus und ihre Selbstbezogenheit zu überwinden.⁵² Dieser Begegnungsprozess ist ein dialogischer und kooperativer, soll er zukunftsfruchtig sein. Der Dialog, der den Respekt vor der Identität des Anderen gründet, ermöglicht unter anderem auch die authentische Gemeinschaft von Angehörigen verschiedener Religionen bei der Unterstützung weltweit gemeinsamer humaner Ideale. Auf diese Weise, in der unbedingten Solidarität, ohne Bindungen an irgendeine Ideologie oder ein Machtstreben - denn „das Ende der Konkurrenz, des Miteinanderlaufens, sieht keiner der Läufer, die in der Zeit laufen.“⁵³ - wird im Dialog zwischen den Religionen eine Chance dem eingeräumt, was für die Menschheit vermutlich immer das Wichtigste ist: der Wahrheit und der Liebe.

Zwei bedeutende Vertreter des Dialogs äußern sich dazu folgendermaßen:

„Der Dialog ist die Erfahrung, der sich beide Seiten uneigennützig unterziehen, das bedeutet, nicht mit der Absicht, zu siegen, sondern einfach um der Wahrheit zu erlauben, so ans Licht zu kommen, wie sie ist.“⁵⁴

„Hier müssen wichtige Unterschiede peinlichst berücksichtigt werden, und dort, wo der Mensch nicht mehr verstehen kann oder nicht zustimmen kann, muss alles offen bleiben - ohne nutzlose Debatten. Es gibt Unterschiede, die für eine Diskussion ungeeignet sind, und sich zu bemühen, jemanden von ihnen zu überzeugen, ist eine nutzlose und dumme Versuchung.“⁵⁵

4.2. Erster Vergleich

⁵¹ Brück, M. von: 1997, 666ff.

⁵² Vgl. Panikkar, R.: 1999, 2002

⁵³ Waldenfels, H.: 1990, 26

⁵⁴ Waldenfels, H.: 1980, 159ff.

⁵⁵ Merton, T.: 1987, 187

Nach meiner hermeneutischen Vorrede möchte ich in diesem Absatz die im dritten Kapitel beschriebenen politisch-mystischen Bewegungen aus dem christlichen Kontext mit den Bewegungen des engagierten Buddhismus anhand ihrer dokumentierten Selbstverständnisse und Selbstbeschreibungen vergleichen. Dieser erste Vergleich dient dazu, den Ausgangspunkt für meine empirische Untersuchung genauer zu fassen. Ich suche zunächst Gemeinsamkeiten und anschließend offensichtliche Unterschiede zusammenzutragen, die schließlich in einige Perspektivenüberlegungen münden. Ihre Darstellung geschieht in Thesenform, um den vorläufigen Charakter des Vergleichs deutlich zu kennzeichnen.

4.2.1. Gemeinsamkeiten

4.2.1.1. Gesellschaftsorientierung

Sowohl die vorgestellten politisch-mystischen Bewegungen im Christentum als auch diejenigen im engagierten Buddhismus reagieren auf gesellschaftliche Konflikte in der Weise, dass sie ausdrücklich ihr Handeln nach außen im Kontext ihrer spirituellen beziehungsweise mystischen Orientierung leben. Ihr politisches Wirkfeld liegt primär in der Zivilgesellschaft, wobei das Besondere der vorgestellten Bewegungen in der Kombination von spiritueller Praxis und politischer Praxis liegt, indem zum Beispiel Pilgerwege gestaltet werden, Mahnwachen oder Straßen-Retreats (vgl. 2.2.5.). Das Grundprinzip besteht darin, Elemente traditioneller Frömmigkeit neu zu vitalisieren und zum öffentlichen Protest zu nutzen. Dies aber stets auch mit der Zielsetzung, an der persönlichen Transformation des Teilnehmenden zu arbeiten. Diese spirituelle Praxis ist ein Mittel zu innerem Wachstum und Wandel, zur Erlangung einer tieferen menschlichen Reife. Selbstloser Dienst und mitfühlendes Handeln bilden gemeinsam zentrale Grundhaltungen der Akteure. Angesichts des ungeheuren Leids der Armen und Unterdrückten, der Umweltzerstörung und grassierenden Gewalt und Kriege, sehen sich die vorgestellten Bewegungen in der Pflicht, an der Überwindung dieser Missstände mitzuwirken. Dabei zielt das erneuerte Bewusstsein auf einen integralen Prozess oder ganzheitlichen Weg, der zunächst den Alltag des Einzelnen durchdringt und verändert. Denn die idealistische Abhebung des mystischen Bewusstseins vom „Hier und Jetzt“ entspricht weder biblischem Realismus noch buddhistischer Ganzheitlichkeit. Der einzelne Akteur wird von seinem übermäßigen Drang nach Selbstbestätigung befreit. Erst ein inneres Loslassen schenkt ihm die notwendige sorglose Freiheit, durch die der Mensch die Dinge nimmt, wie sie sind, um zu arbeiten, wie er eben kann. Doch die Wendung nach außen, auf

den Armen und Anderen zu, ist vorrangig und bedeutet, dass Identitätsfindung gerade in der Integration von Außenwendung und Innenwendung konkret Gestalt findet.

4.2.1.2. Spannungseinheit von Mystik und Politik

Aus der Dialektik von Innen- und Außenarbeit erwächst eine Grundhaltung der universellen Verantwortung, ein Ethos des Einsseins (vgl. 2.2.3.), die beziehungsweise das an religiösen oder ethnischen Schranken nicht Halt macht. In den Selbst- und Fremdbeschreibungen der vorgestellten Bewegungen leuchtet dieses Verständnis einer Spannungseinheit von Innen- und Aussenarbeit auf: Eine verwirklichte moralische Kapazität gehört genauso zu den Früchten dieses Engagements wie eine Solidarität mit allen Lebewesen. Die wahrgenommene Verbundenheit aller Aspekte des Lebens scheint als eine grundlegende Dimension des Lebens auf. Die tiefe mystische Erfahrung bestätigt die Einheit aller Aspekte der Wirklichkeit, der kosmischen und irdischen Existenz. Diese jeder Wirklichkeit und allem Sein zugrunde liegende Einheit löst im Einzelnen das Gefühl der Solidarität mit allen Lebewesen, der Erde und dem Kosmos aus. Buddhisten richten ihre ganze Lebensweise nach der metaphysischen Wahrnehmung dieser Allverbundenheit aus, die sie *pratityasamutpada* oder abhängige Entwicklung nennen: Alles entsteht gemeinsam. Alles beeinflusst alles andere, und nichts existiert getrennt vom Ganzen.⁵⁶ Christen sprechen vom mystischen Körper Christi – ein intuitives Erkennen einer Allverbundenheit des Seins.⁵⁷ Die Erkenntnis der Verbundenheit aller Wesen geht einher mit einem Gefühl für die Kostbarkeit allen Lebens. Jedes Lebewesen ist unersetzlich.

Die Dialektik von Innen- und Außenarbeit zielt auf eine Integration von Handeln und Kontemplation (vgl. *contemplativus in actione* in Abschnitt 2.2.3.). Jede Form der mystischen Spiritualität unterscheidet zwischen der kontemplativen oder inneren Erfahrung und der nach außen gerichteten oder aktiven Lebensweise, dem Dienst am Nächsten, dem mitfühlenden und barmherzigen Handeln. Doch in ihrer ganzen Fülle verbindet die spirituell-politische Reise diese beiden Erfahrungsebenen. Im Bewusstsein des betreffenden Menschen findet eine Integration von Aktivität und Kontemplation statt, die beiden Pole nähern sich einander an und werden irgendwann als eins betrachtet. Menschen, die ein kontemplatives Bewusstsein entwickelt haben, tragen es in alle Lebenssituationen hinein.

Das so erneuerte Bewusstsein gibt – in unterschiedlichen Formen – dem Bedürfnis nach Gemeinschaft, nach authentischer Liebe zu allen Wesen Ausdruck. Dies schließt

⁵⁶ Thich Nhat Hanh: 1996, 2005

gesellschaftspolitisches und ökologisches Problembewusstsein ein, denn das Überleben der Menschheit kann nicht durch quietistischen Rückzug in die Innerlichkeit sichergestellt werden. Sowohl die klassische buddhistische als auch die klassische christliche Spiritualität werden dadurch infrage gestellt und zu Neuorientierung und Engagement aufgerufen. Man kann die Einheit alles Geschichtlichen (bei aller Pluriformität) in eine Vorstellung von der menschlichen Identität integrieren, in der das „Wer“ der Erfahrung in einem ausbalancierten anthropologischen Verständnis von Körper-Seele-Geist-Einheit einerseits (vgl. 2.2.3.) und dem Menschen selbst innerhalb der Matrix der göttlichen, kosmischen und irdischen Realität auf einer tieferen Ebene andererseits erfasst wird. Dieses neue Grundparadigma lässt sich in den Selbstbeschreibungen aller hier vorgestellten Bewegungen entdecken.

4.2.1.3. Reformbewegungen

Alle diese mystisch-politischen Bewegungen sehen sich als Reformbewegung ihrer Herkunftsreligion. Primär ist ihnen das Reagieren auf gesellschaftliche Missstände, doch werden dabei auch ein Erneuerungsimpuls der jeweiligen Herkunftsreligion mitinszeniert. Während die christlichen Bewegungen immer wieder Kritik an ihrer Herkunftsreligion üben („bürgerliche Kirche und privatisierte Spiritualität“), stellen sich die engagierten Buddhisten in Distanz zu gesellschaftlichen Missständen, doch kaum in Kontrast zu anderen buddhistischen Gruppen. Dies mag der Minderheitensituation des Buddhismus im christlich geprägten Westen geschuldet sein, doch zeigt sich hierin auch der andere Grundansatz im Buddhismus, der sich aus der Vergänglichkeitserfahrung des Einzelnen speist (vgl. 4.1.1.). Lebenspraktisch bewirkt dies, dass der einzelne Akteur in seiner Geistesarbeit sich auf seine Einsichtsfähigkeit konzentriert. So ist den engagierten buddhistischen Gruppen die persönliche Transformationsarbeit zentral, die sich in der Regel in einer einfachen Lebensweise ausdrückt. Im Hinblick auf unsere Gesellschaft demonstriert der Spruch „Lebe einfach, damit andere überhaupt leben können“ deutlich die Ausrichtung buddhistischer Spiritualität.

Kritik am herrschenden Konsumismus ist allen vorgestellten mystisch-politischen Bewegungen gemein. Dazu kommt ein prophetisches Selbstverständnis, als Ausdruck einer erwachten und inneren Klarheit im Hinblick auf soziale Gerechtigkeit. Die prophetische Stimme prangert ungerechte Zustände an, die im Leben unzähliger Menschen enorme Spannungen, Leiden und Entwurzelung verursachen. Kriege, das Flüchtlingselend (die

⁵⁷ Habito, R.: 1990, Taesdale, W.: 2004, Freeman, L.: 2005

meisten Flüchtlinge sind Frauen und Kinder), ungerechte ökonomische, soziale und politische Zustände, die wachsende Spreizung zwischen Armen und Reichen, die Zerstörung der Umwelt – all diese Umstände stellen die Basiserfahrung vieler Aktivisten in den vorgestellten Bewegungen dar. Das erneuerte Bewusstsein kultiviert sich im Einzelnen ganzheitlich. Das heißt, es geht nicht darum, einzelne Persönlichkeitsanteile, entweder Ausbildung der Rationalität oder Entwicklung des Intuitiven, zu entfalten sondern den Menschen als Körper-Seele-Geist-Einheit zu begreifen. Damit wird auch der klassische Dualismus von heilig und profan hinfällig. Der Dualismus, der in der Aufspaltung der Wirklichkeit in „heilige“ und „profane“ Bereiche zum Ausdruck kommt, wird hier überwunden. Denn: „Eine falsche und aufgespaltene ‚Heiligkeit‘ oder ‚Übernatürlichkeit‘ macht den Menschen nur zum Krüppel.“⁵⁸

4.2.1.4. Offenheit

Eine starke ökumenische beziehungsweise interreligiöse Offenheit prägt die vorgestellten Bewegungen. Da gesellschaftliche Missstände den Ursprungsimpuls und die Initiation der einzelnen Bewegung hervorriefen, werden „religiöse Ordnungsfragen“ als sekundär betrachtet. Schwerer wiegt die Frage nach Mitstreitern oder Kooperationspartnern, um lösungsorientiert die erkannten gesellschaftlichen Probleme zu bearbeiten. So demonstrieren etwa engagierte Buddhisten gemeinsam mit Aktivisten von Versöhnungsbund, Pax Christi oder der konziliaren Bewegung vor Militärstandorten, in Kritik zum Beispiel am neuerlichen Irakkrieg.

Es entspricht dem Innovationsimpuls und dem offenen Bewegungsverständnis, dass die innere Differenzierung, zum Beispiel zwischen Laien und Klerikern, zwar fortbesteht, doch vielerorts modifizierend und experimentell gelebt wird. So entwickelt etwa die Peacemaker-Bewegung von Bernard Glassman jenseits traditioneller buddhistischer Ordnungen neue, teils auch bewusst interreligiöse Organisationsformen (vgl. 3.1.4.2.), und die Lassalle-Friedensbewegung initiiert auf ihren Treffen interreligiöse Feiern (vgl. 3.2.4.). Oder die Bewegung der Arbeitergeschwister, ursprünglich rein von Klerikern getragen, ist heute ein offener Kreis von Laien und Klerikern, von Männern und Frauen, die gleichberechtigt und partnerschaftlich gemeinsam das Geheimnis ihres Glaubens feiern (vgl. 3.2.1.).

Die vorgestellten christlichen Bewegungen lassen sich alle als Laienbewegungen verstehen mit jeweils unterschiedlichen Nähen zur eigenen Kirche. Je näher sie sich an verfasster Kirche orientiert, desto stärker wird die „Ordnung“ der verfassten Kirche in die Bewegung integriert.

⁵⁸ Merton, T.: 1975, 39

Zum Beispiel existiert in der katholischen Friedensbewegung Pax Christi als kirchennaher Bewegung ein ausgeprägt basisdemokratisches Grundverständnis parallel zu einer Akzeptanz klerikaler Hierarchien auch im Verband. Gleichzeitig ist für Pax Christi in ihrer Bündnispolitik in der Regel nicht die Konfessions- oder Religionszugehörigkeit vorrangig, sondern das Eintreten für eine gemeinsame Sache.

4.2.2. Unterschiede

Wie im Abschnitt 4.1. aufgewiesen, kommen die vorgestellten Bewegungen aus grundsätzlich verschiedenen Religionstypen, die bleibende Unterschiede – auch in den vorgestellten Reformbewegungen – bewirken. Drei Aspekte möchte ich an dieser Stelle kurz skizzieren:⁵⁹

4.2.2.1. Außenorientierung und Innenorientierung

Ist im Buddhismus die Geistesarbeit sehr entfaltet, so sucht der engagierte Buddhismus auf dieser Basis ein breites gesellschaftliches und politisches Engagement zu entfalten.

Ist im Christentum die Zuwendung zum Anderen zentral, so wird in den vorgestellten politisch-mystischen Bewegungen diese Außenorientierung einerseits verknüpft mit einer Intensivierung der persönlichen Spiritualitätsarbeit (beziehungsweise einer mystischen Erfahrungsdimension) und andererseits das soziale Problem auch als politisches verstanden und angegangen.

Das folgende Schaubild sucht diese unterschiedlichen Herkünfte idealtypisch zu skizzieren:

⁵⁹ Eine umfassende aktuelle Zusammenschau der interreligiösen Dimensionen zwischen Christentum und Buddhismus hat Peter Koslowski (Hg.) vorgelegt: 2000, 2001, 2002a, 2002b

Vergleich Buddhismus – Christentum

traditioneller Buddhismus



starke Wendung nach innen



Betonung der Geistesübung
(Spiritualität)

Gefahr: Weltabwendung

traditionelles Christentum



starke Wendung nach außen
(Samaritergleichnis)



Betonung des sozialen Handelns
(Moral)

Gefahr: rigider Moralismus

Reformbewegungen



engagierter Buddhismus im Westen
(„Intersein“, Peacemaker und andere)



Innenarbeit führt in sozialpolitisches Engagement

mystisch-politische Laienbewegungen
(Pax Christi, Sant'Egidio, Catholic Worker und andere)



Außenarbeit rückgekoppelt an persönliche
Spiritualitätsarbeit (Option für die Armen)

Ideal

gleichgewichtige Balance
von spiritueller Innenarbeit und sozialpolitischer Außenarbeit
als aktives Gestalten des Individuums
im intersubjektiven Prozess

Die vorgestellten christlich orientierten Bewegungen und die vorgestellten Bewegungen aus dem engagierten Buddhismus ähneln somit einander, da sie sich bewusst um die Dialektik

von Innen- und Außenarbeit bemühen, doch jeweils von einem gänzlich unterschiedlichen traditionellen Referenzrahmen her. Diese Referenzrahmen der jeweiligen Herkunftsreligionen legen aber die entscheidende Matrix auch für die Reformimpulse.

Diese grundsätzlich verschiedene Matrix beschreibe ich mit bezug auf Überlegungen von Michael von Brück⁶⁰ folgendermaßen:

Der nichttheistische und nonduale Erkenntnis- und Handlungsansatz im engagierten Buddhismus fördert eine Orientierung auf das Subjekt (z.B. starke Entfaltung einer spirituellen und mystischen Psychologie) ohne willentlich die entfaltete Ethik und das daraus entspringende Handeln relativieren zu wollen. Der Inhalt dieses neuen Verständnisses von Buddhismus beruht auf einer vertieften Einsicht in die Lehre von „paticcasamuppada“ (wechselseitig bedingtem Entstehen), von „anatta“ (Nicht-Ich) und von „sunyata“ (Leerheit) als „Interbeing“, als globale Vernetztheit aller Wesen und Phänomene, als wechselwirkendes-miteinander- Verbundensein. Das daran gebundene Risiko ist, gesellschaftliche und strukturelle Wirkfaktoren weniger klar im Blick zu halten.

Der theistische und duale Ansatz im Christentum gründet im Differenzdenken der jüdischen Tradition (strikte Scheidung von Schöpfung und Schöpfer). Dieser Grundansatz wird verstärkt durch die Rezeption der griechischen Philosophie im Christentum. Sie führt grundsätzlich in eine Subjekt-Objekt Differenz. Innerhalb der christlichen Spiritualitätsgeschichte entwickelt sich daher zum Beispiel in der Rede von der Einheit von „vita contemplativa und vita activa“ integrative Bilder für die bewusste Gestaltung der Dialektik von Innen- und Außenarbeit. Das Christentum ist jedoch in Gefahr diese Wechselseitigkeit von Innen und Außen – mit Blick auf seine Wirkungsgeschichte – dualistisch zu leben und damit die Spaltung von mystischer Spiritualität beziehungsweise kontemplativen Leben und moralisch motivierter Aktion beizutragen (vgl. 2.2.5.).

4.2.2.2. Duales und nonduales Wirklichkeitsverständnis

Bede Griffiths erzählte gern eine Geschichte, die deutlich macht, wie unterschiedlich der Westen und der Osten die spirituelle Reise angehen. Als er in Indien lebte, fragte er Hindus und Buddhisten aller Gesellschaftsschichten: „Wo ist Gott?“ Alle zeigten, ohne zu zögern, auf ihr Herz, denn sie wussten, dass Atman oder die Buddhanatur in ihrem Inneren wohnt. Stellte er diese Frage aber Juden, Christen oder Moslems, zeigten alle ausnahmslos gen Himmel, denn sie glaubten, dass Gott außerhalb von ihnen existiert. Aber Buddhisten wissen natürlich,

⁶⁰ Brück, von, M.:1997,1998

dass das Göttliche in allem ist, was uns umgibt, und dass es auch jenseits von uns existiert, so wie Christen, Juden, Moslems wissen, dass Gott in ihrem Herzen wohnt. Es ist jedoch so, dass Westen und Osten unterschiedliche Schwerpunkte gesetzt haben, die sich auch in den vorgestellten Bewegungen zeigen. Für einen Christen ist das spirituelle Leben auf den persönlichen Gott als Gegenüber ausgerichtet. Natürlich ist Gott kein Objekt, sondern das höchste Subjekt. Für Buddhisten besteht das Ziel im transpersonalen Erwachen, das zu einem Zustand grenzenloser Bewusstheit, nichtdualistischer Erfahrung und unendlichem Mitgefühl führt.

Im Buddhismus benutzt man nicht den Begriff „Gott“ im Sinne eines personalen Gegenübers, vielmehr geht er von einem immanenten Ansatz aus, bei welchem jeder Mensch göttlich ist. Dieses Potenzial, Gott zu werden, wird durch eine intensive spirituelle Praxis verwirklicht, die es dem Einzelnen ermöglicht, seine wahre Natur zu erkennen. Wenn alles Gott ist und wenn es nichts als die göttliche Realität gibt, ist es sinnlos, von einem Gott zu sprechen, der außerhalb vom Einzelnen als „Objekt“ existiert. In der buddhistischen Meditation erfährt der Einzelne seine wahre Natur als Geist oder Bewusstsein, und dennoch ist dieses Bewusstsein unergründlich. Obwohl Buddhisten nicht von Gott sprechen, könnte man ihre Vorstellung aus christlicher Sicht so interpretieren, dass der Einzelne Verantwortung für seine Entwicklung übernehmen muss, weil er selbst göttlich ist. Jeder und jede trägt die Buddhanatur in sich, jeder und jede ist Buddhanatur – erleuchtetes Bewusstsein. Es gilt, einen Prozess des Erwachens ins Höchste Bewusstsein zu initiieren.

Dem Identitätsparadigma im Buddhismus steht somit ein Nichtidentitätsansatz im Christentum gegenüber. Oder anders formuliert: Im Buddhismus wird eher das Einheitsdenken gepflegt, während im Christentum das Differenzdenken vorrangig ist. (Doch beide Ansätze stellen einen Beziehungsansätze dar, worin eine Vermittlungsmöglichkeit ruht!)

Im Vergleich der buddhistischen und christlichen Bewegungen zeigt sich, dass die Mystik die vorab aufgestellten grundsätzlichen Verschiedenheiten relativiert. Buddhistische Mystik beginnt und endet dort, wo christliche Mystik auch endet: im Einheitsbewusstsein. Der Buddhismus erklärt das nichtduale Bewusstsein zur Wahrheit, zur Höchsten Wirklichkeit. Christliche Mystiker sagen dasselbe. Meister Eckhart spricht zum Beispiel von der Rückkehr der Seele zum Göttlichen, zum Gott jenseits Gottes: „Wenn ich zum göttlichen Urgrund

zurückkehre, zum Göttlichen, fragt mich niemand, wo ich gewesen bin, und Gott löst sich auf.“⁶¹ Dieser Gott ist die absolute Wirklichkeit des höchsten Bewusstseins. Das höchste Bewusstsein, das unbegrenzte Bewusstsein des Göttlichen, ist auch das Wesen reifer Erleuchtung. So endet die christliche Mystik da, wo die buddhistische beginnt und endet, wo sie ihr Ziel findet .

Ein Hintergrund für diesen Unterschied gründet im verschiedenen Geschichtsverständnis: Unterschiedliche Geschichtsphilosophien liegen dem Christentum und dem Buddhismus zugrunde: während im Christentum Schöpfung als offener Geschichtsprozess verstanden wird, wo Gott und Mensch (als Co-Creator) in einem teleologischen Prozess zusammenwirken können und sollen (Reich Gottes-Idee), wird im Buddhismus Geschichte und die Gestaltbarkeit von Geschichte als Mythos des westlichen Abendlandes kritisiert (Machbarkeitswahn, Fortschrittsdenken, etc.). Es geht primär um die individuelle Bewältigung des individuellen und globalen Leidens durch Selbsttransformation, die wiederum notwendig ins Handeln führt (Mut zum Sein). Der Buddhismus als philosophisches System kennt keinen von der Welt getrennten Gott; die Welt ist nicht geschaffen, sie hat keinen Anfang und kein Ende; im Buddhismus ist der Mensch weder Spitze einer Schöpfung noch Mittelpunkt der Welt, er ist wie die anderen Wesen ein temporäres Konglomerat von Daseinselementen (Kritik an christlich-jüdischer Anthropozentrik).

Die scholastische Formel der *creatio continua* oder *creatio continuata*, hier verstanden als „je jetztzeitige neue Selbstgestaltung“ als Welt kommt in die Nähe dieser buddhistischen Auffassung von der Welt⁶².

4.2.2.3. Orte spiritueller Transformation

Der Gipfel der buddhistischen Praxis ist Erleuchtung.⁶³ Der Begriff „Erleuchtung“ ist vom Sanskritwort „bodhi“ abgeleitet, das so viel wie „erwachen“ bedeutet – erwachen und gewahr werden, was ist, was wirklich ist. In der Zen-Tradition drücken die japanischen Begriffe „satori“ und „kensho“ diesen Zustand des Erwachens aus. Im buddhistischen Denken setzt Erleuchtung die Einheit jeglicher Erfahrung und Wirklichkeit voraus. Diese Einheit ist die grundsätzliche, unausweichliche Verbundenheit aller Wesen. Gleichzeitig geht dieses Erwachen mit der Erfahrung der Leere einher, insbesondere der Leere aller Formen, aller Dinge, die auf allen Wahrnehmungsebenen da sind: sensorisch, mental, emotional. Zu sagen, dass alle Dinge leer sind, dass sie *sunyata* unterliegen, bedeutet, zu erkennen, dass auf dieser

⁶¹ Pfeiffer, F.: 1947, 143

⁶² vgl. Brück, von, M./Lai, W.: 1997

⁶³ Brück, M. von: 1997, ders.: 1998, Keown, D.: 2001, Dumoulin, H.: 1995

Ebene des Werdens nichts beständig oder dauerhaft ist. Alle Phänomene, Lebewesen und Dinge sind im Grunde leer. Die Realität jedes Wesens ergibt sich aus seiner Verbindung mit allen anderen Wesen oder Formen. Die Leere aller Dinge zu erkennen, bedeutet Erleuchtung. Real ist nur das System der Interexistenz, wie Thich Nhat Hanh es nennt. Damit meint er

„die buddhistische Lehre, dass nichts für sich allein existieren kann, dass alles im Kosmos mit allem anderen in gegenseitiger Abhängigkeit und Verbundenheit existieren muss“.⁶⁴

Der Gipfel der mystischen Kontemplation in der Spiritualität der Christen ist die liebende Einigung oder Vereinigung der individuellen Seele oder Person mit Gott.⁶⁵ In der jüdisch-christlichen Sichtweise wird die absolute Transzendenz Gottes hervorgehoben, aber für die Christen wird diese göttliche Transzendenz durch Gottes Nähe zu uns, durch seine Präsenz in der Tiefe der subjektiven Erfahrungen ausgeglichen. Die Liebe ist das bestimmende Element der christlichen Kontemplation und die Essenz der mystischen Vereinigung von Gott und Mensch in der Intimität einer intensiven und erleuchteten Liebe, die alle Selbstsucht überwindet. Niemand, der die Einheit mit Gott anstrebt, kann dem mystischen Leiden entkommen. Es ist der Tod des falschen Selbst, des egozentrischen Lebens. Es ist das Aufgeben der Falschheit, auf die die Gesellschaft den Einzelnen konditioniert. Gott wandelt den Einzelnen innerlich ganz und gar um. In diesem mystischen Leben geht es vor allem um diese innere Arbeit der Transformation. Die „übernatürliche Vereinigung“ ist Geschenk, weil von Gott initiiert. Der Einzelne muss darum kämpfen; er muss sich von allem befreien, was die Vereinigung verhindert. Die dunklen Nächte der Seele und des Geistes, wie sie Johannes vom Kreuz intensiv beschrieb, zeigen, wie die göttliche Liebe wirkt, indem sie alle Barrieren oder Hindernisse niederreißt, die der übernatürlichen Vereinigung entgegenstehen. Vollkommene Einheit sei nur möglich, wo eine vollkommene Übereinstimmung der Willenskräfte gegeben sei – des menschlichen mit dem göttlichen Willen. Es sei Gottes höchster Wille, dass der einzelne Suchende transformiert werde und ganz und gar zu Liebe werde – wie er. Johannes vom Kreuz drückt dies mit folgenden Worten aus:

„Gott teilt sich mehr der Seele mit, die schon weiter in der Liebe fortgeschritten ist, das heißt, die schon mehr mit seinem Willen übereinstimmt. Ein Mensch, der in vollkommener Übereinstimmung mit Gottes Willen ist, hat die totale übernatürliche Vereinigung mit und die Transformation in Gott erreicht.“⁶⁶

⁶⁴ Thich Nhat Hanh: 1996, 203

⁶⁵ Sudbrack, J.: 1992, ders.: 1999, Haas, A. M.: 1989, ders.: 1996, ders.: 2004

⁶⁶ Kreuz, J. vom: 1995, 116

Wo geschieht aber die spirituelle Transformation? Findet sie ausschließlich im Bewusstsein des Einzelnen statt, ist sie eine Angelegenheit des inneren Weges, oder hat sie mit unserem Willen, mit dem Handeln des äußeren Weges zu tun?

Im Osten ist Transformation seit Jahrtausenden gleichbedeutend mit Erleuchtung, mit einem neuen Bewusstseinszustand, in den der betreffende Mensch gelangt. Fast ebenso lange hat der Westen die mystische Vereinigung hauptsächlich als Vereinigung des göttlichen und des menschlichen Willens betrachtet – zu Gottes Bedingungen.

Wäre die Transformation nur eine Sache des Bewusstseins, dann bestünde immer das Risiko, dass die Veränderung niemals die tief verborgenen Absichten des Herzens berührt. Und wenn der Wille nicht in die radikale Veränderung einbezogen ist, die durch den spirituellen Prozess eingeleitet wird, kann die daraus resultierende „Erleuchtung“ nur partiell sein. Die autonomen Entscheidungen des Willens bleiben unberührt, frei vom Einfluss des Wissens, das in der Erleuchtungserfahrung erworben wird.

In der westlich-kapitalistischen Moderne wird sehr großer Wert auf den Willen gelegt. Die Idee, Neuland zu entdecken, Grenzen zu sprengen, Fortschritte zu gestalten, der starke Selbstbehauptungswillen des einzelnen Schaffers und sogar die herrschende individualistische Do-it-yourself-„Philosophie“ haben ihren Ursprung auch in dieser religiösen Wurzel, der deutlichen Betonung des Willens.⁶⁷ Gepaart mit moralischen Impulsen, ergibt sich daraus jedoch eine individualistische Leistungsmoral, die ihren spirituellen Grund abschneidet und sich gut in die herrschende kapitalistische Denke des „Höher-Schneller-Größer-Weiter“ einpasst.

Wayne Teasdale vertritt die These, dass jenseits des Gegensatzes von Bewusstsein und Willen im Vollzug des mystischen Weges die Entdeckung einer göttlichen Wirklichkeit geschenkt wird, die auch die Einheit von Bewusstsein und Willen einschließt. Der innere Erfahrungsweg

„erweitert die Kapazität eines Individuums, in den vollen Genuss der Einheit mit dem Göttlichen zu kommen: das Bewusstsein, welches das Erinnerungsvermögen (oder die Vorstellungskraft), das Denken und den Willen einschließt, ist dann vollständig an diesem Prozess beteiligt. Die Hermetik (gezielte vertiefte Reflexion der mystischen Erfahrungen, TW) macht es möglich, dass eine christliche Form der

⁶⁷ Vgl. Taesdale, W.: 2004, insb. 130ff., Eurich, C.: 2003

Erleuchtungserfahrung gleichzeitig mit einer mystischen Vereinigung und als Teil der Vereinigungserfahrung selbst auftritt. Auf diese Weise werden die östliche Betonung des Bewusstseins und die westliche Betonung des Willens in der Harmonie der transzendenten Erfahrung oder mystischen Kontemplation zusammengebracht. Es ist eine ganzheitlichere Erfahrung des Erwachens, die uns über das, worauf die Traditionen in der Vergangenheit fixiert waren, hinausführt.“⁶⁸

4.3. Zwischenfazit

Die vorgestellten mystisch-politischen Bewegungen kommen aus grundverschiedenen Religionstypen.⁶⁹ Ursprünglich reagieren alle diese Bewegungen und Initiativen auf gesellschaftliche Probleme, die bis dato noch keine angemessene Antwort der jeweiligen Religion gefunden hatten und haben. Als jeweiliger Reformimpuls ihrer Herkunftsreligion hin auf eine erweiterte Wirklichkeitswahrnehmung als gesellschaftlich-politische und gleichzeitig mystisch-spirituelle intendieren die Bewegungen eine Integrations- und Transformationsarbeit, die die innere Welt und die gesellschaftlich-geschichtliche Welt einschließt. Aber weder die alleinige Entdeckung der politischen und gesellschaftlichen Dimension der christlichen Nachfolge oder des gelebten Dharmas noch die alleinige Orientierung hin auf die mystische Erfahrungsdimension oder die Geistesarbeit machen das Innovative und Attraktive der vorgestellten Bewegungen aus. Gerade die gelebte Dialektik von Mystik und Politik, von Kampf und Kontemplation, von Engagement und Spiritualität kennzeichnet sie (bei aller unterschiedlichen Realisierung des Selbstanspruches). Insbesondere aus christlichem Kontext wird aktuell nicht zu Unrecht die Bedeutung der Wiederentdeckung der mystischen Erfahrungsdimension für eine lebendige Spiritualität formuliert⁷⁰ und auch als Basis des interreligiösen Dialogs angesehen⁷¹, doch setzt dieser Vorschlag alleine auf den im Christentum vernachlässigten Aspekt der erfahrungsbezogenen Innenarbeit. Mit Blick auf die Reforminitiativen des engagierten Buddhismus und die verschiedenen politisch-mystischen Bewegungen aus dem Christentum gilt es festzuhalten, dass es ihnen um die lebenspraktische Realisierung der Dialektik von Mystik und Politik, von Kampf und Kontemplation oder Spiritualität und Engagement geht. Die bewusste und kollektive Gestaltung dieser Wechselbeziehung bewirkt eine Vitalisierung von Christentum und Buddhismus.

⁶⁸ Taesdale, W.: 2004, 136

⁶⁹ Vgl. Schmidt-Leukel, P.: 2005

⁷⁰ Lengsfeld, P. (Hg.): 2005, Berk, T. van den: 2004

⁷¹ Teasdale, W.: 2004

Der Ort, an dem die vorgestellten Bewegungen ihr Potential entfalten, ist die Sphäre der Zivilgesellschaft. Die Zivilgesellschaft ist der Motor der Demokratie. Sie ist das „organisatorische Substrat [...], in dem sich eine diskursive Öffentlichkeit entfalten kann. Nicht-staatliche und nicht-ökonomische Assoziationen, Organisationen und Bewegungen machen den Kernbestand der Zivilgesellschaft aus.“⁷² Die Zivilgesellschaft ist eine „konfliktive Sphäre der Selbstorganisation und Artikulation aller sozialen Kräfte.“⁷³ Basierend auf der institutionellen Differenz zwischen Staat und ziviler Gesellschaft, ist die Zivilgesellschaft „Quelle von Dissidenz, Innovation und öffentlicher Revision in Permanenz“⁷⁴: Ort der Subpolitik. Subpolitik unterscheidet sich von Politik dadurch, dass sie - im Gegensatz zu regelgeleiteter Politik - regelverändernd wirkt. Voraussetzung für die Institutionierung eines solchen Ortes ist der Verzicht auf jede noch so schwache Suggestion von Einheit.⁷⁵ In den konfliktiven Auseinandersetzungen entstehen neue moralisch-spirituelle Perspektiven, welche dazu zwingen, andere Standpunkte einzunehmen. Selbst dann oder gerade dann, wenn keine Konsense erzeugt werden und zur Entscheidung auf das Recht zurückgegriffen werden muss, werden Gesellschaften, in denen solche Diskurse möglich sind, zu Trägern einer „erweiterten Denkungsart“ (I. Kant). Erlahmt diese Vitalität der Zivilgesellschaft, geht dem Diskurs der Atem aus.

Für demokratische Gesellschaften ist deshalb eine Krisensituation, eine Situation der Ungewissheit, konstitutiv. Diese strukturell bedingte Ungewissheit setzt eine neue Empfänglichkeit für Unbekanntes frei. In diesem Sinne hat die moderne Demokratie nicht, wie häufig kolportiert wird, im Zuge ihrer Genese die Dimension des Anderen abgeschafft, sondern nur seine Gestalt verändert. Sie geht zwar einher mit einem Verlust des Religiösen, der in der Tat auch ein Risiko darstellt, aber ebenso eine Errungenschaft. Politik und Religion stehen weiterhin in einem unauflöselichen Beziehungsgeflecht. Durch die Religion wird Politik davor bewahrt, in der Illusion einer reinen Immanenz zu leben. Die Religion erinnert Politik an die Notwendigkeit, eine Leerstelle für das Transzendente, für das Mystische oder Messianische freizuhalten.⁷⁶

⁷² Gabriel, K.: 1996, 46f.

⁷³ Dubiel, H.: 1994, 76

⁷⁴ Dubiel, H.: 1994, 76

⁷⁵ Dubiel, H.: 1994, 113

⁷⁶ Manemann, J.: 2005a, 2005b

5. Empirische Untersuchung

5.1. Qualitative Biografieforschung

Innerhalb der qualitativen Forschung¹ stellt heute der Biografieansatz ein zentrales Forschungsgebiet dar. Bei der Biografieforschung handelt es sich um einen Arbeitsbereich, der vor allem von einem empirischen Interesse und von einem spezifischen Datenmaterial begründet ist. Sie umfasst die Wege der Erhebung und Auswertung von lebensgeschichtlichen Dokumenten, von erzählten beziehungsweise berichteten Darstellungen der Lebensführung. In diesem Forschungsfeld geht es jedoch nicht nur um einen instrumentellen Einsatz von biografischen Verfahren. Vielmehr versucht die Biografieforschung insbesondere in den letzten Jahren als Forschungsfeld mit theoriegenerierender Kraft, Anschluss an grundlegende erziehungs-, religions- und sozialwissenschaftliche Diskussionen zu finden.² Gerade die religionswissenschaftliche Fragestellung nach dem Zusammenhang von christlicher Spiritualität und lebensgeschichtlicher Entwicklung ist in jüngster Zeit stärker thematisiert worden.³

Die „biografische Methode“⁴ ist inzwischen zu einem eigenständigen soziologischen Bereich der Datenerhebung und -verarbeitung geworden. Als ein Zweig qualitativer Forschung erhebt sie den Anspruch, nicht länger als Vorphase für standardisierte quantitative Erhebungen betrachtet zu werden.⁵ Die Biografieforschung wurde anfangs noch gegen andere soziologische Richtungen abgegrenzt; Kohli sprach 1981 von einer „Frontstellung gegen die reduktionistischen, objektivistischen und statischen Tendenzen gängiger Traditionen“. Neuerdings wird sie aber gerade auch als Plattform für ein Gespräch zwischen verschiedenen theoretischen und methodischen Ansätzen betrachtet.⁶

Die Erwartungen an die Biografieforschung waren hoch, und manche sind inzwischen modifiziert worden: Sie kann einen Beitrag leisten in der wissenschaftstheoretischen Diskussion um die Handlungstheorie und Systemtheorie. Sie bietet eine hervorragende Basis für die Diskussion über die alten Fragen bezüglich Subjektivität und Objektivität und

¹ Vgl. Flick, U.: 1995, Friebertshäuser, B./Prenzel, A. (Hg.): 1997, Lamneck, S.: 1988

² Vgl. Dormeyer, D./Möller, H./Ruster, T. (Hg.): 2000

³ Vgl. Sparr, W.: 1990, Wohlrab-Sahr, M.: 1995

⁴ Den Begriff „biografische Methode“ hat Jan Szczepekanski 1962 durch seinen Artikel im Handbuch empirischer Sozialforschung in die deutsche Diskussion eingeführt, vgl. Szczepekanski, J.: 1974.

⁵ Vgl. Esser, H.: 1987

⁶ Vgl. die verschiedenen Beiträge in: Voges, W.: 1987a, insb. Voges, W.: 1987b

bezüglich der Dialektik von Individuum und Gesellschaft. Sie kann kritisch Überlegungen der Geschichtswissenschaften weiterführen. Und sie kann methodologische Überlegungen über den Zugang zum Individuum und zur gesellschaftlichen Wirklichkeit weiterführen und eigene Methoden entwickeln. Schließlich kann sie einen Beitrag im Methodenstreit um qualitative und quantitative Ansätze leisten.⁹

Für meine Untersuchung möchte ich drei fundamentale Merkmale des biografischen Ansatzes kurz vorstellen:

5.1.1. Biografie als Zugang zum Subjekt

Der biografische Ansatz thematisiert den Menschen als Subjekt seiner Lebensgeschichte, als handelndes und leidendes Subjekt in der Gesellschaft und in der Zeitgeschichte. Der Mensch als Subjekt fällt nicht schon im Ansatz durch die Maschen der Erkenntnis, wie dies bei systemtheoretischen Ansätzen geschehen kann, sondern wird als Ausgangspunkt der Erkenntnis genommen. Seine Subjektivität, sein Erleben, Leiden und Handeln und seine Sinndeutung, wie sie in Lebensgeschichten in oft unberechenbarer Weise hervortreten, sperren sich häufig gegen alle theoretischen Subsumierungen und Vereinnahmungen, die den Menschen auf das Produkt von Triebstrukturen oder angelernten Verhaltensweisen, seiner biologischen Konstitution oder von gesellschaftlichen Verhältnissen reduzieren wollen. Martin Kohli formulierte 1978 perspektivisch in drei Punkten die Erwartungen an den Ansatz der Biografieforschung, die er gegenüber anderen Forschungsrichtungen abgrenzte:⁷

- Er umfasst das ganze Leben – und wendet sich so gegen reduktionistische Tendenzen in der Forschung;
- er thematisiert auch die Eigenperspektive der Handlungsträger – und wendet sich damit gegen die objektivierenden Tendenzen in der Theorie und Methodentradition;
- und er berücksichtigt die zeitliche und historische Dimension – und wendet sich damit gegen „die Statik der systematisch-unhistorischen beziehungsweise die komparative Statik der evolutionstheoretischen Ansätze“⁸.

⁹ Mit Blick auf die Theologie hat Stephanie Klein in ihrer Habilitationsschrift „Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie“ (Klein, S.: 2005) vorzüglich die Chancen und Grenzen der qualitativen Forschung und darin auch der Biografieforschung aufgearbeitet.

⁷ Vgl. Kohli, M.: 1978b, 9, und Kohli, M.: 1981a, 273

⁸ Kohli, M.: 1978b, 9

Ganzheitlichkeit und Synoptik

Die biografische Forschung nimmt das Leben in seiner Gesamtheit und Verflochtenheit verschiedener zeitlicher, räumlicher und sozialer Bereiche in den Blick. Die Lebensgeschichte ist die Schnittstelle zwischen Individuum, Gesellschaft und Zeitgeschichte.

Die Gesellschaft tendiert zu einer immer größeren Differenzierung und dadurch zur Fragmentierung und Zersplitterung. Die Menschen wechseln ihre Rollen beim ständigen Übergang in andere gesellschaftliche Bereiche und Milieus. In jedem Bereich haben eigene Normen, Werte, Verhaltensmuster und Deutungssysteme ihre Gültigkeit. Übergreifende Sinnsysteme¹⁰ verlieren immer mehr an Geltung und Integrationskraft. Die Biografieforschung untersucht in der Lebensgeschichte die Schnittpunkte und Interdependenzen verschiedener Lebensbereiche und Lebensabschnitte gerade auch in ihrer zeitlichen Verwobenheit und Aufschichtung. Jeder Bereich beeinflusst den anderen: Das Arbeitsleben das Verhalten in der Familie, die Familie das Verhalten am Arbeitsplatz, vergangene Erlebnisse können scheinbar unmotivierte Entscheidungen in der Kindererziehung beeinflussen usw. Biografieforschung ist somit ein Korrektiv zu soziologischen Methoden, die das Leben bereits im Forschungsansatz fragmentieren, indem sie nur bestimmte zeitliche Segmente oder bestimmte Bereiche untersuchen.¹¹

Subjektivität

Über die erzählte Lebensgeschichte lässt sich die Frage erschließen, wie die Menschen ihre Lebenswelt erleben und deuten, welche Orientierungsmuster im Leben bedeutsam waren, welche Handlungsstrategien sie entwickelt haben. Nicht aus Theorien abgeleitete Vorannahmen bestimmen hier die Erkenntnisse über die soziale Wirklichkeit, sondern die faktischen Handlungen und die Deutungen der Handlungsträger im Alltag. Hier sind die Befragten Experten.¹² Die Biografieforscherinnen und -forscher gestehen den im Alltag

¹⁰ Peter Berger und Thomas Luckmann bezeichnen solche Sinnsysteme als symbolische Sinnwelten. Ihre Funktion sind die „umfassende Integration aller isolierten institutionellen Prozesse“ (Berger, P./Luckmann, T. 1982, 111, vgl. auch 98-112).

¹¹ Wolfram Fischer und Martin Kohli haben inzwischen diese hohe Erwartung an die ganzheitliche Sicht der Biografieforschung, die Kohli 1981 noch programmatisch aufstellte (vgl. Kohli, M.: 1981a), relativiert: „Die immer wieder vertretene Erwartung an die Biographieforschung, daß hier – im Unterschied zu anderen soziologischen Traditionen – das ‚ganze Leben‘ thematisiert sei, erweist sich als metaphorische Redeweise. Jede Thematisierung des Lebens stellt eine Selektion dar (vgl. Kohli, M.: 1983: 8). Gleichwohl trifft diese Metapher etwas Richtiges: im Unterschied zu anderen Selektionsprinzipien formuliert ‚Biographie‘ die Erwartung einer Gesamtgestalt, die zwischen Lebensanfang und Lebensende einen durchgeformten Sinnzusammenhang konstituiert.“ (Fischer, W./Kohli, M., in: Voges, W.: 1987a, 29)

¹² So kommt z.B. Hartwig Berger aufgrund seiner Forschungserfahrungen mit Landarbeiterinnen und Landarbeitern in Südspanien zu folgender Erkenntnis: „Die Kompetenz, über gesellschaftliche Verhältnisse, Verhalten und Bewußtsein zu urteilen, ist bei weitem am größten bei den Menschen, die in diesen Verhältnissen

Handelnden eine eigene Deutungs- und Theoriefähigkeit zu, die sie zur Grundlage ihrer weiteren Theoriebildung machen können. „Der Forscher stellt sich auf den Standpunkt des handelnden Subjekts und versucht nachzuvollziehen, wie es die Welt, in der es lebt, ausgehend von seiner Person kognitiv konstruiert.“¹³ Biografieforschung zielt die wissenschaftliche Wahrnehmung der eigenen Sinnstrukturen der Subjekte an. Sie macht auch individuelle Besonderheiten der Menschen sichtbar, die in quantitativ forschenden Ansätzen oft als störend beiseite gelassen werden.

Prozessuale Sichtweise

Jeder Moment eines Lebens besteht aus Synthesen aus Vergangenem und Zukünftigem, aus Erinnerungen und Erfahrungen und Entwürfen. Jede Wahrnehmung der Situation, jede Entscheidung und Handlung ist mitbestimmt von einer Perspektivität, die in die Vergangenheit und Zukunft hineinreicht. Konzeptionen, die den Menschen statisch betrachten, ohne seine kreativen Möglichkeiten der Veränderung im Zukünftigen und ohne seine Gewordenheit im Vergangenen mit einzubeziehen, machen ihn leicht zum kalkulierbaren und verfügbaren Objekt. Die biografische Forschung erfasst soziale Situationen und Bewusstseinsstrukturen im Zusammenhang mit ihrem Konstitutionsprozess.

5.1.2. Biografie als Zugang zur Gesellschaft

Die Biografie ist die Schnittstelle, an der die zeitlich aufgeschichtete gegenseitige Durchdringung subjektiver und gesellschaftlicher Prozesse beobachtet werden kann. Der Mensch orientiert sein Handeln in der Lebensgeschichte an gesellschaftlich vorgegebenen Handlungsmustern und seine Deutungen an gesellschaftlich geteilten Deutungsmustern. Das Leben ist in seinem Verlauf durch gesellschaftliche Strukturen und Institutionen bis zu einem gewissen Grad vorbestimmt. Andererseits kann der Mensch auch zwischen verschiedenen Möglichkeiten im Leben wählen, Entscheidungen treffen und handelnd gesellschaftliche Institutionen verändern. Das Konstitutionsverhältnis zwischen Mensch und Gesellschaft ist wechselseitig, oder, wie Peter Berger und Thomas Luckmann formulieren:

selber leben. Die Gefahr, daß sie aufgrund erworbener Ideologien oder fortgeschleppter Selbsttäuschungen ihre Verhältnisse verzerrt sehen und falsch deuten, ist nicht größer als bei den Forschern mit ihren selbstgebastelten Theorien, die oft genug der Wirklichkeit gewaltsam aufgepreßt werden, ihren kulturellen Vorurteilen gegenüber einer fremden Lebensform oder auch ihren Überidentifikationen, die sie durchaus blind machen können.“
(Berger, H.: 1978, 41)

„Gesellschaft ist ein menschliches Produkt. Gesellschaft ist eine objektive Wirklichkeit. Der Mensch ist ein gesellschaftliches Produkt.“¹⁴

In der Biografie ist der Schnittpunkt zwischen systemischen Aspekten der Gesellschaft und der einmalig unverwechselbar ausgeprägten Individualität des Menschen zu beobachten. Systeme kommen in ihren Auswirkungen auf den Einzelnen in den Blick, in den Leidensprozessen, die sie erzeugen, selbst wenn sie von den Betroffenen selbst nicht durchschaut, analysiert und artikuliert werden können. Zugleich werden Handlungs- und Bewältigungsstrategien für den Umgang mit systemischen Zwängen deutlich. Die Bestimmung des Verhältnisses von individuellem Deuten, Erleben und Handeln und gesellschaftlicher struktureller Bedingtheit des Lebens ist ein zentrales Thema der Biografieforschung, das auch weitreichende Konsequenzen für die Theoriediskussion der Soziologie hat. So betont Martin Kohli:

„Sie [die Biografie, T.W.] bildet einen der wesentlichen Schnittpunkte von Handlungstheorie und Strukturtheorie, und ihre Analyse ist damit Teil eines Theorieprogramms, das seit den Anfängen der Soziologie ansteht, aber noch keineswegs als gelöst zu betrachten ist, nämlich Handlungs- und Strukturebene, Mikro- und Makrosoziologie zu verbinden. Ich möchte die These aufstellen, daß das Verhältnis von Individualität und Gesellschaftlichkeit sich in der biographischen Dimension besonders zuspitzt und daß eine zureichende Konzeptualisierung dieses Verhältnisses ohne die Analyse biographischer Thematisierung nicht auskommt.“¹⁵

Die Biografieforschung ist deshalb ein wichtiger Ort des Gesprächs zwischen Systemtheorie und Handlungstheorie. Zumeist wird in der Biografieforschung von dem theoretischen Konzept einer Handlungstheorie ausgegangen. Die Biografie wird aus der Perspektive der Handelnden betrachtet, wobei die äußeren systemischen Bedingungen als Randbedingungen erscheinen. Kohli dagegen setzt bei der sozialstrukturellen Ebene an und fragt, „an welchen Stellen strukturell organisierter Abläufe biographisches Handeln einsetzt, in welchem Rahmen es sich vollzieht und welche Folgen es hat“¹⁶. Dabei macht er auf die mögliche Kurzsichtigkeit eines einseitigen handlungstheoretischen Zugangs zum Menschen aufmerksam, der zur Verschleierung des Zwangscharakters von Systemen ideologisch missbraucht werden könne:

¹³ Kohli, M.: 1978b, 23

¹⁴ Berger, P./Luckmann, T.: 1982, 65

¹⁵ Kohli, M.: 1981c, 503

¹⁶ Ebd., 159

„Unter Systemgesichtspunkten besteht eine wesentliche Legitimationsstrategie darin, soziale Prozesse im Bewußtsein der Akteure zu individualisieren, d.h. den Zwangscharakter erzwungener Aktivitäten vor den Akteuren zu verbergen und sie so weit zu bringen, daß sie diese Aktivitäten als durch eigene Initiative angestoßen und durch eigene Entwürfe geleitet auffassen. Der Ertrag dieser Strategie liegt darin, daß der Handelnde negative Ereignisse nicht dem System, sondern sich selbst als negative Folgen seiner Handlungen zurechnet, sowie daß er – weil er sich für die Folgen seiner Handlungen verantwortlich fühlt – mehr Energie in sie hineinsteckt.“¹⁷

Hier wird deutlich, wie in der Biografieforschung handlungstheoretische, struktur- und systemtheoretische Ansätze ineinander greifen. Der handlungstheoretische Ansatz gibt Einblick in das individuelle Erleben, Erleiden und die Deutung der aus Systemen resultierenden Zwänge sowie in die Umgangsstrategien mit ihnen; eine systemische Analyse hingegen macht die als individuell erfahrenen Probleme oft erst als strukturell bedingte sichtbar.¹⁸

5.1.3. Biografie als Zugang zur „Geschichte von unten“

Biografische Erzählungen sind die Grundlage für den Ansatz der „Oral History“¹⁹, der die „Geschichte von unten“, das heißt die Geschichte der Unterprivilegierten und gesellschaftlich Unbedeutenden erforscht und sich als Korrektiv zu einer herrschenden Geschichtsschreibung versteht. Während die „offizielle“ Geschichtsschreibung oft nur die Erinnerungen, Deutungen und Taten der politisch dominanten Gruppen wiedergibt, spürt die Oral History den Erinnerungen, Erfahrungen und dem politischen Handeln von Menschen aus Randgruppen nach. So zeigt Lutz Niethammer, der die Oral History in Deutschland bekannt gemacht hat, auf, wie in den Erfahrungen der Randgruppen Politik eine eigene Dimension besitzt: „Von unten betrachtet wird das ‚Politische‘ seines verdinglichten Selbstwerts als Staat oder das, was

¹⁷ Kohli, M.: 1981b, 163f.

¹⁸ Allerdings kommt auch der handlungstheoretische Ansatz zu Struktur- und Systemaussagen.

¹⁹ „Oral History“ bezeichnet zunächst eine Forschungstechnik zur Erhebung einer mündlich tradierten Geschichte. „Gemeint sind damit Interviews mit den Beteiligten und Betroffenen historischer Prozesse, in der Regel unter Zuhilfenahme eines Tonbandgerätes.“ (Niethammer, L.: 1985b, 8) Das Aufkommen von Tonbandgeräten ermöglichte den Zugang zu Autobiografien auch von Menschen, die zur Niederschrift nicht gewillt oder in der Lage waren. Zur Geschichte der Oral History vgl. Starr, L.: 1985; in der Bundesrepublik hat sie erst Anfang der achtziger Jahre vor allem mit dem Sammelband von Lutz Niethammer (Niethammer, L.: 1985a) Verbreitung gefunden.

sich durchgesetzt hat, entkleidet und erscheint eher als ein Medium der Auseinandersetzung und Gestaltung.“²⁰

In den Erinnerungen von Unterprivilegierten tauchen auch Spuren eines „kollektiven Gedächtnisses“²¹ der eigenen sozialen Gruppe auf. Über die individuellen Lebenserzählungen gelingt ein Zugang zu gruppenspezifischen Erfahrungsweisen, zu kollektiven Zeit- und Geschichtsvorstellungen, zu gemeinsamen Gewohnheiten und Sitten und zur gemeinsamen Geschichte.

Daniel Bertaux und Isabelle Bertaux-Wiame haben in Autobiografien nach Spuren des kollektiven Gedächtnisses gesucht.²² Sie stellen dabei eine unterschiedliche Geschichts- oder Zeitauffassung bei Mächtigen und Ohnmächtigen fest. Gemeinsam sei der bürgerlichen und der marxistischen Geschichtsauffassung, dass sie eine lineare Geschichte der Macht erzählen: „beide verstehen die Geschichte als Ablauf und Entwicklung der Staatsmacht in der Zeit“²³. Arbeitende Menschen dagegen erzählten ihr Leben zyklisch. Ihr Leben spiele sich in Tages- oder Jahreszyklen oder Generationenfolgen ab, hier gebe es keine Vorstellung von Machtkämpfen oder Fortschritt. Diese Art von Geschichtsbetrachtung würde von der „offiziellen“ Geschichtskonzeption, die die Tradierung der kollektiven Gedächtnisse der dominanten Interessengruppen betreibe, nicht wahrgenommen.

Eine „Geschichtsschreibung von unten“, die biografische Forschung betreibt, will Erfahrungen von unbekanntem oder marginalisierten Menschen erfassen und dokumentieren. Bereits diese dokumentarische Arbeit ist von wissenschaftlichem Wert. Aus den Erinnerungen lassen sich neben den individuellen auch kollektive Erfahrungen herausarbeiten. Sie eröffnen den Zugang zu der Geschichte von Gruppen, die in der „offiziellen“ Geschichtsschreibung bisher noch kaum vorkommen. Als Sprachrohr von bisher schweigenden Gruppen wirkt sie einer Siegeregeschichte entgegen, deren Fortschritt auf den Opfern der Besiegten basiert. Sie ist der Versuch, die Wirklichkeit gesellschaftlich zu rekonstruieren.

²⁰ Niethammer, L.: 1985b, 10

²¹ Vgl. Halbwachs, M.: 1966

²² Vgl. Bertaux, D./Bertaux-Wiame, I.: 1985

5.1.4. Grenzen der empirischen biografischen Forschung

Die Chance der biografischen Forschung, nämlich einen wissenschaftlichen, methodisch kontrollierten Zugang zur sozialen Wirklichkeit und zu Erlebens-, Handlungs- und Deutungsprozessen von Subjekten zu erschließen, hat Grenzen. Ich möchte hier auf drei dieser Grenzen hinweisen:

1. Die Frage der Reichweite biografischer Forschung ist schon angeklungen. Wo die Perspektive und Eigendeutung der handelnden Individuen thematisiert wird, erscheinen strukturelle, handlungsheteronome Bedingungen als Randerscheinungen. Strukturbedingte komplexe Probleme sind für die Einzelnen oft undurchschaubar. Sie werden entweder nur implizit erwähnt und kommen vermittelt über andere Probleme in den Blick oder sie erscheinen den Handelnden als „ihre“ persönlichen Probleme. Systemische Zwänge werden vernebelt. Eine Ergänzung der Forschung der Eigendeutung von Subjekten durch sozialstrukturelle Ansätze ist deshalb sinnvoll.²⁴
2. Problematischer ist die Frage nach den ethischen Implikationen der biografischen Methode. Durch die induktiven Forschungsansatz kann den Forschenden ein Eindringen in sehr intime Räume unterprivilegierter Gruppen gelingen. Sie können zu Erkenntnissen gelangen, die gegen diese Gruppen verwendet werden können. Diese Erfahrungen im Feld drängen vielen Wissenschaftlern forschungsethische Fragen geradezu auf und haben in der letzten Konsequenz auch schon zum Abbruch von Forschungsprojekten geführt. Die Argumente weisen in drei Richtungen:
Niethammer sieht erstens eine Gefahr in einer möglichen unzulänglichen Interpretation durch die Forschenden. Wenn sie den spezifischen Besonderheiten der befragten Menschen nicht gerecht werden können, könnten sie die unverstandene Subjektivität aus Ärger über ihre Ohnmacht mit theoretischen Konstruktionen oder willkürlichen Postulaten vorschnell auffüllen und dadurch den Subjekten eine Geschichte zuschreiben, in der diese sich selbst nicht wiederzuerkennen vermögen.²⁵ Diese Gefahr besteht besonders bei einer Überidentifikation mit unterprivilegierten Gruppen.
Zweitens besteht die Befürchtung, dass die befragten Menschen durch unangemessenen Umgang mit ihnen oder mit dem Datenmaterial erneut verobjektiviert werden. So sieht Niethammer „die Gefahr, diejenigen, die von früheren gesellschaftlichen

²³ Ebd., 154

²⁴ Vgl. Kohli, M.: 1981b

²⁵ Niethammer, L.: 1985b, 8

Machtverhältnissen als Objekte definiert wurden, in ihrem Objektstatus zu belassen, anstatt ihre Subjektivität zu rekonstruieren“²⁶.

Damit hängt drittens die Gefahr zusammen, dass die Herrschaft und Kontrolle von Interessengruppen, in deren Auftrag und Interesse die Forschung ja auch oft ausgeführt wird, durch Informationen aus den unterprivilegierten oder beherrschten Gruppen nur verlängert wird. Die Befragten werden greifbarer und berechenbarer, die Herrschaft über sie kann dadurch ausgedehnt werden.²⁷ Die Übermittlung von Informationen aus dem Wissen, Selbstverständnis und Alltagsleben dieser Gruppen könnte auch zu einer Art von kultureller Ausbeutung führen. Denn die Forschungsergebnisse interessieren die Menschen dieser Schichten selbst nur selten (und werden von ihnen oft auch wegen ihres elaborierten Sprachcodes nicht verstanden).

3. Das Verhältnis von Theorie, Methode und Forschungsprozess:

Ausgangspunkt der methodologischen und methodischen Überlegungen sind das erkenntnisleitende Interesse und die theoretischen Vorannahmen des Forschenden. Diese Sachverhalte haben für mich die Funktion eines „sensibilisierenden Konzepts“²⁸. Die Erkenntnisse der theoretischen Vorüberlegungen fließen in die Konzeption und Durchführung der empirischen Untersuchung sowie in die Interpretation der Daten mit ein. Diese theoretische Sensibilität bedeutet aber nicht ein klassisches deduktives Vorgehen. Vielmehr ist die Untersuchung theoriegeleitet, ohne auf ein wesentliches Merkmal qualitativer Forschung, nämlich das Kriterium der Offenheit, verzichten zu wollen. Insofern ist das Vorgehen in dieser Untersuchung ein Weg zwischen Induktion und Deduktion und kann als Abduktion charakterisiert werden.²⁹ Eine theoretische Orientierung schließt einen heuristischen Charakter des Forschungsprozesses nicht aus. Vielmehr kann eine vertiefte theoretische Auseinandersetzung mit dem Forschungsgegenstand die theoretische Einordnung gerade auch ungewöhnlicher, unerwarteter Informationen erleichtern, vorausgesetzt der Forschende bleibt bei dem Vorgehen offen, wenn es um die Erhebung und Interpretation der Daten geht.

²⁶ Ebd., 7

²⁷ Konkret betrifft das z.B. die Forschung bei ethnischen Minderheiten oder die Untersuchung von Randgruppen oder devianten Karrieren, wie sie z.B. Roland Girtler im Kriminellen- oder im Prostituiertenmilieu in Wien durchgeführt hat (Girtler, R.: 1987).

²⁸ Vgl. Kelle, U./Kluge, S.: 1999

²⁹ Vgl. Helsper, W. u.a.: 2001, 254ff., Friebertshäuser, B.: 2001, 578. Helsper zufolge hat sich qualitative Forschung „balancierend zwischen zwei Vorwürfen zu verorten (...) einerseits zwischen der Scylla, alles was erhoben und offen exploriert werden soll, schon theoretisch vorentschieden und auf diese Weise die qualitative Forschungslogik verfehlt und ihr theoriegenerierendes Potenzial verspielt zu haben, und andererseits der

Die Existenz eines theoretischen Vorwissens ist für alle Phasen im Forschungsprozess von großem Nutzen. Dies gilt für die Generierung des Samplings, die qualitative Kodierung sowie für die Bildung von Typen und Typologien.³⁰

5.2. Theoriebildung aus der sozialen Wirklichkeit

Aufgrund der spezifischen Struktur der Biografie ist ein unmittelbarer Zugang zu den Orten, den Zeiten und der Subjektivität eines Lebens, ist eine „teilnehmende Beobachtung“ nicht oder nur sehr bedingt möglich. Der wichtigste Zugang zu einer Biografie ist die autobiografische Erzählung. Sie ist auch die elementare Datengrundlage für biografische Forschung; ergänzt wird sie durch Datenmaterial wie Tagebücher, Briefe, Fotoalben sowie durch Fremderzählungen.

Gerade aber mit der autobiografischen Erzählung als Grundlage biografischer Forschung sind besondere Probleme verbunden: Autobiografische Erzählungen basieren immer auf subjektiven Erinnerungen und implizierten Deutungen. Was geben sie dann eigentlich wieder? Lassen sich Ereignisse, Handlungen, Orientierungen und Deutungen vergangener Zeit erzählend rekonstruieren? Oder ist die Erzählung eine Verzerrung der Vergangenheit aus der gegenwärtigen Perspektive? Inwieweit ist die Erzählung eine Selbst- oder Fremdtäuschung? Es stellt sich also die Frage: Was will und kann biografische Forschung herausfinden und wie kann sie das methodisch leisten?

Diesen Problemstellungen werde ich im Folgenden nachgehen,³¹ jedoch in pragmatischer Ausrichtung hin auf mein weiteres Vorgehen.

Zur Klärung der Frage des forschungspraktischen Verfahrens, *wie* aus individuellen und subjektiven alltagsweltlichen Erzählungen von Selbsterlebtem methodisch gesichert wissenschaftliche Theorien abgeleitet werden können, müssen zunächst die Voraussetzungen

Charybdis, ihre Vorgehensweise und Forschungsziele mangelhaft theoretisch zu explizieren und in großer Vagheit zu belassen“ (a.a.O., 255f.)

³⁰ Vgl. Kelle, U./Kluge, S.: 1999: „Eine gelungene qualitative Untersuchung zeichnet sich also in ihrem gesamten Verlauf durch ihre beständige Integration von empirischen und theoretischen Arbeitsschritten aus. Nur durch theoriegeleitetes qualitatives Vorgehen kann gewährleistet werden, daß die Merkmale und Kategorien, die der empirischen Untersuchung zugrunde gelegt werden, auch für die Forschungsfrage relevant sind. Dabei müssen die verwendeten theoretischen Konzepte allerdings einen heuristischen Gehalt haben, so daß die Konstruktion von empiriefreien Konzepten, die lediglich Vorurteile der ForscherInnen repräsentieren, vermieden wird. Die Bildung von Typen wird dabei zum Bindeglied zwischen Empirie und Theorie und damit zur Grundlage einer empirisch begründeten Theoriebildung.“ (a.a.O., 37)

³¹ Grundlagentheoretische Überlegungen zur Theoriebildung aus der sozialen Realität insbesondere für die Erziehungswissenschaft sind umfassend zu rezipieren in: Friebertshäuser, B./Prenzel, A. (Hg.): 1997

und Prämissen induktiver Theoriegenerierung aus der empirischen Wirklichkeit geklärt werden. Biografische Erzählungen eröffnen der Forschung einen Zugang zur erlebten subjektiven und gesellschaftlich geteilten Wirklichkeit. Wie können nun aus den alltagsweltlichen Erzählungen wissenschaftliche Theorien gewonnen werden? Dies ist nicht nur eine spezielle Verfahrensfrage der Datengewinnung und -analyse. Zunächst muss geklärt werden, wie eine Theoriebildung über die soziale Wirklichkeit möglich ist (5.2.1.). Es müssen zudem methodologische Grundentscheidungen bezüglich induktiven oder deduktiven Vorgehens getroffen werden. Als ein Modell induktiver Theoriegenerierung werde ich die von Barney Glaser und Anselm Strauss erarbeitete „Grounded Theory“ vorstellen. Sie ist ein Rahmen, in dem die speziellen Verfahren der Erzählanalyse Gültigkeit besitzen (5.2.2.). Zusätzlich werden anschließend zwei weitere Merkmale interpretativer Sozialforschung ergänzt (5.2.3.).

Diese Überlegungen bilden den Boden für die konkrete methodische Verfahrensweise, die ich im Abschnitt 5.3. präsentiere.

5.2.1. Vorannahmen zur Theoriebildung

Alfred Schütz hat aufgezeigt, dass alle Erfahrung und alles Wissen, sowohl im Alltag (common sense) als auch in der Wissenschaft und ihrer Theoriebildung, auf den gleichen Prinzipien beruht, nämlich auf gedanklichen Konstruktionen, Deutungen und Typologisierungen.³² Bereits jedes im alltäglichen Leben wahrgenommene Phänomen ist eine hochkomplizierte gedankliche Konstruktion. Dies schließt die Tatsache mit ein, dass es überhaupt wahrgenommen wurde: räumliche Beziehungen, zeitliche Abfolgen, gedankliche Imaginationen und anderes. Das gesamte Wissen des Menschen enthält immer nur ausgewählte und gedeutete Aspekte der Wirklichkeit. Es besteht aus Konstruktionen, aus einem „Verband von Abstraktionen, Generalisierungen, Formalisierungen und Idealisierungen“³³.

„Genau genommen gibt es nirgends so etwas wie reine und einfache Tatsachen. Alle Tatsachen sind immer schon aus einem universellen Zusammenhang durch unsere Bewußtseinsabläufe ausgewählte Tatsachen. Somit sind sie immer interpretierte Tatsachen: entweder sind sie in künstlicher Abstraktion aus ihrem Zusammenhang gelöst oder aber sie werden nur in ihrem partikulären Zusammenhang gesehen.“

³² Ich beziehe mich im Folgenden vor allem auf den zusammenfassenden Aufsatz von Schütz, A.: 1971

³³ Ebd., 5

Daher tragen in beiden Fällen die Tatsachen ihren interpretativen inneren und äußeren Horizont mit sich.“³⁴

Die Naturwissenschaftler, so Schütz, beschäftigen sich mit Dingen und Gesetzmäßigkeiten, denen keine eigene Relevanzstruktur innewohnt. Sie können die Beobachtungen in ihr eigenes Relevanzsystem beziehungsweise in das der wissenschaftlichen Fragestellung einbauen. „Relevanz ist der Natur als solcher nicht immanent, sie ist das Ergebnis der selektiven und interpretativen Tätigkeit des Menschen im Umgang mit oder bei der Beobachtung der Natur.“³⁵

Wissenschaften, die sich mit dem Menschen und seiner Sozialwelt und Sinnwelt beschäftigen, haben es dagegen mit einer Wirklichkeit zu tun, die bereits durch eine besondere Sinn- und Relevanzstruktur geordnet ist. Die Menschen haben ihre alltägliche Wirklichkeit bereits in verschiedenen Konstruktionen gegliedert und interpretiert. Diese Interpretationen und Muster bestimmen ihr Denken und Verhalten, ihre Motivationen, ihre Handlungsziele und die Mittel, die sie zum Erreichen der Ziele einsetzen.

Um die soziale Wirklichkeit wissenschaftlich zu erheben und zu erklären, erforscht die Soziologie die Grundprinzipien, nach denen der Mensch seine Erfahrungen im alltäglichen Leben macht. Sie rekonstruiert die Sinnstrukturen, Typen und Muster der Sozialwelt; dazu zeichnet sie nachträglich die Bedeutungen aus der Perspektive der Handelnden nach. Sozialwissenschaftliche Theoriebildung macht also Aussagen über Bedeutungs-, Relevanz- und Handlungsstrukturen in der sozialen Welt und über die Regeln ihrer Konstitution. Dabei geht eine sozialwissenschaftlich forschende Person im Grunde ganz ähnlich wie jede im Alltag handelnde Person vor, die über ihr Handeln oder das ihrer Mitmenschen reflektiert. Sie generiert gedankliche Konstrukte über die gedanklichen Konstruktionen im Alltag. Die alltäglichen Konstruktionen werden methodisch erhoben und zu höherprädikativen wissenschaftlichen verdichtet.³⁶ Diese sind dann Konstruktionen zweiten (oder schließlich dritten) Grades. Schütz fasst den Prozess der wissenschaftlichen Theoriebildung so zusammen:

„Die gedanklichen Gegenstände, die von Sozialwissenschaftlern gebildet werden, beziehen und gründen sich auf gedankliche Gegenstände, die im Verständnis des im Alltag unter seinen Mitmenschen lebenden Menschen gebildet werden. Die Konstruktionen, die der Sozialwissenschaftler benutzt, sind daher

³⁴ Ebd., 5

³⁵ Ebd., 6

³⁶ Vgl. Schütz, A.: 1981, 41

sozusagen Konstruktionen zweiten Grades: es sind Konstruktionen jener Konstruktionen, die im Sozialfeld von den Handelnden gebildet werden, deren Verhalten der Wissenschaftler beobachtet und in Übereinstimmung mit den Verfahrensregeln seiner Wissenschaft zu erklären versucht.“³⁷

Kriterium einer sozialwissenschaftlichen Theorie ist, dass sie der Sozialwelt adäquat ist, dass sie auf die soziale Wirklichkeit „passt“. Um zu solchen Theorien zu gelangen, werden in der Sozialwissenschaft zwei Richtungen eingeschlagen: eine deduktiv theoriegeleitete und meist mit quantitativen Methoden forschende und eine induktiv und oft mit qualitativen Methoden verbundene Vorgehensweise.³⁸

Vertreter der an naturwissenschaftlichen und verhaltenstheoretischen Forschungsmaximen orientierten neopositivistischen Sozialforschung gingen besonders in den sechziger Jahren den Weg, dass sie Hypothesen und Konzepte deduktiv erstellten und diese dann empirisch überprüften. Dabei wird das Theoriegebäude der Forschenden untersucht und an der empirischen Wirklichkeit gemessen; die empirischen Daten dienen der Verifizierung oder Falsifizierung der deduktiv hergeleiteten Theorien oder Hypothesen. Allerdings verändert sich die soziale Wirklichkeit sehr schnell, so dass die Theorien und ihre Fragestellungen oft gar nicht mehr die empirische Praxis und deren Fragestellungen beschreiben. Es kommt zu einer zeitlichen Verschleppung der Theoriebildung. Wenn die soziale Wirklichkeit mit einer falschen Forschungsfrage oder von einer unpassenden Theorie aus untersucht wird, kann es sein, dass der Theoriebildung wichtige Entwicklungen entgehen.

Die induktive Vorgehensweise der interpretativen Sozialforschung wurde vor allem in den letzten Jahren theoretisch weiterentwickelt und methodisch entfaltet, so dass sie heute nicht mehr als die Vorarbeit für die quantitative Sozialforschung gilt.³⁹ Sie arbeitet hauptsächlich mit qualitativen Forschungsmethoden. Nicht eine sozialwissenschaftliche Theorie, sondern die eigene Sinn- und Bedeutungsstrukturierung der sozialen Welt ist der Ausgangspunkt und die methodologische Leitlinie der Forschung.

Der theoretische Hintergrund und die verschiedenen Methoden der qualitativen Sozialforschung wurden in letzter Zeit in einigen Standardwerken zusammengefasst.⁴⁰ Als ein

³⁷ Schütz, A.: 1971, 6f.

³⁸ Auf die unterschiedlichen Ansätze von qualitativer und quantitativer Sozialforschung kann hier nur am Rande eingegangen werden, vgl. dazu z.B. Hoffmann-Riem, C.: 1980, Friebertshäuser, B./Prenzel, A. (Hg.): 1997

³⁹ Allen Barton und Paul Lazarsfeld sehen z.B. die Bedeutung qualitativer Methoden noch in der explorativen Vorbereitung für quantitative Untersuchungen oder in der Erforschung von Bereichen, die quantitativen Methoden nicht zugänglich sind (vgl. Barton, A./Lazarsfeld, P.: 1979).

⁴⁰ Vgl. Hopf, C./Weingarten, E. (Hg.): 1979, Lamnek, S.: 1988 und 1989, Flick, U.: 1991, Bohnsack, R.: 1991, Garz, D./Kraimer, K.: 1991a, darin vor allem der gute Überblick: Garz, D./Kraimer, K.: 1991b, Flick, U.: 2000, Friebertshäuser, B./Prenzel, A.: 1997

grundlegendes Modell der induktiven Theoriegenerierung in der qualitativen Sozialforschung gilt heute der von Barney Glaser und Anselm Strauss entwickelte Ansatz der „Grounded Theory“⁴¹. Die Grounded Theory stellt den Rahmen für die speziellen methodischen Verfahren der Datengewinnung und Datenanalyse der empirischen Biografieforschung dar, die im folgenden Kapitel behandelt werden.

5.2.2. Hypothesengewinnung und Theoriebildung – die Grounded Theory

Ausgangspunkt der Überlegungen von Glaser und Strauss ist, dass Theorien nützlich und relevant für ihren Gegenstandsbereich sein sollen. Wenn empirische Forschung lediglich dazu dient, bestehende Theorien möglichst genau zu verifizieren, ist ihr praktischer und theoretischer Nutzen oftmals nur sehr gering.

Ihre Methode der Grounded Theory dient dem Prozess des *Entdeckens* von Konzepten und Hypothesen in der sozialen Welt und der induktiven Theoriebildung aus diesen Entdeckungen. Zunächst ist die Forschung auf die Entdeckung einer bereichsspezifischen, gegenstandsbezogenen Theorie gerichtet. Sie liegt noch dicht über den Daten im Sinne einer „dichten Beschreibung“⁴². Hier kann bereits ein angestrebtes Ziel der Forschung erreicht sein. Die Beschreibung von Prozessen in der sozialen Wirklichkeit hat eine eigene Dignität; sie kann aber auch von Nutzen für die alltägliche praktische Arbeit in diesem Bereich sein und zur Erstellung von Konzepten für diese Arbeit beitragen. Doch kann sie auch als Grundlage für die Weiterentwicklung der Theorie zu einer formalen, aber in der empirischen Wirklichkeit verwurzelten Theorie dienen (Formal Grounded Theory). Von dieser wird die Formale Theorie unterschieden, die deduktiv hergeleitet ist oder auf logischer Spekulation basiert (Formal Theory).

Schema der Theoriegenerierung nach Glaser/Strauss

Vorliegende Theorien		Formal Theories oder andere Formal Grounded Theories
Konstruktionen unter Zuhilfenahme	Konstruktionen 4. Grades	Formal Grounded Theory

⁴¹ Vgl. Glaser, B./Strauss, A.: 1967, eine deutsche Zusammenfassung: Glaser, B./Strauss, A.: 1979

⁴² Flick, U. u.a.: 1995, Flick, U./Kardorff, E./Steinke, I. (Hg.): 2000

höherprädikativer Sprache und bestehender Theorien		
Konstruktionen unter Zuhilfenahme höherprädikativer Sprache	Konstruktionen 3. Grades	Grounded Theory
Konstruktionen, die dicht über denen des Alltags liegen	Konstruktionen 2. Grades	
Konstruktionen des Alltags	Konstruktionen 1. Grades	

Dem Prozess des Entdeckens neuer Hypothesen und Theorien liegen methodische Prinzipien zugrunde. Ähnlich wie Schütz gehen Glaser und Strauss von der Voraussetzung aus: „Was der Feldforscher tut, ist nichts anderes, als das ganz normale Handeln einer über die Dinge nachdenkenden Person in eine erfolgreiche Forschungsstrategie umzusetzen.“⁴³ Für das forschungspraktische Vorgehen formulieren sie fünf Grundsätze, die den Prozess der Theoriebildung und die Prüfung der Plausibilität anleiten sollen.

Der erste Grundsatz ist die Gleichzeitigkeit von Sammlung und Analyse von Daten. Damit ist eine Tatsache benannt und für die Theoriebildung fruchtbar gemacht, die oft nur unbewusst geschieht: der „Prozeß des stillschweigenden Kodierens (...) der von allem Anfang an im Forschungsprozeß wirksam ist“⁴⁴. Die Beobachtungen während der Datensammlung werden rasch von Hypothesenbildungen begleitet; vielfach werden mehrere Hypothesen gleichzeitig verfolgt. Bereits vorhandene Konzepte, die persönlichen Hypothesen oder vorausgegangener Literaturarbeit entstammen können, veranlassen die Forschenden oft, ihre Aufmerksamkeit auf bestimmte Phänomene zu richten. Sie haben aber nur vorläufigen Charakter; wichtig ist die prinzipielle Offenheit und kreative Neugier.

„Sehr oft haben die Forscher schon im Prozeß des Datensammelns ein ‚Aha-Erlebnis‘, wenn sie erkennen, daß ein beobachtetes Ereignis zu einer bestimmten Kategorie gehört. Darüber hinaus lassen strategisch bemerkenswerte Ereignisse neue Kategorien und Hypothesen entstehen oder erzeugen Zweifel an der Tragfähigkeit bestimmter Kategorien oder stellen früher formulierte Hypothesen in Frage.“⁴⁵

⁴³ Glaser, B./Strauss, A.: 1979, 101, im Original hervorgehoben

⁴⁴ Ebd., 94

⁴⁵ Ebd., 1979, 94

Um die Sammlung und Auswertung von Daten nicht zu vermengen, wird eine ständige Dokumentation und Reflexion der Forschungspraxis in Form von „Memos“, von Feldnotizen oder Interviewprotokollen gefordert. Diese sollen sowohl den Prozess der Datensammlung und Auswertung als auch spontane Ideen festhalten.

Die Hypothesen werden verifiziert oder verworfen und führen zu weiteren Hypothesenbildungen. Schließlich werden sie zu einem analytischen Bezugsrahmen zusammengefasst. Dieser steuert die aktive Suche nach Belegen und stellt gleichzeitig das Kernstück der Theoriebildung dar. Es erfolgt also eine Engführung, die eine neue Hypothesensuche leitet. Eine Gefahr besteht darin, dass ein zu rasch entwickelter analytischer Bezugsrahmen durch Einengung der Perspektive bereits nützliche Einsichten unterdrückt.

Ein zweiter Grundsatz ist die Maximierung der Glaubwürdigkeit durch Vergleichsgruppen.⁴⁶ Nachdem aus dem Datenmaterial Kategorien und Hypothesen gewonnen wurden, wird gezielt nach neuen Daten auf der Basis von minimalen und maximalen Kontrasten gesucht. Das Ziel ist es, „neue Daten zu Kategorien oder Kombinationen von Kategorien zu finden, neue Hypothesen vorzuschlagen und Ausgangshypothesen in unterschiedlichen Zusammenhängen zu überprüfen“⁴⁷. Dadurch wird die zuerst sehr offene Suche nach gegenstandsbezogenen Kategorien präzisiert. Obwohl Glaser und Strauss auch die Möglichkeit von Einzelfallstudien anführen, wird ihrer Meinung nach durch einen Vergleich die Glaubwürdigkeit der endgültigen Theorie erhöht. Außerdem fördern die Vergleichsgruppen nun auch die rasche Entwicklung der Datenanalyse: Sie lenken den Blick auf Ähnlichkeiten und Unterschiede der verwendeten theoretischen Kategorien, auf ihre Reichweite, Bedingungen und Konsequenzen, und sie führen „rasch zu einer generalisierenden Analyse der Beziehungen zwischen Kategorien, aus welcher dann die Hypothesen folgen, die in die gegenstandsbezogene Theorie integriert werden“⁴⁸.

Ein dritter Grundsatz ist die Glaubwürdigkeit des Forschers oder der Forscherin. Aufgrund der genannten Prämisse, dass die Kategorienbildung im Alltag und in der Wissenschaft denselben Regeln folgt, kommen nun Glaser und Strauss zu der Konsequenz: „Der analytische Bezugsrahmen, der aus der Sammlung und Überprüfung qualitativer Daten durch den Forscher entsteht, stimmt mit dem überein, was dieser systematisch über seine eigenen Daten

⁴⁶ Vgl. ebd., 96-99

⁴⁷ Ebd., 97

⁴⁸ Ebd., 98

weiß.“⁴⁹ Der Forscher hat selbst die Daten im Feld erhoben, hat also mit den Menschen dort selbst zu tun gehabt, und er hat die Daten in einen Zusammenhang gebracht und eine Theorie daraus entwickelt. Das bedeutet, dass er selbst großes Vertrauen in die Glaubwürdigkeit setzt; es bedeutet nicht, dass diese „Analyse die einzig plausible wäre, die durch diese Daten begründet werden könnte“⁵⁰.

Viertens muss die Glaubwürdigkeit in der schriftlichen Darstellung vermittelt werden.⁵¹ Ziel der Darstellung ist einmal, in analytischen, verallgemeinernden Begriffen den theoretischen Bezugsrahmen aufzuzeigen. Zudem soll die Darstellung auch „empfindlich machend“ („sensitizing“)⁵² sein, so dass die Leser selbst aus der Perspektive der Forschungssubjekte sehen, hören und miterleben und innerhalb des Bezugsrahmens kritisch mitentscheiden können. Dazu muss die Datengrundlage der Interpretation sehr genau expliziert werden. Die soziale Welt soll möglichst lebensnah dargestellt werden, unter anderem durch Zitate und typische Formulierungen. Den Lesern wird von Glaser und Strauss die Kompetenz zugesprochen, innerhalb des explizierten Bezugsrahmens dann die Theorie kritisieren und korrigieren zu können. Dadurch wird diese dem wissenschaftlichen Diskurs ausgesetzt: „Der Forscher und seine Leser tragen demnach eine gemeinsame Verantwortung.“⁵³

Fünftens stellt sich die Frage der weiteren Ausarbeitung der gefundenen gegenstandsbezogenen Theorie. Glaser und Strauss behandeln sie nicht nach Maßstäben wissenschaftlicher Perfektion, sondern sehen sie abhängig von ihrer Relevanz für die Praxis und von der weiteren Verwendung der Theorie in der Forschung. Viele gegenstandsbezogene Theorien stellen Zwischenprodukte der Forschung dar. Sie werden als Grundlage für weitere Forschungen oder zur Entwicklung einer formalen Theorie weiterverwendet.

Das Ziel dieser Art von Forschung ist der Prozess einer Theoriebildung, der immer wieder durch die sich ändernde soziale Wirklichkeit modifiziert, ergänzt oder bestätigt werden kann. Das Sample wird auch während des Forschungsablaufs unter den Aspekten erweitert, die für die Forschung während des Prozesses wichtig werden. Die Theorien streben nicht so sehr eine statistische Allgemeingültigkeit an, sondern sind immer für Kritik und Diskussion offen. Als

⁴⁹ Ebd., 100, im Original hervorgehoben

⁵⁰ Ebd., 100; Glaser/Strauss weisen darauf hin, dass die Glaubwürdigkeit der Analyse nicht notwendigerweise dadurch vergrößert wird, dass zusätzlich quantitative Verfahren hinzugezogen werden. Auch bei quantitativen Verfahren sind die Ergebnisse nur innerhalb des vom Forschenden erstellten Bezugsrahmens gültig (vgl. Glaser, B./Strauss, A.: 1979, 110).

⁵¹ Vgl. zum Folgenden ebd., 102-105

⁵² Ebd., 103

⁵³ Ebd., 104, im Original hervorgehoben

Kriterium für die Verallgemeinerung und für ein vorläufiges Ende der Theoriebildung gilt die *theoretische Sättigung*, die dann erreicht ist, wenn neue Fälle nicht mehr zu einer Veränderung oder Weiterentwicklung der Theorie beitragen.

„The discussional form of formulating theory gives a feeling of ‚ever-developing‘ to the theory, allows it to become quite rich, complex and dense, and makes its fit and relevance easy to comprehend.“⁵⁴

Da die Kategorien synthetisch aus dem Datenmaterial entwickelt werden, entfällt das Problem der Operationalisierung von wissenschaftlichen Kategorien. Zudem ist die Relevanz der Forschung für die Praxis gewährleistet. Die Theorien beziehen sich auf das, was in der sozialen Wirklichkeit sich als relevant und problematisch zur Sprache bringt:

„In short, our focus on the emergence of categories solves the problem of fit, relevance, forcing and richness.“⁵⁵

Zusammenfassend lässt sich sagen:

Die Prozesse der Datensammlung, Kodierung, Kategorienbildung, Hypothesenbildung und Theorieentwicklung verlaufen zirkulär und beeinflussen sich wechselseitig. Ist zunächst eine möglichst große Offenheit und Unvoreingenommenheit für neue Entdeckungen gefordert und eine möglichst große Vielfalt von (auch widersprüchlichen) Hypothesen, so leiten die zunächst gefundenen Kategorien ihre gezielte Überprüfung und eine Sondierung und Engführung der Hypothesen ein, so dass sich in diesem Prozess immer klarer Theorien herausbilden. Die Erweiterung des Samples, die Suche nach neuen Daten entspringt diesen gefundenen Theorien und dient der gezielten Falsifizierung oder Modifizierung. Wenn eine Modifizierung durch das Datenmaterial nicht mehr geboten erscheint, ist die theoretische Sättigung erreicht und hat der Forschungsprozess ein vorläufiges Ende gefunden.

Die Grounded Theory hat in der qualitativen Sozialforschung inzwischen große Zustimmung und Verwendung gefunden. Es ist ihre Stärke, dass sie für die Praxis nicht nur der Forschenden entwickelt wurde und die Kluft zwischen den prozesshaften Veränderungen in der empirischen Wirklichkeit, den Problemen der professionellen Praktiker und den wissenschaftlichen Forschungen der Theoretiker zu überbrücken versucht. Sie dient einer

⁵⁴ Glaser, B./Strauss, A.: 1967, 32.

⁵⁵ Glaser, B./Strauss, B.: 1967, 37

praxisbezogenen Forschung mittlerer Reichweite und hat nicht den Anspruch, gesellschaftstheoretische Entwürfe zu entwickeln.

Diese Stärke hat jedoch auch Kehrseiten.⁵⁶ Problematisch ist die Frage der Rezeption der großen Menge empirischer Studien. Tatsächlich hat diese Verfahrensweise in den letzten Jahren zu einer Flut von gegenstandsbezogenen Forschungen – gerade auch in der Biografieforschung – geführt, die theoretisch nicht weitergehend aufgearbeitet oder in der vergleichbaren Forschung rezipiert werden. Manche Forschergruppen beschränken sich deshalb auf eine sehr geringe Zahl von Fallstudien, die sie sehr sorgfältig auswerten und die inzwischen auch als paradigmatische Fallbeispiele zu einem Gegenstandsbereich oder zu gesellschaftstheoretischen Überlegungen berücksichtigt werden.

Auch wird die Allgemeingültigkeit der gefundenen Theorien kritisch angefragt. Allerdings ist eine höchstmögliche Absicherung, Kontrolle und Verallgemeinerung der Forschungsergebnisse gar nicht in erster Linie intendiert, sondern das Auffinden neuer Theorien. Eine größere Objektivität wird auch erreicht, wenn die Daten in Gruppen ausgewertet werden, wo sich einzelne Mitglieder in ihren Perspektiven gegenseitig korrigieren können. Die Forschungsergebnisse verstehen sich als Beiträge im Gesamtzusammenhang der Theoriediskussion und können durch Vergleichsstudien in ihrem theoretischen Aussagewert modifiziert werden.

Probleme wirft die Frage auf, inwieweit das eigene Interesse oder die eigene Perspektive, die Ängste und blinden Flecken des Forschenden in die Forschung einfließen und das Ergebnis mitbestimmen. Dieses Problem lässt sich nicht lösen, und wo dies versucht wird, wird bestenfalls eine Scheinobjektivität erreicht.⁵⁷ Vielmehr ist es wichtig, dass der Forschende versucht, so weit wie möglich die eigenen Interessen an dem Forschungsbereich, aber auch seine Ängste zu reflektieren.

Es ist auch hilfreich, wenn das Datenmaterial mit den Forschungsergebnissen zusammen veröffentlicht werden kann (falls dies nicht den Interessen der Forschungssubjekte widerspricht), wenn die Kodierung dicht über den Daten erfolgt und aus vielen Zitaten die Eigenaussagen zur Geltung gebracht werden. Jede Eigenaussage hat einen Bedeutungsüberschuss, der über die unmittelbare Interpretation und Aussageabsicht des Forschenden hinausgeht und von Lesern anders erfasst wird als von der forschenden Person. Auch ist zu betonen, dass bereits die Transkription sowie alle anderen Analyseschritte

⁵⁶ Zur Kritik vgl. z.B. Lamnek, S.: 1988, 123, Flick, U.: 1991, 444f.

⁵⁷ Vgl. zu diesem Problem Devereux, G.: 1984

Interpretationen der forschenden Person oder Gruppe sind, die Gültigkeit im Rahmen der Prämissen, Methoden und Verfahrensweisen besitzen, aber eben keine alleinige Gültigkeit.⁵⁸

5.2.3. Ergänzende Prinzipien interpretativer Sozialforschung

Ergänzend zu den Grundsätzen des Forschungsprozesses interpretativer Sozialforschung, wie sie von Glaser und Strauss erarbeitet wurden, werde ich nun auf zwei Prinzipien eingehen, die Christa Hoffmann-Riem für den Forschungsprozess herausgearbeitet hat. Sie steuern durchgängig das Wechselspiel von Theorie und Empirie und liegen der methodischen Erfassung der sozialen Wirklichkeit zugrunde.⁵⁹ Wenn es das Ziel soziologischer Forschung ist, das Verhalten, Handeln und Deuten in der sozialen Welt sowie ihre Veränderungsprozesse zu erforschen, dann muss der Forschungsprozess sich diesem Gefüge anpassen und darf es nicht irritieren.

Das Prinzip der Offenheit

„Das Prinzip der Offenheit besagt, daß die theoretische Strukturierung des Forschungsgegenstandes zurückgestellt wird, bis sich die Strukturierung des Forschungsgegenstandes durch die Forschungssubjekte herausgebildet hat.“⁶⁰

Damit ist gesagt, dass auf eine Hypothesenbildung „ex ante“ verzichtet wird. Die Bedeutung sozialen Handelns ist kontextgebunden. Darum muss der Kontext der Handlung, aber auch der kontextuelle Zusammenhang der Erhebungssituation in der Forschung berücksichtigt werden. Der Forscher setzt sich möglichst unvoreingenommen den Sinnkonstruktionen und Strukturierungsleistungen der Forschungssubjekte aus, um dann in einem zweiten Schritt zur Hypothesenbildung zu kommen. Dabei liegt im Datenmaterial selbst schon die Theorie verborgen.

„Bereits – nicht ausschließlich! – die Dokumentation des durch die Forschungssubjekte strukturierten Forschungsgegenstandes, die ‚Analyse von innen‘, gilt ihm (dem Forscher, TW) als Wissen.“⁶¹

⁵⁸ Hier lässt sich wieder auf die Erfahrung in der Exegese verweisen, die zeigt, dass die unzähligen Auslegungen eines Bibeltextes jeweils eine bestimmte Gültigkeit und Relevanz haben, aber keine allumfassende, der nichts mehr hinzuzufügen wäre.

⁵⁹ Vgl. Hoffmann-Riem, C.: 1980

⁶⁰ Ebd., 343

⁶¹ Ebd., 344

Das Prinzip der Kommunikation

„Das Prinzip der Kommunikation besagt, daß der Forscher den Zugang zu bedeutungsstrukturierten Daten im allgemeinen nur gewinnt, wenn er eine Kommunikationsbeziehung mit dem Forschungssubjekt eingeht und dabei das kommunikative Regelsystem des Forschungssubjekts in Geltung lässt. (...) [Dieses Prinzip nimmt] eine Schlüsselrolle ein; denn es trägt den Konstitutionsbedingungen sozialwissenschaftlicher Daten Rechnung.“⁶²

Die Datengewinnung ist immer an eine Kommunikationssituation gebunden. Forschende und Befragte bringen ihr eigenes Relevanzsystem mit in diese Situation, wobei das Relevanzsystem der Forschenden sowohl von dem eigenen lebensgeschichtlichen als auch vor allem von dem wissenschaftlichen Relevanzsystem der Forschungsfrage bestimmt ist. Die Orientierung des eigenen Handelns wird aber der Befragte nur ungestört zum Ausdruck bringen, wenn das eigene Orientierungs- und Relevanzsystem auch in der Kommunikationssituation nicht gestört ist. Dieses Prinzip hat Fritz Schütze in der Verfahrensweise des „Narrativen Interviews“ methodisch entfaltet.

5.3. Forschungspraktisches Vorgehen

5.3.1. Forschungsfragen

Ausgehend von einer stärkeren Individualität und Personalität des spätmodernen Menschen⁶³ als Signatur der religiösen Gegenwartskultur, verdunsten traditionell klare Zuordnungen und Unterscheidungen auch zwischen den Großreligionen⁶⁴. Religiöse Selbstkonzepte werden heute mehr denn je von den Entscheidungen des Einzelnen geformt und zusammengefügt. Dieser Verlust einer klar sichtbaren Kontur der verschiedenen religiösen Wege korrespondiert mit einem höheren Gestaltungswunsch und Gestaltungsraum des einzelnen Akteurs.⁶⁵ Vor diesem soziokulturellen Hintergrund siedelt sich mein erkenntnisleitendes Interesse in der biografischen Untersuchung von Christen und Buddhisten auf vier unterschiedlichen Ebenen an:

⁶² Ebd., 346f.

⁶³ Beck, U.: 1986, 1990, 1997

⁶⁴ Ebertz, M.N.: 1998, Bucher, R. (Hg.): 2004

A. Die Ebene der biografischen Rekonstruktion der Spannungseinheit von Spiritualität und Engagement im je eigenen religiösen Kontext.

Am lebensgeschichtlichen Prozess einzelner Akteure kann gut die Gestaltung der Wechselbeziehung von „Mystik und Politik“ beziehungsweise „Kampf und Kontemplation“ beziehungsweise „Engagement und Spiritualität“ abgelesen werden. Lebensphasenorientiert ergeben sich beziehungsweise werden unterschiedliche Ausdrucksformen der Innenarbeit und Außenarbeit gelebt. Latenzphasen wechseln mit Phasen hoher Aktivität nach innen oder außen. Die Bedeutung der Herkunftsfamilie und des Herkunftsmilieus ist groß. Entlang der üblichen entwicklungspsychologischen Etappen (Pubertät, Adoleszenz, Krise in der Lebensmitte) kondensieren sich Weichenstellungen für die Spannungseinheit von Engagement und Spiritualität, die zu einem persönlichen religiösen Selbstkonzept führen.

B. Die Ebene der aktuellen Realisierung des spirituell-politischen Selbstkonzeptes nach außen.

Dem (eher theoretischen) Selbstkonzept steht eine aktuelle Alltagspraxis gegenüber, wie die Selbstansprüche im Dickicht der Alltagswirrnisse gelebt werden. Wie und wo ist der einzelne Akteur aktiv? Welche Begründungen benennt er für sein Handeln? Wie ist sein aktuelles Politikverständnis? Wie lokalisiert er sich in unserer Gesellschaft?

C. Die Ebene der aktuellen Realisierung des spirituell-politischen Selbstkonzeptes nach innen.

Das Außenengagement korrespondiert mit einer inneren Arbeit. Was unternimmt der einzelne Akteur für seine innere Balance? Was tut er für seine religiös-spirituelle Verwurzelung? Wie schaut sein „Gebetsleben“ beziehungsweise seine meditative Praxis aus?

Schwerer als das konkrete politische oder/und soziale Handeln nach außen ist die Praxis nach innen zu beschreiben. Schnell wird dieses Lebensfeld in unserer bürgerlichen Gesellschaft als intime, private Praxis verstanden und dem öffentlichen Diskurs entzogen.

D. Die Ebene des interreligiösen Vergleichs zwischen Buddhisten und Christen.

Buddhisten und Christen gehören sehr verschiedenen Religionssystemen an. Beide Religionen betonen in all ihrer philosophischen und kulturellen Unterschiedlichkeit die Bewährung des Glaubens beziehungsweise die Realisierung des Dharmas im Alltag. Wie verschieden sind die

⁶⁵ Vgl. Gebhardt, G.: 2002b, 2003, Hitzler, R.: 1999a, 2003

Nachfolgepraktiken von Christen zu dem Handeln von engagierten Buddhisten im Westen?
Wie ähnlich sind die jeweiligen Reaktionsmuster auf aktuelle gesellschaftspolitische Herausforderungen? Inwieweit prägt der nonduale Ansatz im Buddhismus das Handeln des Einzelnen? Inwieweit bewirkt der duale Ansatz im Christentum eine Spaltung von Innen- und Außenleben? Lässt der unmittelbare interreligiöse Vergleich die jeweiligen inhaltlichen Spiritualitätsprofile deutlicher hervortreten beziehungsweise die jeweiligen sozialen und politischen Handlungskonzepte markanter werden?

5.3.2. Forschungsansatz

In der empirischen Biografieforschung lassen sich verschiedene Erhebungstechniken ausmachen. Zwei Methoden, die auf sprachlicher Basis arbeiten (Problemzentriertes Interview (5.3.2.1.) und Narratives Interview (5.3.2.2)) werde ich nun vorstellen, da mein Vorgehen aus einer Kombination dieser beiden Techniken besteht (5.3.2.3.).

5.3.2.1. Problemzentriertes Interview

Unter diesem Begriff, den Andreas Witzel⁶⁶ geprägt hat, sollen alle Formen der offenen, halb strukturierten Befragung zusammengefasst werden. Das Interview lässt den Befragten möglichst frei zu Wort kommen, um einem offenen Gespräch nahe zu kommen. Es ist aber zentriert auf eine bestimmte Problemstellung, die der Interviewer einführt, auf die er immer wieder zurückkommt. Die Problemstellung wurde vom Interviewer bereits vorher analysiert; er hat bestimmte Aspekte erarbeitet, die in einem Interviewleitfaden zusammengestellt sind und im Gesprächsverlauf von ihm angesprochen werden.

Mit dem „fokussierten Interview“ haben Merton und Kendall bereits 1945 eine solche Interviewform geschaffen⁶⁷. Sie gebrauchten sie zur Analyse der Wirkung von Medien der Massenkommunikation. Die sie interessierenden Rundfunksendungen, Presseartikel, Filme wurden dabei von den Forschern im Vorfeld auf die hypothetisch bedeutsamen Elemente hin analysiert; daraufhin wurde ein Leitfaden erstellt, um dann im Interview die subjektiven Erfahrungen der Personen mit dem jeweiligen Medienbeitrag zu eruieren. Andreas Witzel leitet seine Methodenentwicklung aus der Untersuchung der Bedingungen und Formen des Übergangs jugendlicher Schulabsolventen in die Berufswelt ab, definiert dabei aber das problemzentrierte Interview als eine Methodenkombination beziehungsweise -integration von

⁶⁶ Witzel, A.: 1982, 1985, 1989, 1996, 2000

qualitativem Interview, Fallanalyse, biografischer Methode, Gruppendiskussion und Inhaltsanalyse. Hier soll aber nur die Interviewform genauer beschrieben werden.

Was sind nun die Grundgedanken dieses Vorgehens?

Andreas Witzel nennt drei vorrangige Prinzipien:

„– Die Problemzentrierung meint, daß an gesellschaftlichen Problemstellungen angesetzt werden soll, deren wesentliche objektive Aspekte der Forscher sich bereits vor der Interviewphase erarbeitet.

– Die Gegenstandsorientierung des Verfahrens meint, daß seine konkrete Gestaltung auf den spezifischen Gegenstand bezogen sein muß und nicht in der Übernahme fertiger Instrumente bestehen kann.

– Bei der Prozeßorientierung geht es schließlich ,um die flexible Analyse des wissenschaftlichen Problemfeldes, eine schrittweise Gewinnung und Prüfung von Daten, wobei Zusammenhang und Beschaffenheit der einzelnen Elemente sich erst langsam und in ständigem reflexiven Bezug auf die dabei verwandten Methoden herauschälen‘.⁶⁸

Alle drei Merkmale sind bereits bei den Grundlagen qualitativen Denkens angesprochen worden. Das weist dieses Verfahren als ein qualitatives aus. Wichtig für die

Interviewdurchführung ist nun ein weiteres Merkmal: die *Offenheit*. Der Interviewte soll frei antworten können, ohne vorgegebene Antwortalternativen. Das hat entscheidende Vorteile:⁶⁹

– Die Befragten können ihre ganz subjektiven Perspektiven und Deutungen offen legen.

– Die Befragten können selbst Zusammenhänge, größere kognitive Strukturen im Interview entwickeln.

– Die konkreten Bedingungen der Interviewsituation können thematisiert werden.

– Man kann überprüfen, ob man von den Befragten überhaupt verstanden wurde.

All das läuft auch darauf hinaus, eine stärkere Vertrauensbeziehung zwischen Interviewer und Befragten zu begründen. Der Interviewte soll sich ernst genommen und nicht ausgehorcht fühlen. Wenn an relevanten gesellschaftlichen Problemen angesetzt und im Interview eine möglichst gleichberechtigte, offene Beziehung aufgebaut wird, so profitiert der Interviewte direkt vom Forschungsprozess. Und deshalb ist er in der Regel auch ehrlicher, reflektierter, genauer und offener als bei einem Fragebogen oder einer geschlossenen Umfragetechnik – das zeigen alle Erfahrungen mit dieser Methode.

⁶⁷ vgl. deutsch: Merton, R./Kendall, P.: Das fokussierte Interview, in: Hopf, C./Weingarten, E. (Hg.): 1979

⁶⁸ Witzel, A.: 1982, 72

⁶⁹ Kohli, M.: 1978

Grundgedanken:

- Das problemzentrierte Interview wählt den sprachlichen Zugang, um seine Fragestellung auf dem Hintergrund subjektiver Bedeutungen, vom Subjekt selbst formuliert, zu entwerfen.
- Dazu soll eine Vertrauenssituation zwischen Interviewer und Interviewtem entstehen.
- Die Forschung setzt an konkreten gesellschaftlichen Problemen an, deren objektive Seite vorher analysiert wird.
- Die Interviewten werden zwar durch den Interviewleitfaden auf bestimmte Fragestellungen hingelenkt, sollen aber offen, ohne Antwortvorgaben, darauf reagieren.

Durch die Formulierung der Grundgedanken ist schon viel über den Ablauf eines problemzentrierten Interviews gesagt. Die Formulierung und Analyse des Problems muss immer am Anfang stehen. Daraus werden die zentralen Aspekte für den Interviewleitfaden zusammengestellt. Er enthält die einzelnen Thematiken des Gesprächs in einer vernünftigen Reihenfolge und jeweils Formulierungsvorschläge (eventuelle Formulierungsalternativen) zumindest für die Einstiegsfragen. Der nächste Schritt besteht nun in einer Pilotphase, in der Probeinterviews durchgeführt werden. Zum einen wird hier der Leitfaden getestet und gegebenenfalls modifiziert; zum anderen dient die Pilotphase der Interviewerschulung. Nun beginnt die eigentliche Interviewphase. Die Gespräche bestehen dabei im Wesentlichen aus drei Teilen:

- Sondierungsfragen sind ganz allgemein gehaltene Einstiegsfragen in eine Thematik. Dabei soll herausgearbeitet werden, ob das Thema für den Einzelnen überhaupt wichtig ist, welche subjektive Bedeutung es für ihn besitzt.
- Leitfadenfragen sind diejenigen Themenaspekte, die als wesentlichste Fragestellungen im Interviewleitfaden notiert sind.
- Darüber hinaus wird das Interview immer wieder auf Aspekte stoßen, die im Leitfaden nicht verzeichnet sind. Wenn sie für die Themenstellung oder für die Erhaltung des Gesprächsfadens bedeutsam sind, wird der Interviewer hier spontan Ad-hoc-Fragen formulieren.

Schließlich muss dafür gesorgt werden, dass das Datenmaterial aufgezeichnet wird. In aller Regel wird dafür, mit dem Einverständnis der Interviewten, eine Gesprächsaufnahme

angefertigt. Notfalls kann aber auch während des Gesprächs oder danach ein Protokoll erstellt werden. Daraus ergibt sich nun das Ablaufmodell für das problemzentrierte Interview.

5.3.2.2. Narratives Interview

Als zweite Form eines qualitativ orientierten Interviews soll nun eine weniger standardisierte Variante vorgestellt werden: das narrative Interview⁷⁰. Diese Technik ist maßgeblich von dem Bielefelder Soziologen Fritz Schütze entwickelt worden. Sie besteht darin, den Interviewpartner nicht mit standardisierten Fragen zu konfrontieren, sondern ganz frei zum Erzählen zu animieren. Es gibt – so die Grundidee – subjektive Bedeutungsstrukturen, die sich im freien Erzählen über bestimmte Ereignisse herauschälen, sich einem systematischen Abfragen aber verschließen würden. Denn auch im Alltag spielen Erzählungen eine herausragende Rolle:

- Erzählungen „sind natürliche, in der Sozialisation eingeübte Diskursverfahren, mit denen sich Menschen untereinander der Bedeutung von Geschehnissen ihrer Welt versichern“. Durch Erzählungen werden übergreifende Handlungszusammenhänge und -verkettungen sichtbar.
- Erzählungen dienen auch der Verarbeitung, der Bilanzierung und Evaluierung von Erfahrungen.

Die Interviewpartner werden also dazu aufgefordert, zu einem bestimmten Thema eine typische Geschichte aus ihrem Leben zu erzählen, ein für das Thema wichtiges Ereignis, ein Schlüsselerlebnis, einen typischen Geschehensablauf. Der Interviewer greift während der Erzählung nicht ein, es sei denn, der rote Faden der Geschichte ginge verloren.

Dabei kommt ihm Folgendes zugute: Es gibt in der Linguistik Untersuchungen, die zeigen, dass Erzählungen in der Alltagskonversation eine feste Struktur, einen immer ähnlichen Aufbau, eine universelle Grammatik besitzen. Danach besteht eine Erzählung im Wesentlichen aus sechs Teilen:

- Abstract als einführender Überblick;
- Orientierung als Schilderung, worum es geht;
- Komplikation;
- Evaluation als Einschätzung des Geschehens;
- Auflösung;

⁷⁰ Schütze, F.: 1977

– Koda als Schlussbetrachtungen.

Diesen Erzählaufbau versucht der Interviewer zu unterstützen, wenn der Interviewpartner von seiner Geschichte abweicht. Dieser Aufbau ist dann auch die Grundlage für einen Vergleich mehrerer Erzählungen, für die Auswertung und schließlich Verallgemeinerung der Ergebnisse. Eine Strukturierung des Gesprächs wird hier nicht vom Interviewer vorgenommen, sie liegt in der Sprachform „Erzählung“ selbst, auf die man sich im narrativen Interview festlegt.

Grundgedanken:

- Das narrative Interview will durch freies Erzählenlassen von Geschichten zu subjektiven Bedeutungsstrukturen gelangen, die sich einem systematischen Abfragen sperren würden.
- Die Strukturierung des Gesprächs geschieht durch den universellen Ablaufplan von Erzählungen, den der Interviewer unterstützt.

Narrative Interviews lassen sich sinnvoll natürlich nur dann einsetzen, wenn es zum Thema der Untersuchung etwas zu erzählen gibt. Dies wird also der erste Schritt im Ablaufplan sein: den Erzählgegenstand zu bestimmen. Dazu gehört auch, dass man Interviewpartner gewinnt, bei denen man sicher ist, dass sie eine Erzählung präsentieren können. Das Interview selbst teilt sich dann in drei Teile. Zunächst geht es um die Erzählstimulierung. Dem Interviewpartner wird in einer Eingangsfrage das Thema vorgestellt und begründet. Es wird versucht, eine Vertrauensbasis herzustellen, um den Interviewpartner dann aufzufordern, sich eine Erzählung zum Thema zurechtzulegen. Im zweiten Teil wird die Erzählung präsentiert; der Interviewer sorgt dafür, dass der rote Faden nicht verloren geht, dass der Erzähler immer wieder zur Geschichte mit ihrer universellen Struktur zurückfindet. Erst im dritten Teil, nach Abschluss der Erzählung, ist es dem Interviewer gestattet, nachzufragen, unklare Punkte zu klären und Warum-Fragen zu stellen, um zu den vom Erzähler intendierten subjektiven Bedeutungsstrukturen zu gelangen.

5.3.2.3. Die Gestaltung des Interviews

Das problemzentrierte Interview nach Witzel⁷¹ ist ein häufig erprobtes und allgemein anerkanntes qualitatives Verfahren.⁷² Das problemzentrierte Interview orientiert sich recht eng

⁷¹ Vgl. Witzel, A.: 1982, 1989, 1996, 2000

am theoriegenerierenden Verfahren der Grounded Theory.⁷³ Das Prinzip der Offenheit wird berücksichtigt, indem die spezifischen Relevanzsetzungen der untersuchten Personen vor allem durch Narrationen angeregt werden. Dabei soll der Befragte die Schwerpunkte durch sein Antwortverhalten mitbestimmen. Das theoretische Wissen entsteht in der Auswertungsphase unter Einsatz des „sensibilisierenden Konzeptes“. Dieses kann in der weiteren Analyse fortentwickelt und mit empirisch begründeten Hypothesen am Datenmaterial gefestigt werden. Durch eine solche „elastische Vorgehensweise“⁷⁴ soll sichergestellt werden, dass die Perspektive des Forschenden nicht die Relevanzen des Befragten überschattet und die erhobenen Daten nicht einfach bereits zuvor entwickelten Theorien subsumiert werden.

Eine gelungene Kontaktaufnahme ist die Voraussetzung für die Zustimmung zum Interview und die Bereitschaft der angefragten Person, sich vertieft mit dem Interviewer und dessen Anliegen zu befassen. Bereits bei der ersten Kontaktaufnahme und nochmals zu Beginn des Interviews wird dem Befragten die Fragestellung präsentiert.⁷⁵ Dabei soll ihm deutlich gemacht werden, dass es dem Forschenden darum geht, dessen individuelle Vorstellungen, Erfahrungen und Auffassungen zu erfahren. Witzel versteht das problemzentrierte Interview als „diskursiv-dialogisches Verfahren“⁷⁶. Den Befragten soll durch geeignete Gesprächsführung die Möglichkeit zunehmender Selbstvergewisserung, aber auch die Korrektur gemachter Aussagen gegeben werden. Dabei kann sich der Interviewer durchaus aktiv am Gespräch beteiligen, zum Beispiel in Form von Nachfragen.

Die Ausarbeitung meines Interviewleitfadens⁷⁷ basiert auf meinen Wissensbeständen hinsichtlich des Forschungsgegenstandes und damit meinen theoretischen und zeitdiagnostischen Vorannahmen (vgl. Kapitel 1) sowie den Kenntnissen zu den Untersuchungsgruppen (vgl. Kapitel 3 und 4). Der Interviewleitfaden ist somit das Produkt einer vertieften Reflexion des Problem- und Gegenstandsbereichs meiner Untersuchung. Während Witzels Leitfaden nur einige Frageideen und eine vorformulierte Frage zum

⁷² Vgl. Hopf, C.: 2000, 253, Lamneck, S.: 1995, 74ff., Mayring, P.: 1999, 50ff.

⁷³ Vgl. Glaser, B./Strauss, A.: 1998

⁷⁴ Witzel, A.: 2000, 3

⁷⁵ Andreas Witzel befürwortet den Einsatz des Kurzfragebogens vor Beginn des Interviews, um die dort enthaltenen Informationen eventuell noch spontan zur Entwicklung einer geeigneten Eingangsfrage zu nutzen. Ich benutzte den Fragebogen erst nach Abschluss des Interviews, um bei den Befragten nicht vor Beginn des Gesprächs unabsichtliche Vermutungen oder Befürchtungen hinsichtlich der Gesprächsschwerpunkte zu evozieren.

⁷⁶ Witzel, A.: 2000, 13

⁷⁷ Siehe im Anhang den benutzten Interviewleitfaden

Gesprächsbeginn beinhaltet, orientierte ich mich an Kaufmanns Vorschlag präziser Fragen⁷⁸. Sehr wichtig war die Formulierung einer geeigneten Einstiegsfrage⁷⁹, die es dem Befragten erleichtern soll, unbefangen in das Thema hineinzukommen und damit zum Erzählen zu gelangen. Im ersten, primär biografisch gefärbten Teil des Interviews standen eine Reihe von Fragen als potenzielle Nachfragen zur Verfügung, die auf eine umfassende und gleichzeitig auf die Grundfragestellung zentrierte Aufarbeitung der Lebensgeschichte zielten. Im zweiten Teil des Interviews ging es um die aktuelle Situation des Befragten in zweierlei Hinsicht:

- a) Beschreibung des Handelns nach innen und der inneren Prozesse,
- b) Beschreibung des Handelns nach außen ins soziale und politische Umfeld.

Abschließend standen noch einige vorgefertigte Fragen zur Verfügung, die im Blick auf die Integration des inneren und äußeren Weges praktische Alltagsdimensionen thematisierten.

Im Interviewleitfaden werden verschiedene Themenbereiche aus unterschiedlichen Perspektiven angesprochen. Aufgrund damit verbundener Redundanzen (zum Beispiel überlappende Fragen) beziehungsweise Erweiterungen erhöht sich die Wahrscheinlichkeit, zu gültigen Interpretationen zu gelangen.⁸⁰ Durch die angestrebte Flexibilität und Offenheit (Abweichen von Leitfragen, Nachfragen und insbesondere Weglassen von Fragen) können und sollen im Idealfall über den Leitfaden hinaus weitere, neue, vom Befragten thematisierte Dimensionen und Inhalte exploriert werden. Dies ist nach meiner Einschätzung gelungen. Aufgrund eines für beide Personen angenehmen Gesprächsklimas sowie des aktiven Zuhörens des Forschenden entwickelte sich die überwiegende Anzahl von Interviews dahin gehend, dass die Befragten ins ausführliche Erzählen kamen und das Gespräch mit ihren subjektiven Relevanzen mit steuerten. Dabei brachten sie nicht selten neue beziehungsweise unerwartete Aspekte in das Gespräch ein.

Mit einer ersten Fassung des Interviewleitfadens führte ich drei Probeinterviews durch und korrigierte anschließend. Aber auch später, im weiteren Untersuchungsprozess passte ich manche Formulierung an, so dass die Fragen sich in Nuancen voneinander unterscheiden können.⁸¹

⁷⁸ Vgl. Kaufmann, J. C.: 1999, 65

⁷⁹ Diese lautet: „Erzählen Sie ihr Leben vor dem Hintergrund der Spannungseinheit von Spiritualität und Engagement / von Mystik und Politik / von Kampf und Kontemplation! Erzählen Sie einfach, was Ihnen dazu einfällt! Lassen Sie sich Zeit. Ich höre Ihnen einfach zu.“

⁸⁰ Vgl. Heinz, W. R. u. a.: 1985, 39

⁸¹ Vgl. Friebertshäuser, B./Prenzel, A.: 1997, 376, Kaufmann, J. C.: 1999, 55ff.

Weitere Erhebungsinstrumente waren: Kurzfragebogen, Interviewprotokoll, biografische Skizze.

Kurzfragebogen

Vor oder nach den Interviews wurden (je nach Bedarf) einige biografische und sozioökonomische Daten zur Person erhoben. Diese zusätzlichen Daten zur Biografie (zum Beispiel zur Herkunftsfamilie, zum schulischen und beruflichen Werdegang des Befragten, zur religiösen Sozialisation etc.) sollen das Beschreiben, Verstehen und Erklären erleichtern, indem die Inhalte des Fragebogens systematisch ausgewertet und in Bezug zu den Aussagen im Interview gebracht werden.

Interviewprotokoll

Ein Interviewprotokoll wurde unmittelbar nach der Durchführung des Interviews erstellt (Memo). Dabei wurden spontane Ideen/Erkenntnisse aus dem Gespräch sowie ergänzende Informationen über den Befragten notiert. Auch Anmerkungen zum atmosphärischen Ablauf, zum Setting, zum Interviewort oder sonstige interessante Wahrnehmungen wurden schriftlich festgehalten.

Biografische Skizze

Die Inhalte des Kurzfragebogens und weitere im Interviewprotokoll vermerkte Sachverhalte und Informationen wurden später in einer biografischen Skizze gebündelt.

5.3.3. Zusammenstellung der Untersuchungsgruppe

Forschungsgegenstand sind subjektive religiöse Selbstkonzepte und die dazu gehörende soziale und politische Praxis im interreligiösen Vergleich. Ich befrage einerseits engagierte Christen, die sich in ihrem Selbstkonzept der Gestaltung der Spannungseinheit von Mystik und Politik beziehungsweise von Engagement und Spiritualität beziehungsweise von Kampf und Kontemplation verschrieben haben, und andererseits westliche Buddhisten, die sich als „engagierte Buddhisten“ begreifen und sich politisch und/oder sozial engagieren.

Beide Teilgruppen sehen sich in ihrem Selbstverständnis und in ihrer Praxis als Reformbewegungen ihrer Herkunfts- oder Wahlreligion. Die „engagierten Buddhisten“ setzen

sich bewusst von traditionellen buddhistischen Organisationen im Westen ab, indem sie soziales und politisches Arbeiten als integralen Aspekt ihrer buddhistischen Praxis verstehen und zu leben versuchen. Die befragten Christen betonen mit dem Grundsatz der Einheit von Mystik und Politik beziehungsweise von Spiritualität und Engagement eine Kritik am verbürgerlichten Christentum und den Amtskirchen und engagieren sich aus christlicher Motivation in unterschiedlichen Konfliktfeldern.

Innerhalb des Christentums und der buddhistischen Bewegung im deutschsprachigen Raum (hierauf konzentriert sich die Untersuchung) bilden beide Teilgruppen Minoritäten. Aufgrund meiner inhaltlichen und methodischen Überlegungen gehe ich davon aus, verschiedene Typen beziehungsweise Typengruppen identifizieren zu können. Welche Typen existieren in der Untersuchungsgruppe und wie stehen sie in Beziehung zu einander? Wie bilden sie gemeinsam das „Repertoire von Möglichkeiten (...), das für das angezielte Gegenstandsfeld gültig ist“?⁸²

Mich interessiert weniger, wie oft ein bestimmtes religiöses Selbstkonzept, ein bestimmter Typus auftritt, sondern vielmehr, welche Merkmale er aufweist und wie er sich von anderen Typen unterscheidet. Dabei orientiere ich mich an der Prämisse von Glaser und Strauss⁸³, dass soziale Prozesse oder Konstellationen in einer Gesellschaft zumeist in einer überschaubaren Varianz auftreten. So existiert in der Regel eine „relativ leicht überschaubare Anzahl von ‚Lösungen‘, von ‚sozialen Realisierungsformen‘ (...), die gemeinsam das heutige gültige sozialkulturelle Repertoire des jeweiligen Prozesses bilden“⁸⁴.

Die Strategie einer bewussten Konstruktion von Typen ist an diesen Prämissen ausgerichtet. Es geht um das Erreichen einer so genannten „symptomatischen Repräsentativität“⁸⁵, also einer möglichst großen Differenzierung von Ausprägungen diverser sozialer und lebensgeschichtlicher Variablen. Hierin sehe ich eine maximale Variation, was die Identifizierung verschiedener Einstellungen, Auffassungen, Probleme und Handlungsstrategien betrifft.

Im Sinne einer Herausarbeitung der Untersuchungsgruppe wurde angestrebt, dass die befragten Buddhisten und befragten Christen verschiedenen Milieus, Bildungsstufen und Berufsgruppen angehören.

Zur Realisierung einer Fallauswahl mit dem Ziel einer Fallkontrastierung bieten sich die zwei Möglichkeiten des Theoretical Sampling der Grounded Theory sowie qualitative

⁸² Fuchs-Heinritz, W.: 1998, 9

⁸³ Glaser, B./Strauss, A.: 1998, Fuchs-Heinritz, W.: 1998, 9

⁸⁴ Fuchs-Heinritz, W.: 1998, 9

Stichprobenpläne⁸⁶ an. Meine Zusammenstellung der Untersuchungsgruppen erfolgte nicht zufällig oder beliebig, sondern nach bestimmten Kriterien. Aufgrund der angestrebten Offenheit des Forschungsansatzes erschien es zunächst nicht sinnvoll, nach einem schon vor Beginn der Befragung erstellten Stichprobenplan vorzugehen. Bei der Auswahl der Befragten konzentrierte ich mich primär darauf, Personen mit möglichst unterschiedlichen Berufen zu finden. Auch achtete ich darauf, dass möglichst wenige der befragten Christen hauptamtlich bei einer der beiden großen Kirchen beschäftigt sind.

Insgesamt befragte ich im Zeitraum Sommer 2001 bis Frühjahr 2003 zweiundzwanzig Buddhisten/Buddhistinnen und vierundzwanzig Christen/Christinnen.

Die befragten Christen kamen aus folgenden Aktions- und Organisationszusammenhängen: Einzelakteure aus dem konziliaren Prozess „Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Schöpfung“ und der Lassalle-Friedensbewegung, Mitglieder der internationalen Catholic-Worker-Bewegung und der internationalen katholischen Friedensbewegung Pax Christi, Akteure aus der Gemeinschaft Sant’Egidio und zwei Arbeiterpriester.

Die befragten Buddhisten kamen aus folgenden Aktions- und Organisationszusammenhängen: Mitglieder des Ordens „Intersein“, der Peacemaker-Gemeinschaft, des Netzwerkes engagierter Buddhisten.

5.3.4. Datenanalyse und Dateninterpretation

Die Person des Forschenden und Interpreten:

Die in den Interviewtranskripten verschriftlichten Tonbandaufnahmen können als Produkt eines Herstellungsprozesses gesehen werden,

„in dem sich die Erzähler in Interaktion mit den Forschenden in Formen von Selbsterforschung, Selbsterstellung, Selbstbehauptung und Selbstdarstellung (ver-) äußern“⁸⁷.

Dem Forscher muss bewusst sein, dass er selbst bei vertiefter Reflexion und großer Disziplin auch als Individuum mit bestimmten Erfahrungen und Einstellungen mit seinem Forschungsprojekt verbunden bleibt. Dies kann sich im Zuge der Datenerhebung und zumal

⁸⁵ Vgl. Heinz, W. R. u.a.: 1985, 43

⁸⁶ Vgl. Kelle, U./Kluge, S.: 1999, 38ff. Der Begriff der Stichprobe wird manchmal auch im qualitativen Bereich benutzt, ist jedoch eng konnotiert mit dem quantitativen Paradigma.

⁸⁷ Mey, G.: 2000, 148

während der Datenanalyse und -interpretation bemerkbar machen. So können Projektionen von Forscher und Erforschten einen unbeabsichtigten Einfluss gewinnen. Qualitative Forschung erfordert deswegen „die explizite Reflexion des Forschenden, mit der er sein Handeln im Untersuchungsprozess und seine Rolle im Forschungsfeld betrachtet“⁸⁸.

Interviewtexte als Quelle:

Rekonstruktiver Sozialforschung geht es vor allem um das Sinnverstehen und den Wiederaufbau sozialer und biografischer Prozesse. Ihre Arbeit zielt darauf, alltagsweltliche Handlungen und Deutungen von Menschen zu verstehen und zu analysieren. Mittels rekonstruktiver Verfahren wird also ein Sachverhalt in der Erhebungssituation zunächst durch den Befragten mithilfe seiner Erinnerung ein zweites Mal hergestellt. Insofern handelt es sich bei solchen Erzählungen und Erinnerungen um eine wieder hergestellte Darstellung der Alltagspraxis und nicht um diese selbst (vgl. die grundsätzlichen Überlegungen dazu von A. Schütz in 5.2.). Nach der Verschriftlichung der Interviewaussagen erfolgt in der Phase der Analyse und Interpretation des Textes eine weitere Rekonstruktion. Innerhalb dieses Prozesses der Konstituierung sozialer Wirklichkeit⁸⁹ gewinnt das methodologische Prinzip der Interpretativität eine hohe Bedeutung. Die soziale Wirklichkeit ist nicht einfach da, sondern sie entsteht durch die Interpretation der darin Lebenden. Menschen interpretieren bestimmte Situationen, Phänomene oder Aussagen und Handlungen von Menschen durchaus unterschiedlich.

„Indem Menschen in ihren Geschichten und Selbstaussagen beschreiben, wie sie ihre Wirklichkeit sehen oder sie gerne hätten, erfahren wir etwas über ihre subjektiven Sinnmuster als wichtige Teilbereiche ihrer sozialen Wirklichkeit.“⁹⁰

Die Transkription der Interviews:

Die Verschriftlichung von Interviews in Form von Transkripten hat eine erhebliche Reduktion der reichhaltigen Primär- und Sekundärdaten im Interview zur Folge. Transkripte sind selektive Konstruktionen, wobei sich die Art und Weise der Auswahl je nach Fragestellung auf die Analyse und Interpretation der Transkripte auswirken kann.⁹¹ Für meine Zwecke reichte ein Transfer ins Schriftdeutsch.

⁸⁸ Friebertshäuser, B.: 2001: 578

⁸⁹ vgl. Soeffner, H.G.: 2000: 167

⁹⁰ Eckert, R., u.a.: 2000: 28

⁹¹ vgl. Kowal, S.O'Connell, D.: 2000: 440, vgl. auch Bordieu, P.: 1997a: 798

Alle Interviews wurden von mir persönlich vollständig transkribiert. Dabei wurden Personen- und Ortsangaben anonymisiert.

Fallanalyse:

Witzel betont das Prinzip der Gegenstandsorientierung auch hinsichtlich der Frage nach der geeigneten Auswertungsmethode. Diese ist abhängig von Forschungsgegenstand und Erkenntnisinteresse. Er selbst favorisiert aufgrund langjähriger Erfahrungen die Verbindung von sorgfältigen Einzelfallanalysen mit einer Typenbildung auf der Basis relativ großer Fallzahlen.⁹² Ich folge den Vorschlägen von Witzel und bevorzuge die Arbeit am einzelnen Fall.

Erstellung einer ersten Interpretation der biografischen Skizze (Dossier):

Bevor ich mit der Interpretation des Textes begann, beschäftigte ich mich mit der bereits unmittelbar nach dem Interview angefertigten biografischen Skizze und dem Interviewprotokoll, um mich besser an die Interviewsituation und den „Fall“ zu erinnern. Ich erstellte eine erste Interpretation der biografischen Skizze, indem ich alle vorhandenen Sozialdaten hinsichtlich ihrer möglichen Bedeutung für das religiöse Selbstkonzept der befragten Person auslegte.⁹³ Dieses Vorgehen sollte es mir ermöglichen, eine „Idee“ von der Bedeutung dieses Selbstkonzeptes für die befragte Person zu bekommen. Mithilfe dieses Dossiers wollte ich einen möglichen „roten Faden“ vorskizzieren, um nicht anschließend bei der Interpretation der Textpassagen den Gesamtüberblick zu verlieren.

Genauere Kenntnisnahme des gesamten Interviews:

Im nächsten Schritt begann ich mit der Analyse und Interpretation des Interviewtextes, indem ich beim Lesen alles mir interessant Erscheinende und Auffällige markierte. Spontane Ideen, Erkenntnisse und Schlussfolgerungen notierte ich am Textrand. Diese Satz-für-Satz-Analyse diente auch dazu, eine vorzeitige Materialelektion zu vermeiden.⁹⁴ Ziel war die sukzessive Rekonstruktion der inhaltlichen und affektbezogenen Intentionen in den Aussagen des Befragten.

Kodierung und Formulierung zentraler fallspezifischer Themen:

⁹² vgl. Witzel, A.: 1996

⁹³ Vgl. Reichertz, J.: 2000, 517

⁹⁴ Vgl. Heinz, W. u.a.: 1985, 38

Der nächste Arbeitsschritt zielte darauf den Text genauer zu verstehen. Mir ging es um das Sinnerfassen, darum, die tiefer liegenden Sinn- und Bedeutungsschichten freizulegen und gleichzeitig diesen Rekonstruktionsvorgang intersubjektiv nachvollziehbar zu machen beziehungsweise zu halten.⁹⁵ Besonders relevant erscheinende Textpassagen wurden markiert und kommentiert, und zwar primär aus der Sicht des Interviewten. In Anlehnung an die Grounded Theory verwandte ich „in-vivo-codes“, also alltagsnahe Begriffe der Befragten, um bestimmte Kategorien und Phänomene zu beschreiben. Erst diese vertiefte Auseinandersetzung mit den Texten ermöglichte es mir, zu einem Verständnis der Befragten und der für den Einzelfall typischen Deutungs- und Handlungsmuster zu gelangen. Ich ging den Text Zeile für Zeile durch und analysierte ihn im Blick darauf, inwieweit einzelne Sequenzen Beiträge zu meinen Forschungsfragen lieferten.

Die Interpretation der Texte geschah mittels einer Orientierung an thematischen Feldern, wie sie Keupp entwickelt hat.⁹⁶ Keupp versteht Identitätsarbeit als „Passungsarbeit“, bei der die handelnden Subjekte im Prozess ihres „In-Beziehung-Tretens“ mit ihrer Umwelt sich je neu entwerfen. Folgende lebensweltliche Kontexte unterscheidet er: Erwerbsarbeit, Intimität, soziale Netze, Kultur. Ergänzend betrachtete ich die Themenfelder zivilgesellschaftliches Engagement und Spiritualität.

Beispielsweise sammelte ich alle Textpassagen eines Interviews, die für die Beschreibung des spirituellen Selbstkonzeptes aussagekräftig erschienen, und interpretierte diese. Entsprechend ging ich mit den anderen lebensweltlichen Dimensionen vor. Über diese Grobstruktur hinaus entwickelte sich im Zuge der Konfrontation von Empirie und Theorie zunehmend eine Feinstruktur, indem sich einzelne Aspekte des jeweiligen religiösen Selbstkonzeptes und der sozialpolitischen Praxis herauskristallisierten.⁹⁷ Je genauer die Texte untersucht wurden, umso mehr gingen auf dieser Erarbeitungsstufe „zentrale Themen“⁹⁸ in die theoretischen Überlegungen mit ein.

5.3.5. Typenbildung

Nach Abschluss der ersten Einzelfallanalysen begann parallel die Phase des Fallvergleichs. Dabei verglich ich Analysen miteinander, insbesondere solche, die nach einer ersten Einschätzung relativ ähnlich oder sehr verschieden waren. Diese Fallkontrastierung verfolgte

⁹⁵ Vgl. Hitzler, R.: 2000, 471f.

⁹⁶ vgl. Keupp, H., u.a.: 1999: insbesondere 109-188

⁹⁷ vgl. Schmidt, C.: 1997

die Absicht, erarbeitete Fallanalysen vor dem Vergleichshintergrund anderer Fälle noch einmal neu zu untersuchen. Dabei kam es zu neuen Erkenntnissen, Erweiterungen, Präzisierungen, Bestätigungen und Korrekturen in Bezug auf beide Fälle. Mein Blick wurde geschärft und das Spezifische des einzelnen Falles konnte so noch besser herausgearbeitet werden.⁹⁹ Der Fallvergleich geschah nach dem Prinzip „maximaler und minimaler Kontrastierung“¹⁰⁰, wobei die Fälle in ihren verschiedenen Merkmalsausprägungen gegenüber gestellt wurden. Im Zuge dieser Fallvergleiche erfolgte allmählich eine Herausarbeitung unterschiedlicher religiöser Selbstkonzepte, wobei „aus dem Material heraus“ verschiedene neue Kategorien und Merkmale benannt werden konnten. Daran anschließend nahm ich eine zunehmende Verallgemeinerung der Einzelfallbefunde im Sinne einer „theoretischen Generalisierung“¹⁰¹ vor, indem ich mich wieder vom Einzelfall löste und versuchte, bestimmte Typen zu identifizieren. Dies geschah durch die Aufdeckung von Unterschiedlichkeiten hinsichtlich relevanter Merkmalsausprägungen und die Zusammenfassung ähnlicher Fälle zu entsprechenden Gruppen. Die Typenbildung erfolgte nicht getrennt nach den untersuchten Religionen. Die herausdestillierten Typen sind somit religionsübergreifend zu verstehen. Sie werden jedoch signifikant verschieden innerhalb des jeweiligen Typus ausgelebt beziehungsweise geschieht die Ausgestaltung des einzelnen Typus im Buddhismus auf diese Weise und im Christentum auf jene Weise. In den Typen werden so die Einzelfälle anhand mehrerer von mir bestimmter Merkmale zusammengestellt, und zwar so, dass sich die Elemente innerhalb eines Typus möglichst ähnlich sind (interne Homogenität auf der Ebene des Typus) und sich die Typen voneinander möglichst stark unterscheiden (externe Homogenität auf der Ebene der Typologie). Ein Typus kann also durch die Kombination seiner Merkmalsausprägungen definiert werden. Bei diesen Kombinationen soll es sich nicht nur um bestimmte empirische Regelmäßigkeiten (Kausaladäquanz) handeln, sondern vor allem auch um inhaltliche Sinnzusammenhänge (Sinnadäquanz). Die Bildung der Typen erfolgte nicht ausschließlich induktiv-empirisch, sondern auch auf der Grundlage meiner theoretischen und inhaltlichen Vorannahmen. So erschienen mir die beiden Untersuchungsgruppen so different und gleichzeitig ähnlich, dass ich mich zu dem Konstruktionsschritt entschied, die Typenbildung als Bildung von Paaren zu begreifen: Jeder Typ soll exemplarisch durch einen Christen und einen Buddhisten repräsentiert werden. Dieser Kunstgriff ermöglichte es mir, die Komplexität der unterschiedlichen religiösen Wege

⁹⁸ Witzel, A.: 1996: 65

⁹⁹ Witzel, A.: 1996: 68ff.

¹⁰⁰ Gerhardt, U.: 1986: 86

zu wahren und gleichzeitig konkrete Merkmalsüberschneidungen zu benennen. Es ging mir also nicht nur um eine „Erkenntnis gesellschaftlicher Realität durch Strukturierung und Ordnung“, sondern vor allem auch um die „Rekonstruktion und Analyse inhaltlicher Sinnzusammenhänge“¹⁰². Eine soziologische Analyse des Datenmaterials darf sich nicht auf die Konstruktion von Merkmalsräumen und die Beschreibung von Typen beschränken. „Ziel muß es vielmehr sein, jene sozialen Strukturen aufzudecken, die durch die betrachteten Merkmalskombinationen repräsentiert werden.“¹⁰³

Meine Vorgehensweise bei diesem Arbeitsschritt vom Einzelfall zum Typus entspricht weitgehend dem „Stufenmodell empirisch begründeter Typenbildung“ von Kluge.¹⁰⁴

Aus der Interpretation, den Einzelfallanalysen und den Vergleichen von insgesamt sechsundvierzig Fällen „kristallisierten“ sich schließlich folgende vier Typen heraus:

Typ 1: „Die religiös Verwurzelten“ (6.1.),

Typ 2: „Die Wanderer“ (6.2.),

Typ 3: „Die Integrierer“ (6.3.),

Typ 4: „Die radikal Engagierten“ (6.4.).

5.4. Erste Beschreibung der befragten Personen

Im Sinne einer Zwischenbetrachtung möchte ich entlang der lebensweltlich orientierten Kriterien von Heiner Keupp (vgl. 5.3.4.) einen ersten Überblick zu Trends in beiden Teilgruppen entwerfen und vorläufige Ergebnisse aus beiden Untersuchungsgruppen miteinander vergleichen. In kritischer Auseinandersetzung mit dem Identitätsansatz von Erik H. Erikson erweitert Heiner Keupp dessen drei identitätsrelevante Lebensfelder – Arbeit, Familie und persönliche Ideologie¹⁰⁵ – zu folgenden vier Lebenswelten, die für die tägliche Konstruktionsarbeit zur Herstellung von Identität wichtig seien:

Arbeit,

Intimität,

soziale Kontakte und

¹⁰¹ Lamneck, S.: 1995, 204

¹⁰² Kluge, S.: 1999

¹⁰³ Kelle, U./Kluge, S.: 1999, 91

¹⁰⁴ Kluge, S.: 1999

¹⁰⁵ Erikson, E. H.: 1973

kulturelle Identität.¹⁰⁶

Ich greife diese Grundunterscheidungen von Heiner Keupp auf und modifiziere sie in zwei Aspekten:

a) Arbeit: Die Betrachtung von Arbeit als zentralen, wenn nicht wesentlichsten Stützpfiler von Identität war über lange Zeit unhinterfragter Konsens der Arbeits- beziehungsweise Leistungsgesellschaft (Erikson). Die gesellschaftlichen Umbrüche der vergangenen zwanzig bis dreißig Jahre („Ende der Arbeitsgesellschaft“, „Ende des bürgerlich-männlichen Normalarbeitsmodells“ – U. Beck¹⁰⁷, R. Sennett¹⁰⁸, A. Gorz¹⁰⁹, M. Castells¹¹⁰ und andere) relativieren die Bedeutung der Erwerbsarbeit und führen mich dazu, die Bereiche Erwerbsarbeit und Engagement zu unterscheiden.

b) Mit Blick auf die spezielle Untersuchungsgruppe religiös motivierter Akteure ergänze ich des Weiteren den Lebensaspekt Spiritualität, da alle befragten Personen hierin ein zentrales Movens ihres Selbstverständnisses und ihres Handelns sahen.

Diese erste und vorläufige Zwischenbetrachtung dient primär der Profilierung der befragten Personen und stellt eine vorläufige Skizze dar, um ein besseres Verstehen der Personen und Gruppen zu ermöglichen. Ich trage äußere Merkmale im Sinne einer stärker quantitativen Besichtigung des Untersuchungsmaterials zusammen und unterscheide durchgehend zwischen der buddhistisch orientierten Teilgruppe und der christlich orientierten Teilgruppe. Diese Zwischenbetrachtung beleuchtet das Datenmaterial eher quantitativ, konturiert aber genauer die befragten und Personen nach formalen Kriterien. Die qualitative Untersuchung (siehe Kapitel sechs und sieben) analysiert und interpretiert das Material von innen her.

5.4.1. Identität und Erwerbsarbeit

A. Christen

Insgesamt befragte ich vierundzwanzig christlich orientierte Personen, sieben weibliche und siebzehn männliche. Ihr Altersdurchschnitt betrug vierundfünfzig Jahre.

¹⁰⁶ Keupp, H.: 1999, 109-188

¹⁰⁷ Beck, U.: 1986, 1997, 1998, 2002, 2004a, 2004b

¹⁰⁸ Sennett, R.: 1998

¹⁰⁹ Gorz, A.: 2000

¹¹⁰ Castells, M.: 2001, 2002, 2003

Elf befragte Personen haben Voll- oder Teilzeit, befristete und unbefristete Arbeitsverträge mit ihrer Initiative, Bewegung oder ihres Verbandes. Zwei Personen waren zur Zeit der Befragung arbeitslos. Drei arbeiten als Lehrkräfte im Schuldienst; einer führt als selbstständiger Verleger ein kleines Unternehmen; zwei Theologen (Arbeiterpriester) arbeiten als abhängig Beschäftigte in der Metall- und Autoindustrie; fünf befragte Personen sind Rentner (frühere Berufstätigkeiten: Architekt, Sozialarbeiterin, Lehrerin, evangelischer Pfarrer, katholischer Pfarrer).

B. Buddhisten

Insgesamt befragte ich zweiundzwanzig buddhistisch orientierte Personen, zehn weibliche und zwölf männliche. Ihr Altersdurchschnitt betrug achtundvierzig Jahre.

Neun befragte Personen haben Voll- oder Teilzeit, befristete und unbefristete Arbeitsverträge mit ihrer jeweiligen Bewegung. Überwiegend basieren diese Beschäftigungsverhältnisse auf spendenfinanzierten, ökonomisch ungesicherten Projekten. Drei Personen arbeiten selbstständig in therapeutisch-gesundheitspräventiven Feldern; sechs sind abhängig Beschäftigte (Arzt, Umweltberater, Anwendungsprogrammierer, Handelslehrer, Hebamme, Sozialarbeiter); zwei Personen sind Rentner (frühere Berufstätigkeiten: Übersetzerin, Lehrer); zwei Personen sind zur Zeit der Befragung in Elternzeit.

C. Schlussfolgerungen

Auffallend ist in beiden Untersuchungsgruppen das hohe Bildungsniveau: Bis auf zwei (eine Person mit Realschulabschluss und eine Person mit Hauptschulabschluss) haben alle das Abitur. Bei den Christen verfügen alle über eine akademische Ausbildung, sechs haben promoviert. Bei den Buddhisten verfügen fünfzehn über einen akademischen Abschluss; zwei haben promoviert; vier sind ohne Schulabschluss und drei haben nach ihrem Schulabschluss eine Ausbildung absolviert.

Bei den Christen ist der Anteil an Theologen mit fünfzehn Personen überdurchschnittlich hoch. Davon sind acht Priester, zwei Nonnen und fünf Lientheologen (vier evangelischer und elf katholischer Konfession).

Jeweils rund die Hälfte der Befragten sind ganz oder teilweise für ihre Bewegung aktiv beziehungsweise freigestellt beziehungsweise als Hauptamtliche angestellt. Dabei ist auffallend, dass die Christen weitaus besser materiell abgesichert sind, das heißt, in der Regel kann der jeweilige Anstellungsträger ein normales Arbeitsverhältnis eingehen. Dagegen sind

die „freigestellten“ Buddhisten eher in prekären Beschäftigungsverhältnissen in ihrer Bewegung aktiv (Hintergrundannahme: Wenngleich sich auch die untersuchten christlichen Initiativen als am Rande oder jenseits der Kirche angesiedelt verstehen, so bieten die evangelische oder katholische Kirche in Deutschland in der Regel dennoch eine Unterstützungsgröße beziehungsweise verfügt die Initiative/Bewegung über eine stabile Verankerung im christlich-bürgerlichen Milieu).

Bei den Buddhisten sind doppelt so viele abhängig beschäftigt wie bei den Christen.

Überwiegend sind diese Personen nur teilzeitbeschäftigt.

5.4.2. Identität und Engagement

A. Christen

Die befragten Christen sind aktiv in der politischen Bewusstseinsbildungsarbeit (Informationsarbeit, politische Kampagnen, Protestaktionen, Aktionen zivilen Ungehorsams etc.), in sozialen Arbeitsfeldern oder in der betrieblichen Interessenvertretung. Es handelt sich überwiegend um zivilgesellschaftliche Aufklärungs- und Protestarbeit. Strukturelle und ökonomische Gewaltfragen sind im Blick.

B. Buddhisten

Die befragten Buddhisten sind überwiegend in sozialpolitischen Initiativen und Hilfsprojekten zur Unterstützung von Not leidenden Buddhisten in Asien (zum Beispiel Vietnam), in der Menschenrechtsarbeit (Tibet-Hilfe) oder in der Verbreitung der Idee der eigenen Bewegung (Peacemaker, Intersein, Netzwerk engagierter Buddhisten) aktiv. Weniger als bei den befragten Christen sind aktuelle gesellschaftspolitische Fragen im Blick, wiewohl sich alle als politische Akteure verstehen. Die Peacemaker-Bewegung von Bernie Glassman thematisiert mit ihren Aktionen die Armut- und Reichtumsfrage beziehungsweise ist aktiv in der Erinnerungsarbeit zur NS-Zeit (Straßen-Retreats, Leben ohne Geld für eine begrenzte Zeit, Meditationen in ehemaligen NS-Vernichtungs- und Konzentrationslagern).

Auffällig für das Engagement der Buddhisten ist, dass sie alle Aktivitäten aus der Grunderfahrung der Allverbundenheit zu entwerfen suchen und so auch die Notwendigkeit der persönlichen Veränderung betonen. „Engagierter Buddhismus“ zielt in seiner politischen Arbeit sowohl auf konkrete Solidaritätsmaßnahmen als auch auf die Transformation des

Bewusstseins des Einzelnen. Individuelles Geistesstraining und Geistesveränderung sind ins Zentrum des politischen Wirkens gestellt.

C. Schlussfolgerungen

Beide Untersuchungsgruppen agieren primär in zivilgesellschaftlichen Feldern: nicht am Markt, nicht im Staat, nicht in der Parteipolitik. Während sich die Christen stärker in der politischen Bewusstseinsarbeit zu Themen der gesellschaftlichen Makroebene (Arbeitslosigkeit, Nord-Süd-Konflikt, Krieg und Frieden) engagieren, sind die Buddhisten überwiegend in sozialpolitischen Projekten auf der gesellschaftlichen Mesoebene (Engagement in Hospizen oder in der Altenpflege oder Aidsarbeit) oder zu humanitären und politischen Themen (Tibet, Aufklärungsarbeit für Not leidende Buddhisten in Asien) aktiv. Eine Minderheit der engagierten Buddhisten (Peacemaker) engagiert sich in der Armutsfrage oder in der Erinnerungsarbeit. Während die befragten Christen die Sozialkritik und politische Kritik sehr klar und prioritär artikulierten, suchten die befragten Buddhisten stärker die Wichtigkeit des Zusammenwirkens von Innenarbeit und Außenarbeit zu beschreiben; die persönliche Entwicklung/Transformation beziehungsweise intensive Geistesarbeit haben große Bedeutung für sie.

Die befragten Christen stehen Staat, Markt, Realpolitik kritisch gegenüber. Ihnen geht es primär um das öffentliche Thematisieren von Unrechtssituationen beziehungsweise um das aktive Werben für alternative Lebensformen jenseits des herrschenden bürgerlichen konsumistischen Modells. Gleichzeitig formulieren die befragten Christen eine eindeutige politische Parteinahme, die in der Regel durch ein klares Freund-Feind-Wahrnehmungsmuster geprägt ist. Deutlich wird ein widerständiges Dagegensein und eine Kampfhaltung kultiviert. Für die engagierten Buddhisten steht dagegen die Idee im Zentrum, die Welt und die Menschen als allverbunden erlebbar zu machen. Das Entwickeln von Weisheit und Mitgefühl steht im Vordergrund. Nicht Forderungen an die „Anderen“ stehen im Mittelpunkt, sondern das zu befreiende Subjekt in seiner Selbstverantwortung und Potenzialität. Diese Grundhaltung bewirkt, dass nicht primär der öffentliche Diskurs oder der vermeintlich politische Gegner beeinflusst werden soll, vielmehr zielt die Arbeit primär auf eine Änderung der Geisteshaltung des Einzelnen, wodurch mittelbar auch Entwicklungen im sozialen und politischen Feld gesehen werden.

5.4.3. Identität und Intimität

Das Gelingen von Partnerschaft und Intimität ist ein zentrales Thema für die Entwicklungspsychologie. Neben der Errichtung einer beruflichen Identität ist eine Klärung im Bereich der Geschlechtsidentität der zweite wichtige Stützpfiler eines klassischen Verständnisses von Identität (Erikson). Das stark veränderte Verständnis der Geschlechterverhältnisse und die daran geknüpfte zunehmende Einbeziehung der Frauen in die Arbeitswelt beschreiben Beck und Beck-Gensheim¹¹¹ zutreffend als „Das ganz normale Chaos der Liebe“. Die lebenslange Beziehung auf Basis der bürgerlichen Ehe hat ihre Allgemeingültigkeit weitgehend verloren.

A. Christen

Acht katholische Priester und eine evangelische und eine katholische Nonne, davon vier in festen Beziehungen; drei evangelische Pfarrer, je verheiratet mit Kindern, einer davon getrennt und in neuer Beziehung lebend; sieben verheiratete Personen jeweils mit Kindern; zwei Singles. Zwei Personen leben in Trennung und sind eine neue Beziehung eingegangen, haben Kinder aus erster Ehe.

B. Buddhisten

Elf ordinierte Nonnen oder Mönche, davon sieben verheiratet mit Kindern, davon wiederum fünf in zweiter Beziehung; drei leben bewusst zölibatär. Elf Laien, davon alle aktuell oder früher in Partnerschaften, davon drei ohne Kinder. Oder anders formuliert: Sechs befragte Buddhisten leben in erster Ehe, davon fünf mit Kindern; drei leben in festen Partnerschaften ohne Kinder; zehn in Trennung oder geschieden, davon neun mit Kindern aus erster Ehe. Von diesen zehn Personen leben sechs in einer neuen Beziehung, beziehungsweise zwei sind eine zweite Ehe eingegangen. Drei Personen sind ledig ohne Kinder, diese drei sind alle Nonnen beziehungsweise Mönche.

C. Schlussfolgerungen

Bei den Christen ist die Stabilität von Ehe und Familie von außen betrachtet größer (Tiefeninterviews könnten ermitteln, inwieweit lebendige Beziehungen oder Angst vor Auseinandersetzungen oder die Macht der Tradition maßgebende Faktoren sind).

¹¹¹ Beck, U./Beck-Gensheim, E.: 1990

Bei den Buddhisten ist die Trennung in der Regel der Anlass, sich auch religiös neu zu orientieren, beziehungsweise war die religiöse Neuorientierung auch ein Anlass zur Trennung. Bei den Christen leben von den angeblich zehn zölibatären Priestern und Nonnen vier in festen Partnerschaften. Zwei davon haben aus Glaubwürdigkeitsgründen den Dienst in der katholischen Kirche aufgegeben. Deutlich wird hieran, dass das weiterhin christlich geprägte Verständnis von Ehe/Familie einerseits und zölibatärer Lebensform andererseits eine lebendige Doppelmoral fördert.

5.4.4. Identität und Spiritualität

Mit Oser/Gmünder verstehe ich hier Religiosität als Sinnorientierung: „Religiosität ist die Aktivität der synthetischen Funktion des Ich angesichts des Umgangs mit Kontingenzerfahrungen, die sinnvolle Kohärenz des Lebensentwurfes aufrecht zu erhalten (Beziehung des Menschen zu einem Letztgültigem).“¹¹²

Ich interpretiere dieses Grundverständnis von Religiosität als anthropologische Grundkonstante, die – egal, ob sie ausdrücklich in lebendiger religiöser Form praktiziert oder implizit in säkularer Form im Sinne einer humanistischen Wertorientierung gelebt wird – die Basis eines Identitätsentwurfs ausmacht.

Besonderes Kennzeichen im Zusammenhang von Religiosität und Biografie in der späten, reflexiven Moderne (Beck) ist die Verlagerung von Religion von einer lebensgeschichtlich-ordnenden Kraft hin zu Selbstthematisierung und Selbstreflexion (Monika Wohlrab-Sahr¹¹³, Judith Könnemann¹¹⁴).

Während Religiosität eine bewusste Einbindung des Einzelnen in eine lebendige Religion beschreibt, zielt meines Erachtens der Begriff Spiritualität stärker auf die Beschreibung einer sinnorientierten Lebenshaltung und Lebenspraxis des Einzelnen in einem kulturellen Horizont.

Unter Spiritualität (= geistliche Lebensform) verstehe ich, in christlicher Terminologie formuliert, ein Leben im Geist und aus dem Geist, in säkularer Sprache ein Leben in und aus Achtsamkeit. Die Spiritualität eines Menschen spricht von seiner inneren Ergriffenheit, von seiner Berührung aus dem Geist-Raum des Transzendenten/Göttlichen (vgl. 2.2.2.1.).

¹¹² Oser, F./Gmünder, P.: 1996, 21

¹¹³ Wohlrab-Sahr, M., u.a.: 1995, dies., u.a.: 1998

¹¹⁴ Könnemann, J.: 2002

Mystischer Spiritualität dagegen ist eine besonders tiefe Spiritualität, die auf eine unmittelbare Erfahrung Gottes zielt, welche alle Unterscheidungen aus der Theologie oder Buddhologie hinter sich lässt. Mystische Spiritualität ist in der Regel verknüpft mit einem regelmäßigen Übungsweg der Kontemplation beziehungsweise buddhistischer Meditationsweisen.

Spirituelle Tiefenerfahrungen führen in ein neues, integrales Handlungsethos (vgl. 2.2.3.).

A. Christen

Die Spannbreite im Spiritualitätsverständnis und in der spirituellen Praxis unter den befragten Christen ist groß. Ich möchte sie in vier Gruppen aufteilen, wovon die erste die zahlenmäßig am stärksten vertretene ist:

a) Kirchliche oder gruppenbezogene Spiritualität in reflektierter religiöser Verwurzelung: Sie wird primär erlebt in der Gemeinschaft von Christen beziehungsweise christlichen Gruppen. Merkmale sind: starker Gemeinschaftsbezug, personales Gottesbild, klare Differenzierung in Schöpfer und Geschöpf, eindeutiger Bibelbezug, Liturgieorientierung, selbstverständliche, wenn auch teils kritische Verortung in der Amtskirche.

b) Kritische oder reflektierende Spiritualität der Tat und Aktion: Sie setzt sich autonom mit den Quellen der Tradition auseinander. Betonung der Praxis nach außen als Einheit von Kampf und Kontemplation, gelebte Option für die Armen, kritische Haltung zur verfassten Kirche und Distanz zu deren Riten, persönliche Gebetspraxis zu einem Gegenüber.

c) Tiefe oder verbindende Spiritualität: Sie hält die vielfältigen Gegensätze in Leben und Glauben in einer spannungsvollen Synthese und baut zu sich und anderen vertiefte Beziehungen auf. Sie ist offen für Fremdes und Unbekanntes: transkonfessionelles Grundverständnis mit Interesse an interreligiösem Dialog, Betonung des inneren Erfahrungsweges (christliche Meditation).

d) Mystische Spiritualität: Sie lebt aus einer tiefen Beziehung zu Gott und in Verbundenheit mit allen Geschöpfen. Sie entwickelt alternative mitmenschliche Verhaltensweisen: Betonung des kontemplativen Erfahrungsweges und der daran geknüpften Erfahrung der Nondualität, transpersonales Selbstverständnis und interreligiöse beziehungsweise transreligiöse spirituelle, soziale und politische Selbstverortung.

B. Buddhisten

Die befragten Buddhisten lassen sich nach folgenden Richtungen unterscheiden: zwei Anhänger des tibetanischen Mahajana-Buddhismus, sechs Anhänger des Theravada-Buddhismus, zehn Anhänger des Zen-Buddhismus. Drei Personen haben sich ein buddhistisches Selbstverständnis aus einer Mischung aus Zen und Theravada, eine Person ein Selbstverständnis aus einer Mischung von tibetanischen Buddhismus und Zen-Buddhismus.¹¹⁵

Allen Befragten ist der innere Weg, die persönliche Transformationsarbeit, zentral. Im Fokus der buddhistischen Meditation stehen der Mensch und sein Prozess der Erforschung des eigenen Wesens als Körper, Empfindung/Gefühl, Wahrnehmung, psychische Formkräfte und Bewusstsein (dies sind die fünf skandha – Daseinsgruppen –, die die Persönlichkeit bilden). Die Auseinandersetzung geschieht auf der Ebene des Ichs und dessen Konstruktionen bezüglich seiner eigenen Beschaffenheit. Die persönliche Geistesarbeit ist keine Begegnung, keine Vereinigung mit dem „Göttlichen“ – wie es die mystische Tradition des Abendlandes anschaulich beschrieben hat –, sondern der Prozess der Befreiung wird verstanden als Loslassen und Auflösung (scheinbar) vorhandener Strukturen, als tiefe Einsicht in die Wahrheit der drei Daseinselemente: Unbeständigkeit (anicca), Leidhaftigkeit (dukkha) und Substanzlosigkeit/Nicht-Ich (anatta) beziehungsweise Leerheit (sunyata) (vgl. 3.1.).

Im Buddhismus lassen sich entsprechend der drei großen Lehrrichtungen (yanas = Fahrzeuge) drei Richtungen der Meditation und damit der spirituellen Praxis unterscheiden:

a) Theravada

Im Theravada stützt sich die Geistesarbeit hauptsächlich auf Achtsamkeitsmeditation (Pali: satipatthana, wörtlich: „sich dessen gegenwärtig sein, achtsam sein“) und bildet die Grundlage aller Ausrichtungen im Buddhismus, so unterschiedlich sich die Arten der Geistesarbeit im Einzelnen auch entwickelt haben.

Die satipatthana-Meditation (heute gebräuchlicher: vipassana, pali, „Einsichtsmeditation“) des Theravada-Buddhismus strebt einen geistigen Entwicklungsprozess an und besteht in der Übung, der Reihe nach die Achtsamkeit auf folgende Bereiche zu lenken: auf den Körper, auf die Empfindungen/Gefühle, auf das Bewusstsein und auf die Bewusstseinsobjekte. Bei der

Beobachtung der vier Bereiche geht es darum, sie hinsichtlich der drei Daseinselemente Unbeständigkeit, Leiden und Substanzlosigkeit zu ergründen. Ziel der Achtsamkeitsschulung ist die Beobachtung und schließlich das Durchbrechen stereotyper Wahrnehmungsmuster in Bezug auf die Existenz des Einzelnen. Tief erlebte persönliche Erfahrungen führen zu Einsichten, die transformierende Wirkung besitzen und die grundlegend Selbst- und Fremdwahrnehmung verändern. Über Einsicht und Achtsamkeit entsteht Weisheit. Der Sanskrit-Begriff dhyana (pali: jhana) bezeichnet einen Versenkungszustand, der durch Sammlung des Geistes auf ein körperliches oder geistiges Meditationsobjekt erreicht wird. Der Geist durchläuft dabei verschiedene Stufen (Vertiefungen), in denen die Leidenschaften allmählich zur Ruhe kommen. Die erste Versenkungsstufe ist noch mit Nachdenken verbunden und führt zur Loslösung von Begierden und unheilsamen Gegebenheiten. Es herrschen Freude und Glücksempfinden. Auf der zweiten Stufe kommen Nachdenken und Überlegen zur Ruhe, der Geist konzentriert sich auf ein Objekt der Meditation. Der Übende verharrt in Freude und Glücksempfinden. Auf der dritten Stufe schwindet die Freude und Gleichmut stellt sich ein, gepaart mit Wachheit und Glücksempfinden. Auf der vierten Stufe verharrt der Übende in Gleichmut und Wachheit. Dhyana ist neben Geben, Sittlichkeit, Geduld, Tatkraft und Weisheit eine der sechs Vollkommenheiten (Sanskrit: paramita) eines bodhisattva.

b) Zen

Charakteristisch für die meisten Zen-Schulen ist das Sitzen in der inneren und äußeren Stille (Japanisch: zazen, „za“ = sitzen, „zen“ = Versenkung/Meditation). In der Übung wählt der Praktizierende kein festes Meditationsobjekt, sondern versucht den Geist in einem Zustand wacher, gedankenfreier Achtsamkeit zu halten. Dogen, der Begründer der Soto-Zen-Schule in Japan, prägte den Begriff des shikantaza, wörtlich: „nichts anderes tun als sitzen“, eine Form des Zazen ohne unterstützende Mittel: ohne den Atem zu zählen, ohne die Beschäftigung mit einem koan, ohne Ausrichtung der Konzentration auf irgendein Objekt der Betrachtung. Im „Nursitzen“ geschieht ein Loslassen des beobachtenden Bewusstseins. Die „Gehmeditation“ zwischen den einzelnen Zazen-Perioden ist eine weitere Form der Achtsamkeitsübung, in der die Körperbewegung des achtsamen Gehens Gegenstand der Versenkung wird. Auch die tägliche Arbeit im Haus und Hof ist Übung der Achtsamkeit, indem eine Handhabung oder

¹¹⁵ die folgende Beschreibung speist sich aus folgenden Arbeiten: Baatz, U.: 2002, Gäng, P.: 1996, Keown, D.: 2001b, Dumoulin, H.: 1985, 1986, Notz, K.J.: 1998, Brück,von, M.: 1998

Verrichtung wie Putzen, Essen oder Teetrinken mit ungeteilter Aufmerksamkeit durchgeführt wird.

c) Vajrayana

Die Meditationswege der verschiedenen Schulen des tibetischen Buddhismus sind grundsätzlich Stufenwege, wobei Stufen in den einzelnen Traditionen in ihren Formen der meditativen Übung unterschiedlich gestaltet und festgelegt sind. Die Basis dieser Stufenwege bilden vier Kontemplationen oder allgemeine vorbereitende Übungen, die dem Praktizierenden helfen, den Erleuchtungsgeist zu entwickeln: die Kostbarkeit des menschlichen Lebens, die Vergänglichkeit alles Existierenden, das Gesetz von Ursache und Wirkung, das bedingte Entstehen von Leid und die Möglichkeit, es zu beenden. Die vorbereitenden Übungen münden in die Zufluchtnahme zu Buddha, und erst an dieser Stelle beginnt in der Regel die intensivere Praxis des Schülers in engem Kontakt zu seinem spirituellen Lehrer. Die tantrische Meditationspraxis beinhaltet je nach Tradition unterschiedliche meditative Übungen: Versenkung mit oder ohne Meditationsobjekt, Arbeit mit Mantras (Rezitationsformeln), Mudras (Handgesten) und Visualisationen.¹¹⁶

Die befragten Buddhisten praktizieren unterschiedlich aus diesen drei Spiritualitätstraditionen. Sie betonen aber alle (als „engagierte Buddhisten“), dass ihre aus der spirituellen Praxis erwachsende Lebenshaltung sich notwendig im gezielten Alltagshandeln und in der politischen Praxis niederschlägt. Einige sprechen auch davon, dass der „engagierte Buddhismus“ das „vierte Fahrzeug“ des Buddhismus sei oder werde (3.1.5.).

Rund zwei Drittel der befragten Buddhisten bewegen sich zur Selbstbeschreibung ihrer Spiritualität und sozialen Praxis ausschließlich in der buddhistischen Terminologie, rund ein Drittel reflektiert aus einem buddhistischen Selbstverständnis heraus auch mit christlichen Begriffen.

C. Schlussfolgerungen

Alle Befragten verstehen sich als Suchende in Zeiten des Umbruchs und der Unsicherheit. Für diese Personen ist eine religiöse Orientierung nicht selbstverständlich, sondern Teil ihres selbst gewählten Lebensentwurfs (Keupp: „homo constructus“). Alle insistieren auf einem engen Zusammenhang ihres spirituellen Weges und ihrem Alltagshandeln beziehungsweise

¹¹⁶ vgl. Dumoulin, Henri: 1995

ihrem sozialen und politischen Handeln (überwiegend in Kritik zu ihrer Kirche beziehungsweise dem „normalen“ Buddhismus).

Den Befragten ist die Grundintention gemein, sich auf einem Weg zu einem Ethos des Einsseins zu bewegen (generelle Betonung der Einheit von Spiritualität und Engagement, der Einheit von Mystik und Politik in einer spezifischen Lebenspraxis).

Keiner der befragten Buddhisten ist von Geburt an buddhistisch sozialisiert worden. Hier zeigt sich das Besondere des westlich-europäischen Buddhismus. Alle haben sich aus ganz unterschiedlichen Entwicklungen heraus als Erwachsene bewusst für den buddhistischen Weg entschieden; teils im Konflikt mit ihren christlichen Herkunft, teils ohne aktive Auseinandersetzung mit ihrem christlich geprägten Umfeld (einerseits, weil es keine Bindungen gab, andererseits weil sie abgebrochen waren). Auffallend bei den befragten Buddhisten ist, dass die „Konversion“ durchgängig die Klarheit, Entschiedenheit beziehungsweise Radikalität des neuen Lebensentwurfes verstärkt hat. Dies bedeutet, dass ein bewusster Religionswechsel beziehungsweise eine religiöse Neuorientierung als Erwachsener mit einer besonders intensiven Auseinandersetzung mit der neuen Religion einhergeht. In der Regel definierten sich die Befragten mithilfe der neu angeeigneten religiösen Terminologie. Sie legten die christliche Terminologie bewusst ab beziehungsweise verwandten sie nicht. Einige Personen lehnten sie für sich strikt ab.

Grundsätzlich sehe ich bei den befragten Buddhisten eine höhere Selbstreflexivität im Bezug auf ihre religiöse Ausrichtung, nicht zuletzt, da für einige die religiöse Neuorientierung aus einer existenziellen Lebenskrise erwuchs.

Bei den befragten Christen ist die enge Verbindung von Spiritualität und Moral auffallend. Das heißt, die theologische Grunddiktation der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe bildet für die meisten Befragten die Grundstruktur ihrer Spiritualität, verstanden als spezifische Lebenshaltung. Die biblisch begründete Option für die Armen ist für die meisten der spirituell-moralische Grundimpuls, das Leben, das heißt die Innen- und Außenarbeit zu gestalten.

Nur bei einigen führt der Vorrang der Gottesliebe innerhalb dieser Einheit zu einem bewussten meditativen beziehungsweise kontemplativen Übungs- und Erfahrungsweg.

Für die befragten Buddhisten ist ein entfaltetes spirituelles Leben sehr wichtig, zum Beispiel durch intensive Meditationen, Rezitationen und Rituale. Die Innenarbeit im Sinne einer

regelmäßigen Übungspraxis hat große Bedeutung. Der Buddhismus bietet ihnen, je nach Schule beziehungsweise Tradition, ein differenziertes Feld zur gezielten Innenarbeit im Sinne eines lebenslangen Erfahrungsweges. Die Differenzierung der inneren Affekte bildet die zentrale Basis, die in ein anderes, nach innen und außen befriedetes Leben hineinführen soll. Aus der gezielten Innenarbeit erwächst eine Ethik des Mitgefühls (nicht eine Sollensethik), die die Handlungsorientierung für den Alltag darstellt. Aber nicht diese Ethik steht im Vordergrund, sondern das Arbeiten an der persönlichen Geisteshaltung und dem emotionalen Heilen, der persönlichen Befreiung.

5.4.5. Identität und soziale Kontakte

Im Zuge der Auflösung traditioneller sozialer Milieus, der Mobilisierung der Gesellschaft, gewinnen selbst gewählte soziale Netzwerke zunehmend an Bedeutung für die Identitätsarbeit (vgl. die so genannte Individualisierungsthese, insbesondere bei Beck¹¹⁷). Als Optionsraum und soziale Relevanzstruktur werden soziale Kontakte im Sinne von „modernen Wahlverwandtschaften“ immer wichtiger (H. Keupp¹¹⁸).

Die befragten Christen und Buddhisten sind gleichermaßen Netzwerkakteure und Teil einer Minorität. Beide Gruppen stehen in einer Minderheitenposition gegenüber ihrem gesellschaftlichen Umfeld. Dies führt auch zu einem bewussten Gestalten der sozialen Beziehungen untereinander. Die Christen verstehen sich zudem überwiegend in kritischer Distanz zu den verfassten Kirchen, was den Wunsch nach einer neuen sozialen Heimat bestärkt. Für die Buddhisten gilt, dass der engagierte Buddhismus weiter ein Fremdling im christlich geprägten Europa ist und seine Anhänger eine intensive Beziehungskultur untereinander pflegen.

5.4.6. Identität und kulturelle Identität

Erikson nannte den dritten Lebensbereich, in dem sich die Identitätsentwicklung einer Person ausdrücke, persönliche Ideologie. Für meine Untersuchung folge ich dem Vorschlag Heiner Keupps und differenziere dieses Feld in „soziale Kontakte“ (Abschnitt 5.4.5.) und „kulturelle Identität“ (Abschnitt 5.4.6.), um einerseits die Bedeutung der Interaktionsgemeinschaften

¹¹⁷ Beck, U.: 1986, 1990, 1993, 1997

¹¹⁸ Keupp, H.: 1993, 1997, 1999, 2001

hervorzuheben und andererseits die Rolle nach politischen und kulturellen Werten, Orientierungen und Einstellungen genauer betrachten zu können.

Der Begriff der „kulturellen Identität“ (Hall) entwirft ein Selbstverständnis, in dem gerade die Abweichung von der kulturellen Norm zur Grundlage von Identität erklärt wird. Unter den Bedingungen einer pluralisierten Gesellschaft wird damit versucht, Identität an einer Gruppenzugehörigkeit festzumachen.

A. Christen

Bei den befragten Christen handelt es sich überwiegend um Deutsche; drei sind Schweizer. Alle definieren sich in Abgrenzung zum gesellschaftlichen Mainstream der bürgerlich konsumistischen Erlebnisgesellschaft. Alle betonen eine kritische Haltung gegenüber den verfassten Kirchen. Sie sehen sich am Rande beziehungsweise ganz außerhalb von Amtskirche. Im Zentrum ihrer kulturellen Identität steht die bewusste Entscheidung, als Christ zu leben und sich zivilgesellschaftlich und/oder gesellschaftskritisch zu engagieren.

B. Buddhisten

Bei den befragten Buddhisten handelt es sich primär um Deutsche; vier sind Schweizer. Fast alle sind konvertiert, das heißt überwiegend nach Konflikten mit ihrem christlichen Herkunftsmilieu Buddhist geworden. Zwei Nichtgetaufte (eine Person aus der früheren DDR und eine aus dem Arbeitermilieu) sind unter den Befragten. Der „Religionswechsel“ wurde gut verarbeitet. Sie schätzen heute aus ihrem neuen buddhistischen Selbstverständnis heraus die christlichen Wurzeln beziehungsweise suchen explizit Verbindungen zu ihrer Herkunftsreligion. Viele benutzen bewusst buddhistische und christliche Terminologie nebeneinander.

C. Schlussfolgerungen

Obwohl in Mitteleuropa, insbesondere in Deutschland und in der Schweiz, mittlerweile der Terminus der nachchristlichen beziehungsweise nachreligiösen Gesellschaften zutreffend erscheint, spricht: Christen wie Buddhisten heute Minderheiten darstellen, ist Europa christlich geprägt. Damit ist es für die individuelle Identitätsarbeit weiterhin weitaus einfacher, sich als Christ zu entwerfen. Dagegen ist der westliche Buddhismus weiterhin zunächst eine fremde Religion, deren Inkulturation in europäische Zusammenhänge erst beginnt.

Die Problematik der kulturellen Differenz zwischen den beiden Untersuchungsgruppen zeigt sich eklatant in Bezug auf gegenseitigen Respekt und Anerkennung. Wechselseitig herrscht eine recht große Fremdheit vor. Beidseitig besteht jedoch der Wunsch, stärker miteinander zu kooperieren, da große Gemeinsamkeiten in der gesellschaftskritischen Praxis unterstellt werden.

Es gibt nur einige Befragte, die biografisch den christlichen wie den buddhistischen Weg explizit zu integrieren versuchen.

5.5. Zusammenfassung

Eine zusammenfassende Beschreibung der befragten Akteure aus den vorgestellten Bewegungen zeigt im Sinne einer ersten, äußerlichen Skizze folgende Merkmale:

5.5.1. Dialektik von Innen- und Außenarbeit

Von den befragten Personen wird die bewusste Gestaltung der Dialektik von Innenarbeit und Engagement nach außen betont und in vielfältigen Wegen realisiert.

Damit widerlegt die Untersuchung gängige und wirkmächtige Klischees wie zum Beispiel, dass der Buddhismus eine weltflüchtige und weltindifferente Religion darstelle (Max Weber¹¹⁹) oder dass das Christentum in Reaktion auf die kapitalistische, bürgerliche Moderne in Europa eine Ethisierung beziehungsweise Entspiritualisierung vollzogen habe (Alfred Lorenzer¹²⁰).

5.5.2. Unterschiedliche soziale, kulturelle und ökonomische Einbettung

Die Untersuchung macht deutlich, dass sich die befragten Christen mit Blick auf die Felder Erwerbsarbeit/Intimität/kulturelle Identität auf die christlichen Kirchen beziehen können und so den Identitätsherausforderungen der „reflexiven Moderne“ (Beck) „geschützter“ ausgeliefert sind.

Die befragten Buddhisten stehen stärker in der Situation, sich als Architekt und Baumeister des eigenen Lebenshauses mit all den Risiken des Scheiterns zu betätigen (prekäre Beschäftigungsverhältnisse, Relativierung des bürgerlichen Familienmodells, Enttraditionalisierung).

¹¹⁹ Weber, M.: 1988a

5.5.3. Weites Politikverständnis

Der erste Vergleich zeigt, dass die Befragten, Christen wie Buddhisten, von einem weiten Politikverständnis ausgehen. Neben Staat, Wirtschaft, Parteien wird von ihnen insbesondere der Zivilgesellschaft eine konstitutive Bedeutung für den gesellschaftspolitischen Prozess zugemessen. Die Akteure engagieren sich primär in zivilgesellschaftlichen Konfliktfeldern. Zusätzlich wird deutlich, dass die befragten Christen die zweckrationalen Folgen (cui bono?) ihres Engagements stärker als die befragten Buddhisten bedenken und Bezüge zu großen gesellschaftlichen Fragen herstellen (klare Sozial- und Kapitalismuskritik durch Unterschriftenaktionen, Demonstrationen, Bewusstseinsarbeit, Aktionen zivilen Ungehorsams).

Für die befragten Buddhisten steht mehr der Zusammenklang von gesellschaftlichen Missständen und innerer Geistesarbeit im Vordergrund. Ihr Engagement hat intensive soziale (Hilfsprojekte in Asien) und nach außen symbolische (Meditationen in Konzentrationslagern oder bei Straßen-Retreats, aber auch Aktionen zivilen Ungehorsams) Bezüge und wirkt in die Gesellschaft aus sich heraus, weniger durch abgewogenes Kalkül.

Das weite Politikverständnis gründet in den unterschiedlichen Erkenntnis- und Handlungsansätzen der befragten Akteure, die wiederum aus den verschiedenen Grammatiken der christlichen und buddhistischen Religion herrühren. Diese Grundunterschiede sind im Abschnitt 4.3. dargelegt.

¹²⁰ Lorenzer, A.: 1981

6. Einzelfallanalysen

In diesem Kapitel präsentiere ich acht Einzelfallanalysen. Passend zu den vier Mystiktypen stelle ich jeweils eine buddhistisch und eine christlich orientierte Person vor. Das sechste Kapitel leistet so den Detailblick in verschiedene exemplarische Biografien; das siebte Kapitel systematisiert diese Mikrountersuchungen entlang der von mir entworfenen Vierertypologie:

- Typ 1: „Die religiös Verwurzelten“
- Typ 2: „Die Wanderer“
- Typ 3: „Die Integrierer“
- Typ 4: „Die radikal Engagierten“

6.1. Der Typ 1: „Die religiös Verwurzelten“

6.1.1. Der Zen-Priester im Frankendorf: Andreas Schwarz – „Befreites Lachen!“

6.1.1.1. Biografische Skizze

- Geboren 1955 in Leverkusen als Andreas-Hans Schwarz;
- Kindheit in einem katholischen Dorf in Bayern, christliche Sozialisation, bürgerliches Milieu, Vater Facharbeiter, Mutter Hausfrau, vier Geschwister, als Kind Wunsch, Kapuziner zu werden, weil religiös sehr interessiert;
- nach mittlerer Reife und Tod des Vaters Abbruch der Schule, Auszug von zu Hause und Ausbildung zum Polizeibeamten in München, rund drei Jahre Arbeit als Polizist;
- als Jugendlicher und junger Erwachsener viele religiöse Fragen, aber Kirche hatte keine Antworten, sechs Monate in einem christlichen Kloster, Suche bei verschiedenen religiösen Gruppierungen, Asienreise Mitte der siebziger Jahre;
- 1977: Entscheidung für den buddhistischen Weg, zunächst Theravada-Buddhismus, später Soto-Zen;
- Japanreise, Begegnung mit einer Japanerin, seiner späteren Frau, Heirat und drei Kinder (aktuell (2005) neunzehn, siebzehn und zehn Jahre alt);
- 1979: Aufbau eines Japan-Ladens in München, Begegnungszentrum gemeinsam mit seiner Frau;
- 1985: Kontakt zu Hozumi Gensho Roshi, Beginn der Schülerschaft, Rinzai-Zen, regelmäßige Zen-Praxis;

- 1988: im Auftrag von Hozumi Gensho Roshi Gründung einer Zen-Gemeinschaft in Deutschland;
- 1990: Ordination zum Zen-Lehrer;
- 1991: einjährige traditionelle Klosterschulung in der Rinzai-Tradition in Kyoto;
- 1992: Umsiedlung nach Allersberg/Franken, Aufbau eines Zen-Tempels „Bodaisan shoboji“; Andreas Schwarz leitet diesen Tempel als Zen-Priester, ebenso eine Verkaufsgalerie für Artikel aus Japan;
- 1998: Wahl in den Rat der Deutschen Buddhistischen Union (DBU).

„Schon als Kind war ich sehr religiös und immer auf der Suche. Geboren wurde ich 1955 in Leverkusen, doch meine Eltern zogen bereits in meinen ersten Lebensmonaten mit mir nach Bayern. Aufgewachsen bin ich dann in einem Dorf im ‚schwärzesten Oberbayern‘ in einer christlichen Umgebung. Von Hause aus katholisch, war ich jedoch sonntags meistens der Einzige in der Familie, der in den Gottesdienst ging. Das dort gelebte Christentum, der Glaube an Gott, das Leben Jesu, zur Kirche zu gehen, die Messe und die Kommunion, all dies hat mir zur damaligen Zeit sehr viel gegeben. Aber befriedigende Antworten auf meine ‚existenziellen‘ Fragen, die ich schon von klein an – soweit ich mich erinnern kann – in mir trug und mit denen ich meine Umgebung permanent traktierte, bekam ich keineswegs.

Im Alter von dreizehn Jahren erschütterte mich der frühe Tod meines leiblichen Vaters. Bis dahin hatte ich zwar ein ausgesprochen schlechtes Verhältnis zu ihm, da er meiner Mutter, meinen Geschwistern und mir das Leben nicht gerade leicht machte. Aber die Frage nach dem Sinn des Lebens, dem Woher und Wohin überwältigte mich mit diesem Ereignis zusehends. Ich wollte nur noch davonlaufen, weg von zu Hause, um die Enge dieses Dorfes hinter mir zu lassen, wollte die Welt kennen lernen, anderen Menschen begegnen und überhaupt das Leben neu beginnen und selbst gestalten. Mit dem festen Entschluss, mein Leben selbst in die Hand zu nehmen, zog ich dann nach der zehnten Klasse alleine nach München. Hier begann ich zu arbeiten und konnte so meiner Mutter finanziell beistehen. Auch bin ich wieder zur Schule gegangen und wurde dann Polizeibeamter.“ (AS im Interview im Herbst 2003)

6.1.1.2. Erste Interpretation

Andreas Schwarz ist Zen-Priester, leitet eine Zen-Gemeinschaft und ist verantwortlich für einen Zen-Tempel. Nach längerer und intensiver spiritueller Orientierungszeit ist AS mit zweiundzwanzig Lebensjahren Buddhist geworden. Er heiratet eine Japanerin. Drei Kinder erwachsen dieser Beziehung. Gemeinsam mit seiner Frau führt er eine Japan-Galerie und später auch einen Zen-Tempel. AS ist Zen-Lehrer. Als Zen-Priester leitet er den Zen-Tempel in Allersberg. Er gibt Zen-Sesshins, hält buddhistische Vorträge, steht den Zeremonien im Tempel vor und engagiert sich im Ort in der Jugendarbeit und im Gemeinderat. Sein Wunsch ist, Zen-Buddhismus hier in Deutschland zu inkulturieren und alltagstauglich vorzuleben.

6.1.1.3. Dossier

Im Rahmen des Jahreskongresses der DBU (Deutsche Buddhistische Union) im November 2002 in München führe ich mit Andreas Schwarz das Interview. Im Vorfeld dieses Kongresses hatte ich telefonisch mit ihm Kontakt aufgenommen und mein Anliegen vorgetragen. Über das Netzwerk engagierter Buddhisten hatte ich seine Anschrift erhalten. Er war sofort bereit, mir für ein Interview zur Verfügung zu stehen.

AS trägt die traditionelle Kleidung eines japanischen Zen-Priesters: schwarze Robe, Sandalen (äußerst unpassend für das nasskalte Novemberwochenende), Umhang und Fächer. Er ist kahl geschoren. Er äußert seine große Freude über unsere Begegnung, fragt mich zunächst neugierig nach meiner Herkunft und wie ich diesen Kongress der Buddhisten erlebe. Dabei lacht er oft und wirkt phasenweise wie ein Kind, das ungeduldig und spontan agiert und reagiert.

Als ich nach dem fünfzehnminütigen Vorgespräch mein Interviewanliegen anspreche und mein Aufnahmegerät postiere, wird AS still und bittet um eine kurze Zeit der Sammlung, um adäquat und authentisch meine Fragen beantworten zu können. Das anschließende Interview entwickelt sich sehr lebendig. AS hat Zeit und nimmt sich Zeit, ausführlich, teils auch mit Rückfragen, meine Fragenkomplexe zu beantworten. Immer wieder schallt mir ein lautes, herzhaftes Lachen entgegen, wenn eine meiner Fragen ihm zu fremd beziehungsweise allzu christlich erscheint. Ich höre dieses Lachen nicht als Abwertung meines Anliegens, sondern als aufrichtige, spontane Äußerung seiner Freude oder Irritation.

Im Herbst 2003 kommt es zu einer zweiten Begegnung auf dem DBU-Jahreskongress in Wuppertal. Dort führen wir ein zweites Gespräch, das ich aufzeichne und das zu Teilen ebenfalls in meine Analyse einfließt.

6.1.1.4. Offenes Kodieren

Die folgenden Darlegungen umkreisen das Lebensthema von Andreas Schwarz, die Spiritualitätsfrage.

Zunächst skizziere ich sein Hineinwachsen in den Buddhismus (6.1.1.4.1.). Anschließend stelle ich seine spirituelle Innenarbeit vor (6.1.1.4.2.), um danach sein Außenengagement zu beschreiben (6.1.1.4.3.). Abschließend beschreibe ich seine Praxis des „mittleren Weges“, seine Realisierung des buddhistischen Weges im Alltag (6.1.1.4.4.).

6.1.1.4.1. Biografisches Identifizieren des subjektiven Spiritualitätskonzeptes

Im ersten Gespräch geht AS ausführlich auf die Eingangs- und Grundfrage ein: „Erzähl dein Leben vor dem Hintergrund der Spannungseinheit von Spiritualität und Engagement!“ Er

erzählt sein Leben von klein auf bis heute. Ausführlich beschreibt AS seine religiöse Biografie, die ihn in seinem bisherigen bewussten Leben durchgehend beschäftigte. Nach erfolgloser Sinnsuche in der katholischen Kirche wendet AS sich anderen, nicht christlichen Organisationen zu.

„Spätestens im Alter von neun Jahren wollte ich eigentlich Kapuziner werden. Das war immer der Wunsch. Und dann, das war eben eine persönliche Sache auch. Ein Bettelmönch, der immer zum Betteln zu uns kam, ein Kapuziner, das war zu der Zeit noch üblich, der bekam immer was. Und dann war das so, dass er mit uns Kindern immer gespielt hat. Er hat dann aus einem Taschentuch eine Maus gemacht, und für uns Kleine war das sehr beeindruckend. Und das war für uns Kinder sehr, einfach sehr schön. Und wir warteten immer auf den, wenn der zum Betteln kam, bekam was, und dann hieß es immer, also du wirst mal ins Gymnasium bei den Kapuzinern dort gehen, so ungefähr, und du wirst dann Kapuziner. Das war auch dann so mein Wunsch.“

In seiner Kindheit im katholischen Milieu wird der Wunsch geweckt, sich später kirchlich oder spirituell zu engagieren.

Die Begegnung mit einem Kapuzinermönch lässt in AS den Wunsch entstehen, auch Kapuziner zu werden. Dieser Prozess wird von außen unterstützt. Doch wird die positive Identifizierung zerstört, als er auf für ihn wichtige Sinnfragen keine Antworten, keine helfende Orientierung bekommt.

„A.: Ich habe als Kind im Laufe der Zeit, es ging um diese Frage, wie der persönliche Gott, der da ist, in schwierigen Situationen handelt. Wo ist dann Gott? Wenn man zu ihm und den Heiligen betet. Und wenn man dann eben keine Antwort kriegt. Sage ich mal so. Dies war für mich als Kind sehr enttäuschend. Und immer, wenn man dann fragte, bekam man, bekam ich, nicht man, bekam ich nie befriedigende Antworten. Und bei manchen Sachen, wo ich dann schon auch als Zwölfjähriger und Dreizehnjähriger usw. dann auch sehr bohrend fragte, bekam ich dann immer ausweichende Antworten, und dann, im Endeffekt, wo sich alle drauf einigten, war, auf evangelischer Seite wie katholischer und auch Zeugen Jehovas, was ich da alles so ausprobiert habe, durchgefragt habe, war dann so, hier fängt der Glaube an. Da kommt man nicht mehr weiter. Und da kriegte ich keine für mich befriedigende Antwort. Und so hat sich das im Laufe der Zeit eben immer mehr gesteigert. So habe ich in München dann ein halbes Jahr im Kloster gelebt als Gast, um das kennen zu lernen, aber nix war, und danach habe ich eigentlich beschlossen, aufzuhören.“

F.: Kannst du bitte dieses ‚Aufhören‘ näher beschreiben?

A.: Die ersten Jahre in München waren für mich eine faszinierende und aufregende Zeit des Erfahrens und Lernens. Endlich konnte ich ungestört meinem Forscherdrang nachgeben und mich mit den verschiedensten Religionen und Glaubensgemeinschaften auseinandersetzen. Als besonders ergiebig für meine Absichten erwies sich die für die Olympischen Spiele neu eingerichtete Fußgängerzone im Herzen der Stadt. Hier tummelten sich neben Touristen, Käufern und Verkäufern alle möglichen Sorten von Predigern und Missionaren und

Heilsverkünder der unterschiedlichsten Sekten und Weltanschauungen. Dort war ich in meinem Element. Jede freie Minute verbrachte ich zwischen Marienplatz und Neuhauser Tor, beobachtete die Leute, hörte zu, fragte und diskutierte, deckte mich massenhaft mit Infomaterial ein. Gelegentlich, wenn mich etwas besonders interessierte, ging ich dann in die entsprechenden Zentren, zu Bibelabenden, Gottesdiensten und anderen Informationsveranstaltungen.

Wenn ich mich und meine damalige Situation beschreiben soll, dann war sie die eines pubertierenden Jugendlichen, der niemals zufrieden war mit dem, was er zu hören bekam. Die häufigsten Antworten, die mir gegeben wurden, lassen sich in etwa so zusammenfassen: ‚Das ist die geheime Offenbarung.‘ ‚Durch Jesus Christus sind wir erlöst.‘ ‚Hier fängt eben der Glauben an.‘ ‚Das kann ich dir auch nicht erklären, ich glaube einfach daran.‘ ‚An den Erlösungsplan Gottes musst du glauben.‘ ‚Bitte Gott, damit er dir den Glauben schenkt.‘ Diese und ähnliche Antworten bekam ich, egal mit welchen christlichen Richtungen ich zusammenkam, ob katholisch, evangelisch, Zeugen Jehovas, neapostolisch oder Mormonen. Solche Erklärungen konnte ich jedoch nie akzeptieren, sie trieben mich bei meiner weiteren Suche an. Ich verstand diesen Glauben an einen allwissenden, allmächtigen, allgegenwärtigen Schöpfergott einfach nicht.“

AS durchlebt eine tiefe Glaubenskrise in der Adoleszenz. Er sucht Verstehen, doch erwartet wird Glauben. Die dogmatischen christlichen Antworten befriedigen nicht seinen Wissensdurst. Er distanziert sich mehr und mehr vom Christentum.

„Es hat mich nicht mehr überzeugt. Und zu dieser Zeit etwa fing ich an, mit den Weltreligionen mich zu beschäftigen. Der Islam hat mir gar nicht gefallen. Irgendwie war alles, was mit dem Christentum zusammenhing, abgehakt. Ich bin dann auf den Buddhismus gestoßen. Beim Buddhismus blieb ich dann irgendwie hängen. Als ich unter anderem Schriften von Seidenstücker, Grimm, Dahlke und Lama Govinda in die Hände bekam, begann ich, mich mit der Übersetzung des Pali-Kanons von K. E. Neumann zu beschäftigen. Und endlich wusste ich: Das ist es! Niemand erwartete blinden Glauben von mir. Niemand schrieb mir vor, etwas zu glauben, das ich nicht verstehen konnte oder das gegen die Naturgesetze verstieß. Es kam mir alles so klar und logisch vor, und so wurden die Lehrreden des Buddha im Pali-Kanon eine Art Orientierung und Leitlinie für mich. Mit neunzehn trat ich dann – als Konsequenz und äußeres Zeichen – aus der Kirche aus.“

AS tritt mit neunzehn Jahren aus der katholischen Kirche aus. Nach einer intensiven religiös-spirituellen Neuorientierung wendet er sich dem Buddhismus zu.

„Zu dieser Zeit hatte ich zwar viel über Buddhismus gelesen, doch die Gelegenheit, mit Buddhisten oder einer buddhistischen Gruppe in direkten Kontakt zu kommen, bestand für mich nicht. Heute gibt es zum Beispiel die DBU, den Dachverband der Buddhisten in Deutschland, der in der Öffentlichkeit präsent ist. Damals war es in Deutschland nicht so einfach, mit authentischem Buddhismus in Berührung zu kommen. Schließlich erhielt ich ab Mitte der siebziger Jahre die Möglichkeit, mehrmals nach Asien zu reisen, und dort endlich traf ich auf lebendigen Buddhismus.

So konnte ich zum Beispiel den Theravada-Buddhismus in Thailand studieren und Klöster und Tempel besuchen. Ich flog nach Singapur und Japan und sah mich dort um. Es ist eigentlich eine lustige Geschichte, wie

ich dann zum Zen kam. Mehrere Wochen in Japan hatten mir sehr gut getan und mir viele Einblicke geschenkt. Die Tempel und die Parkanlagen begeisterten mich, die Begegnungen mit den Menschen dort waren sehr beeindruckend, aber wenn mich dann jemand in den Tempel zur Meditation einlud, wurde ich unsicher und sagte Nein. Ich getraute mich nicht. Was ich da alles gehört hatte, wie es in Dojos und Klöstern zugehen sollte, stundenlanges Sitzen, bis man nicht mehr aufstehen kann, und geprügelt würde man auch noch ... irgendwie fand ich immer Ausreden, und jeder ließ mich auch ohne Überredungsversuch weiterziehen.

F.: Also hast du dich zunächst rein über Literatur mit dem Buddhismus beschäftigt?

A.: Ja, da war der Pali-Kanon erst einmal, also die grundlegenden Schriften oder die Schriften der Alten oder die älteste erhaltene Schrift, die mehr oder weniger vollständig erhaltene Schrift, die ich dann hatte, und das überzeugte mich, das gefiel mir gut. Und irgendwann habe ich dann eben so diesen Punkt gehabt, ich kann es nicht sagen, es war vielleicht 77 – 76, 77, 78, um den Dreh –, da war ich mir sicher, ich bin eigentlich Buddhist von der ganzen Einstellung. Und so fing das dann an, sich weiterzuentwickeln. Anfangs war ich eigentlich Theravada-Buddhist, durch den Pali-Kanon, aber dann merkte ich, es gab noch viele andere Arten usw. Und dann in Japan bin ich eigentlich fündig geworden in dem Sinn, dass ich mich bei Japanrundreisen dann in den Tempel setzte und dann merkte, hier gefällt es mir am besten. Dann war das eben Zen erst einmal. Und zu Anfang war Soto-Zen, und dann habe ich eben gemerkt, das ist nicht der Punkt wieder für mich, das ist wieder mehr eine Richtung, die mir nicht so zusagt und wo ich nicht so reinpasse, und bin zu Rinzai gewechselt.“

Mit einundzwanzig/zweiundzwanzig Jahren entscheidet sich AS, Buddhist zu sein. Aufgrund intensiver theoretischer Studien und seiner Reisen nach Asien spürt er die Klarheit und Gewissheit diesen Schritt zu vollziehen. Er beginnt den inneren Weg zu gehen. Nach einer ersten „autodidaktischen“ Phase trifft er zufällig auf einen Rinzai-Mönch, der ihn an einen Zen-Lehrer in Japan weitervermittelt.

„Nachdem ich wieder zurück in München war, begann ich zu Hause mit dem Zazen, so wie ich es verstanden hatte. Bald fing ich an, nach Möglichkeiten des Übens in einer Gruppe zu suchen. Ich fand eine Zen-Sitzgruppe. Dort habe ich 1977/78 mit der Zazen-Praxis begonnen. Aber es fehlte mir die konkrete Anleitung. Eines Tages kam ein japanischer Rinzai-Mönch aus unerfindlichen Gründen in unseren Japan-Laden, den ich 1979 gemeinsam mit meiner Frau in München gegründet hatte. Er fragte, ob ich einen Platz wisse, an dem er Zazen praktizieren könne. Ich lud ihn sofort nach nebenan ins japanische Teezimmer ein, und wir fingen gleich an, zusammen zu sitzen. Das war 1984. Und so begannen meine ersten praktischen Schritte im Rinzai-Zen. Aber mit der Zeit hat sich das aufgebraucht, habe gemerkt, es geht nicht weiter mit ihm, er braucht seinen Lehrer, und dann sagte ich, wie geht es jetzt weiter, wo ist der Lehrer. Dann hat er mich nach Japan empfohlen, und so kam ich zu Hozumi Roshi. Meine Frau und ich reisten nach Japan und suchten ihn auf. Keine einfache erste Begegnung! Der Meister fragte barsch: ‚Was wollen Sie eigentlich von mir?‘ Ich erklärte ihm, ich würde in München mit diesem Mönch zusammen üben. Ich würde schon lange Zeit üben, doch nun ernsthaft mit der Zen-Schulung beginnen wollen. Hozumi Roshi wehrte lange ab, bevor er schließlich zustimmte und mich für den nächsten Tag zum Kennenlernen in seinen Tempel bestellte. Er wollte meine Zen-Praxis näher anschauen.

Tags darauf fuhr ich nach Kameoka in den Tokio, um bei Hozumi Roshi Zazen zu üben. Bis zu diesem Zeitpunkt war ich sehr stolz auf ‚mein Sitzen‘. Zazen war für mich bis dahin: in Ruhe sitzen, sich nicht mehr rühren, einfach dasitzen und sich einbilden, das sei die Erleuchtung. Aber mit solch einer Einstellung sitzt man im Rinzai-Zen nicht. Da übt man anders.

Hozumi Gensho Roshi empfing mich sehr freundlich, wir tranken Tee, und dann begaben wir uns in den Zendo, eine neu erbaute Meditationshalle im traditionellen Stil. Er zeigte mir meinen Sitzplatz und erklärte, wie ich mich zu verhalten und zu üben hätte. So saßen wir eine geraume Zeit. Irgendwann stieg er von seinem Platz herunter, kam zu mir und sagte: ‚Sitzen kannst du schon ganz gut, aber deine Atmung und dein Ki sind ja überhaupt nichts.‘ Ich sagte: ‚Oh, ich habe eine zu enge Hose an, darum funktioniert das nicht.‘ Das war die erste der vielen dummen Entgegnungen, die mir im Laufe der Jahre Roshi gegenüber entschlüpfen sollten. Dennoch hatte ich gemerkt, dass irgendetwas mit meiner Praxis nicht stimmte. Nach einigen Erklärungen, wie ich sie bis dahin noch nicht gehört hatte, sagte ich, dass ich wirklich von ihm lernen wolle und darum bitte, wiederkommen zu dürfen. Hozumi Roshi lehnte ab und ging ins Freie. Nur mit hartnäckigem Bitten konnte ich die Ernsthaftigkeit meines Ansinnens unterstreichen, und so stimmte er schließlich zu. Am nächsten Tag begleitete mich Toshiko zu Hozumi Roshi. Zuerst vereinbarten wir, dass ich zur Intensivierung meiner Schulung regelmäßig und nach Möglichkeit länger nach Japan kommen sollte. So lernte ich 1985 Hozumi Roshi kennen in Japan. So hat sich das ergeben. Und seit 1986 besucht Hozumi Roshi regelmäßig jetzt Deutschland, kommt immer nach München, zwei-, dreimal im Jahr ist er in Europa, und so hat es angefangen. Irgendwann war ich eben dann sein Schüler.

Irgendwann gab Hozumi Roshi zu verstehen, dass es auch für westliche Zen-Lehrer notwendig sei, solange es in Europa noch keine anerkannten Roshi, Tempel und Klöster gebe, sich in Japan in einem traditionellen Kloster ausbilden zu lassen. Um authentisches Zen in Deutschland etablieren und es aus den Kinderschuhen heraus, vom Hobby-Zen wegzuführen, sei es notwendig, dass sich die Menschen hier ernsthaft und gewissenhaft mit der Zen-Lehre auseinandersetzen. Ohne autorisierte Mönche und Nonnen, ohne Priesterinnen und Priester, Lehrerinnen und Lehrer, ohne anerkannte Tempel und Übungsstätten, ohne echte Übertragung der Lehre habe Zen in Europa keine Zukunft.

Eines Tages war es bei mir so weit, so dass ich Roshi erklärte, ich wolle meine Zen-Schulung traditionell weiterführen und in ein Kloster eintreten. Ich bat ihn, mich bei meinem Vorhaben zu unterstützen. Im Frühjahr 1990 erhielt ich in Japan die Mönchsordination und den Mönchsamen G. 1991 kam ich zur Ausbildung nach Japan unter Nishikata Tansetsu Roshi. Der Aufenthalt in diesem Kloster, die Aufnahmeprüfung, das Lernen, das Eintauchen in die traditionelle Zen-Ausbildung, die Koan-Schulung haben mich stark geprägt. Ich möchte diesen Lebensabschnitt nicht missen. Seit dieser Zeit fliege ich regelmäßig zu sesshin und Schulung in das Zen-Kloster. Inzwischen ist Nishikata Roshi zum Oberhaupt seiner Zen-Schule gewählt worden. Sein Dharma-Nachfolger Kato Gikan Roshi hat mich nun auch als seinen Schüler angenommen. So habe ich jetzt drei Roshi, die auf mich aufpassen. Das ist eine sehr gute Sache, und ich bin ihnen dafür von Herzen dankbar.

Nach meiner Rückkehr aus Japan gründete ich im Frühjahr 1992 in Allersberg in Franken den Bodaisan shoboji Zen-Tempel (‚Erleuchtungsberg – Tempel zur aufrichtigen Verehrung der drei Juwelen‘). Der shoboji steht jedem offen. Jeden Monat finden mehrere sesshin statt. Teilnahme am Tempelleben (‚Kloster auf Zeit‘) ist für kürzere oder längere Zeit möglich. Hozumi Roshi besucht uns mindestens zweimal im Jahr und leitet sesshin, hält teisho und macht Koan-Schulung. Durch unseren engen Kontakt zu japanischen Klöstern und Tempeln

erhalten wir regelmäßig Besuch von Meistern und Mönchen. So werden im shoboji außerdem regelmäßig chado, kado, shodo und andere Zen-Wege unterrichtet.“

AS macht eine Zen-Ausbildung. Er wird Mönch und Zen-Priester. Sein japanischer Zen-Meister gibt ihm den Auftrag, ein Kloster im Stil des japanischen Zen in Deutschland aufzubauen. AS setzt konsequent diesen Auftrag um.

„F.: Bist du also von deinem Lehrer autorisiert, jetzt auch Zen-Einführungen zu geben und Menschen auf dem Zen-Weg zu begleiten?

A.: Ja, sonst dürfte ich keinen Tempel haben, aber in Deutschland ist alles egal. [Lacht laut] Also normalerweise, wenn jemand einen Tempel leitet, muss er Autorisierung haben, dass er, ich bin Zen-Priester, alles echt mehr oder weniger, außer meinen Zähnen.“ [Lacht wieder]

6.1.1.4.2. Beschreibung der inneren Praxis

Nach ausführlicher Darlegung seines Lebenslaufes möchte ich inhaltliche Aspekte seines Zen-Weges erfahren. Ich (katholischer Theologe) greife dazu auf Einsichten der christlichen Mystik zurück. Dies irritiert den Buddhisten Andreas Schwarz zunächst, der sich nach anfänglichem Zögern doch auf diese Fragestellung einlassen kann:

„F.: In der christlichen Mystik wird unterschieden zwischen drei Ebenen der Innenarbeit. Da wird unterschieden zwischen der via purgativa, dem Weg der Reinigung, die via illuminatio, dem Weg der Erleuchtung, und dem Weg der Einung, via unio. Kannst du in deinem Prozess diese Unterscheidungen wiederfinden?

A.: Ja, es ist so [lacht los] – überall wird unterschieden! Auch im Buddhismus wird unterschieden in verschiedene Schubladen, in Stufen und Einteilungen, immer so, das ist dort auch. Aber im Zen unterscheidet man im Grunde nicht, das sind künstliche Unterscheidungen, und das geht alles ineinander über, und so empfinde ich es auch. Es greift alles ineinander ein. Und diese Ebenen kann man natürlich, habe ich natürlich wiedergefunden oder findet man, auch jeder andere findet es wieder, aber das ist immer, denke ich, nicht so strikt voneinander oder nicht so klar zu trennen. Und so empfinde ich das Ganze, also auch zum Beispiel den edlen achtbaren Pfad im Buddhismus, sage ich auch den Leuten immer, es ist egal, von welcher Seite oder von der Mitte oder von sonstwo anfangen, aber irgendwo fängt man an. Und der eine, in Führungszeichen jetzt, übertrieben gesagt, der Zen-Buddhist fängt jetzt mit der achten Stufe an und erlangt dann später einmal, in Führungszeichen, Einsicht, und der eine fängt mit der Einsicht an und kommt über die ganze Praxis oder über diese Einstellung eben dann bis zur Meditation oder Achtsamkeit oder Konzentration und Anstrengung oder so, um dahin zu kommen. Der andere muss sich erst anstrengen, um zur Einsicht zu kommen. Ich denke,(...) also normale Leute kommen dann mehr über die Anstrengung zur Einsicht vielleicht. Wichtig ist aber die klare Entscheidung für diesen Weg, die Unterscheidungen kommen dann schon auf einen zu.“

AS wehrt zunächst die Anfrage nach einer Logik des inneren Weges ab. Er kritisiert die westliche wie östliche Neigung, alles zu kategorisieren und betont die Willensentschiedenheit des Einzelnen, sich auf einen inneren Übungsweg einzulassen.

„F.: Der amerikanische Theologe Matthew Fox, ein ehemaliger Dominikaner, hat diesen traditionellen christlichen Dreischritt ‚Reinigung, Erleuchtung, Einung‘ übersetzt in den Dreischritt ‚Staunen, Loslassen, Widerstehen‘.

A.: Für mich ist es so, wenn ich gefragt wurde, was bei mir den buddhistischen Weg auslöste, dann sage ich oft das mit dem Staunen. Staunen mit großen Augen, und dann wird das Loslassen ganz einfach und geht wie von selbst. Bei Widerstehen kommt es drauf an, wo ich widerstehen soll. Also kann ich auch viele Situationen anführen, wo ich Widerstand leisten muss. Aber andererseits bin ich bei Widerstand oder Widerstehen mehr, ganz anders eigentlich gepolt, das heißt mehr, wie Wasser zu sein, und nicht wie ein Stein im Wasser, der umspült wird von Wasser, sondern mehr, das Wasser zu sein, also nicht immer nur widerstehen. Aber es gibt Situationen, wo man widerstehen muss, und das muss man dann auch entsprechend entscheiden. Das Erste ist mir am sympathischsten eigentlich, dieses Staunen und Loslassen. Widerstehen als spirituelle Haltung ist schwieriger. Wir als Buddhisten suchen stärker, unsere geistigen und geistlichen Energien zu bündeln und positiv das Mitfühlen in der Situation zu leben, zum Beispiel mit der alten kranken Frau, die bei uns zu Hause in unserer Straße wohnt.“

AS zeigt sich einverstanden mit den beiden ersten Aspekten der mystischen Reise nach M. Fox. Staunen und Loslassen kann er mit klarer Zustimmung übernehmen. Den dritten Aspekt, das Widerstehen als spirituelle Haltung zu verstehen, macht ihm Probleme. Dem buddhistischen Grundimpuls entspreche eher „das Bündeln der geistlichen Energien auf das Positive“. Kritik oder Widerstand ist für AS keine buddhistische Tugend. Aber AS schließt das Widerstehen nicht aus.

„Aber es gibt Situationen, wo man widerstehen muss, und das muss man dann auch entsprechend entscheiden. Wichtig ist, die inneren Energien zu bündeln und dann aus innerer Klarheit zu handeln.“

„F.: Kann man dieses ‚Bündeln der inneren Energien‘ auch als Beten bezeichnen?

A.: Beten [lacht, hält inne] ... das ist Konditionierung für mich.

F.: Und damit etwas Gutes oder etwas Schlechtes?

A.: Etwas Gutes, ja, je nachdem. Für mich ist das Gebet nicht nach außen in dem Sinne, aber ich sehe, zum Beispiel auch in unserer Straße, wo wir wohnen, ist eine alte Frau, oder ich muss sagen: ältere Dame, die ist jetzt 70 Jahre alt geworden. Sie ist eine gute Christin. Sie betet jeden Tag, zum Beispiel bei der Mariengrotte oben,

und das tut ihr sehr gut. Und sie schickt also ihre Gebete und Wünsche in die Grotte oder zu dieser Maria. Maria ist eine wichtige Person oder Symbol für sie, und sie kriegt Antwort, und es läuft sehr gut so. Sie fühlt sich sehr wohl und ist eine der, wie soll man es nennen, der besten Menschen, die ich so kenne in meinem Umfeld. Das ist vom buddhistischen Standpunkt her Bodhisattva, die hat diese Praxis, diese Marienverehrung, und ist wunderbar. Und für mich ist, wenn ich vor dieser Grotte stehe und ich, in Anführungszeichen jetzt, bete oder etwas formuliere oder Gedanken fasse usw., dann ist es für mich eine Konditionierung. Es ist für mich tatsächlich klar, so und so, dies und das will ich tun, machen oder lassen usw., und bin, jetzt in Anführungszeichen, positiv eingestimmt auf die Situation. Und so empfinde ich das. Also ich empfinde es tatsächlich als Entschluss, Entschluss kann man sagen.

F.: Beten verstehst du nicht im Sinne von „delegare“, was ‚nach außen verlagern‘ an irgendjemand anderen, sondern im Sinne von: „mich selber aufrichten, mich ganz bewusst aushalten mit all meinen Neigungen und Impulsen“?

A.: So ist es. Darum sage ich eigentlich immer dazu Konditionierung, also dass man sich mit seinen zum Beispiel Wünschen auch klar wird, mit den Gedanken klar wird, was man eigentlich jetzt möchte und in welche Richtung man geht. Und vieles geschieht aber auch in dem Falle vor dem Altar, wenn ich nun in der katholischen Kirche bin oder sonst wo stehe, ohne Gedanken. Ohne Gedanken vor dem Altar stehen, das ist etwas ganz anderes.

F.: Das ist Kontemplation?

A.: Ja, dies ist sehr schön und zentral für die Zen-Meditation, wie ich sie praktiziere: leer werden, sich öffnen, die Gedanken beruhigen und ganz hier sein. Metta-Praxis nennen wir dies: Frieden im eigenen Herzen schaffen und daraus dann im Umfeld. Egal, was ich also im Alltag mache, zentral ist die Rückkopplung an mein Selbst, also ganz achtsam da sein. Und dann passiert noch mehr!

F.: Was?

A.: [Lacht] Probier es aus, und du wirst sehen, du wirst spüren!“

Am Verständnis des amerikanischen Theologen M. Fox zum inneren Prozess in den drei Schritten „Staunen, Loslassen, Widerstehen“ entfaltet AS seine spirituelle Praxis. Auf Nachfrage kann er diese Praxis auch mit dem christlichen Begriff des Betens verknüpfen, doch ist ihm dieser Begriff fremd. AS stellt dagegen die Geistesarbeit als inneren Arbeitsprozess in den Vordergrund. Das innere Leerwerden, die metta-Praxis, die gegenstandsfreie Meditation (in der christlichen Terminologie) ist für seinen inneren Weg wichtig. Die Rückkopplung an sein Selbst gerade in den Zerrissenheiten des Alltags ist ihm zentral.

Der weiteren Nachfrage, die auf mystische Erfahrungsfelder zielt, weicht er aus. Er beschreibt nicht in irgendwelchen Bildern oder Beschreibungen die Qualitäten des inneren Weges, was es konkret heißt, „Frieden im eigenen Herzen zu schaffen“.

„F.: Welche Bedeutung hat für dich die Rezitation der dreifachen Zuflucht?

A.: Ich nehme Zuflucht zu Buddha, weil er für mich tatsächlich den Menschen, den erleuchteten Menschen, darstellt. Zur Lehre, weil es einfach eine Richtlinie ist, die mir in meinem Leben schon sehr viel geholfen hat und das auch ganz sicher weiter machen wird, und darum kann ich mich darauf sehr gut verlassen, ich muss es umsetzen, ich muss es annehmen und verstehen und umsetzen und praktizieren, und die Gemeinschaft, also die Zuflucht zur Gemeinschaft ist so, dass ich in der Gemeinschaft der Buddhisten, aber zur Gemeinschaft zähle ich eigentlich alle Menschen und auch alles Positive und Negative, weil ich aus jeder Situation in meinem Leben lernen kann und wieder mich weiterentwickeln kann. So empfinde ich diese Zuflucht zur Gemeinschaft eben genauso wichtig wie alles andere. Einerseits helfen sie einem, stützen einen, andererseits zeigen sie ihre Schwächen, andererseits zeigen sie mir durch ihr Verhalten auch meine Schwächen wieder auf, sind für mich Spiegel, so wie ich hier den Spiegel gegenüber habe, und so kriegen wir immer, spiegeln wir uns immer gegenseitig, und so lernen wir eine ganze Menge davon. Und das ist diese Situation, wo ich ganz aufrichtig sagen kann, ich nehme Zuflucht zu Buddha, Dharma, sangha.“

AS hält die regelmäßige religiöse Praxis der Buddhisten für wichtig und sucht sie in seinem Alltag zu praktizieren. Am Beispiel der Leidensproblematik entfaltet er sein spezifisch buddhistisches Verständnis der inneren, spirituellen Haltung zum Leid in der Welt. Auf die intensive Geistesarbeit des Einzelnen komme es dabei an.

„Wir driften eigentlich vollkommen weg von dem, um was es eigentlich geht. Und um wieder zurückzukommen zum Zentrum, muss man mal in sich gehen, sagt man so schön im Buddhismus. Aber ich denke, auch Meister Eckhart und viele andere haben das auch den Menschen versucht zu lehren, wieder zu sich zu kommen und in sich hineinzuschauen, und entdecken dieses Zentrum, das man da irgendwo sucht und dem man alles zuweist, das Gute, das kommt, und das Schlechte, das kommt, das weist man ihm zu, das ist eigentlich in mir. Und darum gibt es von, wie soll ich es nennen, von der buddhistischen Seite eben immer den Hinweis, also das hat nicht, niemand ist am Leid der Welt schuld außer du selbst. Und das ist etwas, das mögen natürlich, und es ist genauso schwer, da kommt der Rollstuhlfahrer und fragt eben, bin ich schuld, oder wer ist schuld daran, und dann muss man sagen, du, in Anführungszeichen, bist selbst schuld. Das kann man nicht einfach so sagen, das kann man nicht. Aber durch eigene Einsicht gelangt man doch dahin, das hat mit mir zu tun, dass ich jetzt so bin in dieser Situation und aus dieser Situation, das hört sich jetzt platt an, aber aus dieser Situation muss ich das Beste machen, und daraus entwickle ich mich wieder weiter. Und so erkläre ich mir das mit dem Leid der Welt, und was sehr wichtig ist, und morgen im Vortrag von Hozumi Roshi, weil ich die Übersetzung ja schon gemacht habe, weiß er, was er sagt, und da sagt er beispielsweise, anscheinend ist es für die Menschen nur möglich, durch richtiges Leid zu lernen. Sie brauchen so starken Leidensdruck, dass sie wirklich lernen und etwas ändern. Und

wenn es ihnen zu gut geht, funktioniert das nicht so gut. Und anscheinend gibt es einen Großteil, der Buddha sagt dazu ja auch: Ein gutes Pferd läuft schon beim Schatten der Peitsche, ja und die anderen müssen gehauen werden, in Anführungszeichen. Wir schlagen uns selber, und wenn wir den Zustand der Welt betrachten, denke ich, kann man das sehr gut erkennen, dass das tatsächlich so ist. Also wir verhalten uns so lange so unheilsam und so störrisch, bis wirklich der Leidensdruck so groß ist, dass wir vielleicht noch die Kurve kriegen. Das wissen wir natürlich nicht heute, aber dieser Leidensdruck, der aufgebaut wird, ist, ich sehe das von meinem Standpunkt her, vollkommen überflüssig, weil man eigentlich vom jetzigen Erkenntnisstand und von der jetzigen Wissenschaft eigentlich schon klar wäre, wie es anders laufen sollte, aber sie tun es nicht, weil der Druck, die Schmerzgrenze noch nicht erreicht ist, glaube ich. Und so, denke ich, ist das mit dem Leiden auch. Wir Menschen sind im Grunde selber dafür verantwortlich, und der Buddha oder der Buddhismus antwortet darauf eben, Gier, Hass und Unwissenheit sind die Ursachen des Leidens, und solange diese drei nicht erledigt sind, solange haben wir dieses Leiden. Und da kann jeder Einzelne daran arbeiten und sich entwickeln. Und das ist eigentlich diese Antwort, die für mich ganz klar und schlüssig ist und ich deswegen auch nicht mehr daran leide, dass ich leide, in Anführungszeichen. Oder zum Beispiel für mich war das auch irgendwann mal klar, das kann ich heute natürlich nicht spontan und echt, weil ich das irgendwann einmal schon spontan und echt gesagt habe, das ist mir wirklich einmal herausgerutscht, wie mich jemand fragte: Ja, was bedeutet das mit dem Leiden? Also Sie sind frei von allem. Dann sagte ich: Nein, ich bin nicht frei von allem, ich kann krank werden und muss sterben und diese Dinge alle, aber etwas, was mir jetzt einfällt oder was ich gerade bemerke, ich habe heute den ganzen Tag schon Migräne, aber ich leide nicht mehr an der Migräne. Ich habe Schmerzen, mir tut der Kopf weh heute, richtig Kopfschmerzen, aber ich leide nicht mehr daran, dass ich Migräne habe deswegen, weil ich hatte mal keine Migräne, und dann hatte ich schon Angst gehabt davor, dass ich Migräne bekomme. Und dann war das schon fast genauso schlimm, der Zustand, als wenn ich Migräne hätte. Und das ist, glaube ich, eine sehr wichtige Sache. Also wir leiden an vielen Dingen genauso, aber wir leiden nicht daran, dass wir eben leiden oder dass der Schmerz da ist oder dass dieses Problem da ist, würde es mir nicht helfen und anderen auch nicht helfen, wenn ich mich jetzt dazulege und mitleide und nicht mehr versuchen würde oder könnte dann, dem anderen zu helfen. Also dieses Loslassen, dieses Staunen erst einmal, schau mal, so ist das, und dann wirklich auch loslassen können und sagen: Ja, das ist da, aber ich muss selber, wie soll ich es nennen, aktiv bleiben, ich muss selber handlungsfähig bleiben, dann geht es. Und das kann ich nicht, wenn ich dann im Leiden versinke. Darum finde ich es sehr wichtig, dass man loslassen muss. Widerstehen kommt dann auch, entsteht ganz automatisch daraus.“

Auf die Idee, Gott anzuklagen oder die christliche Theodizee-Frage zu stellen: „Wie konntest du dies tun, Gott?“, kommt AS nicht, denn es gibt im Buddhismus kein göttlich-personales Gegenüber. Für AS steht in Begegnung mit dem Leid im Leben des Einzelnen und in der Gesellschaft die Betonung der persönlichen Geistesarbeit im Vordergrund. Für AS ist Leid ein Teil des Lebens, das nicht zu leugnen oder zu idealisieren ist. Angesichts des Leids hält es AS für zentral, eine spirituelle innere Haltung zu gewinnen, um mit ihm weiterleben zu können. Für AS führt die regelmäßige Geistesarbeit zur Einsicht, dass Leid letztlich durch Gier, Hass und Unwissenheit verursacht ist. Konkret veranschaulicht er sein (buddhistisches) Verständnis des Leidens am Beispiel von Migräne und von Behinderung. Hieran wird

deutlich, dass AS im Umgang mit Leid nicht zur passiven und klaglosen Annahme des Schicksals neigt.

Gleichzeitig führt ihn seine nonduale Weltsicht in einen reifen „Existenzialismus“, der dem unweigerlichen Leiden nicht ausweicht, sondern es als Herausforderung der persönlichen Reifung, der aktiven Lebensgestaltung begreift. Ich möchte diese Grundhaltung als aktive Annahme des Schicksals verstehen, die die Selbstverantwortung des Einzelnen auch in schwierigsten Situationen zu reklamieren sucht. Gleichzeitig relativiert AS aus seinem buddhistischen Ansatz heraus die Bedeutung der einzelnen Person, weiß er sie doch eingebunden in ein größeres, vergängliches Ganzes. Die Grundhaltung des Loslassens von allen Konditionierungen, Strebungen, Interessen etc. verhindert ein ängstliches Handeln, verhindert, im Leiden zu versinken, und birgt eine klare Zukunftsorientierung.

Diese Tugend des Einstimmens, dieser Realismus fördert die Zukunftskraft. AS sucht dieses andere Verhältnis zum Leid zu erläutern. Er macht deutlich, dass er in seinem Alltag Schmerz und Leid gut kennt, sich aber davon nicht bemächtigen lässt. Er sucht Leid und Schmerz anzunehmen, was nicht heißt, dass er keine Medikamente nimmt. AS schaut nach vorne, lebt zukunfts offen in der Gegenwart und quält sich nicht mit zu viel bitterer Erinnerung an erlittenes Leid und Unrecht.

6.1.1.4.3. Beschreibung des äußeren Weges

AS sieht seinen buddhistischen Weg als integrales Leben von Alltag und Religiösem, von Arbeiten und Beten, von Handeln und Verweilen. Kritisch verwendet er den Begriff Mystik. Sein innerer Weg als Zen-Weg ist Arbeit, nicht einfach ein spontanes, mystisches Geschenk.

„F.: Traditionell wird oft dem Buddhismus Weltflucht vorgehalten. Kannst du diese Kritik nachvollziehen?

A.: Nein! Erstens: Buddhismus ist keine Nabelschau und Buddhismus ist kein Abkapseln von der Welt. Es gibt aber innerhalb des Buddhismus natürlich verschiedene Arten und Weisen, so wie im Christentum auch. Es gibt eben Menschen, zum Beispiel Mönche und Nonnen und manche, die als Einsiedler oder so den spirituellen Weg gehen. Das ist ihre individuelle Art und Weise, wie sie das ausüben. Also das ist das eine. Es kann jeder frei entscheiden und machen. Aber auch diese Menschen engagieren sich in der Welt, gerade durch diese Art und Weise, wie sie sich verhalten, und wirken wieder zurück auf die Welt, und aber jetzt der, in Führungszeichen, der spirituelle Mensch oder der so genannte Buddhist, der jetzt nicht Mönch, Nonne usw. geworden ist, sondern arbeitet irgendwo im Werk, der engagiert sich auch in der Welt. Und ich habe mich auch vorher oft gefragt, wenn man jetzt Buddhist ist und buddhistisch handelt usw., bin ich dann überhaupt noch gesellschaftsfähig, oder bin ich dann politisch überhaupt noch irgendwie. Natürlich ist es auch eine politische Aussage, nur allein schon, weil ich mich so verhalte. Das ist das eine. Aber andererseits darf mich das Leid der Welt und die Probleme der

Welt nicht kalt lassen, kann mich gar nicht kalt lassen, weil man eigentlich sensibilisiert wird für die Dinge. Durch die buddhistische Praxis wird man viel achtsamer, die Augen sind einfach offen, man ist viel wacher, achtsamer, und man spürt auch viel mehr, was andere vielleicht gar nicht spüren, weil sie mit anderen Dingen beschäftigt sind, aber wenn man guckt, und dann lässt einen das, denke ich mal jetzt, so sehe ich es bei mir, gar nicht kalt, und man fängt an, sich zu engagieren. Also bei mir kann man beispielsweise sagen, ich sehe es bei anderen auch, also ich kann es jetzt nur von meiner Person her sagen, beispielsweise im Kinder- und Jugendbereich sich zu engagieren. Wenn man zum Beispiel Zen-Tempel gründet (...) allein das ist ja auch schon eine Äußerung, ist auch Engagement, aber mir reicht das nicht.“

Entschieden wehrt sich AS gegen den oft formulierten Vorwurf aus christlichen Kreisen, der Buddhismus sei weltflüchtig. AS setzt dagegen, dass die buddhistische Praxis achtsamer mache. Die aktive metta-Praxis als beständige Geistesarbeit wirke sich aus als „Liebe zu allen Wesen“. Das Mitgefühl zu allem Leidenden führt für AS direkt ins Engagement, wie er für sich am Beispiel seiner Jugendarbeit deutlich macht.

„F.: Was machst du in der Kinder- und Jugendarbeit?

A.: Ja, man arbeitet, beispielsweise Kinder und Jugendliche haben oft gar keine Perspektive außer Schule, wo sie dann total verdorben werden eigentlich, in ihrer Aufnahmefähigkeit, Spiritualität und Humanität werden sie total kaputtgemacht zum Teil. Also da Ausgleich zu fordern, und sich dann eben engagieren in der Begegnung der Religionen, Begegnung der Menschen, der Kulturen, der verschiedenen Rassen usw. Und das, in Führungszeichen, tue ich aufgrund dessen, weil ich Buddhist bin. Vorher hatte ich kein Interesse mehr. Als ich mit dem Christentum aufgehört habe, war ich eigentlich fertig, und mit dem will ich nichts mehr zu tun haben, mit dem werde ich nie wieder reden. Seit vielen Jahren bin ich wieder durch den Buddhismus dazu gekommen, Christentum besser zu verstehen und wieder reden zu können ohne Ressentiments und ohne, wie ich eben ja gesagt habe, möchte es nicht nachtragen und dann sagen: Oh, die bösen Christen. Das gibt es nicht: die Christen. Es gibt auch nicht die Buddhisten. Und das ist so meine Einstellung bei dieser Sache, dass man nicht dann die Welt einfach so rennen lässt und sagt, loslassen in dem Sinne: geht mich nichts an, loslassen vom, also dass viel Gleichgültigkeit herrscht, das nicht. Sondern das ist Gleichmut, da kommt man dann doch widerstehen wieder, noch einmal darauf, aber immer mit dem gleichen Mut den Weg vorangehen und sagen: Ich kann doch etwas ändern. Und ich glaube, das ist es, was dem Einzelnen oft nicht so einleuchtet, weil er glaubt, der Einzelne kann nichts tun. Doch empfinde ich so, dass der Einzelne sehr viel tun kann, (...). Und das, glaube ich, solange man seinen Gleichmut behalten hat, wird man sich immer für die Welt engagieren, weil man spürt, dieser Schmerz ist einfach vorhanden, denke ich.“

AS reklamiert „Gleichmut“ als eine zentrale Tugend für seinen buddhistischen Weg. Dieser Gleichmut schenke ihm die Kraft und Zuversicht, sich im sozialen und politischen Umfeld zu engagieren. Mein „Angebot“, dieses soziale Engagement zu qualifizieren, nimmt AS nicht an.

„F.: Verstehst du dich als ‚engagierter Buddhist‘?

A.: [Lacht] Ach, immer wieder diese Unterscheidungen! Ich bin Buddhist, nehme regelmäßig Zuflucht und suche den achtfachen Pfad zu leben – also bin ich engagiert. Ich kann nicht zwischen traditionellem Buddhismus und engagiertem Buddhismus unterscheiden.

F.: Aber es gibt Buddhisten, die sehen den ‚engagierten Buddhismus‘ als neue Entwicklungsetappe im Buddhismus und sprechen vom ‚vierten Fahrzeug‘!

A.: Ja, ja! Tue Gutes und rede darüber! Wahrscheinlich haben die Buddhisten dies früher viel zu selten gemacht. Ich engagiere mich zuerst mal in meinem Ort, und daraus erwächst dann auch was Neues – im größeren Umfeld. Zum Beispiel haben wir nach dem 11.9. in Allersberg interreligiöse Gespräche begonnen, und dann ist daraus die Idee entstanden, in Augsburg einen Rat der Religionen zu schaffen. Und dieser Rat arbeitet gut. Letzte Woche noch hatten wir ein Gespräch mit dem CSU-Landtagsabgeordneten.

Die Rede vom vierten Fahrzeug – ich halte dies für überzogen, ist mir zu reißerisch!

Natürlich hat Bernie Glassman [amerikanischer Zen-Lehrer, TW] Recht, wenn er hier auf dem Kongress die Realisierung der Geistesarbeit im Alltag betont. Seine Kurzformel – ‚Nicht-Wissen – Teilhabe – Heilen‘ trifft es, doch ist dies nichts Neues. Die alten Zen-Meister haben dies immer betont. ‚Nicht-Wissen‘ als inneres Leerwerden, als Reinigen und immer neues Sichausrichten; ‚Teilhabe‘ als tiefe spirituelle Erfahrung der Leere und gleichzeitig der Einheit mit allem; ‚Heilen‘ als Praxis des Mitgefühls im Alltag.“

AS stellt sich ganz in die buddhistische Tradition und weist die Rede eines ‚engagierten Buddhismus‘ zurück. Er sieht in der Art, wie er den Zen-Weg als Zen-Priester geht, eine angemessene Praxis des Buddhismus hier im Westen. Deutlich betont er, dass zuvorderst die innere Geistesarbeit zu realisieren sei. Aus dieser inneren Übungspraxis heraus wachse ein innerer Friede, ein „Gleichmut“, dem das konkrete Leid nicht egal sei. Die innere Erfahrung der Leere, die gleichzeitig eine Erfahrung der Einheit von allem mit allem darstelle, bilde das spirituelle Fundament der ethischen Handlungsorientierung, gleichsam wachsen aus inneren Erkenntnisprozessen Handlungsimpulse für den Einzelnen. Daraus ergebe sich notwendig eine Praxis des Mitgefühls mit allen Lebewesen.

AS verzichtet gänzlich darauf, andere buddhistische Gruppierungen zu bewerten, geschweige zu kritisieren. Dahinter steckt sicherlich einerseits die Scheu, gegenüber einem ‚fremden Christen‘ eigene Schwächen zuzugeben, gleichzeitig aber auch eine typische buddhistische Grundhaltung: nicht zu kritisieren, sondern für das Fehlende aktiv einzutreten; bewusst nicht die übliche Subjekt-Objekt-Spaltung nachzuvollziehen und das Handeln anderer Buddhisten als eigenes Handeln zu lesen und anderen positive Absichten zu unterstellen.

6.1.1.4.4. Zur Praxis des „mittleren Weges“

Mit christlich getönten Fragen hat der Buddhist AS Probleme. Er zeigt sich aber gerade in der Behandlung ihm fremder Formulierungen offenherzig und produktiv mit Blick auf die interreligiöse Dimension.

„F.: Was hältst du denn von der Aussage: ‚Je mystischer, je intensiver man einen spirituellen Weg geht, desto politischer, nicht parteipolitisch, sondern im Sinne von offenen Augen und mitfühlender, wird man!‘? “

A.: Ja, die Mystik! Ich denke, Mystik ist ein Begriff, wo viele unterschiedliche Verständnisse herumgeistern. Jeder versteht etwas anderes darunter. Also beispielsweise, ich sehe Zen zum Beispiel nicht als Praxis der Mystik. Zen, in Anführungszeichen, man kann Erfahrungen machen, die also der Mystiker auch macht. Aber Zen ist einfach, ich sage jetzt einmal, im Verhältnis dazu, aus welchem Milieu kommst du, Zen ist eigentlich blanke Arbeit, das ist Arbeit, Arbeit, Arbeit, Zusammensetzen, Aufbauen, Zusammensetzen, Aufbauen, und dann kommen wir hin. So, jetzt setze dich hin, und es überfällt ihn schon. Und um, dass es den Zen-Menschen überfällt, muss er ganz schön arbeiten. Das ist der Unterschied. Darum meine ich, wir kommen da, wie ich das vorhin beschrieben habe, ich komme durch diese Arbeit und durch dieses Tun immer weiter zu solcher Erfahrung, und daraus resultiert mein Handeln oder meine Reaktion oder mein Nichthandeln, in Anführungszeichen. Und darum denke ich, dass man das so, ich glaube, der Mystiker in dem Sinn, also dieses, aus dieser Arbeit heraus, um zu dem Punkt zu kommen, das meine ich, da entscheide ich: Tu ich es, lasse ich es, kann ich es loslassen, oder tu ich was usw. Ich glaube, das ist so meine Meinung dabei. Mystik ist für mich selber zu diffus, also ich möchte es gar nicht so gerne gebrauchen. Zum Beispiel Meister Eckhart sehe ich so vor mir, der geht in die Kirche rein oder geht gerade im Wald spazieren oder im Klostersgarten spazieren und dann, wupp, springt die Erfahrung über ihn rein, und er sagt ‚schön‘ und schreibt es dann wieder auf. Und der andere sitzt erst einmal drei Jahre da, und auf einmal macht es plupp, ja, so. Und darum sehe ich da zwei, wie soll ich es nennen, zwei verschiedene Arten: Den einen fallen tiefe spirituelle Erfahrungen einfach zu; andere müssen erst mal einen langen Übungsweg gehen, um weiterzukommen. Ich gehöre wohl zu den Letzteren. Und ich weiß, dass meine buddhistische Praxis mich achtsamer hat werden lassen. Vielleicht auch politischer.“

AS erläutert seine Schwierigkeiten mit dem Begriff der Mystik. Für AS beinhaltet dieser Begriff zu viel spontane Erfahrungen, zu viel Nebulöses. AS sieht im nüchternen Zen-Weg seinen Weg zur Wesenserkenntnis, und dies sei ein langer, oft auch mühseliger Übungsweg: „Arbeit, Arbeit, Arbeit!“ Er grenzt sich aber nicht von einem Mystikbegriff generell ab, wie es viele andere Buddhisten tun, da der christliche Mystikbegriff die unmittelbare Erfahrung Gottes beschreibt und für den Buddhisten eine transzendente Größe nicht existiert. AS geht davon aus, dass tiefe mystische Erfahrungen und die Erfahrung der Leere in der Zen-Meditation von ihrem Inhalt her analog zu interpretieren sind.

In seiner Argumentation konzentriert sich AS auf die Auseinandersetzung mit dem Mystikbegriff und greift die dialektische Formel von „je mystischer, desto politischer“ nicht

weiter auf. Dennoch scheint er einen Zusammenhang zu sehen. Am Ende seiner Ausführungen beschreibt er die Frucht der inneren Arbeit zunächst als Achtsamkeit und anschließend ganz vorsichtig: „Vielleicht auch politischer.“

„F.: Siehst du aus deinem Zen-Blickwinkel unterschiedliche Spiritualitätskonzepte im Buddhismus? Also Unterschiede zwischen Theravada, tibetanischem Buddhismus und dem Zen-Weg?

A.: Erst mal nein. Gemeinsam sind die Lehren des Buddha, und im Zentrum aller Ausrichtungen steht die Meditation.

Beim zweiten Hinschauen kann man sagen, dass im Theravada die Unterscheidung in Laien und Kleriker sehr wichtig genommen wird, im tibetanischem Buddhismus die Rituale, das Farbenfrohe, das Äußerliche und im Zen die Nüchternheit und Klarheit. Für den Zen in meinem Verständnis ist auch die intensive Schulung im Meister-Schüler-Verhältnis von großer Bedeutung. Und hier im Westen gibt es dazu viel Unwissenheit. Hier kann sich jeder Zen-Mönch nennen, ohne es wirklich zu sein. Das Meister-Schüler-Verhältnis ist eine ganz wichtige und intensive Lernbeziehung und hat mit blinder Abhängigkeit gar nichts zu tun.“

AS skizziert knapp die unterschiedlichen Strömungen im Buddhismus. Er betont die große Gemeinsamkeit einer Meditationspraxis.

„F.: Worin siehst du den Unterschied von Christentum und Buddhismus?

A.: Der Pali-Kanon ist sehr praktisch. Aus der Situation heraus entwickelt er Ratschläge zur täglichen Geistesarbeit. Er lädt ein, immer wieder neu zu experimentieren, um selbst Erfahrungen zu machen. Der Buddhismus ist mehr eine psychologische Schule; das Christentum ist allzu moralisch, zu verklemt. Du sollst dies, du sollst jenes!“

AS wiederholt an dieser Stelle, dass im Buddhismus die Geistesarbeit an vorderster Stelle stehe. Die starke Subjektorientierung sei getragen von einem großen Vertrauen in die Entwicklungsfähigkeit des Einzelnen, aus der heraus sich notwendig ein ethisches Handeln ergebe. Das Christentum kritisiert er als dualistisch; es stelle viele Sollensanforderungen an den Einzelnen.

6.1.1.5. Lebensweltorientiertes Kodieren

6.1.1.5.1. Arbeit/Engagement

AS lebt von seinem bescheidenen Einkommen aus seiner Japan-Galerie. Seine Arbeit als Zen-Priester und Zen-Lehrer geschieht fast ganz auf Spendenbasis. Er leitet den Zen-Tempel in

Allersberg. Dort gibt er Kurse, sesshins, hält Vorträge, organisiert interreligiöse und innerbuddhistische Seminare und Tagungen. AS ist bemüht, seinen buddhistischen Weg in den „katholischen Ort“ zu integrieren: Jeden Mittwochabend spielt er in der Faustballmannschaft. Er engagiert sich in der Jugendarbeit und ist im Gemeinderat des Ortes aktiv.

„Ich habe viele Aktivitäten. Erst einmal, das Tempelgelände ist sehr groß, ich habe den Tag zum Kehren, Aufräumen, Saubermachen, das Gebäude ist groß, alles Drum und Dran, wenn Leute da sind, außer der täglichen Meditation morgens, abends usw., Zeremonien, je nachdem, wenn jemand gestorben ist, verheiratet oder heiratet oder Kinderbegrüßungszeremonien, also ohne Ende ist etwas zu tun. Dann habe ich, der buddhistische Pfarrer am Ort, das bin ich dort, der buddhistische Pfarrer spielt, spielt Faustball einmal in der Woche am Abend, also ist mit den anderen Honoratioren am Ort, mit dem Arzt, Apotheker, Mesner, spielen zusammen Faustball. Das ist auch wichtig, jeden Mittwochabend bin ich also nicht im Tempel. Und dann sind so viele andere Dinge, die man auch tut. Ich war jetzt lange Jahre im Elternbeirat in der Schule, jetzt kandidiere ich wieder für den Gemeinderat, stehe ich als Kandidat und werde wahrscheinlich wieder gute Stimmen kriegen, muss aber nicht so werden, aber ich zeige damit meine Einstellung, zwar nicht parteipolitisch, sondern in einer Bürgerinitiative. Also ich bin in keiner Partei, also Partei kann ich nicht sein, aber ich kann in einer Bürgerinitiative sein, da bin ich dort. So hat man da auch viel zu tun. Dann habe ich auch diese Galerie, die ein Ort der Begegnung auch ist. Da gibt es Ausstellungen und Begegnungen, da sind Vorträge, und da laden wir auch andere Lehrer ein, buddhistische Lehrer oder andere Weltanschauungen, zum Beispiel auch den Pfarrer einladen und sagen: Wie stehen andere Religionen zur Gewalt und solche Dinge, also auch zeitbezogene Themen. Wir machen also sehr viele Sachen. Und dann habe ich auch noch Familie, wo klar ist, da muss man sich auch drum kümmern, um die Kinder. Meine Frau versorgt sie meistens bei den Hausaufgaben, ich komme auch ab und zu einmal dazu, und für die Kinder muss man auch da sein, genauso wie für andere. Ich habe viel den ganzen Tag eigentlich zu tun. Es wird nie langweilig. Dann habe ich außer Haus Vorträge zum Beispiel, dann leite ich auch verschiedene Seminare in Deutschland in verschiedenen Orten. Also es ist nicht nur auf Allersberg beschränkt, die ganze Tätigkeit.“

6.1.1.2. Intimität

AS hat Ende der siebziger Jahre bei einem Japanaufenthalt eine Japanerin kennen und lieben gelernt. Sie haben geheiratet und haben gemeinsam drei Kinder (neunzehn, siebzehn und zehn Jahre). Beide gehen den Zen-Weg und haben den gleichen Lehrer. Sie arbeiten gemeinsam im Zen-Tempel, der Teil ihres Wohnhauses in Allersberg ist.

„Meine Frau ist Tee- und Bademeisterin und ist auch Schülerin von Hozumi Roshi, aber macht das ein kleines bisschen anders als ich. Sie entlastet und unterstützt mich sehr im Tempel.“

6.1.1.3. Soziale Kontakte

AS hat klar umrissene Lebensfelder: seine fünfköpfige Familie, das Dorf, in das er sich aktiv in den vergangenen zwölf Jahren integriert hat (Jugendarbeit, Engagement im Gemeinderat) und buddhistische Kreise, insbesondere Mitarbeit im Rat der DBU.

F.: „Was war für dich der Anstoß, diese Gemeinschaft, die Zen-Gemeinschaft in Deutschland, zu gründen? Was war der Anlass, was war deine Ursprungsmotivation?“

A.: Der Anlass war, um authentischen Zen in Deutschland praktizieren zu können und auch authentische Lehrer hier zu haben.

F.: Wie äußert sich das dann im praktischen Handeln des Vereins?

A.: Der Verein ist Bilderrahmen praktisch, die äußeren Bedingungen, der das Organisatorische usw., also Übungsmöglichkeiten, Räumlichkeiten usw., zur Verfügung stellt und bietet usw. Das ist der Träger, der den Rahmen bereitet für die Aktivitäten.

F.: Beschreibe doch mal, was ihr macht.

A.: Ja, wir organisieren, in Führungszeichen, sesshin-Seminare [dieser japanische Ausdruck steht für strenge Übungsperioden im Zen-Buddhismus: ‚Begegnung mit der Bewusstseinstiefe‘, TW], Vorträge, interreligiösen Dialog, Begegnung mit anderen Buddhisten, also innerbuddhistischen Dialog auch, und auch Begegnung mit anderen Kulturen und anderen Religionen, eben dass man bei Festen, Feiern und anderen Veranstaltungen zusammenkommt.“

AS geht es primär darum, authentischen Zen in Deutschland zu inkulturieren. Er hat sich mit seinem Verein eine rechtliche Basis dafür geschaffen. Wirtschaftlich lebt er von seinem Japan-Laden; spirituell liegt ihm sein Zen-Tempel sehr am Herzen, den er als offenes Zentrum in seinem Wohnort versteht und betreibt.

6.1.1.4. Kulturelle Identität

Andreas Schwarz ist ein deutscher Buddhist, der den japanischen Zen-Buddhismus innerhalb unseres christlich geprägten Landes inkulturieren möchte. Er ist als westlicher Buddhist sozial sehr wach und engagiert. Mit seiner christlichen Herkunft hat er sich mittlerweile versöhnt. Er hat sich von seinen christlichen Wurzeln gelöst. Rund zwanzig Jahre nach seiner Konversion in den Buddhismus wirkt er tief verwurzelt im buddhistischen Denkgebäude und sucht von dort her Bezüge zu seiner (nach-) christlichen Umwelt aufzubauen. Vorrangig ist ihm in seiner kulturellen Identität die spirituelle Ausrichtung, die er in der gesellschaftlichen

Wirklichkeit vermisst. Er versteht seine spirituelle buddhistische Grundhaltung als festen Bestandteil seiner Alltagspraxis.

„A.: Ich versuche, das im Alltag umzusetzen und auch so zu leben, also nicht anderes zu tun als im spirituellen Bereich. Es gibt für mich keinen Unterschied zwischen Alltagsleben oder Beruf und privat und Familie oder Lehrer-Schüler-Verhältnis oder solche Dinge. Ich gehe mit den Kindern genauso um wie mit anderen oder, da gibt es keinen Unterschied, ich behandle sie nicht verschieden.“

F.: Wie praktizierst du deinen inneren Weg in deinen vielfältigen Aktivitäten? Meditierst du jeden Tag? Morgens, mittags, abends?

A.: Mindestens immer morgens und abends und, je nachdem, wer da ist im Tempel, das ist ja ein Tempel, der besteht und 365 Tage im Jahr geöffnet ist, und darum, wenn jemand da ist, dann ist eben auch Unterricht, die Leute bekochen, versorgen, koan-Schulung, alle Dinge finden statt. Also je nachdem, also wenn niemand da ist, mache ich für mich mindestens morgens und abends.“

AS lebt ein klösterliches Leben als Zen-Priester. Er praktiziert ein offenes Zen-Zentrum, wo alltägliche Geschäfte und eigene spirituelle Übungen im engen Zusammenhang gesehen werden. Kulturell hat AS sich ganz in ein buddhistisches Selbstverständnis bewegt, das er nun in einer damit „fremden“, christlich geprägten Umwelt zu leben trachtet. Genau diesen Dialog, diese Auseinandersetzung sucht er.

Mit Blick auf Kriege und Gewalt zeigt sich AS nicht als „unpolitischer Buddhist“, der gesellschaftliches Leid einfach als Schicksalsmacht annimmt.

„F.: Ich möchte dich noch fragen zu deinem Umgang mit Leid, das von Menschen verursacht worden ist: Kriege, Terror. Gilt auch hier, dass dieses Leid angenommen werden muss? Kann man das auch kollektiv so sehen, also zugespitzt gesagt: Die Zerstörung der Twin Towers in Manhattan, ist das auch so ein Schlag, nicht nur, dass es entsetzlich ist, dass 5.000 Leute jetzt krepieren sind, okay, das ist das eine, aber sind solche Momente auch Chancen für spirituelles Reifen im Verständnis, dass die Menschheit nur anhand von großen Leiderfahrungen weiterkommt?“

A.: Nein. Ich habe da ganz große Bedenken bei dieser Geschichte deswegen, weil wir haben jetzt ca. 6.500 Tote in Washington und in den World Trade Center Towers, etwa 6.500 um den Dreh. Wir haben aber jetzt 800.000 Tote in Ruanda, wir haben jetzt bis heute zwei Millionen, Stand vor zwei Wochen, wie ich nachgesehen habe noch einmal, wie schaut es jetzt dort aus, im Kongo haben wir etwa zwei Millionen Tote, Nordirland hat nicht so viele, aber hat auch ein paar Tote, Kroatien, Bosnien, wo wir hingucken. Also ich möchte jetzt gar nicht anfangen, noch alle Krisenherde der Welt zu beleuchten. Dann kommt aber noch etwas anderes, was jetzt nicht mit Krieg usw. zu tun hat, aber auch mit einer unglaublichen, mit Egoismus und Ungerechtigkeit beispielsweise,

dass viele Länder der so genannten Dritten Welt sich manche Medikamente nicht kaufen können, beispielsweise für Aids, Malaria und Tuberkulose, und dass innerhalb der nächsten drei Jahre ca. zehn Millionen Menschen an diesen Krankheiten sterben, dies aber nicht in Anführungszeichen, und was und wo und wann führt das zum Umdenken und zum Umschwenken von Politik, von Weltwirtschaftsordnung und von vielen anderen Dingen. Das ist ein sehr, sehr langsamer Prozess, und so meine ich, wir sollten nicht so stark wie die Amerikaner und wie die Europäer und wie unsere Regierung und wie unser Bundeskanzler, wie die alle jetzt so sprechen, sollten wir uns nicht irre machen lassen von jetzt beispielsweise, einmal, in Anführungszeichen, hat es jetzt die zivilisierte Welt getroffen mit zivilisiertesten Mitteln. Sie haben nicht mit Keulen niedergeschlagen, die Towers, sondern mit Flugzeugen, mit den Symbolen der zivilisierten Welt haben sie die Symbole der zivilisierten Militärmacht und des Handels zerstört. Ganz zivilisiert haben sie das gemacht, auf Knopfdruck, kann man fast sagen. Und jetzt fangen wir an, plötzlich zu sagen: Da ist das Böse, hier ist das Gute, und alle solche Einteilungen und Dinge zu tun, und jetzt wird die Welt nicht mehr sein, wie sie vorher war, die wird genauso sein, wie sie vorher war. Es wird nur noch mehr technologisch vernichtet und noch mehr auf technologischem oder wissenschaftlichem Niveau alles ablaufen, auf Knopfdruck werden sie weiter zerstören, die, wie soll ich es nennen, die steinzeitlichen usw., Art und Weise, Reaktionen genauso weitermachen. Darum denke ich nicht, dass das jetzt der Wendepunkt war. Ich glaube, es wird vielleicht sogar zum Negativen sich hin entwickeln, indem das anstelle von Freiheit mehr Druck des Staates, mehr Kontrolle usw., mehr Unfreiheit und, und, und stattfindet. Also dieses zweierlei Maß, mit denen wir messen, diese Doppelmoral, das ist dieser Punkt, wo ich nicht schnell sage: uneingeschränkte Solidarität, und jetzt muss der Terrorismus ausgerottet werden, sondern vom Buddhismus her sieht man das auch, und ich denke, nicht nur der Buddhist sieht das, ich denke mal, jeder bisschen helllichtige oder klarsichtige Mensch sieht, dass Ursachen vorhanden sind, die nicht die letzten fünf oder zehn Jahre, sondern es viel weiter zurück geht. Wenn man das betrachtet, sehe ich das auch, das Kollektiv ist getroffen worden.

F.: Die Frage ist nur, ich teile, was du sagst: Gibt es auch so etwas wie kollektives Lernen der Menschheit?

A.: Ja, natürlich.

F.: Stimmst du dieser Aussage zu: ‚Im Westen hat sich eine spirituelle Ausdünnung entwickelt, innerhalb der individualisierten, konsumistischen und kapitalistischen Ordnung!‘

A.: Ja. Wenn es nur noch um Geld geht und Materialismus und Ruhm und Ehre und Titel, dann ist es natürlich ganz schwierig, damit wird das Spirituelle zerstört. Ich denke, hier gibt es diesen Bedarf an spiritueller Entwicklung und Erfahrung. Es ist hier richtige Sehnsucht oder richtiger Hunger vorhanden, und das sollte auch nicht übersehen werden. Es ist nicht nur die Jugend, die nur für Disco und Auto oder sonstigen Materialismus ist, sondern sie haben auch, ihnen fehlt natürlich auch etwas. Und das, denke ich, findet man im Spirituellen, auf der spirituellen Ebene. Das empfinde ich ganz stark hier im Westen. Wir haben eben diese zwei Strömungen, eben dieses Konsumieren alleine, aber auch dieses Suchen nach was ganz anderem, das jetzt gerade stattfindet, ist für mich so die Situation, das eine ist noch nicht richtig abgelegt, und das andere ist noch nicht richtig da. Wir sind noch nicht angekommen.

F.: Das Abgelegte ist das überkommene Christentum?

A.: Ja, weil es Teil von der allgemeinen materialistischen Art geworden ist. Und das Neue ist jetzt einfach auf anderen Wegen, nicht nur allein der westliche Buddhismus, es gibt ja viele andere Dinge auch noch, also die auf neuen Wegen versuchen, Antworten zu finden oder Problemlösungen zu finden. Ich glaube, wir stehen gerade so in einem großen gesellschaftlichen Umbruch.“

AS nimmt eine zivilisationskritische und christentumskritische Haltung ein, indem er die Politik des Westens und die westliche Konsumkultur grundsätzlich als materialistische beschreibt. Er sieht gleichzeitig im Westen eine große spirituelle Sehnsucht, die sich Raum bahnt. Gefragt nach den Unterschieden zwischen christlichem und buddhistischem Weg, sagt Andreas Schwarz spontan:

„Ich glaube, was die Christen lernen können von den Buddhisten, ist, dass man zum Beispiel auch als Minderheit, ohne dass man mit dem Kopf gegen die Wand rennt, gut klar kommt und dass man nicht immer fixiert irgendetwas, so wie mit dem Kopf durch die Wand, machen muss. Das machen die Buddhisten nach Möglichkeit nicht. Was Buddhisten von Christen lernen können: organisieren und Geld verdienen. Das können wir nicht so gut.

F.: Der Kapitalismus hat starke christliche Wurzeln!

A.: Das können wir nicht so gut. Ich sehe es bei uns auch, wir christlichen Buddhisten, wir ehemaligen christlichen Buddhisten sind da nicht so gut im Geldverdienen. Aber da holen die auch schon ganz gewaltig auf. Ich sehe das, ein paar Buddhisten in Deutschland sind schon ganz schön dabei, da aufzuholen.“

Selbstkritisch beschreibt Andreas Schwarz, dass auch Buddhisten mittlerweile gut marktwirtschaftlich zu leben verstehen.

6.1.2. Der Geschäftsmann und Friedensaktivist: Josef Meier – „Der Schaffer“

6.1.2.1. Biografische Skizze

- Geboren 1956 in einem kleinen katholischen Dorf in der Eifel, bäuerliche Wurzeln, Vater erfolgreicher Manager der Nachkriegszeit, Aufsteigermentalität, ein jüngerer Bruder und eine jüngere Schwester;
- Kindheit in Mainz, Engagement in der katholischen Kirche: Messdiener, Jugendarbeit, Großmutter lehrte das Beten, Eltern kaum aktiv in der religiösen Erziehung;
- Konflikte mit der katholischen Gemeinde: Kluft zwischen Ansprüchen des Evangeliums und der gelebten Gemeindepraxis, zunehmende Politisierung;
- 1976: Abitur und KDV-Entscheidung, wichtige persönliche Gewissensentscheidung;
- Zivildienst in der katholischen Jugendarbeit, starkes Engagement in der Antiapartheidsarbeit und in der Friedensfrage (Neutronenbombe, Rüstungsexporte, Aufrüstung);
- 1978: Beginn des Soziologiestudiums in Mainz, Aufbau einer Wohn- und Aktionsgemeinschaft (Pax-Christi-WG) im Odenwald;
- 1980: Heirat und Geburt der ersten Tochter, zwei weitere folgen 1987 und 1993;
- in den achtziger Jahren Engagement in einer Pax-Christi-Basisgruppe, in der Anti-Rüstungsexport-Kampagne und auf Regional- und Bundesebene von Pax Christi;
- 1990: Start als selbstständiger Verleger: Produktion von Zeitschriften, Büchern zu Friedens-, Dritte-Welt-Themen, Zwiespalt zwischen kapitalistischem Unternehmen und partnerschaftlicher Leitung;
- neunziger Jahre: zugunsten der Aufbauanstrengungen in der eigenen Firma relative Pause im zivilgesellschaftlichen Engagement;
- 2000: Wahl zum Sprecher der regionalen Pax-Christi-Bistumsstelle, verstärktes friedenspolitisches Engagement auf Regionalebene.

6.1.2.2. Erste Interpretation

Josef Meier (JM) ist ein hoch politisierter katholischer Aktivist und Unternehmer. Sein Vater ist erfolgreicher Manager, der sich vom kleinen Angestellten einer großen Aktiengesellschaft bis in den Aufsichtsrat hochgearbeitet hat. Der Einstieg ins gleiche Unternehmen kommt für JM als ältesten Sohn aus persönlichen, aber auch aus politisch-ideologischen Gründen nicht infrage. Er beschäftigt sich als junger Erwachsener intensiv mit sozialistischem und marxistischem Gedankengut. JM sucht sich früh in Abgrenzung zu seinem Vater eine alternative Existenz aufzubauen. In den achtziger Jahren spielt seine Pax-Christi-Wohn- und

Aktionsgemeinschaft eine zentrale Rolle für ihn. Er ist stark engagiert im zivilgesellschaftlichen Bereich, zum Beispiel in den Themenfeldern Frieden, Dritte Welt und Versöhnungsarbeit. Heute lebt er als selbstständiger Unternehmer (Verlags- und Marketingbereich) gemeinsam mit seiner Frau und seinen drei Töchtern (fünfundzwanzig, achtzehn und zwölf Jahre) in einem Dorf im Odenwald. Seit 2000 engagiert er sich wieder stärker in Pax Christi.

6.1.2.3. Dossier

Ich kenne JM seit 1980, als mir die Pax-Christi-Wohngemeinschaft und -Aktionsgruppe begegnete. Seit dieser Zeit sind wir in verschiedenen Projekten von Pax Christi gemeinsam aktiv. Etwas verwundert reagierte JM auf meine Interviewanfrage – er sei kein Spirituyp! Nichtsdestotrotz setzten wir uns im April 2002 zum Gespräch zusammen.

6.1.2.4. Offenes Kodieren

Gleich zu Beginn des Gespräches setzt Josef Meier eine deutliche Abgrenzung, die er im weiteren Gespräch nur implizit begründet. Er grenzt sich klar ab von dem Topos „Mystik und Politik“, beziehungsweise er kann den Mystikbegriff für sich nicht verwenden.

„F.: Erzähl deine Vita vor dem Hintergrund des Spannungsbogens Spiritualität und Engagement, Aktion und Kontemplation, Politik und Mystik, je nachdem, wo du dich eher beheimatet fühlst.

A.: Mystik ist für mich kein angeeigneter Begriff, aber Engagement und Spiritualität stimmt schon.“

Anschließend entwickelt Josef Meier entlang seiner Biografie sein Verständnis von Spiritualität und Engagement. Er ist katholisch sozialisiert, hat sich aber bereits früh kritisch mit dem verfassten Katholizismus auseinander gesetzt.

„Der früheste Ausgangspunkt, an den ich mich spontan erinnere, ist, da ist auch die Reihenfolge klar, die Reihenfolge heißt zumindest am Anfang eindeutig Spiritualität und Engagement aus so einer Auseinandersetzung mit dem Glauben, kann man sagen, Jugend, zwölf, dreizehn Jahre, Messdiener in einer Pfarrei.“

Nach Taufe, Kommunion und Firmung als „Initiationsriten“ in den Katholizismus stellt traditionell das Engagement insbesondere der männlichen Jugendlichen als Messdiener einen wichtigen, Identifikation schaffenden Ort in einer Gemeinde dar. JM durchläuft diesen

Prozess und spricht von einem kritischen Wachwerden mit zwölf/dreizehn Jahren als Messdiener. Hier kommt es zu ersten Irritationen.

„Die Auseinandersetzung mit dem Glauben war sehr stark geprägt zwischen der Realität, die wir, nein, anders herum, zwischen dem, was das Evangelium damals für mich gesagt hat und welche Forderung und auch welche Radikalität dort eingefordert worden ist auch für das eigene Leben und für die Konsequenz, in einer bestimmten Weise zu leben, die Widersprüchlichkeit in einer ganz normalen katholischen Pfarrei. Das ist im Prinzip der Spannungsbogen, an dem das losgeht und in dem der Versuch immer so war, diesem idealistischen Verständnis von Christsein, wo die Bergpredigt eine zentrale Figur ist, auch damals schon so nahe zu kommen und dies dann in Handeln zu übersetzen. Sicherlich nicht eins zu eins, aber es war schon viel, denke ich, in diesen Jahren dabei das Gefühl, das sind die Anforderungen, was tust du eigentlich für diese Anforderungen, was tun wir für diese Anforderungen. Und das ist sicherlich der Motivbogen oder, ja, ich glaube schon, der Motor, aus dem sich viel entwickelt hat, aus dieser Kritik zwischen meinem Verständnis des Evangeliums und der Realität von Kirche, die ich erlebt habe, und auf der anderen Seite zwischen den Leuten, die sich Christen nannten, und der Realität dieser Welt.“

JM bezeichnet diese frühe Phase seines bewussten Christseins als idealistische Phase. Er sucht sein Verständnis des Evangeliums und insbesondere seine Lesart der Bergpredigt an seinem persönlichen Handeln zu messen, aber auch am Handeln der Mitchristen in seiner Pfarrei. JM reklamiert früh eine autonome Lesart seines Christseins. Er stellt sich bereits als Jugendlicher selbstbewusst in kritischer Distanz zum gemeindlichen Umfeld.

„Und da ist natürlich immer sehr, sehr stark oder bei mir sehr, sehr stark der Bezug gewesen in den Jahren zur internationalen Gerechtigkeit in der Welt. Das war schon mit fünfzehn, sechzehn so. Also daraus ist die Politisierung erwachsen, die Auseinandersetzung mit sozialistischen Figuren, damals noch nicht Marx, sondern eher anarchistisch utopische Geschichten. Aber auch auf die Faszination der Kulturrevolution in China, die solche Teile auch hatte.“

JM sieht sich im Alter von fünfzehn/sechzehn Jahren durch die Gerechtigkeitsfrage im internationalen Kontext herausgefordert. Er beschäftigt sich mit sozialistischen Denkansätzen. Der spirituelle Grundimpuls aus seiner Messdienerzeit hat sich relativiert. Es findet zum Beispiel keine Auseinandersetzung mit spirituellen Aufbruchsbewegungen, etwa der um Charles de Foucauld, oder der Situation der Kirchen im Süden (Befreiungstheologie) statt, sondern politische Ideen und sozialistische Utopieentwürfe sind leitend für ihn.

„Die nächste große Etappe, das habe ich vorhin schon gesagt, das war als Fünfzehn- oder Sechzehnjähriger, 1972, 1973, 1974. Ich habe relativ viel gemacht, auf der einen Seite war ich immer noch ziemlich kirchlich verhaftet, sprich ich habe Jugendarbeit gemacht, war Messdiener usw., Messdienerleiter und all so ein Kram,

und das war auch nicht nur einfach die Geselligkeitsform, sondern das war schon so, damals zumindest, relativ ungebrochen religiös, relativ. Das ändert sich dann ja mit der Zeit. Auf der anderen Seite die Auseinandersetzung mit der Kulturrevolution, was ich vorhin gesagt habe, und all diese lateinamerikanischen – Che, Camillo Torres – und chinesischen Versuche, eine andere Welt zu bauen, eine sozialistische Welt zu bauen, und damit auch dem, was wir unter Reich Gottes verstanden. Aber das war nur anfanghaft, das war nur tendenziell miteinander verknüpft, emotional oder so, aber nicht unbedingt intellektuell.“

JM beschreibt seine beginnende Politisierung als stärker emotionalen Aufbruchprozess, der (noch) keine theoretische Einbettung gehabt habe. Die Mischung aus Messdienerarbeit und beginnender Auseinandersetzung mit alternativen, sozialistischen Ideen habe noch unter einer großen Klammer stattgefunden: Arbeit für das Reich Gottes. JM stellt diesen spirituell-theologischen Zentralterminus über sein Engagement in seiner Herkunftsgemeinde und weist damit nochmals explizit aus, dass sein Engagement zunächst spirituell begründet ist.

„Der nächste Schritt ist die Kriegsdienstverweigerung mit achtzehn. Das ist noch einmal eine sehr bewusste Auseinandersetzung mit diesen Polen, also wo liegen meine Wurzeln auf der Ebene meiner christlichen Identität, religiösen Identität, und auf der anderen Seite mit meiner politischen. Das ist eigentlich, würde ich heute sagen, das Brennglas für diese beiden Punkte, also der bewussten Auseinandersetzung. Aber das war ja, ich musste mich damit auseinander setzen, und das war genau, denke ich im Nachhinein, damals schon ein bewusstes – damit auch noch einmal ein Schub an Politisierung, aber auch eine Auseinandersetzung mit dem Christentum, was für mich zum Zivildienst, zum katholischen Jugendamt, zu solchen Sachen geführt hat und damit einer weiteren Politisierung. Da spielt Taizé eine große Rolle in dieser Zeit. Also der zweite Brief an das Volk Gottes war, glaube ich, 1975, und dann 1977, da ist ja der Versuch gemacht, (...) diese Kombination von Kampf und Kontemplation, religiöse Verankerung, spirituelle Erfahrung mit politischem Engagement, gesellschaftlichem Engagement zu verbinden. Weniger in Richtung Kirche, sondern Engagement in Gesellschaft, also nicht zur Veränderung unbedingt von Kirche. Das löste sich in der Zeit für mich ab. Da sah ich wenig Hoffnung, und in dieser Phase, ich war Mitglied allgemein, Jugendsprecher und so was, und bin dann auch ausgetreten, also habe die Legislaturperiode im Pfarrgemeinderat nicht fertig gemacht damals, weil ich einfach die Reformierbarkeit nicht sah. Das ist vielleicht auch interessant, es ging dann nicht darum, die Kirche zu reformieren, sondern die Gesellschaft zu revolutionieren. Also von Reform war nicht die Rede, mehr in großen Schüben gedacht. Aber das ist Zivildienst, die Entscheidung zur Kriegsdienstverweigerung, und ich sage einmal der Punkt: die bewusste Verweigerung. Das ist tragend, würde ich sagen, bis heute. Also von den verschiedensten Veränderungen, sehr radikalen Veränderungen zum Teil, biografisch. Aber das ist die grundlegende, also auch spürbar vielleicht. Das kann man nachher natürlich immer leichter sagen, da spielt schon Taizé, da spielt das katholische Jugendamt, wo man verschiedene Sachen versucht hat. Damals das auch zu verbinden, auf der einen Seite einen regelmäßigen Gottesdienst für Jugendliche zu machen, bewusst anders zu machen mit meinem damaligen Jugendpfarrer, den ich als Lehrer damals hatte, dann auf der anderen Seite sowohl sozialpolitische Initiativen, Behindertenarbeit, und was weiß ich, was in der Zeit alles passierte.“

Die Kriegsdienstverweigerung und anschließend sein Zivildienst im katholischen Jugendamt stellen eine entscheidende Entwicklungsphase für JM dar. JM trifft eine bewusste Entscheidung und kann diese Entscheidung im Zivildienst in verschiedenen Feldern umsetzen: in der Südafrika-Solidaritätsarbeit, in der aktiven KDV-Arbeit, in der Gestaltung von neuen innovativen Liturgien. In diesem Zeitraum spielt die ökumenische Bewegung von Taizé für ihn eine inspirierende Rolle, seine spirituelle und politische Orientierung zu verknüpfen. Seine damit verbundene Politisierung zielt aber weniger auf einen kirchlichen Aufbruch als auf gesellschaftspolitische Fragen. Sein Engagement als Jugendsprecher in seiner Herkunftsgemeinde, also die verantwortliche Mitgestaltung seiner Pfarrei, beendet er vorzeitig. Er ist desillusioniert im Hinblick auf die Bereitschaft zu Veränderungen in seiner Gemeinde.

„Und auf der anderen Seite bewusst sehr viel stärker Solidaritätsarbeit, würde man heute sagen, zu machen. Damals war Südafrika unser Thema. Das ist die eine Ebene der Solidarisierung mit Befreiungskämpfen in der Dritten Welt, nicht unbedingt völlig kritiklos, das gab es nicht. Das würde ich auch heute noch sagen, diese Phasen habe ich selten gehabt, (...) also immer die Frage der Gewalt. Dies war schon der Stachel! Wie stehen wir eigentlich dazu, und inwiefern akzeptieren wir das, dass das vielleicht eine notwendige Form ist, sich zu befreien. Das war eher nicht so, wir haben uns dann eigentlich stärker gewaltfrei, in dieser Phase, das ist sicherlich so, wie hat Rüdiger das genannt: Durchlauferhitze-Phase. Zivildienst, damals waren die Auseinandersetzungen Nicaragua, Südafrika, 1976, 1977, die Aufstände von, wie hieß denn diese Schüler- und Studentenbewegung in Südafrika, Soweto, dann gleichzeitig hier in Deutschland die Neutronenbombe, also versucht, die Debatte darum, die Auseinandersetzung, im Ostblock, eine Waffe, die die Gebäude stehen ließ und die Menschen, also alles Leben vernichtet, das ist ja die Idee dieser Geschichte. Diese Art der Perversität, diese Art des Widerspruchs, das war sicherlich die Politisierungsentwicklung für mich jetzt gewesen und für eine bestimmte Gruppe von Leuten. Da kommt viel zusammen. Da kommt auch zum ersten Mal eher diese friedenspolitische Ebene rein, die ein bisschen schon bei der Kriegsdienstverweigerung eine Rolle gespielt hat, aber die praktische Arbeit war eher eine Arbeit im Bereich Dritte Welt, Soli-Arbeit, und auf der anderen Seite auch die, ja, das kam natürlich auch in unserer Verankerung unserem spirituellen Erleben entgegen, die Amerikaner, einfach die Basis gemeint, also eigentlich auch das verkörperten, was wir uns wünschten, Christentum und politische Veränderung zu verbinden. Von daher war das natürlich nahe liegend, das hat man auch zum Teil in Südafrika gesucht, das war durchaus sehr unterschiedlich, diese Gruppenarbeit, Mosambik, und was weiß ich, was da alles, das ist ja bei den Chinesen ganz ähnlich gewesen, das löste sich dann auch ab. Die Wahrheit über Mao Tse-tung kam immer mehr ans Licht und der so genannten Kulturrevolution und damit auch meine Einstellung, die vorher auch schon kritischer war bei mir und auch bei anderen Leuten (...) Klar zeigt sich, dass auch diese Revolution eine stalinistische Form hatte. Und in dieser Phase gibt es auch, es fängt an der Uni an, aber schon ein Stück vorher, eine verstärkte Auseinandersetzung, aber das geht 1978 dann eigentlich mehr los, mit den Grundlagen des so genannten wissenschaftlichen Sozialismus, sprich eine relativ intensive Auseinandersetzung mit Marx und seinem Werk, also sprich Kapital, also diese ganzen ökonomischen Geschichten, nicht so sehr die Frühwerke, die emanzipatorischen Sachen. (...) Aber es war nie ein Dogma, ich

hatte nie eine dogmatische Phase in Form einer politischen Orientierung dogmatischer Parteien, also DKP oder so etwas, das war eher so, also auch die Christen für Sozialismus und so Leute, ich habe Sachen gelesen von denen, die waren uns eigentlich eher, die haben das nicht widerspiegelt. Die waren eher politisch auf der KDP-Ebene angesiedelt, und das war nicht gerade sehr einladend.“

Im Sinne eines offenen Politisierungsprozesses setzt sich JM Ende der siebziger Jahre mit unterschiedlichen aktuellen politischen Fragen und Strömungen auseinander. Intensiv wirkt weiter die Klammer, Christentum mit sozialistischen Ideen und Ansätzen zu verknüpfen. Distanziert stellt JM sich gegen dogmatische marxistische Strömungen, arbeitet sich aber aktiv in den Marxismus ein.

„Zu dieser Zeit spielen auch bestimmte Personen eine wichtige Rolle, das ist ja auch immer eine wichtige Frage, sicherlich noch einmal verschärft die Auseinandersetzung mit meinem Vater, die Gegenpol-Geschichte, und positive Identifikation im Nahbereich. H., mein Jugendpfarrer, Franziskaner und sicherlich ein Stück weit auch Freund, dass wir sicherlich, ein gemeinsamer Lernprozess, den wir durchgemacht haben, der sich dann natürlich auch wieder entfernt hat später. Beim Anstoß hat er eine relativ große Rolle gespielt, in der Phase direkter Politik war das eher so, da haben wir einmal darüber geredet vor ein paar Jahren, dass er meinte, er hat mehr fast durch uns gelernt.“

Unterschwellig scheint in dieser Phase der Adoleszenz/Postadoleszens die Auseinandersetzung mit seinem Vater eine wichtige Rolle zu spielen („Gegenpol-Geschichte“). Gleichzeitig hat er in seinem Zivi-Vorgesetzten und Jugendpfarrer eine alternative positive Identifikationsfigur.

„Und dann sicherlich der Versuch, in der zweiten Phase daraus Praxis werden zu lassen, also sprich eine Kommune oder Wohngemeinschaften zu gründen und zu Pax Christi damals zu gehen als politische Organisation. Politisch-religiös, immer wieder diese Klammer, die aber nicht so nah bei der Kirche ist. Das war auch richtig so. Und dann, um irgendwie diesem Traum oder dieser Vorstellung der Verbindung zwischen Kampf und Kontemplation nachzugehen, die auf Gerechtigkeit und Freiraum ausgerichtet ist, dies gesellschaftlich einzulösen, und zwar hier und jetzt und nicht irgendwann. Da würde ich mich auch nicht mehr alleine, da habe ich mich immer mit der Gruppe definiert. Natürlich war das unterschiedlich, jeder hatte unterschiedliche Bahnen, außer mir hat kaum einer sich mit Marxismus beschäftigt, die haben alles Mögliche gemacht, nur das nicht. Aber es war von der Stimmung und vom Gefühl und sicherlich von der Analyse, die ja nicht von so Sachen abhängig war, immer eine Sache, wo sich das in der Gruppe entwickelt hat, nicht als Individuum. Ich habe irgendetwas gelesen, das wurde immer wieder in der Gruppe zurückgespiegelt in den verschiedenen Diskussionen, und das hatte immer etwas mit Praxis zu tun. Die Anforderungen der Praxis war das Entscheidende, das hat man dann gelernt. Was bringt es uns für irgendwelche Aktionen zum Beispiel, dann kommt ja sehr viel stärker diese Ebene der Friedensbewegung, die Auseinandersetzung mit der Hochrüstung, mit der Nachrüstung usw.“

JM spricht von einer zweiten Entwicklungsphase, in der seine Zukunftsvorstellungen praktisch werden: einerseits im Wohngemeinschaftsprojekt, andererseits im Engagement in der katholischen Friedensbewegung Pax Christi. Die Gruppe Gleichgesinnter spielt nun eine immer wichtigere Rolle für JM.

„Für mich persönlich gibt es dann, das kennst du auch, den Konnex, muss ich die politische Ebene erst einmal wieder bündeln zwischen der, die aus der Dritte-Welt-/Eine-Welt-Bewegung kommt, und der, die aus der Friedensbewegung kommt: Rüstungsexport-Geschichten, weil das eine hübsche Klammer war. Das gilt nicht nur für mich, das gilt für viele. Der Südafrika-Arbeitskreis, die gehen dann zur Praxis. Strukturreform, Dritte Welt, Südafrika. Wo so eine idealtypische Verbindung passiert, auf der einen Seite, was hier passiert: die Rüstungsebene, auf der anderen Seite, was dort passiert: die Unterdrückungsmechanismen. Alles unterstützt, finanziert und mit Hardware versorgt von hier aus über unsere Exporte. Und drittens die Frage der Konversion, ist das ökonomisch überhaupt umstellbar. Das heißt, was können wir mit den Arbeitern tun, zur alten Frage der Rolle der Gewerkschaften zum Beispiel. Neue Jobs schaffen, was für uns ein Thema weit weg war. Wir waren Studenten, und wie kann man damit sein Geld verdienen. Ich habe eine Phase gehabt, wo ich das ziemlich gar nicht mehr gesagt habe, also gar nicht mehr moralisch, später habe ich es dann wieder stärker gesagt, irgendwie geht das vielen Menschen so, dass sie sich entscheiden müssen, wofür sie arbeiten.“

Inhaltlich, politisch setzt sich JM intensiv mit der Frage nach Befreiungsbewegungen im Süden und der wirtschaftlichen Verknüpfung der Industrieländer mit der so genannten Dritten Welt auseinander. Für ihn stellt die Beschäftigung mit der Rüstungsexportfrage die zentrale inhaltliche Klammer dar. „Konversion“ bedeutet einerseits die praktische Umrüstung/Abrüstung von militärischer Produktion in zivile Produktion, andererseits ist dies auch ein spiritueller Begriff: Umkehr!

Die erste Hälfte der achtziger Jahre sind geprägt durch ein intensives Engagement in der Friedensbewegung. Ausgangsbasis war stets die Pax-Christi-Wohngemeinschaft, die gleichzeitig auch den Kern der Aktionsgruppe darstellte.

„In dieser ganzen Phase ist aber die Auseinandersetzung oder die bewusste Beschäftigung mit der eigenen Spiritualität eher in den Hintergrund getreten. Nicht ganz, man kann es die ersten Jahre in der WG schon noch sagen, aber danach, Anfang der Achtziger, da war das noch relativ stark da, aber das verläppert sich dann bei mir. Also es wird nicht mehr so wichtig. Es gibt auch wenig Praxis dann, immer weniger. In unserer Wohngemeinschaft, da gab es ja tausend Versuche, das zu reanimieren, aber ich war da vereinzelt. Das ist ja ein allgemeines Erleben auch, das korrespondiert ja mit der gesellschaftlichen Entwicklung in dieser Phase Mitte der achtziger Jahre, mit dem Problem der Nachrüstung und der Auflösung der sozialen Struktur immer mehr in diesem alternativen Bereich. Also immer mehr WGs gehen auseinander, das gab's zwar noch, aber die gehen innerlich natürlich ein Stück auseinander. Es werden weniger. Von daher gibt es wahrscheinlich schon eine

ähnliche Entwicklung in klein-regionalen oder örtlichen Ebenen zu gesellschaftlichen Phänomenen, also die gehen an uns nicht vorbei. Es wurde nicht ganz so radikal vielleicht durchgezogen, aber von der Phase stimmt es erst einmal. (...) Es gibt eher Phasen, was die eigene Glaubensgeschichte angeht, gibt es eher Krisenphasen, wobei ich selten bis zu Ende definiere, aber eher innerlich sehr am Zweifeln bin, was wirklich ist. Und auf der politischen Ebene etwas sehr Ähnliches. Also es ist klar, es passiert wenig. Es gibt mal einen kurzen Aufschwung, während des Golfkrieges, aber das ist ein Widerstand, um Schlimmstes zu verhindern, aber nicht mehr positive Setzung. Also eine Utopie, die in Ansätzen, natürlich hat sich das im Laufe von zehn Jahren relativiert, was ist möglich, man kann vielleicht noch kleine Inseln schaffen, die etwas vielleicht ausstrahlen, aber es ist nicht mehr so die Hoffnung auf eine große Veränderung, und die wird ja auch immer weniger, so dass es eher nur noch eine Ebene ist, vielleicht Schlimmes verhindern, vielleicht so ein Aufschwung dadurch. Das ist ja auch nicht eine individuelle Erfahrung von mir, sondern eine sehr breite. Also am extremsten empfand ich das bei meinem letzten Gespräch mit L., was wir hatten, das war sechs Wochen vor ihrer Ermordung. [L. lebte ursprünglich auch in der Pax-Christi-Wohngemeinschaft, zog aber Anfang der achtziger Jahre aus, um sich als Journalistin dem türkisch-kurdischen Konflikt zu widmen. Mitte der achtziger Jahre hielt sich L. überwiegend im Irak oder in der Türkei auf. Sie wurde im Nordirak ermordet, wahrscheinlich vom türkischen Geheimdienst, TW.] Also wie desillusioniert sie da war, die war noch tausendmal desillusionierter wahrscheinlich, weil sie viel härtere Sachen mitbekam als ich, also auf das, was geht, also überhaupt nicht mehr an dem Punkt da war, wo es nur noch darum ging, dass die Leute vielleicht überleben können.“

Die achtziger Jahre sind für JM eine Zeit, in der Spiritualität für ihn an Bedeutung verliert. Trotz enger Lebensgemeinschaft und vielfältiger Versuche, ein gemeinsames spirituelles Leben zu realisieren, gelingt dies nicht. Auch entfernen sich JM und seine Mitbewohner von dem radikalen Ursprungsimpuls der Lebens- und Aktionsgemeinschaft. Er nennt diese achtziger Jahre eine Zeit der Desillusionierung.

Besonders nah geht JM die Ermordung einer engen Freundin.

Die Beschreibung seiner politisch-spirituellen Biografie beendet JM Ende der achtziger Jahre. Sein Auszug aus der Wohngemeinschaft 1989, das Leben mit seiner Familie in den neunziger Jahren, die Konzentration auf den Aufbau einer selbstständigen Existenz (Verlagsgründung) und sein neuerliches, wieder verstärktes politisches Engagement ab 2000 bleiben unerwähnt. Im weiteren Gespräch beschreibt er seine heutige spirituelle Situation mit Rückgriff auf seine Zeit als junger Erwachsener.

„Also ich habe eher den Eindruck, dass meine Gottesbeziehung heute wieder näher an der dran ist, die ich vielleicht mit achtzehn, neunzehn, zwanzig hatte, als ich sie mit dreißig hatte. Also sprich, es ist heute wieder eher eine relativ regelmäßige Frage und ein relativ regelmäßiges Thema. (...) Nicht, was bedeutet es für mich, was kann ich glauben, was ist das für mich, als es vor zehn Jahren war, da habe ich diese Frage immer wieder schnell weggetan. Oder vor fünfzehn Jahren, das kann ich nicht so genau einteilen von der Zeitstruktur, habe ich immer wieder gesagt: Das ist eine Frage, die sich nicht beantworten lässt. Deswegen sage ich: Das ist eher bewusster wieder, das ist eine Frage des – vielleicht ist es das Alter, wahrscheinlich sogar.“

Seine aktuelle spirituelle Praxis beschreibt JM mit folgenden Überlegungen:

„F.: Hast du irgendwie für dich eine spirituelle Praxis im Alltag, die du so als spirituelle Praxis benennen magst?

A.: Da bin ich eher auf der Suche. Sie gibt es immer mal wieder, aber sie gibt es nicht als regelmäßige Struktur. Als regelmäßige Struktur gab und gibt es auch immer wieder den Wunsch und den Versuch, im Alltag eine regelmäßige Struktur zu machen, also morgens und abends bewusst Zeit zu nehmen dafür. Aber das ist uns beiden in dieser Form bisher, also durchgängig nicht gelungen. Nein, es gibt keine im Sinne von durchgängig, was weiß ich, aber das ist immer eigentlich ein Wunsch, aber dem steht immer was entgegen. Natürlich gibt es, aber die Realität des Alltags. Sie ist eine schwere Bürde, sage ich mal. Aber es ist nicht unmöglich, es ist auch Bequemlichkeit, und sie macht es natürlich nicht gerade leicht in unserer Form, morgens um sechs mit den Kindern aufstehen, bis nachts, was weiß ich, die Form, zur Ruhe zu finden, eher der Wunsch, im Haus, also Gebet mit den Kindern, aber das ist eine andere Ebene. Dann sprechen wir eine Stunde. In letzter Zeit gehe ich wieder häufiger in den Gottesdienst. Ja, zurzeit ist der Gottesdienst in der Gemeinde oder auch unser monatlicher Pax-Christi-Gottesdienst der wichtigste Ort meiner spirituellen Praxis. Manchmal trotz Predigt und anderer Sachen. Das ist gut für mich trotz Predigt. Der Ablauf, das gemeinsame Ritual, die Eucharistiefeier. Also außer den Gottesdiensten und so ein paar anderen Sachen gibt es keine tägliche, alltäglich verankerte Geschichten, außer so traditionelle Formen von mittags und abends zusammen zu Hause bei Tisch beten [Pause], was eigentlich nur am Wochenende passiert.“

JM hat keine regelmäßige persönliche spirituelle Praxis. Wenn, dann hätte er diese gerne mit seiner Frau gemeinsam, doch aus verschiedenen Gründen, insbesondere durch die Strukturierung ihres Alltags, scheint dieser Wunsch nicht zu realisieren zu sein. Die traditionelle liturgische Praxis der katholischen Pfarrei und innerhalb von Pax Christi hat für JM wieder größere Bedeutung gewonnen.

„F.: Was bedeutet beten heute für dich?

A.: Gute Frage, wenn ich das wüsste. Also real ist es eher immer noch traditionell. Man kann ja auch etwas tun als Gebet – aber das ist bei mir nicht. Ich kann das intellektuell nachvollziehen und kann das auch gut finden, aber in meiner Praxis ist es persönlich oder eher persönlich. Also weniger das gemeinschaftliche Beten, ja, Zwiesprache halten, das ist eigentlich immer noch. Ich bin da ziemlich traditionell. Vielleicht meine bäuerlichen Wurzeln. Ja, das kann gut sein, weil meine Großmutter, das müsste man natürlich davor sagen, meine Großmutter väterlicherseits hat sicherlich eine, kann man heute nicht so benennen, das war ja wirklich meine Kindheit bis acht, neun, zehn, meine Großmutter hat sicherlich eine große Bedeutung, was meine Religiosität angeht. Die war sehr, sehr verankert, war bei uns nicht mehr so, im Gegensatz zu meinen Eltern, meinem Vater, ihre Kinder mussten in die Kirche, wir Enkel mussten das nicht. Also ich bin gegangen mit ihr. Bei denen war das zum Beispiel das Gebet in der traditionellen Form aber wirklich Teil des Tagesablaufs. Da kommt auch

vielen her, was jetzt an Wünschen bei mir noch da ist, morgens und abends der Rosenkranz oder so was, in der Form, aber sie haben, das war ganz klar, das integriert, was interessant ist, das war keine politische Form, überhaupt nicht.“

JM sieht sich selbst in einem traditionellen religiösen Verständnis. Beten versteht er als eine persönliche Zwiesprache. Sein Gebetsverständnis ist wesentlich durch seine Großmutter geformt, die in seiner Familie die katholisch-religiöse Tradition lebendig hielt und aus dieser Haltung auch ablehnend gegenüber dem Nationalsozialismus handelte.

„F.: Hat sich deine Gottesbeziehung verändert, und wie würdest du sie heute sehen?

A.: Ich glaube [Pause] – seit wann verändert, durch was? Also sagen wir mal so: Ich weiß nicht, ob ich das beantworten kann. Das ist eher eine Frage, die ich so nicht stelle oder beantworten kann. Gestellt habe ich sie schon. Ich würde es fast wie einen Bogen begreifen. Also ich habe eher den Eindruck, dass meine Gottesbeziehung heute wieder näher an der dran ist, die ich vielleicht mit achtzehn, neunzehn, zwanzig hatte, als ich sie mit dreißig hatte. Also sprich, es ist heute wieder eher eine relativ regelmäßige Frage.“

Die Frage nach der Entwicklung seiner Beziehung zu Gott im Sinne einer spirituellen Biografie bringt JM in Verlegenheit. Er kann diese Beziehungsdynamik nicht näher beschreiben. Er betont aber, dass die Frage nach seinem Gottesbezug ihn heute, ähnlich der Entwicklungsphase vor, im und nach dem Zivildienst, stärker beschäftigt. Er nimmt diese Lebensdimension wieder bewusster wahr.

6.1.2.5. Axiales Kodieren

6.1.2.5.1. Arbeit/Engagement

JM war nie im eigentlichen Sinn abhängig erwerbstätig (lässt man den Zivildienst als besonderen staatlichen Zwangsdienst außen vor). Als ältester Sohn eines erfolgreichen deutschen Unternehmers der Wirtschaftswundergeneration und willensstarker Mann mit Unternehmergeist gründet er gegen Ende seines Soziologiestudiums 1990 einen Verlag. Er und seine Frau arbeiten sich quasi autodidaktisch in dieses Unternehmensfeld ein, überleben 1996 „erfolgreich“ eine Liquidation und führen heute ein kleines Unternehmen im Verlags-, Grafik- und Design-Bereich mit rund zehn Beschäftigten, stets knapp vor dem nächsten Bankrott und mit extrem hohem Arbeitseinsatz. Er arbeitet viel und lebt in einer strikten Arbeitsorientierung. Oft sitzt er abends und am Wochenende im Büro, das sein primärer Lebensort ist. Das Leiten dieses Kleinbetriebes in wirtschaftlich sehr schwierigen Zeiten

fordert JM ganz. Der fortbestehende Wunsch, alternative Vorstellungen des Wirtschaftens zu realisieren, erscheint durch die realen Marktbedingungen schwer realisierbar.

„Und ich merke einfach, wie schwierig es ist. Klar war theoretisch, dass im Kapitalismus ein sozialistischer Betrieb nicht möglich ist. Das war mir schon relativ lange klar. Wir haben ja auch einen kapitalistischen Betrieb, also formal. Es ist natürlich ein etwas abgespeckter, nicht nur von der Größe, sondern auch von der Art. Nur, wie hart es sein kann, dass du da auch schlichtweg Leute rausschmeißen musst oder dass du bestimmte Forderungen stellen musst, sonst kippt du alles, das sind so Sachen, die werden mich mein Leben begleiten. Das ist diese Art von Erfahrung, was es bedeutet, dass du nur sehr bedingt da rauskannst. Du kannst durch Einkommensverzicht ein Stück da raus. Genau das tun wir. Aber das darfst du natürlich nicht übertreiben. Wenn du das übertreibst, gefährdest du nicht nur die eigenen Geschichten, sondern gefährdest auch noch x andere. Das ist nicht nur guter Wille, ob jemand was tut und leistet und jeder kann alles, sondern bestimmte Leute können einfach ihre Sachen nicht mehr. Das hat etwas mit ihrer Geschichte wahrscheinlich zu tun oder mit sonst was. Das ist ihre Lernstruktur, aber du hast sie nun mal, was machst du jetzt. Das ist die eine Ebene, die ich wahrnehme, also die sehr persönliche, direkte, über gesellschaftliche Fragen, die Ebene, dass ich es ganz kompliziert finde oder ich merke, dass Leute ganz konkret mit minderen Qualifikationen, wo du, dafür habe ich keine Lösungen, irgendwelche Schutzmechanismen brauchst, wo sie in Würde ihren eigenen Lebensunterhalt verdienen können. (...) Diese Schere wird immer größer durch die Intellektualisierung von Arbeit und die Fähigkeiten, die es an den Einzelnen stellt. Die einfache Tätigkeit, wo früher viele Leute untergekommen sind und auch ein Teil der Leute einigermaßen verdienen konnten, dass sie davon leben konnten, das ist schon Vergangenheit. Keiner denkt darüber nach, weil es mein Job ist, aber die Geschichte ist sehr, sehr schwer, da eine Lösung zu finden, die nicht gleich wieder einen riesigen Betreuungs- und Therapieapparat braucht, das hilft niemandem. Also wirklich in Würde das tun zu können, das, finde ich, ist eine ganz schwere Geschichte. Sagen wir mal: Das sind so Differenzierungen, die natürlich sich verändern durch die Sichtweise, durch die realen Abhängigkeiten. Das ist ein Stück, das bestimmt das Bewusstsein, was völlig offensichtlich ist, die Wahrheit dieser These, da, nicht nur da, aber da besonders kennen gelernt. Aber sie bestimmt sich natürlich nicht eins zu eins als Reflex. Du kannst dich natürlich davon lösen ein Stück, du kannst draufgucken. Aber das ist natürlich nicht das mechanistische Verständnis. Im Sozialismus ist es das natürlich nie gewesen, aber ist es auch nicht. Aber es hat natürlich Grenzen. Was kannst du in dieser Gesellschaft anders tun. Dazu bedarf es, vielleicht als Letztes dazu, dazu bedarf es, glaube ich immer mehr, anderer Strukturen, die bestimmte Sachen ermöglichen, also Netzwerke, egal, welche Sache du machst, das geht nicht alleine, das ist relativ klar, weil es immer Schutz bedeutet und Finanzierung, wie finanzieren wir die Friedensarbeit. Im Prinzip gehen solche, auch andere Sachen ein Stück weit, also durch solidarische Gruppen, wobei es da nicht nur um eine Geldsache geht. Es muss also andere Zusammenhänge geben, Netze, religiöse, politische ... Das vielleicht zum Abschluss: Ich glaube, dass mein, das sind immer dialektische Beziehungen, aber ich bin mir ziemlich sicher, dass ich, also der Ausgangspunkt war klar ein spiritueller, also klar ein religiöser, würde ich sagen. Das ist bis heute ein zentrales Motiv!“

Seit rund fünfundzwanzig Jahren ist JM in Pax Christi aktiv. Er hat Anfang der achtziger Jahre mit einem Engagement bei den Grünen geliebäugelt, doch den Gedanken dann fallen gelassen. Er engagiert sich lieber zivilgesellschaftlich, organisiert Kampagnen, Aktionen und

ist nun seit mehr als fünf Jahren Sprecher der Pax-Christi-Bistumsstelle. Trotz klarer Kritik an der katholischen Kirche ist er seiner katholischen Friedensbewegung Pax Christi treu geblieben und hat das katholische Milieu nie verlassen. Arbeit und Engagement hat JM erst langsam trennen beziehungsweise unterscheiden gelernt. Gemäß dem Motto „desillusioniert, aber nicht resigniert“ führt JM ein arbeitszentriertes und verbandspolitisch engagiertes Leben jenseits revolutionärer Ideen.

„Es gibt eher Phasen, was die eigene Glaubensgeschichte angeht, gibt es eher Krisenphasen, wobei ich selten bis zu Ende definiere, aber eher innerlich sehr am Zweifeln bin, was wirklich ist. Und auf der politischen Ebene etwas sehr Ähnliches. Also es ist klar, es passiert wenig. Es gibt mal einen kurzen Aufschwung, während des Golfkrieges, aber das ist ein Widerstand, um Schlimmstes zu verhindern, aber nicht mehr positive Setzung. Also eine Utopie, die in Ansätzen, natürlich hat sich das im Laufe von zehn Jahren relativiert, was ist möglich, man kann vielleicht noch kleine Inseln schaffen, die etwas vielleicht ausstrahlen, aber es ist nicht mehr so die Hoffnung auf eine große Veränderung, und die wird ja auch immer weniger, so dass es eher nur noch eine Ebene ist, vielleicht Schlimmes verhindern, vielleicht so ein Aufschwung dadurch. Das ist ja auch nicht eine individuelle Erfahrung von mir, sondern eine sehr breite.“

F.: Wie schützt du dich vor einer zu starken Betonung der Aktion beziehungsweise vor Arbeit?

A.: Ich schütze mich überhaupt nicht vor Arbeit, vor Aktionen schon ein Stück. Also vor Aktionen ist einfach da, ich gucke heute sehr viel mehr, was kann ich mir zumuten an dieser Ecke. Ich kann einfach nicht alles machen. Ich muss hier sitzen und muss bestimmte Sachen machen, das ist die Arbeit, oder ich will mit den Kindern etwas machen oder sonst was, die wachsen dann raus. Aber der Punkt ist eher der, zu starke Aktionen ist schon die Überprüfung dessen, bringt es was? Oder hast du Lust dazu? Es sind zwei Dinge: Habe ich Lust dazu, ist es wirklich so, es macht mir Spaß, oder ist es eine Pflichtgeschichte? Das wäre früher nicht so gewesen, egal zu beidem. Heute gucke ich sehr viel mehr, wie geht es mir damit. Und vor Arbeit schützen ist mir leider noch nicht gelungen, obwohl es natürlich geht. Natürlich ist es nicht zwanghaft, genauso viel zu arbeiten, ich könnte auch effizienter in kürzerer Zeit. Jede Wette, das kann jeder Mensch. Ich habe es noch nicht gefunden, aber es geht mit Sicherheit. Wobei man natürlich eines bedenken muss: Natürlich kann ich effizienter, aber ich kann natürlich auch weniger arbeiten und mehr verdienen, auch hier. Nur, ich kann mit der Kundenstruktur wahrscheinlich längst nicht so einfach schneller werden. Und das ist ja auch inhaltlich entscheidend, das ist ganz klar ... In der Industrie, da kriegst du sofort das Dreifache. Die fragen auch nicht mehr, das ist völlig normal, du stehst vor ganz anderen Dimensionen. Während es hier so ist, dass selbst, wenn du sagst, unter bestimmten Sachen machst du das nicht mehr, können wir die Leute nicht ernähren, oder du spendest lieber gleich, wenn es keinen Sinn mehr hat, kriegst du trotzdem noch schlechtes Gewissen gemacht. Das ist auch eine inhaltliche Entscheidung, die Grenzen setzt, aber trotzdem. Vor zu viel Arbeit mich schützen, das habe ich nicht gelernt bisher. Vor Aktion schon.“

JM erklärt selbstkritisch, dass er noch nicht gelernt habe, sich gut gegen die Anforderungen seiner selbstständigen Arbeit zu schützen. Berufsarbeit steht im Zentrum seines

Lebensentwurfes, was ihn einerseits ausfüllt und schaffensfroh sein lässt, was ihn andererseits aber auch immer wieder an die Grenzen seiner Belastbarkeit führt oder darüber hinaus.

6.1.2.5.2. Intimität

Seit 1980 ist JM verheiratet. Sie haben in relativ großen Abständen drei Töchter bekommen (1980, 1987, 1993). War in den achtziger Jahren die Lebensgemeinschaft und Pax-Christi-Gruppe zentraler Orientierungspunkt für JM, so ist dies seit 1989 viel stärker in dienstlichen wie privaten Dingen seine Frau geworden.

Seit Ende der achtziger Jahre wohnen sie als Familie in einem Dorf im Odenwald. Sein Arbeiten und sein Engagement in der Friedensarbeit begründet er heute nicht mehr idealistisch, sondern nennt, bei aller permanenten Selbstüberforderung, persönliche Gewinne an Lebensqualität, die er in seinem arbeitszentrierten und zivilgesellschaftlich engagierten Leben für sich entdeckt:

„F.: Dein Engagement hier und heute erklärt sich ja recht kontinuierlich aus deiner Geschichte. Aber wenn ich dich jetzt frage, deine Antwort aus dem Hier und Jetzt: Was drängt dich dazu, dich heute in dieser Republik politisch zu engagieren?

A.: Dass es mir gut tut. Natürlich kommt der Punkt des Erlebens oder des Ärgerns über Ungerechtigkeiten, Verfolgung und, was weiß ich, was, Aufrüstung oder sonst was. Aber es ist nicht in erster Linie einer, der, im Moment, heute, das ist ja deine Frage, der Negatives abzuwenden versucht. Sondern ich sage: Für mich ist es spürbar direkt, mir geht es besser. Mir ganz persönlich und auch mit den Leuten, mit denen ich das tue, hat ja eng was miteinander zu tun, ist ja nicht nur eine ideelle Geschichte, auch wegen dieser Leute natürlich, wenn ich für die Sachen, die ich glaube, etwas tue, das erhöht meine Lebensqualität, ganz eindeutig. Jetzt schon, nicht irgendwann. Nicht für meine Kinder oder sonst was, das kann man alles dazunehmen, aber das ist jetzt schon. Wenn ich da nur sitzen würde und zugucken, zynische Kommentare abzugeben, ich fände es ein schreckliches Leben. Für mich jetzt ganz konkret.“

6.1.2.5.3. Soziale Kontakte

JM beschreibt sich vielfach als Gruppenmensch mit starkem Drang, Leitung wahrzunehmen. Früher (achtziger Jahre) spielten die Bezugsgruppen (Wohngemeinschaft, Pax-Christi-Gruppe) eine zentrale Rolle in seinem Leben als Orte partnerschaftlicher Klärung. Mittlerweile hat diese Aufgabe seine Ehefrau beziehungsweise stärker die Familie übernommen. Andere soziale Zusammenhänge wie die Leitung seiner Firma oder der Pax-Christi-Bistumsstelle werden von JM stärker funktional-hierarchisch gestaltet.

6.1.2.5.4. Kulturelle Identität

Die kulturelle Identität von JM lässt sich am besten mit den Begriffen „engagierter, politisch höchst wacher, deutscher Katholik“ beschreiben. Er denkt global und ist ganz beheimatet in der katholischen Kirche, mit allen Widersprüchen: einerseits basisdemokratische Ansprüche, andererseits Hang zu autokratischem Vorgehen. JM versteht sich primär motiviert aus dem Evangelium in einer deutlich politischen und gesellschaftsbezogenen Weise. Er ist katholisch in seinem dualen Denken, in seinem personalen Gottesbild aber auch mit seinem anspruchsvollen Leistungsethos: das Evangelium ist für ihn in erster Linie eine moralische Herausforderung hin auf einen Lebensentwurf in intensiver Arbeitszentrierung, nicht eine befreiende Botschaft der bedingungslosen (Selbst-) Annahme. Deutlich ist auch seine Skepsis gegenüber der Mystik.

„Mystik ist für mich heute kein angeeigneter Begriff, aber Engagement und Spiritualität stimmt schon.“

JM ist als Unternehmer mittlerweile im Kapitalismus angekommen und hat seine Vorstellungen auf eine sozialistische Vergesellschaftung deutlich relativiert. Er spricht heute viel verhaltener über Zukunftsentwürfe, ohne sich jedoch mit dem neoliberalen Credo des „Man kann nichts verändern!“ oder „Es gibt keine Alternativen!“ unserer Zeit einverstanden zu erklären: JM ist heute skeptischer und vorsichtiger geworden, sieht aber in alternativen Lebens- und Arbeitsprojekten weiterhin Zukunftschancen.

„F.: Zu deinem äußeren Weg: Du hast ihn beschrieben als einen Weg der Desillusionierung und des Abwertens von idealistischen Vorstellungen. Hast du heute noch eine politische Vision, worin besteht sie?“

A.: Also es ist nicht nur eine desillusionierende, es ist eine, man kann sagen: Es ist eine Häutung. Es ist desillusioniert im Sinne von, dass es denkbar und möglich wäre, mit einem revolutionären Akt, wie auch immer er aussehen könnte, ich habe nie ihn mir blutig vorgestellt, gewünscht, wenn auch befürchtet, sagen wir mal, eine andere Grundlage für eine Welt dieser Art der Organisationsstufe zu schaffen. Wir sind nicht mehr im Reich der Jäger und Sammler, und wir können im Prinzip alle Menschen ernähren. Ich glaube heute nicht mehr, dass es auf diesem Weg überhaupt geht. Revolutionäre Aktionen haben heute keinen Platz mehr, das ist ganz klar, weil sie sich meistens ins Gegenteil verkehren und vielleicht auch verkehren müssen aufgrund der strukturellen Rahmenbedingungen. Ich habe im Moment keine aktuelle Vision oder Utopie dieser Weltgesellschaft, da bin ich ziemlich, wobei meine Beschäftigung im Moment damit, ich tu's weg, weil ich gar nicht dazu komme, also einfach sagen muss, ich muss ein paar Sachen ein Stück zurücktun, damit ich meinen Alltag, Job und wer weiß was, ich alles erledigen kann. Das ist eher der Punkt. Aber es ist auch einer, ich habe im Moment keine Utopie auf, oder nur eine sehr verschwommene, und das wäre in früheren Begriffen eine sehr reformistische, sehr vorsichtig. Vielleicht, dass es gelingt, andere demokratische Strukturen, es entwickelt sich ein bisschen was, weniger gewaltsam usw., aber nicht so sehr im Sinne einer sozialistischen Utopie. Die ist nicht mehr da. Wo ich

schon noch eine Vorstellung habe, die Vorstellung oder den Wunsch habe, dass ich glaube, da ist eher meine Utopie angesiedelt, kleinere oder etwas größere, aber in der Regel kleinere, also ich habe eher den Weg als Utopie, das ist der Unterschied vielleicht. Früher habe ich gedacht, es geht mit, es gab ja auch Zeiten, da habe ich gedacht, Mensch, schafft zumindest die Raketen hier ab, ein paar Millionen, um es sehr banal zu sagen. Das glaube ich nicht mehr. Was ich glaube, was ich hoffe, dass sich Veränderungen gesellschaftlicher Verhältnisse erst mal nicht unbedingt planen lassen, das ist klar. Wenn, dann überhaupt nur über Veränderung von Praxis und damit Bewusstsein, das geht sehr langsam bei den Leuten. Es nützt nichts, eine andere Regierung zu wählen oder durch eine Demo irgendetwas zu verändern, und dass das in der Regel – oder dass ich glaube, dass dazu Ansätze in kleineren Strukturen liegen, die genau das verbinden, Spiritualität, politisches Engagement, Engagement und Einsatz für die Ärmsten dieser Gesellschaft, diese drei Pole eher. So etwas wie die Kanaan-Leute in Dortmund und solche Leute, dass sich hier positivere und wahrscheinlich gesellschaftsverändernde real, auch wenn das wirklich nur einen kleinen Teil personenverändernde Aspekte als jetzt in großen Bewegungen enthält. Das ist eher meine Vorstellung, wo ich natürlich schon noch ... Ich denke, dass sich solche Sachen auch vernetzen lassen müssen, damit auch andere Möglichkeiten hinzuwachsen. (...) Wobei ich sehr zurückhaltend bin auf der Ebene, wie weit es geht mit Leuten. Natürlich können sich zehn Leute zusammenschließen und machen etwas, oder wir leben in anderen Strukturen oder nicht, aber es ist doch ein sehr mühseliger Prozess, nicht nur Willensentscheidung, weil familiäre und berufsmäßige und, was weiß ich, Strukturen, die wir einfach mittlerweile für selbstverständlich halten oder viele. Ich bin ja noch relativ flexibel an dieser Ecke. Das wird es sonst kaum möglich machen. Also da, wie sich so etwas bildet oder so, es gibt schon solche Gruppen oder Einzelne, es wird nicht alleine gehen. (...) Was daraus wird, wird man sehen. Auf der Welt oder Europa, auf der großen politischen Ebene ist es eher ein Punkt. Vielleicht kann es gelingen, wobei das eher fraglich erscheint, wirklich Bedingungen vielleicht noch zu erhalten, die so etwas möglich machen oder das Überleben von Menschen noch ermöglichen, also einen eher defensiven Punkt, also nicht von wirklich grundlegenden positiven Veränderungen, sondern eher im Sinne von Erhaltung von Möglichkeiten. Dass wir nicht die Welt innerhalb von zehn Jahren so ruinieren, dass wir nicht mehr darin leben können, vielleicht gelingt es, um ein Beispiel zu nennen, die Welt noch länger zu erhalten, langfristige Veränderungen sind möglich.“

JM beschreibt mit einer gehörigen Portion Skepsis und Vorsicht die politischen Entwicklungspotenziale der Gesellschaft. Er setzt heute nicht mehr auf große Utopien. Stattdessen betont er die Chancen von konkreten sozialen Lernprozessen in überschaubaren Zusammenhängen.

„Was ich glaube, was ich hoffe, dass sich Veränderungen gesellschaftlicher Verhältnisse erst mal nicht unbedingt planen lassen, das ist klar. Wenn, dann überhaupt nur über Veränderung von Praxis und damit Bewusstsein, das geht sehr langsam bei den Leuten. Es nützt nichts, eine andere Regierung zu wählen oder durch eine einmalige Demo irgendetwas verändern zu wollen, und dass das in der Regel – oder dass ich glaube, dass dazu Ansätze in kleineren Strukturen liegen, die genau das verbinden: Spiritualität, politisches Engagement, Engagement und Einsatz für die Ärmsten dieser Gesellschaft, diese drei Pole eher.“

6.2. Der Typ „Die Wanderer“

6.2.1. Der wandernde Buddhismuslehrer: Jürgen Yesche Schmitt – „Im Zeichen der blaugelben Traumfahne!“

6.2.1.1. Biografische Skizze:

- Geboren: 1957 in Köln;
- er stammt aus einfachen Verhältnissen und wird evangelisch getauft;
- er wächst als Einzelkind auf, Mutter und Großmutter sind Hauptbezugspersonen, sein Vater ist viel unterwegs;
- er verweigert mit zehn Jahren den Wechsel in eine katholische Klosterschule;
- er erklärt nach der Konfirmation mit dreizehn Jahren, dass er die evangelische Kirche nicht mehr betreten werde;
- er hat in der gymnasialen Oberstufe erste Kontakte zum Buddhismus;
- er schreibt viel, liest viel, schaut viel Fernsehen, ist als Jugendlicher ein Eigenbrötler;
- 1976: sehr gutes Abitur mit einem Notendurchschnitt von 1,6;
- 1976: Kriegsdienstverweigerung;
- „Ausstieg“ aus der bürgerlichen Gesellschaft, Übersiedlung mit einem Freund nach Berlin;
- er studiert an der FU Religionswissenschaften, Ethnologie, Völkerkunde, Indologie ... macht aber nie einen Abschluss;
- Drogenerfahrungen zu Beginn seines Studiums;
- er macht erste spirituelle Erfahrungen und verstärkt seine buddhistische Praxis, Zufluchtnahme als Buddhist 1977;
- 1978: Seine Wohnung wird zum buddhistischen Zentrum, JYS leitet dies, lädt Lamas ein, organisiert Zeremonien;
- 1980: Ordinierung zum Mönch;
- 1982/83: Aufbau des Kamalashila-Institutes bei Köln, Sekretär des Institutes, buddhistische Studien etc.;
- 1986: Wechsel in das Retreat-Haus in Hallscheid bei Altenkirchen im Westerwald, Start des Vierzig-Monats-Retreats unter Leitung eines Lama, strenge Klausur, intensive Beschäftigung mit tibetischem Buddhismus in der Karma-Kagyü-Tradition;
- ab 1990: Leitung dieses Hauses, Öffnung zu einem buddhistischen Lehr- und Tagungszentrum;
- in den neunziger Jahren Krisen im Orden, viele geben auf, Nachfolgestreit;

- 1996: JYS verlässt Retreat-Haus und lebt in der Nähe von Freiburg allein im Sinne einer Orientierungszeit;
- 1997 legt er Ordensgewand ab, lernt Partnerin kennen;
- 1998 ziehen beide zusammen in die Eifel in die Nähe des Waldhaus/Kamalashila-Institutes,
- er lebt von Vortrags- und Seminartätigkeit, arbeitet freiberuflich im Institut mit;
- Heirat im April 2004.

6.2.1.2. Erste Interpretation der biografischen Skizze

Jürgen Yesche Schmitt (JYS) wird zwar evangelisch getauft, hat aber eine recht religionsfreie Kindheit, da seine Eltern keine praktizierenden Christen sind. Als Jugendlicher setzt er sich intensiv mit Weltanschauungen und existenziellen Fragen auseinander, distanziert sich nach der Konfirmation klar von der evangelischen Kirche und sympathisiert in der Oberstufe mit dem Buddhismus (attraktiv, weil undogmatisch, keine Vorgaben, keine rigide Moral). Mit dem Abitur „Ausbruch aus der bürgerlichen Gesellschaft“, er zieht nach Berlin und nimmt bereits ein Jahr nach dem Abitur Zuflucht im tibetischen Buddhismus. Formal Student wird seine Wohnung zum buddhistischen Zentrum. Im Grunde verlaufen die nächsten zwanzig Jahre so weiter: Er baut mehrere buddhistische Zentren auf, wird jeweils Sekretär oder Geschäftsführer, organisiert und managt und studiert gleichzeitig den tibetischen Buddhismus. 1980 wird er Mönch, formal bleibt er Student und lebt streng zölibatär. Er erfährt durch einen tibetischen Lama die traditionelle strenge buddhistische Ausbildung. Er kommt aber in den neunziger Jahren in eine persönliche Krise, als auch sein Orden eine Nachfolgekrise durchmacht. 1997 gibt er seine Mönchsrobe zurück, 1998 geht er eine Partnerschaft mit einer Buddhistin ein. Beide leben jetzt zusammen in der Nähe des Waldhauses, eines buddhistischen Zentrums in der Eifel. Sie heiraten im April 2004. Er lebt von seiner Seminar- und Vortragstätigkeit als buddhistischer Lehrer, sie arbeitet im Waldhaus. In seiner Mönchsphase ging es ihm um die Aneignung des „originalen“ tibetischen Buddhismus. Heute sucht er den Buddhismus in unsere westliche Kultur zu übersetzen. Thich Nhat Hanh hat großen Einfluss auf ihn. Statt vieler, endloser Rituale bevorzugt er heute Achtsamkeitsübungen und führt die Teilnehmenden seiner Kurse in Einfühlsamer beziehungsweise Gewaltfreier Kommunikation ein.

6.2.1.3. Dossier

Von der Koordinationsstelle der engagierten Buddhisten bekomme ich den Hinweis auf Jürgen Yesche Schmitt.

Nach langfristiger telefonischer Vorabsprache besuche ich ihn in seiner Wohnung in der Eifel. Vor dem Haus weht eine blaugelbe Fahne. JYS erläutert mir zu Beginn des Besuches den Sinn dieser Fahne: Es ist die blaugelbe Traumfahne des Karmapa. Sie zeigt im oberen Feld eine hellblaue doppelte Welle, die die Fahne diagonal unterteilt, und ist im unteren Feld entsprechend gelb, fast wie ein Yin-und Yang-Zeichen. Sie bedeutet das Ineinandergreifen von absoluter und relativer Wirklichkeit, von Leerheit und Erscheinung, von klarem Licht und Manifestation. Im Sommer 2002 wollen JYS und seine Lebensgefährtin Neuland betreten und ein kleines traditionsübergreifendes Zentrum gründen. Doch es kommt anders. Anlässlich des Geburtstages des 17. Karmapa besuchen JYS und seine Lebensgefährtin eine Zeremonie im Kamalashila-Institut in der Eifel. Unmittelbar nachdem ein neues Modell der blaugelben Karmapa-Fahne, das eigens für dieses Institut angefertigt wurde, in den Eifelhimmel gehisst worden ist, wird ihnen ein Haus in unmittelbarer Nähe des Institutes angeboten, in das sie einige Wochen später einziehen. Die blaugelbe Fahne weht von weitem sichtbar über den Dächern des Eifeldorfes.

Bereitwillig und in großer Offenheit zeigt JYS seine/ihre Wohnung. Er strahlt eine große Ruhe und Ausgeglichenheit, einen starken inneren Frieden aus. Zu keinem Moment aufdringlich oder besserwisserisch, erzählt er ausführlich sein Leben.

6.2.1.4. Offenes Kodieren

Die Hinwendung zum Buddhismus und das Leben als Buddhist ist das Lebensthema von JYS. Organisch entwickelt er sich in den Buddhismus hinein und durch ihn hindurch: Bereits in seiner Kindheit macht er tiefe spirituelle Erfahrungen, die er nicht in seiner christlichen Herkunftsreligion einordnen kann. Er wehrt sich als Kind erfolgreich gegen die Einschulung auf ein katholisches Gymnasium. Keine massiven Krisen, Kernverletzungen oder Konflikte begleiten seine Entscheidung, Buddhist zu werden. Der Aufbruchgeist der endsechziger Jahre spült ihn nach Berlin in die urbane Welt, in der er dem Buddhismus begegnet. Fast zwanzig Jahre intensive Zeit als tibetanischer Mönch folgen. Der Weg aus dem Orden, das Niederlegen der Mönchsrobe 1997 wirkt auch organisch, ist aber ein tiefer Einschnitt. Aus heutiger Sicht ist dies für JYS ein Befreiungsschritt.

„Also wir haben uns mit neunzehn, zwanzig sehr bald dem Buddhismus angenähert. Ich bin dann ins Gymnasium gelaufen, habe Abitur gemacht und bin eigentlich direkt nach dem Abitur mit dem einen dieser Freunde von Köln weggegangen. Wir wollten irgendwie aussteigen aus der bürgerlichen Gesellschaft. Das war 1976. Da wollten wir alternativ sein und die Sachen ganz anders machen, also wir, er und ich und noch einige andere. Und daraus wurde erst einmal ein recht abrupter Weggang aus Köln. Wir sind nach Berlin gegangen, und

da sind wir, später blieb dann eigentlich nur noch ich übrig, ziemlich schnell in so eine spirituelle Szene hineingeraten. Ich habe dann sehr schnelle Veränderung erlebt. Mit neunzehn habe ich das Abitur in Köln gemacht, mit zwanzig, also ein Jahr und ein paar Monate später, nahm ich die buddhistische Zuflucht. Also ich habe in diesem Jahr in Berlin Buddhisten getroffen und buddhistisches Haus habe ich gesehen. Ich muss zugeben, da spielten auch Drogeneinflüsse eine Rolle. Ich nahm sonst nie Drogen, aber da bin ich in Kreise reingeraten, die mit Drogen experimentierten und dabei asiatische Textur, tibetisches Totenbuch und so etwas lasen. Das war hochinteressant. Ich war sehr offen dafür. Und als dann von tibetischen Lamas die Rede war, die nach Berlin kommen würden, das war dann der 16. Kampa, das Oberhaupt der Kami-Schule des tibetischen Buddhismus, da wollte ich den unbedingt sehen, verpasste ihn aber in Berlin und fuhr ihm nach Schottland hinterher, wo ich dann ein sehr schönes Erlebnis hatte. Da waren gleich viele Lamas auf einmal, ich konnte zwei Wochen in den ersten buddhistischen Zentren verbringen und die ganze Szene nach einigen Widerständen einfach erleben. Dies gefiel mir sehr gut. Ich bin dann gleich Buddhist geworden, habe diese dreifache Zuflucht genommen. Und als ich zurück nach Berlin kam, dauerte es nur zwei Wochen, da war das kleine lokale Zentrum dieser Tradition in meiner Wohnung. Also diese Zeiträume waren ungeheuer kurz. Ich bin im Januar 1978, eineinhalb Jahre nach dem Abitur, zu dem Jungen geworden, der in Berlin dieses tibetische Zentrum organisiert in meiner Wohnung, ich musste die Tempel sauber machen, die Opferschalen füllen, so ähnlich, wie ich das heute noch mache. Der Raum ist nicht viel größer, nur dass tatsächlich dann doch recht bekannte Leute oder dass nicht bekannte Lamas hinkamen, habe ich Kurse organisiert, das fing sofort an. Ich fing eigentlich sofort an, das zu tun, was ich im Grunde heute noch tue. Mit zwanzig, ich bin ein bisschen auf die Universität gegangen, habe ein paar Vorlesungen besucht, Semester absolviert in Ethnologie, vergleichende Religionswissenschaft, Indologie, auch später in Bonn, aber ich habe kein Studium abgeschlossen.“

„Ich war von 1980 bis 1997 Mönch. Seit 1980 in New York, in Woodstock, genau genommen. Den tibetischen Tempel von Woodstock fand ich sehr schön. Dann sind hier irgendwann Zentren entstanden, ehrlich gesagt, war ich da immer beteiligt, ich bin ich von Berlin nach Köln zurückgekommen. Dann habe ich Schloss Wachendorf gefunden, habe Kamalashila eingerichtet, das Kamalashila-Institut für buddhistische Studien, das jetzt hier in der Nähe ist. Das ist seit zweieinhalb Jahren dort. Das ist jetzt siebzehn Jahre, das war auch bei Emsbach, das habe ich mitgefunden und auch eingerichtet. Und dann haben wir das Klausurhaus, Retreat-Zentrum Hallscheid bei Aumenau eingerichtet, da habe ich fast zehn Jahre gelebt. In dieser ganzen Zeit war ich ordinerter Mönch. 1997 habe ich meine Ordination zurückgegeben, wohnte zu der Zeit in Stafforst im Breisgau bei Freiburg, wo ich mich 1996 verkrochen hatte, nachdem mir manches in meiner Tradition nicht mehr gefiel.“

6.2.1.5. Axiales Kodieren

6.2.1.5.1. Arbeit/Engagement

JYS ist nie in der bürgerlichen Arbeitsgesellschaft angekommen. Ohne Ausbildung und Studienabschluss lebt er siebzehn Jahre als buddhistischer Mönch und ist nun seit fünf Jahren als freier Dozent und Lehrer unterwegs. Die Rentenfrage hat er mittlerweile, wie er am Rande bemerkt, auf Minimalbasis geklärt. JYS folgte seiner Berufung und hat sie organisch weiterentwickelt. „Normale Berufspraxis kennt dieser Weg nicht.“ Seit 1997 lebt JYS als

freiberuflicher Seminarleiter und Publizist, als Achtsamkeitslehrer und Kommunikationstrainer.

„Der spirituelle Alltag, ich weiß nicht, ob der so spirituell ist, der ist irgendwo ein Wechsel zwischen Menschen treffen, was ich sehr schön finde, immer wieder neue Menschen zu treffen, an interessanten Orten zu sein. Ich bin ja sozusagen ein Springer geworden, die wissen alle, ich habe einen tibetisch buddhistischen Background, ich habe auch einen Bezug zu Thich Nhat Hanh, den ich seit 1992 immer wieder aufsuche, das verbinde ich so ein bisschen. Und mit diesem Programm, das ich mir so zusammengestellt habe, Sachen aus dem tibetischen Buddhismus, Achtsamkeitslehren von ihm, so ein bisschen zu einer Synthese, bin ich zu Gast bei Christen, Zen-Buddhisten ist in letzter Zeit öfters, die mal etwas anderes machen wollen mit ihren Gruppen, aber auch in tibetischen Gruppen, wo ich dann mal versuche, etwas zu machen, was da sonst nicht läuft. Also zum Beispiel in tibetischen Gruppen immer noch, genau wie vor zwanzig Jahren, ist man eigentlich sehr personenzentriert auf die Lehrer, die Lamas, da werden viele Rituale zelebriert, und ich mache dann mit denen mehr so stilles Sitzen, Achtsamkeitsübung, Geh-Meditation, das kennen die gar nicht. Oder Kommunikationsübungen, Sichzuhören, das ist eigentlich im tibetischen Zentrum neu. Oder wenn wir über tibetische Texte reden, dann meine ich, mir so eine etwas modernere Art, zeitgemäßere Art, als die tibetischen Lamas das können, angewöhnt zu haben, über diese Dinge mit den Menschen zu sprechen. Also das Engagement ist ganz bunt eigentlich. Wenn ich nächste Woche in einem Ursulinen-Kloster zu Gast bin, dann stelle ich eine Brücke her zwischen Buddhismus und Christentum. In dem Fall, wenn ich bei tibetischen Gruppen zu Gast bin, die bestehen ja aus Westlern, aus Deutschen, dann ist eher da das neue Element, dass da jemand kommt, der ein bisschen was über die verschiedenen Dinge verbindet. Bei Zen-Buddhisten ist das Neue und Interessante offenbar, dass die überhaupt einmal mehr Dinge erklärt bekommen. Die sitzen meistens nur vor der Wand, und der Zen-Meister redet nicht viel. Das ist wirklich so, das wird mir auch so gesagt, endlich redet mal einer, erklärt mal was, sagt nicht nur, das Sitzen ist das Wichtigste.

Und ich traue mich eben hier und da, so Zeitbezüge zu thematisieren. Mein Thema ist eigentlich zu sagen: Alle Meditationspraxis, Achtsamkeitspraxis soll uns wacher machen, aufmerksamer machen für den Alltag. Oder zuletzt auch, sage ich oft so, dafür, dass wir die Zusammenhänge der Welt aufmerksamer betrachten können, ohne uns so zu verwickeln, dass wir mehr Unterscheidungsvermögen auch entwickeln.

Ich denke, mein Weg geht seit Mitte der neunziger Jahre ein bisschen weg von Buddhismus üben, um die buddhistische Tradition zu erhalten oder nur zur Selbsterfahrung.

Ich suche stärker, die buddhistischen Methoden und die buddhistische Geisteshaltung überhaupt in unser westliches Leben zu integrieren. Heute denke ich, dass Bewusstseins-schulung oder, anders gesagt: Achtsamkeitsschulung im Vordergrund steht. Darin sehe ich eine Chance, dass wir lernen, in der Welt, in unserem Leben, mit unseren Mitmenschen, am Arbeitsplatz, wie auch immer, aufmerksamer, auch etwas ruhiger, gelassener umzugehen. Aber auch mit dem Werkzeug buddhistischen Denkens unterscheiden zu üben, im guten Sinn Geistesarbeit zu leisten (...) Ich denke nicht mehr so sehr an Tradition halten oder reine Selbsterfahrung oder Selbstbefreiung, Erleuchtung. Dies ist nicht im Zentrum. So ist eigentlich das alles gekommen.“

6.2.1.5.2. Intimität

JYS lebt fast zwanzig Jahre zölibatär als buddhistischer Mönch. Seit 1998 lebt er zusammen mit seiner Partnerin. Beide sind mittlerweile Mitte vierzig. Im April 2004 heirateten sie. Die Frage nach gemeinsamen Kindern wird im Interview nicht angesprochen. Sie bieten gemeinsame Seminare und Retreats an und leben zu zweit in der Nähe des Laacher Sees in der Eifel.

6.2.1.5.3. Spiritualität

Der spirituelle Weg ist die entscheidende Prägung im Leben von JYS. Fast zwanzig Jahre lebt JYS als tibetischer Mönch. Bereits 1980 lässt er sich vom 16. Gyalwa Karmapa in Woodstock/NY ordinieren. Anschließend übernimmt er Pionieraufgaben als Mönch der Karma-Kagyü-Tradition in Deutschland. Er wirkt beim Aufbau diverser Zentren mit, vor allem, seit 1984 in leitender Funktion, bei dem 1981 gegründeten Kamalashila-Institut im Schloss Wachendorf, dem als dem ersten größeren tibetischen Laiidzentrum in Deutschland besondere Bedeutung zukommt. Unter der Leitung von Lama Gendün Rinpoche wird zudem ein Retreat-Zentrum in Hallscheid eröffnet, wo Jürgen Yesche Schmitt von 1986 bis 1990 eine Drei-Jahres-Klausur absolviert.

„Dann kam eigentlich so die intensivste Phase des Trainings, wir haben dann eine Drei-Jahres-Klausur organisiert, das traditionelle tibetische Drei-Jahres-Retreat. Dazu haben wir dieses Haus in Hallscheid gekauft, Hallscheid bei Aumenau. Und da haben wir 1986 bis 1990 unter der Leitung von Lama Gendün Rinpoche, dem guten alten tibetischen Meister, vierzig Monate in Klausur verbracht. Also wir sind gar nicht mehr rausgegangen. Elf Männer, acht Frauen in getrennten Gebäudeteilen, strikter Tagesablauf, von morgens vier Uhr vierzig bis abends zwanzig Uhr total durchstrukturiert. Täglich, wirklich vierzig Monate lang mit ganz wenig Ausnahmen, individuelle Praxis nach einem festgelegten Lehrstudien- und Meditationsplan im Einzelzimmer, nur einmal am Tag eine Stunde zusammen an besonderen Festtagen im tibetischen Kalender, vergleichbar mit dem Kirchenkalender, schon mal einen ganzen Nachmittag ein gemeinsames Ritual inszeniert, das wir dann einüben mussten. Also wir haben im Grunde in den Jahren Rituale, Praktiken, Meditationen, Lehren gelernt und angewendet, geübt, westliche Greenhorns, die versucht haben, diese ganzen Dinge zu machen, wie sie eigentlich auch zu einer etwas gehobeneren Ausbildung von Mönchen und Yogis eigentlich in Himalaya-Klöstern gehören. Das fand nur ein einziges Mal in Deutschland statt.“

Der intensiven Beschäftigung und Studium des tibetischen Buddhismus folgt in den letzten Jahren eine Erweiterung durch Elemente von Achtsamkeitsübungen, von Geh-Meditationen und des bewussten Kommunikationstrainings.

„Es ist immer ein Wechsel von Reisen und Seminare und immer wieder hier in diese kleine Klausur, sagen wir auch dazu, nach Hause zu kommen und mich davon zu erholen und gleich wieder das nächste vorzubereiten. Die

Zeiten des intensiveren Rückzugs sind kurz, immer drei, vier Tage hintereinander oder auch mal eine Woche. Ich muss zugeben, auch ein klein bisschen aus ökonomischen Gründen bürde ich mir so ein Programm auf, de facto habe ich bis heute nicht gelernt, wie viele Freunde und Kollegen, mit weniger Kursen auszukommen. Also ich muss irgendwie viele machen, um damit einigermaßen leben zu können. Die Gruppen sind oft klein, sechs, zehn, zwölf Teilnehmer, ein bisschen Spendenbasis, da weiß ich einfach, ich muss meine drei, manchmal vier Termine pro Woche machen, dann geht's so einigermaßen. Das ist auch der Grund, weshalb ich eigentlich froh bin, das weitermachen zu können. (...) Mein Thema ist eigentlich zu sagen: Alle Meditationspraxis, Achtsamkeitspraxis soll uns wacher machen, aufmerksamer machen für den Alltag. Ob ich bei Christen oder Buddhisten zu Gast bin, es geht mir heute primär darum, durch Achtsamkeitsübungen und gute Kommunikation die Menschen auf ihrem Weg zu stärken. Oder zuletzt auch, sage ich oft so, dafür, dass wir die Zusammenhänge der Welt aufmerksamer betrachten können, ohne uns so zu verwickeln, dass wir mehr Unterscheidungsvermögen auch entwickeln. Ich denke, mein Weg geht seit Mitte der neunziger Jahre ein bisschen weg von Buddhismus üben (...)

Achtsamkeitsschulung kann uns einfach helfen, ist eine Chance, dass wir lernen, in der Welt, in unserem Leben, mit unseren Mitmenschen, am Arbeitsplatz, wie auch immer, aufmerksamer, auch etwas ruhiger, gelassener zu sein. Dabei ist das Werkzeug des buddhistischen Denkens hilfreich und wichtig, zu unterscheiden, zu üben, sich selbst zu ändern, aber diese Impulse finden sich auch in anderen Religionen – auch im Christentum, vielleicht ist es dort etwas verschüttet. Ich denke nicht mehr so sehr daran, die buddhistische Tradition zu halten. Oder die reine Selbsterfahrung oder Selbstbefreiung oder gar Erleuchtung ins Zentrum der Arbeit zu stellen. Wenn die Frage nach Erleuchtung kommt, das thematisiere ich von mir aus kaum, dann verweise ich auf einen lebenslangen Reifungsprozess mit Sprüngen, aber auch mit Rückschritten oder Stillständen.“

Zurückhaltend äußert sich JYS gegenüber der vorschnellen Rede von Erleuchtung.

Stattdessen spricht er lieber von dem inneren Weg, verstanden als Achtsamkeitsschulung für die konkreten Alltagsherausforderungen. Die Orientierung auf eine bestimmte Erleuchtungserfahrung im Sinne einer Gipfelerfahrung hält er mittlerweile für verkehrt. Einen regelmäßigen Übungsweg sieht er aber als wichtig, weil lebensspendend an.

„Also ich kann es kaum aushalten, über einen längeren Zeitraum einfach Sachen zu machen. Ich habe immer wieder das Bedürfnis, alles mal wieder loszulassen, bei Meditation zu sitzen. Ja, man könnte auch sagen: Reinigungspraktiken zu vollziehen. Im tibetischen Buddhismus die Mantra-Rezitation und dergleichen. Ohne Disziplin, Kultur, geistige Reinigung wird dies ganz schwer fallen, überhaupt zu leben. Das habe ich mir total angewöhnt, dass da ständig irgendwelche Phasen sind, wo die Welt so stillsteht und keine Projekte gefordert sind, selbst wenn es nur ein paar Stunden am Tag sind. Aber es kann auch mal eine Woche sein, ich gestalte einfach die Seminare stark meditativ, obwohl ich natürlich auch der Kursleiter bin, haben die natürlich für mich reinigenden Charakter, dass ich mal eine Woche morgens bis abends, und da mache ich so was. Die Seminare sind natürlich alle durchstrukturiert wie ein Klosterablauf. Ich bin auch bekannt dafür, ein sehr dichtes Programm zu machen. Das Drei-Jahres-Retreat hat mich da schon geprägt, dieses Leben in Zentren. Das fängt in der Regel um sechs an und hört abends um zweiundzwanzig Uhr auf, und oft sagen die Leute: Das war sehr intensiv. Ich lasse auch zum Beispiel an Wochenenden kaum Pausen zu, weil ich denke, die Leute haben jetzt mal eineinhalb Tage sich genommen, und da wollen die nicht so viel spazieren gehen. Das können sie nachher

tun. Das wollen die dann auch irgendwann, das finden die dann irgendwie gut. Und das würde ich schon Reinigung, das hat schon etwas mit dem Bedürfnis zu tun, immer wieder in so eine geistige Praxis reinzugehen, die irgendwie tiefer ist, nicht nur oberflächlich ist. Selbst erleben, das finde ich auch eine wichtige Sache, die ich nicht mit allen teilen möchte. Das ist eigentlich auch die Erfahrung im Drei-Jahres-Retreat, in solchen Grenzerfahrungen, dass die Welt ganz anders aussehen kann, wenn man sich so eine Zeit nimmt, gar nicht nach außen geht und gar nicht in der eigenen Rolle so bleibt, eine Methode anwendet, die so die Eigenschaft hat, einen zu erneuern.

F.: Die Erleuchtungserfahrung hat somit für dich an Bedeutung verloren?

A.: Erleuchtung – ja! Also Erleuchtung erwartete ich in meinem ersten Jahr, ein großes Wort. Die Tibeter reden viel davon. Die Gebetstexte haben so viel davon, Praxistexte aus der tibetischen Überlieferung reden viel von Erleuchtung. Im Grunde, von der Anschauung her, muss ich sagen, vertrete ich da die Sichtweise des Mahayana, den stufenweisen Pfad. Und demnach gibt es einen schrittweisen Weg des Erwachens, der in der Buddhaschaft der höchsten Erleuchtung gipfelt. Ich finde das eigentlich eine sehr hilfreiche Theorie, weil sie hilft, zu vermeiden, dass man so Durchbruchserfahrungen, wie sie vielleicht hier und da auftreten, gleich für Erleuchtung hält. Dieser Stufenweg beschreibt, wie sich von einer ideal gedachten Bodhisattva-Stufe zur nächsten meditative Fähigkeiten, Einsichtsfähigkeiten, geistige Fähigkeiten, Mitgefühl, Liebe und so etwas immer weiter ausdehnen. Und es heißt auch, die einzelnen Schritte können sich wie dramatische Durchbruchserlebnisse anfühlen. Aber man muss wissen, das ist jetzt vielleicht die erste Stufe oder die zweite Stufe, und es gibt so etwas wie Buddhaschaft oder Erleuchtung, aber das ist erst ganz am Ende des Prozesses. Und ich glaube eigentlich, dass das stimmt. Es gibt oft auch in den buddhistischen Traditionen diese Verwirrung über das, was Erleuchtung ist. Manche halten das, glaube ich persönlich, was zum Beispiel in diesen Kategorien gesprochen gerade mal die erste Sattva-Stufe wäre, halten die schon für Erleuchtung. Wenn ich oft in so esoterischen Zeitungen lese, der hätte da und da seine Erleuchtungserfahrung gehabt und was nicht alles, dann denke ich, alles gut und schön, aber ich kann mir schwer vorstellen, dass das voll erleuchtete Wesen sind. Wobei der Fehler eigentlich nur in der Benennung liegt, das kann durchaus sein, dass sie selbst Durchbrüche erlebt haben und auch eine gewisse Befreiung geschieht. Also Erleuchtung ist ein Fernziel, von dem ich eigentlich heutzutage nicht mehr so ausgehe, dass es das ist, was ich in diesem Leben erreichen will. Als ich Mönch wurde und dieses Gelöbnis ablegte, bis zur Erleuchtung die Ordination zu tragen, da hatte ich so eine Zeitvorstellung, aber später hat sich eigentlich diese Vorstellung von Erleuchtung erreichen verflüchtigt. Ich würde heute eher den Begriff Achtsamkeit, ‚da sein‘, wählen, ich denke, dass sich daraus so etwas wie Erwachen ergibt. Ich habe keine Vorstellung, das Ziel erreichen zu wollen, obwohl das in der Tradition eigentlich gelehrt wird. Es sollen diese ganzen Übungen ein Bewusstsein machen zum Wohl aller Wesen, um in absehbarer Zeit wirklich die Erleuchtung zu erreichen. Man kriegt dann auch schon mal von einem Lehrer gesagt, also im Grunde sollte man erst dann unterrichten, wenn man sicher ist, dass man sich zu einem gewissen Grad verwirklicht hat, das würde ich mir auch nicht anmaßen. Es gibt verschiedene Gründe, warum ich Interesse haben könnte, etwas zu unterrichten. Das heißt nicht erleuchtet und nicht verwirklicht. Also du hast mich das nicht gefragt, aber wenn die Frage wäre: Warum unterrichtest du, würde ich sagen: Um mit den ganzen Dingen, die ich erlebt habe, gut haushalten zu können. Ich glaube, so kann ich die Sachen, die mir passiert sind, die ich erlebt habe, noch am besten nutzen. Also besser wäre wahrscheinlich noch, ganz in einer spirituellen, der spirituellen Praxis einen

Rahmen zu legen, so etwas Ähnliches wie in einem Retreat-Zentrum, Klausur, Kloster. Aber solche Bedingungen sind sehr schwer zu finden. Diese Lebensform, die ja zudem auch sehr kommunikativ ist und eigentlich ganz gut ist, um diese Erfahrung von fünfundzwanzig Jahren lebendig zu erhalten und mit anderen zu teilen.“

JYS hat tiefe Kenntnisse im tibetanischen Buddhismus. Er versteht es gut, diese spirituellen Einsichten in Beziehung zu stellen zu Aussagen aus der christlichen Mystik.

„F.: Kannst du mit dem Begriff aus der christlichen Mystik, der via unio etwas anfangen?

A.: Ich kenne aus dem buddhistischen Kontext den Begriff der Nichtdualität. Das ist wohl analog zu verstehen. Die tieferen Meditationslehren, Natur des Geistes etc. Also das dürfte so unter den buddhistischen Meditationen gehen, wo man also glaubt, dass es einen Zustand gibt, in dem Subjekt und Objekt wahrnehmen und wahrgenommen nicht mehr so trennen. Dualismus ist ja irgendwie die Ursache des ganzen Dramas, das wir erleben aus buddhistischer Sicht, diese drei Geistesgifte, die an der Basis aller Erfahrung liegen: Unwissenheit, Begehren und Zorn. Die Unwissenheit ist ja eigentlich dieser Verlust, dieses Nicht-verweilen-Können, Nicht-bleiben-, Nicht-sein-Können. In der Nichtdualität ergibt sich halt quasi eine Anziehung, Abneigung und damit das ganze Drama des Daseins. In der meditativen Praxis wäre das ja ein ganz feiner, subtiler Zustand, den man auch nicht in dem Sinn die ganze Zeit aufrechterhalten kann. Aber man kann ihn berühren, kann ihn vielleicht hier und da eine Weile sehen in einer stabilen Meditation, wenn die Ablenkungen nachlassen. Das ist ein Prozess, der sich ständig ... paschia nennt, also tiefere Einsicht. Da kann es zu Momenten kommen, wo der Geist nicht wandert und auch nicht projiziert. Das würde man dann eventuell als Momente der Nichtdualität, wo dann in dem Sinn kein Ich und auch kein anderer sehen können. Hat halt hier kein theistisches Konzept, jetzt nicht von einer Einheit mit Gott zu sprechen. Das ist schon die Essenz der Meditation, gelegentlich in einen Zustand einzutreten, aus dem heraus sich keine Leid schaffenden Geistesfaktoren entwickeln. Das geschieht sofort, wenn der Dualismus auftritt, Leiden ist ja dhukka, wird ja etwas sehr Subtiles beschrieben, nicht nur krank sein, Schmerzen haben, sondern es gibt quasi schon das Leid des Dualismus, dass er überhaupt sich dieses abgetrennte Selbst zu erleben und die Welt als etwas anderes und dann Hoffnung und Furcht zu haben und Geburt und Tod annehmen zu müssen und all diese Dinge. Hat eigentlich schon immer den Geschmack des Leidens. Und nur in ganz feinen Meditationen, wo das so nachlässt allmählich, wo man in einer sehr starken Geistesklarheit verweilen kann, wird so gesehen diese Einheit oder dieser mystische Geist berührt. Große Meister können das offenbar ausnehmen und selbst, wenn sie dann handeln, in gewisser Weise dennoch in dieser Nichtdualität bleiben. Einer, der das kann, ist eigentlich ein Buddha oder ein höher erwachtes Wesen. Ich denke, kleine Meditierer wie ich, die können allenfalls ein bisschen dieses theoretische Verständnis kultivieren und ab und zu in der Meditation vielleicht bemerken, dass die Gedanken weniger werden, der Geist aber trotzdem sehr scharf ist und sehr klar, da wird so etwas dieser ursprüngliche Geist berührt. Der Ausdruck Einheit fällt da eigentlich nicht. Das ist die Entsprechung dazu. Und jetzt muss man eigentlich noch hinzufügen, man könnte auch dieses Verbundensein mit allen Lebewesen in demselben Zusammenhang dann sehen. Das war jetzt mehr auf den Geist gesagt, die andere Seite aus buddhistischer Sicht des Themas ist, sich dann im Relativen mit allen Wesen verbunden zu fühlen. Ich finde auch die Gedanken von Joana Macy sehr interessant, die eigentlich die Begründerin oder Mitbegründerin eines, ich kann es gar nicht sagen, aber sie ist Buddhistin, die engagiert ist,

und die hat viel Philosophisches geschrieben. Und auch diese Ideen finde ich sehr schön, wo sie quasi sagt, aufbauend auf den Nicht-Selbst-Lehren des Buddha, dass wir quasi vom individuellen Selbst auf diese Weise zum Verständnis des wahren Selbst kommen können. Also wenn wir wirklich erkennen. Thich Nhat Hanh sagt das so, dass wir kein in uns abgeschlossenes kleines Selbst haben, das wir selbst sind. Weil das ist ja aus buddhistischer Sicht eine Art Illusion, ein Selbst zu haben. Es ist zwar irgendwie da, aber irgendwie auch nicht greifbar. Aber was sind wir dann? Da sagen diese Aussagen von Macy, oder dann können wir eigentlich sehen, dass das, was wir sind, in Verbindung steht mit allem, was ist. Wir sind aus lauter Elementen, die nicht wir selbst sind, nach Thich Nhat Hanh. Wenn du nachschaust, was bin ich, dann siehst du eigentlich in gewisser Weise, du bist das ganze Andere. Wenn wir anschauen, was wir heute gegessen haben, und sagen: Ich bin satt – wir haben lauter Sachen gegessen, die nicht wir selbst sind, und ohne sie wären wir nicht satt. Dann schauen wir uns an, was wir am Leib tragen, ausschließlich Kleider aus sonst wie entfernten Ländern und Materialien, die nichts mit uns zu tun haben, und wir sagen: Das sind meine Kleider. Und über diese Art von Reflexion und Meditation können wir sehen, wie sehr wir mit allen Phänomenen verbunden sind. Und daraus folgert Macy eigentlich, dass wir deshalb auch Sorge tragen für den ganzen Planeten, die ganze Welt, weil wir sollen dann sehen, dass wir gar nicht sein könnten ohne das ganze Andere. Aus dieser Verbundenheitsbetrachtung mit allen Phänomenen folgt dann eigentlich, dass wir auch rücksichtsvoller mit Tieren, mit Handel, mit Geld, Menschen natürlich umgeht oder müsste. Das ist auch noch ein anderer Aspekt, dieser, also wenn man Einheit jetzt so versteht, sowohl diesen nach innen gehenden Aspekt wie auch nach außen gehenden Aspekt. Also das ist, glaube ich, der buddhistische Ansatz dazu.“

JYS entfaltet den Gedanken der Nondualität und beschreibt auch die Grenzen beziehungsweise die Flüchtigkeit von Nondualitätserfahrungen. Er warnt deutlich vor einer zu starken Fixierung auf Gipfelerfahrungen hin. Er bezieht sich schließlich auf Thich Nhat Hanh und Joana Macy, zwei aktuelle Buddhisten, die sehr überzeugend versuchen, die Essenz der Nondualitätserfahrung in säkulare Zusammenhänge zu bringen. Thich Nhat Hanh plädiert für intensive Achtsamkeitsarbeit; Joana Macy entwickelt, tiefenökologisch inspiriert, die alte und wichtige buddhistische Lehre vom wechselseitig bedingten Entstehen weiter. Skeptisch, doch theoretisch zustimmend, äußert sich JYS zur theologischen Rede der Einheit von Mystik und Politik.

„F.: Was hältst du von der Aussage: Je mystischer, desto politischer, je mehr man den Weg nach innen geht, desto sensibler, achtsamer ist man für das Äußere.

A.: Ja, wenn das so stimmen würde, wäre es schön. Irgendwo glaube ich das. Ob sich das allerdings jetzt wirklich in Aktionen ausdrücken wird und ob gleichzeitig politische Verantwortung, politisches Engagement, soziales Engagement, altruistisches Engagement geschieht, das, glaube ich, hängt doch noch von ein paar mehr Faktoren ab. – Bitte sage noch einmal den Satz.

F.: Je mystischer, desto politischer.

A.: Da müsste man jetzt fragen: in welchem Sinn politisch? Also ich denke schon, dass die ganz tiefe Erfahrung immer auch einen Ausdruck zur Folge hat. Ich meine, Buddha hat nicht einfach, Buddha hat nichts anderes verwirklicht wie diese Erleuchtung, und seit 2600 Jahre reden die Menschen noch immer von ihm, also dies war eine ganz starke innere Aktivität, die der inneren Befreiung folgte. Und ich denke, bei manchen Leuten, selbst wenn sie nicht auf diese Stufe zu stellen sind, ist das auch so. Insofern kann man diese etwas gewagt klingende Aussage durchaus machen. Das gibt es. Es gibt Leute, die eigentlich nur durch innere Erfahrung eine ungeheuere Kraft und Einfluss auf Gesellschaften bekommen haben. Und ich denke, das ist auch das, was fehlt. Stell dir vor, wir hätten Politiker, die nicht nur viel reden und sich ständig von irgendwelchen Sachzwängen vor irgendwelchen Kameras äußern müssten, sondern die wirklich an innerer Erfahrung reich wären und die dann, also das ist ja gerade ein ganz großer Mangel, dass man ganz selten auf der politischen Bühne Menschen trifft, wo man merkt, die haben auch Geisteskraft, die besitzen Geisteskraft, auch wenn sie irgendetwas wollen oder für oder gegen irgendetwas sind. Oder ein gewisses Know-how haben. Also ich denke, der Satz ist eigentlich ganz wahr, aber es gibt gleichzeitig keine Garantie, dass nun, wer meditiert oder irgendwelche inneren Erfahrungen macht, dass daraus auch zwangsläufig politischer Impuls wird.

F.: Was gibt es deiner Ansicht nach noch für Stütznotwendigkeiten, oder was gibt es, negativ gesagt, eventuell für Barrieren, die diese Aussage etwas beeinträchtigen?

A.: Jetzt einfach mal an buddhistische Gruppen gedacht. Ich denke, buddhistische Gruppen zum Beispiel sind oft in gewisser Weise zu sehr mit sich selbst beschäftigt, mit Tradition, mit Formen, wie die Kirchen. So bleibt dann die Aktivität, das habe ich ja selbst auch erlebt, weitgehend in dem Rahmen. Die Energie bleibt dann irgendwie in dem Rahmen, sie geht nicht unbedingt darüber hinaus. Manchmal habe ich sogar den Eindruck, dass solche Grüppchen oder Menschen, die sich diesem buddhistischen Weg widmen wollen, das passiert mir auch selbst immer wieder, nicht mehr tun, als so ein bisschen die positiven Seiten der Freiheiten, die man hier auch hat, ausschöpft. Man kann hier, wenn man will, ruhig leben, keiner sagt einem so unbedingt, was man denken soll, man kann es sich irgendwie ganz gemütlich machen. Das ist auch eine Besonderheit, dass es überhaupt geht, das war nicht immer so. Dass ich im Grunde, wie ich das will, praktizieren kann, das Publikum ist hier, das geht ja alles. Und insofern denke ich manchmal sogar, die buddhistischen Zentren haben eigentlich ein bisschen wenig gesellschaftlichen Einfluss, also insbesondere auch einen kritischen Einfluss, weil sie nutzen im Grunde einfach bestimmte Freiheiten und kümmern sich aber nicht unbedingt um die schwierigen Seiten einer Gesellschaft. Ich denke, dazu bedürfte es dann noch ein bisschen mehr. Also es ist eine Frage der Anschauung, der Sichtweise. Auch das, was da eben gelehrt wird. Aus dem, was zum Beispiel Thich Nhat Hanh lehrt, folgt schon wesentlich mehr soziales Engagement, politische Aktivität, einfach weil er sagt: Wir meditieren hier, um fähig zu werden, etwas für die Gesellschaft zu tun, weil so die Perspektive. Oder ich kenne zum Beispiel einen tibetischen Lama, der weit davon entfernt ist, jetzt politisch in irgendeiner Form, Weltpolitik, Tagespolitik, aktiv zu werden, aber schickt seine Schüler kategorisch zurück ins Leben. Die sollen zwar ab und zu mal ein Retreat machen, zurück zu ihm zum Kurs kommen, aber wirklich die Einstellung: Geht an eure Arbeit, gründet Familien, führt ein ganz normales Leben. Das hilft den Leuten sehr, die Füße auf dem Boden zu behalten. Also ich denke, es kommt sehr darauf an, wie unterrichtet wird, welche Perspektive aufgezeigt wird. Und diese Bewegung des engagierten Buddhismus, die thematisiert das ja auch sehr. Also dass einfach tiefere Meditationserfahrungen gleichzeitig sich

in konkretes Handeln ausdrücken. Ich glaube, das Problem ist, man macht vielleicht gar nicht so schnell tiefe Erfahrungen. Der Haken ist, dass man sich mit diesen Erfahrungswegen, was ja gut ist, dass es nicht nur Glaubenslehren sind, sondern Erfahrungslehren, nur man ist dann natürlich auch sehr mit Erfahrung beschäftigt. Das hält in gewisser Weise auch auf. In der Glaubenslehre kann man sagen: Jesus hat gesagt, man soll meditativ tätig sein, und dann meint man das eben auch tun zu müssen. Wenn du eine erfahrungsbezogene Praxis machst, dann sagst du: Ich mache erst etwas, wenn ich das so richtig spüre. Und das dauert vielleicht länger, wenn du das vielleicht als eine intellektuelle oder glaubensmäßige Idee in dir trägst. Das ist in gewisser Weise abhängig dann von der Einstellung. Das ist eigentlich typisch für einen Buddhisten, dass man sagt: Geh dann in eine gesellschaftlich nach außen gehende Aktivität, wenn du meinst, du hast da jetzt etwas, was du geben kannst. Solange du nicht sicher bist, was du geben kannst, arbeite besser mit dir selbst weiter. Das kann natürlich dauern. Und so kann man sich da auch ein bisschen lange mit Selbsterfahrung aufhalten und kommt nicht so richtig, was altruistisches Engagement betrifft, zu Potte. Ich denke, es ist eine Frage der Liebe letztendlich. Es müsste eigentlich über den Einzelnen rausgehen und eine Kommunikation entstehen, der Wunsch, mit anderen in Kontakt zu sein. Liebe wird, glaube ich, auch dann erst frei, wenn sich dieses Festhalten am Eigenen löst, Wärme hervortritt. Aber grundsätzlich finde ich diesen Gedanken ganz gut, nur es ist, glaube ich, meistens nicht so einfach, dass sich die mystische Erfahrung gleich in Handlungen ausdrückt.“

JYS sieht die Notwendigkeit, die Dialektik von Mystik und Politik durch verschiedene stützende Rahmenbedingungen zu unterstützen, ansonsten zerbreche diese Einheit schnell, beziehungsweise werde erst gar nicht als Einheit von Innenarbeit und politisch-gesellschaftlichem Engagement entdeckt. Wichtige Stützelemente nach JYS sind: gute Lehrer und Lehrerinnen, eine klare ethische Orientierung, eine regelmäßige Übungspraxis und letztlich die Liebesenergie, die in jedem lebt und sich frei machen will über die Selbstbezüglichkeit hinaus.

6.2.1.5.4. Soziale Kontakte

JYS hat stabile und gute Beziehungen zu verschiedenen buddhistischen Kreisen. Er pflegt weiter den Kontakt zu seinen Eltern. Primär ist sicherlich zurzeit für ihn die Gestaltung seiner Partnerschaft. Im April 2004 heiratet er seine Partnerin.

„Es gab da einige Probleme in unserem Orden in den neunziger Jahren, die mir sehr Leid taten, die mir nicht gefielen, da wollte ich mal wieder alleine leben und überhaupt mal alleine leben. Da habe ich 1997 meine Partnerin getroffen. Sie arbeitet da drüben in dem Waldhaus am Laacher See. Und dann haben wir hier die gemeinsame Wohnung gefunden.“

F.: So nah?

A.: Deswegen sind wir hier.

F.: Das wollte ich auch gerade fragen. Was hat dich hier in diese gottverlassene Gegend verschlagen?

A.: Die ist gar nicht so gottverlassen, das ist eigentlich eine sehr spirituelle Gegend. Da ist Maria Laach, das schöne Kloster, das christliche Kloster, da gehen wir einkaufen, ein Bioladen, ein Buchladen, eine Gärtnerei, da kriegt man eigentlich alles, was man zum Leben braucht. Und diese alte Kirche ist eigentlich schon für mich ein heiliger Platz. Ich kenne den Ort seit meiner Kindheit. Das Waldhaus ist direkt am See, und das Kamalashila-Institut, das ich vor einundzwanzig Jahren mit angefangen habe, ist auch gleich hier. Meine Eltern leben noch in Köln, also das ist ein guter Standort, um Verbindung zu halten zu den verschiedenen buddhistischen Gruppen, mit denen ich was zu tun habe oder meine Partnerin.“

JYS geht in Treue seinen buddhistischen Weg, doch sieht er auch kritische Momente in seiner buddhistischen Tradition. Für sich entdeckte er, dass die einfache Übertragung des tibetischen Mönchsverständnisses in unsere westliche Kultur nicht stimmig ist. Nun sucht er gemeinsam mit seiner Frau in Kritik an unserem westlichen Konsumismus und in Abgrenzung zum recht weltabgewandten traditionellen tibetischen Buddhismus einen eigenen Weg zu gehen, im Sinne eines politisch und insbesondere ökologisch engagierten Buddhismus.

„Seit der Zeit, als ich zum Weg gefunden habe, hat sich viel geändert. Die Intensität der ersten Erfahrungen tritt so nicht mehr auf. Grenzerfahrungen wurden zu Erinnerungen, wie hier. Der Geist der Suche ist nicht mehr so stark, und die Magie des Weges ist entweder zur Gewohnheit geworden oder zeigt sich so nicht mehr. Der Mönchsstatus hatte mir geholfen, aus meiner ganzen ‚Eigen-Art‘ eine Berufung und eine Aufgabe zu machen. Er gab mir Kraft, erdete mich und half dabei, die Erfahrungen im Kontext eines universellen Weges, eben des Dharma, zu sehen. Ein westlicher Mönch zu sein, bewirkte auch, immer eine besondere Brücke herstellen zu müssen zwischen den buddhistischen Lehrern aus Asien, denen ich zum Teil sehr nahe war, und den Menschen, die die Zentren und Kurse besuchten.

Doch das Mönchsein war auch zeitweise wie ein Vertreterdasein in einem Missionsverein und die Einrichtung und Unterhaltung buddhistischer Zentren auch ein Weg zu ihrer nicht unproblematischen Institutionalisierung. Und ich musste einsehen, dass genauso wenig, wie Gott in jeder Kirche wohnt, der Geist des Buddha oder eines Karmapa nicht immerfort in jedem Zentrum zu finden ist, das unter seinem Namen steht. Leider ebenso wenig in jedem Rinpoche oder Lama, der solche Titel trägt. Um nicht selbst der Inflation dieser Rangbezeichnungen Vorschub zu leisten, habe ich auf den Titel Lama verzichtet, mit dem ich nach dem Drei-Jahres-Retreat angesprochen wurde. Dennoch verneige ich mich an dieser Stelle tief vor allen großen Lehrern der buddhistischen Tradition, insbesondere vor jenen, denen ich begegnen durfte. Der Buddhismus ist im Westen viel bekannter geworden, und wunderbare asiatische Lehrer und begabte westliche Schüler haben dazu beigetragen. Aber der Buddhismus läuft auch Gefahr, vermarktet zu werden und im Dschungel der Globalisierung eine harmlose Freizeitbeschäftigung für gestresste Wohlstandsbürger zu werden. Was für mich als persönliche Suche und Erfahrung begann, ist deshalb auch eine gesellschaftliche Aufgabe geworden. Sie besteht darin, einen Weg zu vermitteln und selbst weiterzugehen, der einerseits tiefgründig, aufrichtig und klar verständlich ist und andererseits schrittweise und methodisch geübt werden kann, so dass sich gesunde und

schöne Befreiungswege daraus ergeben. Die buddhistische Ethik verdient in diesem Zusammenhang eine besondere Beachtung und Anwendung.

Seine Heiligkeit der Dalai Lama soll gesagt haben:

Die Religion findet sich nicht in Tempeln und Klöstern; man muss sie in den Herzen der Menschen finden. Vielleicht müssen wir eines Tages die Tempel und Klöster zerstören, um die Religion, den wahren Dharma, zu retten.

Ich wünsche mir nicht, dass buddhistische Zentren, Klöster und Tempel zerstört werden. Im Gegenteil, sie erfüllen eine wertvolle Funktion in unserer so stark säkularisierten, ja in völligem Materialismus befangenen Zeit, die voller nichtdharmaischer Kräfte ist, und es ist noch ein langer Weg, bis die Buddhalehre in ihren vielfältigen Sichtweisen und Methoden hier umfassend überliefert werden kann. Und dennoch gilt es auch immer zu sehen, was ‚in den Herzen der Menschen‘ wirklich geschieht, und zu vermeiden, dass Religion, in diesem Fall der Buddhismus, selbst zur Besessenheit wird, zum Formalismus oder zum Dogma. Ein echter spiritueller Weg würde zum inneren und äußeren Frieden beitragen und Heilung von Ängsten und Illusionen bringen.

Mögen alle Lebewesen glücklich und frei von Angst sein und allen Wahnsinn als Illusion durchschauen!“ (JYS in einer Veröffentlichung in 2003)

6.2.1.5.5. Kulturelle Identität

JYS lebt seine ersten zwanzig Jahre als „normaler Deutscher“, taucht dann fast zwanzig Jahre ein in die Welt des tibetischen Buddhismus. Er lebt als Mönch nach asketisch-strengen Regeln ganz abgeschottet vom allgemein-gesellschaftlichen und kulturellen Leben. Nachdem er die Mönchsrobe 1997 niedergelegt hat, ist er nun seit sieben Jahren gemeinsam mit seiner Lebensgefährtin dabei, eine Integration seines buddhistischen Weges in unsere westliche Zivilisation zu entwickeln. Er befindet sich sozusagen in einer Rückkehr, gut bepackt mit den Schätzen der buddhistischen Spiritualität. Wichtig ist ihm bei dieser Integration, die alltagsorientierende Kraft des Buddhismus stärker zu entdecken und zu lehren und neue partnerschaftsverträgliche Formen der Spiritualität zu kreieren und zu leben.

„F.: Und dann kam eine Krise. Und warum kam da eine Krise?

A.: Da gab es mehrere Ebenen. Einmal dieses Schisma in der Tradition, das war schon ein größeres Problem, mit Vertrauenskrise verbunden. Es gab ja auch Zwistigkeit zwischen den Lamas. Heute hat sich das ja alles in gewisser Weise beruhigt, obwohl an den Fakten sich so viel nicht geändert hat. Es ist nicht mehr so emotional, das Ganze. Damals hörte sich das schlimm an, weil es eine Seite des tibetischen Buddhismus zum Vorschein brachte, die man nicht vermutet hätte oder wo man gar nicht dran dachte, dass es die gibt. Wir lebten quasi bis zu der Zeit in so einem Gefühl von, in einer intakten, heiligen Tradition zu sein. Wir wussten nichts über die Schatten und die historischen, politischen Aspekte, die damit auch verbunden sein können. Denn offensichtlich hat das auch karmische, alte Gründe, ich nenne es mal Schatten der Tradition. Es gibt da natürlich Schatten, damit bekamen wir immer mehr zu tun, das ergriff auch diese ganze Bewegung. Und das warf eigentlich jeden mehr auf sich selbst wieder zurück. Das ist in den neunziger Jahren ganz vielen passiert.“

Zwanzig Jahre seines Lebens lebte JYS quasi in einer tibetischen Enklave mitten in Deutschland. Insbesondere während seines Drei-Jahres-Retreats waren seine Tage im Kloster voll von Ritualen, Meditationen, Übungen, Rezitationen etc. Erst seit 1997 entwirft sich JYS neu und sucht sein Erlerntes in sein neues ziviles Leben zu inkulturieren. Ganz im Zentrum steht dabei für ihn die Gestaltung seiner Partnerschaft. Nach außen in seinem beruflichen Auftreten gestaltet er die Erfahrungen aus seiner monastischen Zeit anschlussfähig an persönliche Krisen- und Konfliktsituationen, das heißt er überträgt die Essenz der buddhistischen Geistesarbeit in verschiedene meditative und soziale Kontexte. Er entfaltet dabei eine einfache und allgemein verständliche Sprache. Er spricht heute von Achtsamkeitsschulungen und praktiziert interreligiöses Lehren und Lernen im Freiberuf.

6.2.2. Der Pfarrer und Bürgerrechtler: Florian Habermann – „Stehaufmännchen“

6.2.2.1. Biografische Skizze

- Geboren 1944 in Mecklenburg-Vorpommern;
- Vater ist evangelischer Pastor, große Familie, strenge christliche Erziehung;
- 1957/58: Entscheidung, selbst Pfarrer zu werden;
- 1961: Beginn des Theologiestudiums, Engagement in evangelischer Studentengemeinde;
- 1966: nach Abschluss des Theologiestudiums zwei Jahre Mitarbeit in der evangelischen Studentengemeinde in Berlin, Politisierung durch Studentenrevolte;
- 1968/69: Bausoldat, wachsende Kritik am DDR-System;
- 1970-1980: Übernahme einer Pfarrstelle in Rostock in Mecklenburg-Vorpommern: Gemeindepfarrer, Jugendseelsorger, Studentenseelsorger; Mix aus traditioneller Frömmigkeitspraxis und experimentellem Christsein; priesterliche Funktion hält FH für unwichtig, aber prophetische Dimension im Sinne von Sozialkritik wird ihm immer wichtiger;
- 1980: Beendigung der Arbeit als Pfarrer, keine Neuverwendung in der evangelischen Kirche, Zerwürfnis mit Kirchenleitung, arbeitslos;
- gleichzeitig wachsendes Engagement in DDR-Friedensbewegung;
- Angebot, als Küster zu arbeiten, lehnt FH ab;
- Ehefrau arbeitet als Ärztin und versorgt ihn und die vier Kinder mit;
- Kirchengemeinden überwiegend als tot erlebt, Engagement in christlicher Basisbewegung, darüber wieder in kirchliche Funktion im Zuge eines Ehrenamtes;
- erste Erfahrungen mit Zen begeistern FH (Soto-Ausrichtung);
- Arbeit als Hilfsarbeiter;
- verstärkter Mitaufbau der DDR-Oppositionsarbeit, direkte antimilitärische Aktionen;
- 1988/89: Neueinstellung als Gemeindeglieder in der Kinder- und Jugendarbeit;
- 1990-1995: Engagement im Kreistag als Vertreter der Bürgerbewegung, anschließend als Vertreter von Bündnis 90/Die Grünen;
- 1995: Parteiaustritt, weil Bündnis 90/Die Grünen sich zusehends zur Macht-Partei entwickelt;
- Mitarbeit auf Landesebene in Initiativen gegen Armut und Arbeitslosigkeit;
- verstärktes Engagement in christlicher Basisbewegung im konziliaren Prozess;
- Ende der neunziger Jahre Trennung von seiner ersten Frau nach vierunddreißig Ehejahren, vier erwachsene Kinder, neue Partnerschaft zu seiner „Jugendliebe in Schwerin“;

– 2000: hauptamtlicher Koordinator des ökumenischen Netzes in den neuen Bundesländern auf ABM-Basis;

– seit 2003: Fortsetzung dieser Arbeit auf Teilzeitbasis.

6.2.2.2. Erste Interpretation der biografischen Skizze

FH bezeichnet sich selbst im Gespräch als „Stehaufmännchen“, ein treffender Begriff in meinen Augen. Immer wieder führt sein Verständnis von Christsein in Konflikte mit der Amtskirche beziehungsweise dem DDR-Staat. Selbst sein Abstieg zum Hilfsarbeiter in den achtziger Jahren beschreibt er mit einer Haltung des „aufrechten Ganges“. Sein Selbstverständnis als Christ gründet insbesondere in der prophetisch-diakonischen Dimension von Kirche. Zu Beginn der neunziger Jahre, nach dem Anschluss der DDR an die BRD setzt er diese Grundoption so um, dass er politische Verantwortung übernimmt und sich parteipolitisch engagiert. Doch hier erlebt er wieder eine Enttäuschung! Schweren Herzens, doch seinen Grundanliegen treu bleibend, verlässt er die Partei Bündnis 90/Die Grünen. Er konzentriert sein Engagement auf das zivilgesellschaftliche Feld. Spirituelle Anliegen sind ihm wichtig, doch hat er längst die engen konfessionellen Grenzen hinter sich gelassen. Er schildert viele existenzielle Enttäuschungen, wirkt aber nicht resigniert, sondern beschwingt und motiviert.

6.2.2.3. Dossier

Am Rande eines Vorbereitungstreffens zum Ökumenischen Kirchentag in Berlin treffe ich mich mit FH im Mai 2002 in Frankfurt/Main. Über Freunde aus der Pax-Christi-Bewegung war ich aufmerksam auf ihn geworden. Unkompliziert, in großer Offenheit und Spontaneität erzählt FH sein Leben – lacht oft und lässt mich im Gespräch auch etwas von seiner gelösten Altersweisheit spüren. Er hat keine Scheu und lässt tiefe Einblicke in sein Leben zu.

6.2.2.4 Offenes Kodieren

Drei Themenkomplexe stechen im Leben von Florian Habermann hervor, die ich zunächst beschreiben möchte:

- a) Christsein in der DDR,
- b) Politisierung,
- c) Oppositionsarbeit.

zu a): Christsein in der DDR

FH durchlebt als Sohn eines evangelischen Pastors seine Kindheit und Jugendzeit in der atheistischen DDR als Teil von „Kirche im Sozialismus“.

„Ich bin völlig normal als Kind aufgewachsen mit regelmäßigen Gottesdienstbesuchen. Es war einfach üblich, die Familie ging sonntags in die Kirche. Ich habe das eigentlich auch gerne gemacht, bin dann aber relativ früh von zu Hause weggekommen, als ich in die Oberschule kam. Wir haben damals in der DDR immer schon auch politisch sehr wach gelebt, weil wir als Christen in einer atheistischen Umwelt zwar nicht Teil dieser normalen offiziellen Gesellschaft waren, sondern eigentlich immer Randgruppen. Wir haben von daher sehr früh es gelernt, auch in der Klasse und so, immer einen Minderheitenstatus aufgrund meines Herkommens zu sein. Aber wenigstens in den fünfziger Jahren war das nicht irgendwie dramatisch. Es waren auch gewisse Vorentscheidungen, dass wir zum Beispiel in politische Organisationen wie Pioniere oder FDJ nicht reingingen, so dass man also auch in der Klasse schon bei bestimmten Dingen ein Stückchen draußen vor war. Ich habe dann eine Oberschulzeit verbracht, in Rostock, in einem Internat, und das war eigentlich eine Zeit, wo ich viel geträumt habe, wo ich meine eigene Bude dann irgendwann hatte und mit der Kirche nur, weil ich aus dem häuslichen Milieu draußen war, doch auch Kontakt hatte. Vor allem war es für mich immer wichtig, mit anderen Leuten zusammen eine Woche oder so zu Rüstzeiten zu fahren. Das hat mein geistliches Leben doch sehr geprägt, mit anderen auf Radtouren zu sein und dort, ja, da wurde doch auch ein ziemlich geistliches Leben geführt. Politische Dinge haben mich damals noch wenig berührt, und ich habe mich da auch relativ wenig engagiert. Es gab auch keine Möglichkeiten in diesen Strukturen, etwas zu tun. Und dann war aber schon in der Oberschule die Frage, was ich beruflich machen wollte, und hatte mich eigentlich schon mit dreizehn oder vierzehn entschieden, Theologie zu studieren.“

Als junger Erwachsener erfährt FH durch seine Mitarbeit in der Berliner Studentengemeinde 1966/67 einerseits einen deutlichen Politisierungsschub und andererseits auch eine kritischere Haltung zu seiner Kirche.

„Also mein religiöses Leben selber war eigentlich sehr traditionell, was sich da so anbot, aber meine politische Arbeit war, wenigstens zu Beginn des Studiums, auch nicht weiter dramatisch aktuell oder auch engagiert. Das hat sich im Laufe des Studiums etwas geändert. Ich bin sehr stark dann eingestiegen in die ganze Studentengemeinde-Arbeit als Student und habe Studentengemeinde ein Stückchen für mich als praxisbegleitendes Tätigsein während des Studiums. Ich habe also schon während meiner Studentenzzeit in der Studentengemeinde eine Menge experimentiert, neue Gemeindeformen. Ich habe dort einen Studentenpfarrer gehabt, der sehr wenig hierarchisch war und uns als Studenten eigentlich ganz viel tun ließ. Wir haben also eigene Gottesdienste gestaltet, selber gepredigt, Abendmahl ausgeteilt. Ich habe dort so etwas wie eine Basisgemeinde kennen gelernt in einer sehr dichten Form, in einer sehr glaubwürdigen Form, sehr authentisch, ohne einen Außendruck, was man alles einhalten müsste sozusagen, oder traditionelle Formen oder Strukturen. Das hat mich eigentlich nachhaltig geprägt, auch mein ganzes Selbstverständnis von Kirchengemeinde und von Amt. Von daher bin ich dann nachher in mein Pfarramt eingestiegen später eigentlich mit dem Ziel, diese Basisgemeindestruktur in einer sehr hierarchisch organisierten Kirche wie der Lutherischen Kirche in Mecklenburg einfach zu überwinden, das heißt, den Ast abzusägen, auf dem ich sitze. Das war also von

vorneherein eigentlich eines meiner Ziele, ich habe nie das Amt verstanden als etwas Herausgehobenes aus der Gemeinde, das sozusagen von Gott verliehen ist, was mir eine besondere Würde gibt durch die Ordination oder sozusagen eine besondere Qualität verleiht. Ganz im Gegenteil, für mich ist der Tag meiner Ordination einer der Tage gewesen, an die ich mit ungutem Gefühl zurückdenke. Das Verfahren, wie das da lief, war für mich, von meinen Grundansatz war das eigentlich nicht akzeptabel. Es gab ja in den sechziger Jahren dann, nach dem Mauerbau in der DDR 1961 gab es da schon eine gewisse Politisierung, auch in den Studentengemeinden, aber doch sehr verhalten. Ich bin nach meinem Studium 1966 dann ein Jahr in Berlin gewesen und habe dort in der Geschäftsstelle der evangelischen Studentengemeinden der DDR dort als studentischer Mitarbeiter ein Jahr lang gearbeitet. Und das war für mich, was meine politische Biografie betrifft, ein ganz entscheidendes Jahr, weil in dem Jahr 1966/67, vor allem 1967 im Frühling und Sommer, die Vorwehen der Achtundsechziger im Westen sehr stark in Berlin natürlich auch waren und nach Ostberlin rüberschwappten, zumal die Studentengemeinden zu meiner Zeit noch eine gemeinsame Studentengemeinde in Deutschland war und wir ständigen Kontakt zur Geschäftsstelle in Stuttgart hatten. Die Außenstelle in Westberlin hatte als Außenstelle Kontakt zur Geschäftsstelle in Ostdeutschland. Und dort habe ich, zwar nicht live, aber über die Grenze und vermittelt durch Leute die erste Zuspitzung erlebt, als der Schah nach Berlin kam und Benno Ohnesorg dort zu Tode kam. Und ich habe weiter erlebt in den Institutionen der Studentengemeinde, im Vertrauensrat, der gesamtdeutsch war, der auch besetzt war von Professoren und Studenten und tätigen Mitarbeitern, die sich zuspitzende, auch politische Polarisierung und sozusagen die nicht mehr vorhandene Bereitschaft der Studenten, jetzt in diesen alten Traditionen weiterzuleben und zu denken. Also meine Politisierung habe ich eigentlich in diesem Jahr in Berlin ganz massiv erlebt und erfahren. Wir haben in der Studentengemeinde eine sehr gute und auch dichte geistliche Gemeinschaft gehabt.“

zu b): Politisierung

In seiner Zeit in der Berliner Studentengemeinde und als Bausoldat beginnt für FH ein tiefgreifender Politisierungsprozess:

Ich habe dort in Berlin mit dem Leiter der Geschäftsstelle, Klaus-Peter Hertsch, das ist ein sehr praktischer Theologe und ein sehr engagierter, ein sehr frommer Mann gewesen mit einer tiefen Gläubigkeit. Das waren schon ganz wichtige Gespräche, die ich da geführt habe, Erlebnisse, die ich gehabt habe. Und dann war ich zwischendurch auch einmal in der Armee eineinhalb Jahre als Bausoldat. Da sind wir sehr stark konfrontiert worden mit der politischen Realität, machtpolitischen, militärpolitischen Realität der Auseinandersetzung der beiden Blöcke. Und das hat auch wesentlich zur politischen Sensibilisierung für mich beigetragen. Wir haben dann auch in der Armee ganz verrückte Experimente gemacht. Wir waren sehr viele Christen dort in diesen Baueinheiten. Wir haben versucht, eigene Gottesdienste im Keller beim Kartoffelschälen zu machen, dort Pausen einzurichten. Das war uns wichtig, uns dort auch als christliche Gemeinschaft zu erleben oder einen Dialog, Predigt in einer normalen Gemeinde, in der wir stationiert waren, mit Uniformen, also einfach auch da zu experimentieren.“

zu c): Oppositionsarbeit

Mit dem Ende seiner Tätigkeit als Pfarrer in Mecklenburg-Vorpommern und dem Zerwürfnis mit seiner Kirchenleitung entwickelt sich FH in den achtziger Jahren mehr und mehr in die kirchliche und politische Oppositionsarbeit hinein.

„Gleichzeitig hatte sich Anfang der achtziger Jahre meine politische Tätigkeit sehr stark intensiviert. Es war ja damals 1979/80 global auch Doppelbeschluss der Nato, die ganze Frage der Aufrüstung, militärische Einsätze, auch möglicherweise begrenzte Atombomben-Einsätze, und dies alles war eigentlich, führte bei mir auch dazu, dass ich sehr aktiv wurde in der Anti-Atom-Bewegung oder Gegen-Atomeinsatz-Bewegung, das war in der DDR nicht organisiert, aber wir haben versucht, unsere Möglichkeiten zu finden, und führte zu einer massiven Konfrontation mit staatlichen Stellen und Staatsinteresse, so dass auch hier eine existenzielle Gefährdung meiner normalen Lebensweise da durchaus mit einbezogen war, und der Weg zum Gefängnis war immer relativ, oder man war immer relativ dicht dran an der Tür, wo es dann zuschlägt. Ich habe in den achtziger Jahren dann sehr viel politisch gearbeitet, aber gleichzeitig war es mir wichtig, in Gruppen zu sein, in denen auch ganz dichtes geistliches Leben geschah. Wir hatten verschiedene Arbeitsgruppen, Friedensgruppen, wo wir das auch praktizierten.“

„Und dann habe ich die ganze politische Oppositionsarbeit in Mecklenburg aufgebaut, aber auch DDR-weit mit aufgebaut, habe also genügend Zeit gehabt, um wirklich in der Richtung viele Sachen voranzutreiben und die verschiedenen Gruppen zu vernetzen. Also ich bin einer derjenigen, der maßgeblich in der DDR im Hintergrund die ganzen Sachen sozusagen strukturiert hat und dann im Hintergrund dafür gerade stand und dann nachher zielgenau in das Neue Forum eingestiegen bin und auch am Zentralen Runden Tisch saß. Sehr intensiv bin ich dann wirklich in die vorderste politische Front reingerückt. Ich habe auch die Konfrontation mit dem System seit Mitte der achtziger Jahre ganz bewusst formuliert und auch vorangetrieben und auch daraus kein Hehl gemacht, so dass also mein Verhältnis zu den staatlichen Vertretern sich dadurch erheblich zuspitzte, so dass nach einer Friedenswanderung 1985 einer der Stellvertreter von Mielke, der Stasi-Minister, an seine Leute Order gab, bis zum nächsten Parteitag muss das Problem Habermann vom Tisch sein, das ist ein Kampfauftrag. Also möglicherweise Liquidation, wenn es nicht anders geht. Es war auf die Spitze getrieben, der Konflikt und die Konfrontation. Ich habe eigentlich sehr viele Schutzengel gehabt, dass ich heute noch lebe. In dem Zusammenhang bin ich eigentlich immer wieder in den kirchlichen Friedensgruppen, wir hatten auch zu unseren Basisgruppen Kontakte und Koordination. Das war eigentlich mein geistlicher Ort, an dem ich zu Hause war. In Kirchengemeinden nicht, weil die einfach in der Weise gar nicht bereit waren, das Ganze so weit mit voranzutreiben. Das waren die achtziger Jahre, dann kam die Wende. Ich bin noch zum Schluss, nachdem ich bei den kirchlichen Arbeitsbereichen zunächst völlig draußen vor war und Persona non grata war, in der Landeskirche mein Name nicht genannt werden durfte, überhaupt nicht offiziell erscheinen durfte, habe ich aber dann doch in der Friedensarbeit, in der Basisarbeit hat sich das so entwickelt, dass ich dann Mitte der achtziger Jahre zum Vorsitzenden einer landeskirchlichen Arbeitsgemeinschaft für Frieden geworden bin.“

6.2.2.5. Axiales Kodieren

6.2.2.5.1. Arbeit/Engagement

FH hat früh einen klaren Berufswunsch: Pfarrer. Mit dreizehn oder vierzehn Jahren entwickelt er, sicherlich beeinflusst durch seinen Vater, der Pfarrer ist, diesen Wunsch. Er realisiert ihn auch, trotz der schwierigen Situation der Kirchen in der DDR. Zehn Jahre ist er Pfarrer. In dieser Zeit kristallisiert sich mehr und mehr ein Grundkonflikt mit seiner evangelischen Kirche heraus. FH kann der priesterlichen Rolle immer weniger abgewinnen. Er sieht vielmehr Bedarf, den prophetisch-gesellschaftsdiakonischen Aspekt des Kirche- und Christseins zu intensivieren. 1980 legt FH die Pfarreraufgabe nieder. Dies führt in die Arbeitslosigkeit, da die evangelische Kirche keine andere Verwendung für ihn hat, der atheistische Staat gleichzeitig mit einem „ausrangierten“ Pfarrer nichts anzufangen weiß. Schließlich arbeitet FH als Hilfsarbeiter. Mit dem Ende der DDR und deren Anschluss an die BRD geht FH in die Politik. Bereits in den achtziger Jahren in der Oppositionsbewegung aktiv, geht er nun für die Bürgerbewegung in den Kreistag, später für Bündnis 90/Die Grünen. Diese Zeit beschreibt er mit folgenden Worten:

„Ich habe eigentlich das Gefühl gehabt, meine Kanzel ist das Kreistagspult und ist die Straße. Meine ganze politische Arbeit habe ich eigentlich als einziges Experiment angesehen, wie ich schon sagte, wie weit kann man jetzt den biblisch-prophetischen Ansatz umsetzen in konkrete Politik. Ich habe deswegen an Politik immer einen hohen Anspruch gehabt, an die Glaubwürdigkeit des Politikers und auch die Glaubwürdigkeit der Inhalte, und bin eigentlich nie dahinter zurückgegangen. Ich bin dann in Mecklenburg-Vorpommern über mehrere Jahre Landesvorsitzender gewesen in einer Bürgerbewegung und auch bei den Bündnis-Grünen. Ich habe also auch sozusagen zentrale politische Positionen eingenommen mit dem Ziel, auch in den Landtag reinzukommen, was uns nicht gelungen ist, und hätte auch, wenn es nötig geworden wäre, Regierungsverantwortung übernommen irgendwo im Ministerium oder so. Das waren alles Möglichkeiten, die durchaus im Bereich des Möglichen gestanden haben, wenn sich die Mehrheiten etwas anders verteilt hätten. Aber das war alles nicht so der Fall, insofern bin ich sehr intensiv an der Basis geblieben, und das ist mir auch ganz gut bekommen, und habe sehr stark die Kehrseite der Bundesrepublik oder dieses kapitalistischen Systems in der Bundesrepublik Deutschland erlebt, indem ich die Leute, das Strandgut dieser Gesellschaft, mit denen hatte ich viel zu tun, Obdachlose, Wohnungslose. Wohnungslosigkeit, Obdachlosigkeit gab es in der DDR in dem Sinn nicht, Arbeitslosigkeit war ein völlig neues Phänomen, also von Anfang an sehr stark Arbeitslosenkonzentration und diese ganzen Geschichten. Ich bin über zwei Jahre Sprecher der Landes-Armutskonferenz gewesen, sehr viel von Anfang an Ausländerarbeit gemacht, Runder Tisch, Ausländer, habe dort auch auf Landesebene sehr viel angeschoben. Also ich habe mich entsprechend meines Selbstverständnisses, wie ich das als Pastor gemacht habe, immer für die Marginalisierten mich einzusetzen und für die eine Stimme zu sein, auch in der Öffentlichkeit. Das habe ich durchgezogen ohne Amt und Würden, und von da gibt es eine ganz klare Kontinuität in meinem Leben, einmal, was die Klarheit der Beschreibung von Wirklichkeit betrifft, des Umgangs mit verantwortlichen Leuten, dann immer wach zu sein für das, was mit Menschen passiert, die unverschuldet in bestimmte schwierige Situationen reingekommen sind. Und dann sozusagen ohne Rücksicht auf Verluste, auch auf eigene Verluste, Wahrheiten in

die Welt hinein oder das, was ich für wahr erkannt habe, zu sagen und dafür auch einzustehen und dann auch mich zu reiben.“

Doch schnell entfremdet er sich von den immer stärker auch als Macht-Partei sich entwickelnden Bündnis 90/Die Grünen. 1995 tritt er aus. FH engagiert sich nun wieder in christlichen Basisgruppen im Rahmen des konziliaren Prozesses.

Seit 2000 arbeitet er als hauptamtlicher Koordinator auf ABM-Basis für das Projektbüro für Nachhaltigkeitsfragen in Berlin. Als Teilzeitbeschäftigung kann er diese Koordinationsarbeit nach der staatlichen Förderzeit von drei Jahren fortsetzen.

Erwerbsarbeit ist ein wichtiger Aspekt der Biografie von FH, aber aufgrund seiner spezifischen Anbindung an die evangelische Kirche in der atheistischen DDR ist seine Biografie hier eigentümlich gebrochen: Seinem Verständnis von Christsein folgend, bricht er mit der Kirche. Er überwirft sich gleichzeitig mit den staatlichen Akteuren in der DDR, die er mehr und mehr bekämpft. Aufgrund der finanziellen Absicherung seiner Familie durch seine berufstätige Ehefrau kann er längere Phasen als Hausmann und Vater von vier Kindern zu Hause sein und ist von dort aus zusätzlich politisch aktiv.

Seine Oppositionsarbeit in den achtziger Jahren in der DDR und sein politisches Engagement in den neunziger Jahren leistet er somit überwiegend ehrenamtlich.

6.2.2.5.2. Intimität

Wenig erzählt FH zu diesem Feld seines Lebens. Am Ende des Gespräches sagt er, dass nach vierunddreißig Jahren Ehe die Beziehung auseinander gegangen sei. Vier Kinder sind aus dieser Beziehung entstanden, mittlerweile alle auf eigenen Beinen. Nun lebt er in einer neuen Partnerschaft. Seine alte Jugendliebe habe er neu entdeckt.

6.2.2.5.3. Spiritualität

Das Ringen um eine eigene, persönliche Spiritualität ist in allen Phasen seines Lebens zu erspüren. Die klare und strenge evangelische Erziehung durch den dominanten Vater wirkt grundlegend.

„Ich bin in einem Pfarrhaus geboren. Mein Vater ist Pastor gewesen, wir wuchsen in einer ziemlich großen Schar von Geschwistern auf, richtige und Stiefgeschwister und Halbstiefgeschwister. Es gab bei uns, in unserer Kindheit zu Hause ein relativ strenges morgendliches Ritual. Die Geschwister standen alle auf, bereiteten das Frühstück vor, und bevor gefrühstückt wurde, gab es eine Morgenandacht am Tisch. Es war eine relativ kurze, eine Losung wurde dort gelesen und ausgelegt, mein Vater hat also eine kleine Andacht gemacht, wir haben Lieder gesungen, und wir mussten auch Lieder lernen, und wenn wir die nicht konnten, mussten wir erst einmal

raus und die Verse noch lernen, und dann konnten wir wieder an den Tisch. Also ein relativ strenges Regime, aber ich habe dort sehr viel gerade Liedgut mitbekommen, das für mich heute, für mein ganzes Leben bis heute eine spirituelle Schatzkammer ist.“

Während der Studienzeit löst sich FH aus den überkommenen und traditionellen Frömmigkeitsformen hin zu einem offenen, ökumenischen und experimentellen Christentum. Hier klärt sich für ihn, dass die prophetisch-gesellschaftsdiakonischen Dimensionen des Kircheseins für ihn deutlich wichtiger wie die priesterliche Dimension sind. Später, in seiner Arbeit als evangelischer Pfarrer lebt FH einen ständigen Rollenkonflikt zwischen seinen priesterlichen Pflichtaufgaben und den diakonisch-prophetischen Wunschprojekten.

„Für mich war das, solange ich kirchlich tätig war oder solange ich überhaupt aktiv war, rauszubekommen, wie kann man sozusagen prophetische Funktion verbinden mit ganz konkreter gesellschaftspolitischer Tätigkeit. Wie weit kann man das hineinziehen in den politischen Alltag auch. Wie weit ist der Ansatz vom Reich Gottes vermittelbar in ganz normale menschliche, alltägliche gesellschaftliche und politische Strukturen. Das ist eigentlich so ein Grundelement meiner gesamten Tätigkeit gewesen, diese beiden Pole aufeinander ganz bewusst zu beziehen und sie in eine Spannung zueinander zu bringen und nicht voneinander zu lösen. Deswegen wäre für mich so eine rein priesterliche Tätigkeit, wo man in einem abgeschlossenen Raum, relativ von der Welt abgetrennt, nur gewisse Rituale vollzieht, das war für mich eigentlich nie möglich. Das war auch der innere Konflikt, in dem ich als Pastor war, da ich diese beiden Funktionen gleichzeitig eigentlich bedienen musste. In der prophetischen Dimension war ich, die musste ich nicht bedienen, das war sozusagen mein Element, darin lebte ich. Aber die priesterliche, das war für mich immer so etwas, was eigentlich nicht zu mir gehörte, was nicht zu meinem Innersten gehörte, was ich mit dem Amt einfach mitbekam, aber wo ich in einer Dauerspannung stand und auch in einem gewissen Konflikt. Je intensiver ich die eine Seite betrieb, desto schwieriger wurde es, die priesterliche Seite gleichzeitig auch zu bedienen. Aus diesem Grundkonflikt erwuchs eigentlich auch irgendwo der Punkt, wo ich merkte, ich will mich nur noch für die eine oder andere Seite kann ich mich entscheiden, um wirklich intensiv die Dinge zu betreiben, die dann dazu führen, dass ich 1980 nach zehn Jahren Amtstätigkeit diesen Konflikt sozusagen auf die Spitze trieb und meine Rolle als ordinerter Pfarrer oder als Pfarrer zur Disposition stellte. In dieser herausgehobenen Funktion, die wollte ich nicht mehr weiter bedienen. Dann bin ich in der Folge aus meinem Dienst als Pfarrer zurückgetreten, wollte dann in der Kirche nicht weiter tätig sein.“

In den achtziger Jahren erfährt FH eine neue spirituelle Ausrichtung. FH entdeckt für sich den meditativen Übungsweg. Autodidaktisch entwickelt er sich sein meditatives Praxisfeld. Gerade im Kontrast zu seiner politischen Arbeit erfährt er seine Meditationspraxis als wichtige mystisch-spirituelle Orientierungsquelle.

„Ich habe für mich eine Erfahrung mit dem Zen-Buddhismus gemacht, bin zwar nie in einer Gruppe gewesen und auch nie in einem Kloster gewesen oder bin auch nicht mit Mönchen zusammen gewesen, aber für mich

selber ein bisschen Zen-Meditation, autodidaktisch mich damit beschäftigt. Das ist also auch eine neue Dimension, die für mein ganz alltägliches Leben wichtig geworden ist. In meinem täglichen Ablauf gibt es Momente am Tag, wo ich mir die Zeit rausnehme, um zur Ruhe zu kommen, um zu meditieren, weil ich einfach merke, dass die Energie, die verbrennt in dem politischen Kampf, irgendwo auch wieder neu gesammelt, gebündelt werden muss, damit man nicht ausbrennt, damit der Topf immer voll ist, aus dem man dann auch wirklich in die politischen Vollen gehen kann. Und das ist so eine Balance, die ich für mich nach meinem Maß mir zurechtgelebt habe und zurechtlebe, aus der ich eigentlich ganz gut leben oder existieren kann.“

FH beschreibt detailliert, wie er seine spirituell-politische Ausrichtung in seinen Alltag integriert. Er praktiziert seine Meditationen allein für sich und verortet seine mystische Grundorientierung gerade in den Alltagsbeziehungen und Erfahrungen seiner Berufstätigkeit.

„Ich habe eigentlich gesucht, wo ein neues Betätigungsfeld für mich ist. Und dann hat es eine für mich glückliche Fügung gegeben, Wende, dass wir ein Projekt von diesem Koordinationskreis Basisgruppen ins Leben riefen und beantragten beim Bundesumweltministerium mit dem Ziel oder mit der Aufgabe, die Aktivitäten der Christen und kirchlichen Gruppen im konziliaren Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfungsbewahrung zu integrieren oder mit hineinzuführen in diesen kommunalen Prozess Agenda 21, weil von der Zielstellung, von der Sache her ganz viele Ähnlichkeiten sind und auch von der Geschichte her bestimmte Leute auf der politischen Ebene tätig waren, die aus dem kirchlichen Bereich kamen, also im Grunde genommen ein ganzheitlicher Ansatz, der auch spirituelle Dimensionen hat, mit reinzubringen. Und das war eigentlich für mich das, was ich auch zu politischen Strukturen intensiv voranbringe, das einklagen: Wir werden nur eine vernünftige Politik, überhaupt diese Gesellschaft gestalten können, wenn wir die Dimension der Spiritualität wieder mit hineinnehmen als dritte Dimension, aus der Leben in Fülle gelebt werden kann, und nicht nur auf der Oberfläche des rein Politischen. Dies ist eigentlich, was ich weiter vorantreibe und dafür auch Leute suche und Gruppen, wie wir auch eine Öffentlichkeit herstellen können, in der die spirituelle Dimension eine der zentralen Säulen gesellschaftlicher Arbeit, gesellschaftlichen Lebens ist, weil nur das Zukunft hat. Und ohne diese Quelle oder dieses Kraftfeld wird jedes Leben nicht gelingen können.“

Bereitwillig gibt FH Auskunft, wie er heute seine spirituell-politische Ausrichtung in seinen Arbeitsalltag integriert.

„F.: Was bedeutet das für dich heute konkret in der Alltagsgestaltung, wenn du sagst, Spiritualität hat für dich im Blick auf die politische Dimension große Bedeutung, was bedeutet das für die Gestaltung deines Tages?

A.: Mein Tagesablauf ist so gestaltet in der Regel, wenn er normal ist und ich nicht gerade irgendwo unterwegs bin, dass der Tag sehr ruhig beginnt mit Zeit für Körper, Leib und Seele. Ich mache jeden Morgen meine Gymnastik, mache jeden Morgen meine Meditation. Ich beginne mit einem Taizé-Gesang unter Gitarrenbegleitung. Dann versuche ich, ruhig zu werden und mache Atemübungen. Danach bete ich ein großes Dankgebet und halte Fürbitte mit unterschiedlichem Inhalt. Danach komme ich noch mal zur Ruhe und schließe

ab wie begonnen mit einem Taizé-Gesang und Gitarrenbegleitung. Ich habe jeden Morgen ein ruhiges Frühstück mit einer Kantate. Das sind so ein bis eineinhalb Stunden, wo sich mein Leben eigentlich sehr verdichtet und in einem zweckfreien Raum, zweckfrei ist ja nicht, wenn man isst und trinkt, aber sozusagen ein Raum ist, der die Grundenergien bündelt, die für den Tag nötig sind. Das ist eine ganz wichtige Alltagserfahrung, die ich mache und die ich auch nicht mehr missen möchte, wo ich mich auch sehr ganzheitlich erlebe. Es ist für mich auch wichtig, dass der Körper wieder, dass man seinen Körper erlebt und erfährt und auch seine Seele, ihr Raum gibt, ihr Nahrung gibt. Es bringt mich ganz nahe mit den meinen zusammen, wenn ich sie täglich in meinen Tag hineinnehme. Es kommt große Ruhe und Frieden in mein Herz.

Das zieht sich eigentlich durch den Tag hindurch, dass ich aus einer tiefen Gelassenheit heraus auch mich den Konflikten, den Problemen und Aufgaben annehme, die da kommen. Und auch die Frage, wie man die Dinge verarbeitet. Einerseits, dass man sich nicht festfährt, aber andererseits, dass man sich den Dingen stellt, die auf der politischen Ebene da sind, dass man ihnen nicht ausweicht, dass man Verbündete sucht, mit ihnen zusammen auch daran arbeitet, wie man Lebensbereiche, ganz alltägliche Lebensbereiche, wie man die verändern kann. Andere Strukturen möglicherweise entwickeln muss, andere Mechanismen, andere Instrumente entwickeln muss, die Leben möglich machen. Ich habe große Schwierigkeiten im Augenblick mit dem normalen Alltagsleben von Kirche und Gemeinden, die einfach sozusagen sich aus einem ganzen Teil dieser Welt und ihrer Wirklichkeit zurückziehen und sie ignorieren und damit diesem Teil die Energien entziehen, die sie brauchen. Das ist für mich auch ein wirkliches Problem: Wie können wir die geistlichen Energien, die in der Gemeinde und so da sind, wie können wir sie in die Welt hineinfließen lassen, dass sie in dieser Welt wirksam werden? Dass es nicht nur transparent ist, sondern dass es wirklich reinfließt, und wie müsste das eigentlich aussehen. Ich denke, darüber müsste man sehr viel intensiver, auch in den kirchlichen Gruppen, nachdenken. Da gibt es bestimmte Praktiken, die aber meiner Meinung nach alle noch nicht optimiert sind.

F.: Was bedeutet beten heute für dich?

A.: Also im Rahmen meiner Meditation bin ich mit meinem Atem im guten Kontakt. Für mich spielt Gott als personaler Gott doch eine wichtige Rolle, will genau wissen, wie man mit Begriffen oder so Gott zu erfassen versucht, sofort wieder transzendieren muss. Aber das Gebet ist für mich eine ganz wichtige Geschichte, und das passiert nicht nur sozusagen am festgelegten Ort, sondern es gibt da so etwas wie ein immerwährendes Gebet. Bei Entscheidungen, die am Tag anfallen oder überhaupt so, wenn ich Freude empfinde, ich fühle mich eigentlich verbal und nonverbal sehr intensiv mit diesem größeren, diesem ganzen Gott verbunden, und es ist eine ständige, nicht jede Minute, aber ein ständiger Fluss hin und her, also eine wichtige Lebenspraxis.“

FH beschreibt seine spirituelle Praxis als täglichen kontemplativen Übungsweg. Gott als personales Gegenüber hat für ihn eine bleibende und durchtragende Bedeutung.

FH findet sich in der Spannungseinheit von Mystik und Politik gut wieder. Er betont aber auch, dass die Begriffe Mystik und Politik genau zu klären seien, solle diese Einheit lebbar sein und nicht nur Theorie. Der Begriff „Komplementarität des Lebens“ fasst für ihn genau diese Dimension der Integration des Mystisch-Spirituellen und des Politischen.

F.: Und was hältst du von dieser Aussage: je mystischer, desto politischer? Ist das Quatsch? Ist das eine Überdehnung?

A.: Da müsste man sich erst einmal sehr genau darüber verständigen, was eigentlich unter mystisch verstanden wird. Ich habe auch im Zusammenhang mit dem Zen-Buddhismus eigentlich gelernt, dass Wirklichkeit ein komplementäres Ganzes ist. Das ist für mich so ein Schlüsselbegriff geworden, die Komplementarität des Lebens. Die habe ich zum Beispiel auch in die ganzen politischen Programme mit reingedrückt. Auch bei den Bündnis/Grünen im Grundsatzprogramm gibt es einen Passus von der Komplementarität, der gelebt werden muss. Das haben viele überhaupt nicht wahrgenommen. Er ist inzwischen auch im Keller gelandet, aber das war mir eigentlich immer wichtig. Wir haben sogar den Begriff der Spiritualität in politische Programme reingebracht. Also diese Dimension bei Bündnis 90, bei den Grünen etwas abgeschwächt bei dem Gesamtprogramm, das wir dann hatten. Komplementär heißt für mich, dass es sehr unterschiedliche Bereiche gibt, die eigentlich dadurch ihr Gewicht bekommen, dass sie die anderen Bereiche, dass sie einander bedingen und aufeinander angewiesen sind und gegenseitig befruchten. Und von daher würde ich sagen: Wenn man durch die Oberfläche hindurchdringt und wirklich in die Tiefe hineinkommt jedes Bereiches, dann: Je intensiver eine mystische Wahrnehmung, eine mystische Praxis ist, desto intensiver kann auch die politische Praxis werden. Das sind aber Dinge, die gleichzeitig geschehen. Man kann ein Leben leben in der Zweidimensionalität, wo alles sehr oberflächlich ist. Man kann aber auch diese dritte Dimension mit hineinnehmen, und das sind dann Dimensionen, die auch in allen Bereichen dann drin sind, auch in der Politik. Plötzlich bekommt die Politik eine Dimension, wo politisches Handeln wieder mit mystischer Praxis verbunden werden kann. Und ich glaube schon, je stärker man sein Leben verdichtet, desto dichter wird auch das Leben an der Oberfläche. Intensiver wird es. Das sind auch für mich Ergänzungen. Meine Erfahrung ist die gewesen, dass meine politischen Aktivitäten umso besser waren, umso mehr sie verankert waren in einer tiefen spirituellen Erfahrung und Erleben, und die Wirkungen auch stärker waren, die Außenwirkungen stärker waren. Da würde ich sagen, das Sich-nach-innen-Wenden ist wie das Einatmen und das Sich-nach-außen-Wenden wie das Ausatmen, und beides passiert in einem Wechsel und in einer gegenseitigen Befruchtung. Ich könnte mir mein Leben nicht mehr vorstellen ohne das Durchdringen der verschiedenen Bereiche. Und dann kommt ein Ganzes raus, und das ist für mich ein ganz spannendes Lebensexperiment gewesen, dass Komplementarität immer bereichert und dass es kaum etwas gibt, wo eins das andere ausschließt. Das ist nur eine Frage der Zuordnung, und das passiert hier. Wir lassen zu, wir lassen nicht zu, dass wir das Leben, die Fülle haben oder nicht haben oder dass wir uns nur in Teilbereichen bewegen der Gesamtwirklichkeit. Und wenn uns dies gelingt, zuzulassen, dass alle Teile Teile eines Ganzen sind, dann kommt man fast in so einen Bereich hinein, wo man ahnen könnte, was göttlich ist oder was es heißt, Gott ist alles in allem. Momente tauchen dann so auf, wo einem plötzlich das Ganze als eine neue Wirklichkeit, eine übergreifende Einheit bewusst wird. [Pause]

Ich denke schon, dass wir uns viel mehr miteinander vereinigen können, als wir das oft meinen und für möglich halten. Meine tiefste Lebensphilosophie oder -theologie ist die Vereinbarkeit von Gegensätzen, ist die Komplementarität der unterschiedlichen Pole. Ich stelle fest, dass dies gelingen kann.“

Für FH wird diese Komplementarität des Lebens zu einer Grundhaltung im Alltag.

„Spirituelle Dimension bedeutet für mich, dass ich alle meine alltäglichen Dinge in einen größeren Zusammenhang eintauche und sie von dort eine neue Bedeutung und ein anderes Gewicht bekommen. Ich entdecke in ihnen die Transparenz und durch diese Transparenz hindurch die Transzendenz. Alles politische Geschehen muss sich auf dem Hintergrund der Reich-Gottes-Verträglichkeit bewähren und von dort auch korrigieren lassen. Alles politische Tun ist für mich immer auch gleichzeitig prophetisches Tun und nur so auch erst in seiner wirklichen Tiefe politisches Tun.“

Seine lebendige spirituelle oder auch mystische Verwurzelung führt FH trotz seiner massiven Ausgrenzungserfahrungen, die er seitens seiner Kirche, des DDR-Staates und auch in der BRD erfahren musste, zu einer großen Vitalität und Schaffenskraft:

„Mich haben manche Leute gefragt: Wie hältst du das überhaupt durch, oder woher bekommst du immer wieder die Kraft, was motiviert dich? Und da habe ich immer dieses Bild gebraucht vom Stehaufmännchen, das in sich eine Schwerkraft hat, die von woanders genährt wird. Und wenn man ihm eine langt, dann liegt er einen Moment da, und nach einer gewissen Zeit – schwumm – steht er wieder oben. Nicht weil er so toll ist oder weil er so stark ist, sondern weil er sozusagen Anschluss an eine Energiequelle hat, die immer wieder neue Energien gibt. Das ist etwas, was bei mir wenigstens gar nicht so ritualisiert, sondern was eigentlich so eine Dauererfahrung war, so ein Dauerstromkreis, der eigentlich ständig funktionierte. Ich habe Phasen erlebt, wo ich sehr müde war vom Kampf, aber ich habe ganz selten Phasen erlebt, wo ich resigniert war, wo keine Hoffnung mehr in mir war. Das ist für mich auch ein erstaunliches Phänomen, dieses einfach zu erleben, zu sagen: Wenn man Ernst macht damit, dass man sich auf eine größere Kraft einlässt und sie zulässt und sich für sie öffnet, und das ist zu einer solchen Gewissheit geworden, dass, wenn ich dann wieder an müde Phasen kam, ich genau gewusst habe, es geht vielleicht eine Woche oder es geht zwei Monate oder es geht ein halbes Jahr, aber ich weiß genau, irgendwann ist dann auch wieder die Regenerationsphase da und dann sind neue Energien da und dann geht es wieder auf ein Neues. Das ist so eine Erfahrung, die sich bei mir so vergewissert hat, dass ich jetzt inzwischen eigentlich sozusagen, es ist eine meiner größten Gewissheiten, aus denen ich lebe, es geht, es geht immer wieder weiter, und es gibt immer wieder neue Kraft.“

6.2.2.5.4. Soziale Kontakte

Die Familie ist für FH lange Zeit stabile Basis seines Lebens: vier Kinder, vierunddreißig Jahre Ehe. Aber auch die Netze der kirchlichen Oppositionsbewegung beziehungsweise später der zivilgesellschaftlichen Zusammenhänge sind ihm wichtig.

FH wirkt in seinem Auftreten als Gruppenmensch, dem die Meinung des Anderen, der Rat von Gefährten sehr wichtig ist, kein Einzelkämpfer im politischen Dickicht unserer Zeit. In seiner Kindheit und Jugendzeit bis hinein in die Zeit als Erwachsener ist FH geborgen in seiner evangelischen Kirche. Als „Kirche im Sozialismus“ bietet sie ihm eine sichere Einbindung. Diese Beheimatung bröckelt in den zehn Jahren seiner Arbeit als Gemeindepfarrer mehr und mehr. FH emanzipiert sich aus den amtskirchlichen

Zusammenhängen. Er engagiert sich als bewusster Christ in der Realpolitik. Er sieht aufgrund seiner massiven Negativerfahrungen mit dieser Amtskirche keinen Sinn mehr, sich darin zu engagieren. Für FH kommt heute allein basiskirchliches und zivilgesellschaftlich-politisches Engagement infrage. Hier sieht er seine Kompetenzen. Hier sieht er auch die Notwendigkeit, sich spirituell-politisch zu engagieren.

6.2.2.5.5. Kulturelle Identität

Eine typische DDR-Vita mit dem besonderen Aspekt eines evangelischen Pfarrerlebens in einem atheistischen Staat. Am Ende und nach Ende der DDR ist die Identität von FH eigentümlich gebrochen, ohne zerbrochen zu wirken. Seine Verwurzelung im Christlichen stand nie infrage – sei es in den Konflikten mit seiner Amtskirche, sei es in den realpolitischen Kämpfen der späten Achtziger und frühen Neunziger. Er hat keine Karriere im normalen bürgerlichen Sinn vorzuweisen, bangt jetzt etwas über die zu erwartende kleine Rente. Er ist zuversichtlich und bereut seine Entscheidung nicht, den innerkirchlichen Weg als Pfarrer aufgegeben zu haben. Ein deutscher Christ, hin und her gespült im Zusammenbruch und Abriss der DDR.

6.3. Der Typ „Die Integrierer“

6.3.1. Der Mediator in seiner Kommune: Andreas Gilles – „Tänzer zwischen den Welten!“

6.3.1.1. Biografische Skizze

- Geboren 1947 in Norddeutschland;
- Sohn eines Unternehmers (Maschinenbaubetrieb) und Forst- und Landwirts, Mutter Hausfrau und Eheberaterin;
- 1964: Abitur;
- Jurastudium und einige Semester Volkswirtschaftslehre in Hamburg und Berlin;
- 1969: Aufbau einer Rechtsanwaltspraxis in Bremen, „sozial engagierter linker Anwalt, der sich mit Anti-Atom-Prozessen und solchen Dingen beschäftigt hat“;
- 1971: Heirat und zwei Kinder;
- 1976: Beginn der Zen-Praxis;
- 1983: berufliche Krise: Sinnkrise im Rechtsanwaltsberuf, Kennenlernen der Findhorn-Gemeinschaft in Schottland (christlich-spirituelle Lebensgemeinschaft);
- 1985: Mitgründung der Lebens- und Arbeitsgemeinschaft „Lebensgarten“ (Prinzipien: spirituell-ökologisch-wirtschaftliche Selbstverantwortung, aktive Toleranz);
- 1987: zweite Ehe mit zwei Kindern;
- 1991: selbstständige Arbeit in der von ihm gegründeten Mediationsschule: „Schule für Verständigung und Mediation“;
- Zen-Ausbildung (mehrere Aufenthalte in japanischen Klöstern) und Anerkennung als Zen-Lehrer, Dharma-Nachfolger von Oi Sidan Roshi, des 83. Patriarchen des Rinzai-Zen in Japan, und autorisierter Vertreter dieser Richtung für Deutschland;
- 2000: Trennung von seiner zweiten Frau, dritte Ehe mit einer Frau aus der Lebensgartengemeinschaft;
- 2001: Geburt von Zwillingstöchtern.

6.3.1.2. Erste Interpretation des biografischen Aufrisses von Andreas Gilles

Andreas Gilles (AG) präsentiert sich als typischer Achtundsechziger: Jurastudium und Engagement als linker Anwalt, zum Beispiel in der Anti-Atom-Bewegung. Mitte der achtziger Jahre, als die rebellischen Impulse der Studentenrevolte nachliessen beziehungsweise in Institutionen kondensierten, gerät AG in eine berufliche und persönliche Krise. Er gibt seine

bürgerliche Existenz (Einfamilienhaus, Ehefrau, zwei Kinder) auf, verlässt seine gut gehende Anwaltspraxis und baut mit anderen die alternative Lebens- und Arbeitsgemeinschaft „Lebensgarten S.“ in der Nähe von Hannover auf. Inhaltlich wird dieses Projekt angeregt durch die Findhorn-Gemeinschaft in Schottland. Er intensiviert seine 1976 begonnene Zen-Praxis und wird zum Zen-Lehrer ernannt. Seinen Lebensunterhalt verdient er in der Mediationsschule, die er im Lebensgarten aufbaut. Stark identifiziert mit Idee und Praxis des Lebensgartens ist er eine wichtige Integrationsfigur und Impulsgeber des Projektes. In zweiter Ehe kommen zwei weitere Kinder. Auch diese Beziehung geht auseinander. AS findet im Lebensgarten eine neue Partnerin und Ehefrau. 2001 erwachsen dieser dritten Ehe Zwillingstöchter. Alle seine Kinder leben mit im Lebensgarten. „Meine Aufgabe sehe ich heute vor allem darin, zur Veränderung der Konfliktkultur in unserer Gesellschaft und zu innerem Frieden beizutragen. Deshalb arbeite ich als Mediator, Trainer und Berater von Projekten. Es macht mir Spaß, das Potenzial anderer Menschen wahrzunehmen und zu bestärken, individuell und gemeinsam an Visionen zu arbeiten und deren Manifestationen zu erleben. Meine Kinder bringen mich in Kontakt zu meinen Gefühlen und machen mich dankbar.“ (AG im Projektflyer 2004 des Lebensgartens)

6.3.1.3. Dossier

Das Gespräch mit Andreas Gilles fand im Januar 2002 im ökologisch-spirituellen Lebensprojekt „Lebensgarten“ statt. Ich hielt mich einen Tag und eine Nacht dort auf. So hatte ich neben dem Interview noch einige Stunden Zeit, mir vor Ort ein Bild des Projektes zu machen. Das Interview führten wir abends im Büro von Andreas Gilles.

Zu erwähnen ist, dass AG im Vorfeld unseres Treffens meinen Interviewleitfaden erbat, ihn aber während des Gespräches nicht dabei- beziehungsweise nicht vor sich hatte.

AG gebraucht eine Reihe buddhistischer Fachbegriffe und -namen, die ich nur teilweise auf orthografische Korrektheit prüfen konnte.

6.3.1.4. Offenes Kodieren

6.3.1.4.1. Leben im ökologisch-spirituellen Projekt „Lebensgarten“¹

¹ Im Veranstaltungskalender des „Lebensgartens 2004“ stellt sich die Gemeinschaft mit folgenden Worten vor: „Wir über uns: Vor über 18 Jahren wurde der gemeinnützige Verein Lebensgarten Steyerberg e.V. gegründet. Die Reihenhaussiedlung, in der wir leben, wurde 1938 für Arbeiterinnen in der Rüstungsindustrie gebaut und liegt bei dem Dorf Steyerberg in Niedersachsen. 1983 kaufte der Berliner Kaufmann Christian Benzin das ca. 4 ha große Gelände und gründete mit anderen Menschen eine Gemeinschaft. Seit 1985 leben hier Menschen, die einen Lebenszusammenhang wollen, der geprägt ist von gegenseitiger Achtung, Toleranz und Liebe, der es den Menschen ermöglicht, sich in jedem Aspekt ihres sozialen, spirituellen und alltäglichen Lebens kreativ zu

Im Erzählen seiner Biografie kommt Andreas Gilles immer wieder auf den „Lebensgarten“ zu sprechen. Seine Vision eines ganzheitlichen Lebens mit allen Komponenten sieht er in diesem ökologisch-spirituellen Lebensprojekt verwirklicht.

„Unser Lebensgarten ist eine spirituelle und ökologische Gemeinschaft mit ca. einhundertzehn Bewohnern, davon etwa siebzig Erwachsene. Die Motivation, mich dort zu engagieren, die beruhte auf einem Besuch in der Findhorn-Gemeinschaft in Schottland. Das ist eine christliche spirituelle Gemeinschaft, die gerade ihr vierzigstes Jubiläum feiert und in der ich 1983 an einem Seminar teilgenommen habe, das sich New Creation nannte. In diesem Seminar ging es dann um Hilfestellung für Menschen, die etwas in ihrem Leben grundlegend verändern wollen. Und ich war in einer gewissen Berufskrise in meinem Anwaltsberuf. Ich war nämlich ein sozial engagierter linker Anwalt, der sich mit Anti-Atom-Prozessen und solchen Dingen beschäftigt hat. Und zu dieser Zeit, nämlich 1983, war in meinem Lebenstraum die politische Bewegung so ziemlich abgeflaut, und ich musste mich mit ganz normalen Anwaltsfällen beschäftigen, also Auseinandersetzungen von Erbgemeinschaften, Notwegerecht und so etwas. Dann merkte ich, dass ich das nicht den Rest meines Lebens machen wollte. Und da ergab sich in meinem Terminkalender einfach ein wunderbares Loch von vierzehn Tagen, was in Anwaltsterminkalendern normalerweise nicht auftritt, und da fand nun zufällig in Findhorn gerade dieses New-Creation-Seminar statt, da bin ich hingefahren. Und nach der Teilnahme an diesem Seminar hatte ich die Idee, so etwas wie diese Findhorn-Gemeinschaft müsste es eigentlich in Deutschland auch geben.“

Eine berufliche Krise führt den linken Rechtsanwalt Andreas Gilles Mitte der achtziger Jahre in einen grundlegenden persönlichen Umbruch. Er entwickelt die Idee, gemeinsam mit anderen ein spirituell-ökologisches Lebens- und Arbeitsprojekt zu initiieren. Er lernt einen Berliner Kaufmann kennen, der in Niedersachsen eine ehemalige Militäranlage gekauft hatte. Ursprünglich mit der Absicht, Ferienwohnungen für Berliner zu schaffen, geriet dieses Projekt aber ins Stocken und konnte nicht realisiert werden.

entfalten. Ebenso wichtig war und ist die Kooperation mit der Natur und die Ökologie im Alltag. Inzwischen gehören 70 Erwachsene und 40 Kinder zu dem Projekt, die auf ihre individuelle Weise diese Ziele leben. Jede/r ist wirtschaftlich für sich selbst verantwortlich. Täglich können wir gemeinsam unsere Spiritualität leben (Meditation, Singen in der Kapelle, Kreistanz), wir halten nachbarschaftlichen Kontakt und können Alltag, besondere Lebensphasen und Freizeit gemeinsam gestalten. Gemeinschaftsbezogene und individuelle Wachstumskrisen bringen uns einander näher und zeigen uns unsere Eigenverantwortlichkeit. Einen Guru gibt es nicht. Unsere Entscheidungen versuchen wir nach dem Konsensprinzip zu fällen. Jedes Mitglied kann selbst entscheiden, wie es an den Aufgaben und Zielen des Vereins mitarbeitet. In der Pionierphase wurden vor allem die teils schlecht erhaltenen Häuser renoviert und größtenteils ökologisch ausgebaut, genauso wie das Gemeinschaftsgebäude. Im Jahr 2000 wurden mit Hilfe der Expo nun auch unsere Säle für größere Veranstaltungen fertig gestellt. Mittlerweile haben wir wieder Hände und Köpfe frei für andere Aufgaben. Gesunde Ernährung, ökologischer Ausbau der Häuser, natürliche Heilungswege, positive Bewältigung von Konflikten – vieles, was wir hier erlernt haben, entwickelten wir so weiter, dass für etliche diese erworbene Kompetenz Grundlage ihrer Existenz ist. Unser Seminarbetrieb gibt unsere eigenen und die Erfahrungen uns nahe stehender Seminarleiter an Interessierte weiter und schafft uns einige Arbeitsplätze. Neben dem Seminar- und Gästebetrieb entstanden die Schule für Verständigung und Mediation, Praxen für Naturheilkunde, Ergotherapie, Psychotherapie, ein Buchladen, ein ökologisches Architektur- und Planungsbüro und die Existenz freischaffender Künstlerinnen und Musikerinnen, die unser Leben hier bereichern.

„Und das öffnete die Tore für eine neue Projektidee, und die neue Projektidee war dann eben, eine Gemeinschaft hier zuzulassen, unter anderem, weil hier sehr große Gebäudekomplexe waren, die mit dieser Ferienhausidee letzten Endes nicht zu nutzen waren. Und so entstand die Idee zu dem Lebensgarten. Und diese Idee hatte eine fünffache Leitvision, nämlich sie sollte Menschen unterschiedlicher geistiger Strömungen hier zusammenbringen. Das war das Stichwort ‚spirituelle Gemeinschaft‘. Dann sollte Kooperation mit der Natur auf allen Gebieten geübt werden, das ist das Stichwort ‚ökologische Gemeinschaft‘. Es ging um ‚aktive Toleranz‘, also auch mit Menschen, mit denen man nicht meinungsmäßig übereinstimmt, an einen Ort zusammenzuleben und -zuarbeiten. Und das vierte Stichwort war ‚Kreativität‘. Die Bausubstanz der übernommenen Gebäude war maximal noch Rohbauzustand. Es musste also sehr viel investiert werden an Zeit, Geld, guten Ideen, um das Projekt hier von den baulichen Gegebenheiten weiterzuentwickeln. Und da sollte jeder den vorhandenen Raum nutzen können, um seinen Bereich zu gestalten. Und als fünftes Prinzip wurde ‚wirtschaftliche Selbstverantwortung jedes Mitgliedes dieser Gemeinschaft‘ beschlossen. Das waren die fünf Leitideen dieser Vision.“

AG skizziert kurz die zentralen Leitideen des Gemeinschaftslebens:

- Ökologie im Alltag,
- Begegnungen verschiedener spiritueller Bewegungen,
- gegenseitige Unterstützung und gemeinschaftliche Entscheidungsprozesse,
- achtsamer und toleranter Umgang mit sich selbst, den Mitmenschen und der Natur,
- wirtschaftliche Selbstverantwortung.

Andreas Gilles beschreibt die Bedeutung der spirituellen Grundausrichtung seiner Gemeinschaft als plurales Projekt genauer.

„Ich lebe ja hier in einer spirituellen Gemeinschaft, wo alles Mögliche vertreten ist, also christliche Wege, und wir handeln ja zusammen, wir haben das Konsensprinzip in der Gemeinschaft. Ich sehe mich da jetzt auch gar nicht so sehr nur als Zen-Mensch und Zen-Meister, sondern im Zusammenhang mit meinen ganzen Freunden hier in dem Projekt. Da arbeiten wir an so einer Art globaler Spiritualität. Das ist kein Synkretismus, sondern die Traditionen bleiben in ihrer Art erhalten, aber es sind da viele, viele Brücken zwischen einander, die wir gemeinsam beschreiten können, und mir macht es nichts aus, irgendwas in christlichen Termini auszudrücken oder in schamanischer Sprache. Das ist für mich eine geläufige Angelegenheit. Also das, was manchmal so unter Dialog zwischen den verschiedenen spirituellen Richtungen läuft, das ist hier längst in eine, nicht nur einen Dialog, sondern in eine gemeinsame konkrete Praxis übergegangen und Projekte.“

F.: Welche Größenordnung hat das Projekt für diesen spirituellen Dialog?

Der Lebensgarten möchte ein Ort sein, der seine Bewohner und Gäste anregt, sich mit sich selbst auseinander zu setzen, und sie inspiriert, sich mit anderen zusammenzuschließen.“ (Weitere Informationen in: Eurotopia-Redaktion (Hg.): 2000)

A.: Siebzig Erwachsene. Und wir haben hier wirklich verschiedenste Richtungen, Schamanen, Bhagwan-Leute und Sai Baba-Anhänger und Kusimpundan und Permakultur....könnte man eigentlich auch spirituelle Richtung benennen.... und protestantische Christen, die sich engagieren, und Katholiken sind jetzt hier in unserer Gegend weniger, aber viele Leute mit so einem katholischen Background. Wir haben in unserer Kapelle einen Altar, auf dem sich wahrscheinlich an die zwanzig verschiedene Fotos von Symbolen verschiedener spiritueller Richtungen befinden, die alle in unserer Gemeinschaft vertreten sind.“

6.3.1.4.2. Arbeit als Zen-Lehrer

Andreas Gilles übt seit 1976 Zen.

„Ich übe Zen und bin heute Zen-Meister. Ich gehe weiter diesen Zen-Weg, und der Zen-Weg war für dieses Projekt auch von besonderer Bedeutung, weil diese Militäranlage auch eine nazimäßige Altlast darstellte. Die Gebäude gehörten zu dem zweitgrößten Rüstungskomplex des Dritten Reiches, und die Gegend, in der die Siedlung ist, war seit 1923 schon eine echte Nazigegend, und unser Umfeld war äußerst konservativ politisch. Und man kann so sagen, es war so eine düstere energetische Ausgangssituation da, sowohl die Gebäude als auch diese Militärnutzung. Und die Vorstellung war eben, aus einer militärischen und nazihaften Altlast ein Friedensdorf zu machen. Und da habe ich mich mit Zen einigermaßen sicher gefühlt, weil wir im Zen nicht zwischen guten und schlechten Energien unterscheiden, wie das in vielen spirituellen Traditionen der Brauch ist.“

Gerade im Aufbau der Lebensgemeinschaft im Kontext der nationalsozialistischen Vergangenheit des Ortes bedeutet der Zen-Weg für AG eine wichtige Stütze. Er beschreibt diesen Zen-Weg genauer als Rinzai-Zen.

„Rinzai, also die strengere Richtung. Das ist aber reiner Zufall, ich habe auch schon auf Soto-Sesshins gesessen und war auch bei Soto-Zen-Meistern und auch bei christlichen Zen-Meistern, Lassalle und so. Also in meiner Orientierungsphase, was den Meditationsweg angeht, habe ich mich bei sehr vielen verschiedenen Richtungen umgeschaut, und Rinzai-Zen bin ich deshalb zugeneigt, weil meine deutschen und japanischen Lehrer eben in dieser Tradition zu Hause waren und vor allem der Lehrer, dessen Nachfolger ich bin, eben ein Rinzai-Zen-Meister ist.“

AG grenzt seinen inneren Weg gegen andere esoterische Wege ab. Nicht die singuläre Erleuchtungserfahrung stehe für ihn im Mittelpunkt, sondern der Übungsweg als solcher, der leise Früchte trage.

„Und das finde ich etwas sehr Schönes am Zen, dass es da – der Maßstab ist die Praxis. Und deshalb finde ich mal tiefe Einsicht usw., gerade wenn man mal eine tiefe Einsicht gehabt hat. Eine alte Weisheit sagt dazu: Übung ist Erleuchtung, nicht irgendwie großer Lichteinfall in den eigenen Geist, und das war's dann.“

6.3.1.4.3. Selbstverständnis als Buddhist

Andreas Gilles versteht sich als Buddhist. Seit Mitte der siebziger Jahre setzt er sich mit dem Buddhismus auseinander und begründet seine Zen-Praxis vor dem Hintergrund des japanischen Buddhismus.

„Also die dreifache Zuflucht ist für mich von Bedeutung insofern, als ich diese drei Schätze oder Juwelen der Buddhalehren sehr ernst nehme, nämlich die Fähigkeit zur Achtsamkeit, Erwachen. Das bedeutet für mich in erster Linie Buddha. Da steht die Fähigkeit zur Achtsamkeit im Vordergrund. Dann Dharma, natürlich setze ich mich täglich oder immer wieder mit der Lehre des Buddha auseinander und finde die auch hilfreich, weil in gewisser Weise der Buddha ja schon vor zweieinhalbtausend Jahren eine globale Religion oder Spiritualität vertreten hat, die jeden einzelnen Menschen durch seine persönlichen Erfahrungen zum Erwachen geführt hat. Der Dharma ist für mich auch eine lebendige Angelegenheit. Und Sangha ist für mich auch sehr wichtig. Es gibt ja im Buddhismus ein großes Sangha-Verständnis, das sind alle Wesen, die mit mir zusammen in diesem Augenblick innerhalb dieser Gemeinschaft, also in unserer Gruppe von acht Leuten, die hier wohnen, die die Zen-Praxis leben. Die tragen eben auch dieses Projekt oder die verschiedenen Projekte der Choka-Sangha, so heißt dieses Sangha. Und zu dieser Choka-Sangha gehören im weitesten Sinne noch mehr Menschen. Und sagen wir mal, durch die Sesshins erreichen wir wahrscheinlich so zweihundert, dreihundert Menschen regelmäßig. Also das hat für mich schon eine konkrete Bedeutung.“

Ohne ausdrücklich seine christliche Herkunft zu thematisieren, erklärt sich AG in typisch buddhistischen Termini: Zuflucht, Buddha, Sangha, Dharma etc. Die buddhistische Gedankenwelt gibt den Referenzrahmen für seine Selbstbeschreibung. Der Frage nach dem Leid in der Welt begegnet AG in typisch buddhistischer Form. Für ihn gibt es kein transzendentes, personales Gegenüber, das angeklagt werden könnte.

„Als Buddhist habe ich dazu die Auffassung, dass Leid so etwas ist wie ein Naturphänomen. Man könnte sagen, so etwas wie Wind oder ein Orkan oder so was. Der gehört zu diesem Paradies, als das ich diese Erde hier ansehe, dazu und dann, für mich ist eigentlich mehr so die Frage, wie können wir uns in den Stand setzen, uns mit all diesen Leiden zu konfrontieren, ohne es abzuweisen oder zu sagen: um Gottes willen, bloß nicht in meinem Leben oder so was. Ich habe da neulich von O. einen schönen Satz gesehen, der ist Gründer einer Hospiz-Bewegung, ist auch ein Buddhist, und der sagte, hat da ein so schönes Bild benutzt: Das Leben ist ein Gasthaus, und wir lernen, alles in Empfang zu nehmen, was das Leben da zu bieten hat. Und das ist eigentlich so mein Übungsweg. Ich will mich nicht vor irgendeinem Leiden da grundsätzlich verschließen. Natürlich, ich bemühe mich auf einer relativen Ebene immer, möglichst leidvolle Konsequenzen zu vermeiden für mich und andere, aber die Zen-Übung selbst ist auch gleichzeitig eine Übung, mich fähig zu machen, keinem Ding möglichst auszuweichen. Also das Leiden hat irgendwie auch einen hohen Wachstumscharakter, also nicht per se, aber wenn es bewusst verarbeitet wird, gibt natürlich auch sinnloses Leiden.“

Andreas Gilles versteht sich und seine Lebensgemeinschaft als Teil des westlichen Buddhismus im Sinne eines engagierten Laien-Buddhismus.

„Im Westen gibt es, glaube ich, nur engagierten Buddhismus. Was anderes wäre hier nicht überlebensfähig. Und insofern setzt sich dieser westliche Buddhismus aus einem Schuss säkularisiertem Christentum zusammen. Thich Nhat Hanh hat ja mal gesagt: Der Buddhismus setzt sich zu neunzig Prozent aus Nichtbuddhismus zusammen. (...) Und ich persönlich bin auch ein Vertreter derjenigen Strömung, die eine Aufwertung des Laienstandes natürlich befürwortet, während im traditionellen Buddhismus eher so Nonnen und Mönche für die entscheidenden Überlieferer angesehen werden, aber mit dem Mahayana-Buddhismus sind eben auch so bestimmte sutren ans Licht gekommen oder erfasst worden, in denen eben das Laienwesen aufgewertet wurde. Und der Vimalakirti beispielsweise überflügelte durch seine Erkenntnisse sämtliche Jünger des Buddha. Deshalb wollten sie ihn immer nicht besuchen usw. Das ist so humorvoll geschildert in der Geschichte des Buddhismus. Der Buddhismus in unseren Tagen hier im Westen ist der engagierte Laien-Buddhismus. Engagierte Laien tragen das Zen. Und das Zen, was hier rübergekommen ist, das hat ja auch diesen Ursprung.“

6.3.1.4.4. Mediatorentätigkeit

Andreas Gilles verdient den Lebensunterhalt durch selbstständiges Arbeiten in seinem Mediationsinstitut.

„Ich lebe von der Mediatorentätigkeit. Von den Zen-Kursen kann ich nicht leben, weil das Geld, das ich mit Zen tatsächlich sozusagen einnehme, das nehme ich meistens gleich wieder als Möglichkeit, Dana zu üben. Meinen Familienunterhalt für meine sechs Kinder und für mich und meine Frau, das bestreite ich eigentlich im Wesentlichen aus meinen Mediationskursen, meine Konfliktmanagementarbeit und meine Mediation. Meine Berufspraxis ist aber natürlich auch von dem Zen-Gedanken inspiriert. Es geht dabei ja um die Ausbreitung einer bestimmten Streitkultur hier in Deutschland und Mitarbeit in internationalen Netzwerken und so. Und ich bin sehr froh, dass ich nach meinem juristischen Beruf also eine Tätigkeit gefunden habe, die mich erhält und die meinem Herzen entspricht. Diese Mediationsarbeit, das ist genau das, was mein Herz erfreut und erbaut und erfüllt. Und ich finde immer wieder seltener Menschen, die sagen: Ja, das, was ich beruflich mache, das ist auch das, was mein Herz anstrebt. Das ist in meinem Fall gegeben und darum, das war für mich eine große Triebfeder, hier in dieses Projekt zu gehen, was ich mir versprochen habe, dass ich mir hier einen Beruf aufbauen kann, der voll und ganz meinen Herzensimpulsen entspricht.“

Diese freiberufliche Arbeit korrespondiert mit seinem Engagement als Zen-Übender und -Lehrer und hat in seinem Gemeinschaftsprojekt „Lebensgarten“ eine optimale Einbettung erfahren. Er hat eine berufliche Praxis aufgebaut, der voll und ganz seinen Herzensimpulsen entspricht.

6.3.1.5. Axiales Kodieren nach verschiedenen Lebensfeldern

6.3.1.5.1. Arbeit/Engagement

In der Biografie von Andreas Gilles spielen Arbeit und Engagement eine zentrale Rolle. Gleichzeitig gibt es Brüche darin: sechzehn Jahre lang übt AG als Jurist die Profession des Rechtsanwaltes aus. Zunächst sieben Jahre in einer selbstständigen Praxis in Bremen. Eine beruflich-persönliche Krise führt 1983 zur Aufgabe dieser Arbeit und seines Lebens im „bürgerlichen Milieu“. AG wird Mitgründer und Kommune im „Lebensgarten“, einem spirituell orientierten Lebens- und Arbeitsprojekt. Getragen wird diese Entscheidung durch eine spirituelle Orientierung am Zen-Buddhismus. Er arbeitet zunächst als Rechtsanwalt weiter. 1991 startet er gemeinsam mit einer Kollegin eine Mediatorenausbildung und gründet ein eigenes Institut. Mit dieser Mediatorentätigkeit, der Konfliktmanagementarbeit verdient Andreas Gilles seinen Lebensunterhalt. Er versteht diese Arbeit als praktische Umsetzung des Zen-Geistes und als Ausdruck eines Herzensanliegens: Förderung einer gewaltfreien Streitkultur. AG sieht seine Selbstansprüche in seinem momentanen beruflichen wie lebensmäßigen Engagement in einem hohen Maß verwirklicht.

„Ich bin ein alter Achtundsechziger, und die Motive, die mich damals in erster Linie bewegt haben, waren moralische Vorstellungen über soziale Gerechtigkeit und so etwas. Dann wurde das Ganze auf gesellschaftswissenschaftliche Grundlagen à la Hegel, Marx, Engels usw., Lenin gestellt, Adorno, Horkheimer, Habermas nicht vergessen und so. Mir hat aber immer irgendetwas da gefehlt. Also diese Art von Bewegtheit, da war ich natürlich sehr engagiert und so, aber es fehlte mir noch was. Und über das Zen habe ich eigentlich dieses fehlende Glied da wieder gefunden, also eine überindividuelle Anbindung dieses ganzen Handelns, was nicht nur auf der von Menschen geschaffenen Gesellschaft fußt. Und im weitesten Sinne ist das irgendwie, ich würde mal sagen, mein Herz, die Intelligenz meines Herzens, die mich da treibt. Das lässt mich Schritte machen, die meinen Verstand herausfordern. Also beispielsweise auch, als ich diese Gemeinschaft gegründet habe und dann meinen Anwaltsberuf an den Nagel gehängt habe, ich hatte ein gut gehendes Büro, ein Zweifamilienhaus, eine Familie mit zwei Kindern, und dann bin ich hier in ein konservatives, nazihafes Dorf gezogen, wo irgendeine verrottete Bauanlage rumstand, und habe angefangen, hier etwas zu machen. Was mich da motiviert hat, war, ich ging hier über dieses Gelände und hörte meine innere Stimme zu mir selber sagen: Andreas, du musst dir überlegen, willst du das hier als Gelegenheit ergreifen, deine Träume und Visionen, die du hast, wahr werden zu lassen und ins reale Leben zu bringen, oder willst du weiterhin deinen Beruf, der dich gut ernährt und unter dem du aber leidest, was den Inhalt angeht, weiterbetreiben und deine Träume nur als kompensatorische geistige Ereignisse weiterpflegen. Und da habe ich mich entschlossen, ja, ich will die auf die Erde bringen in dem Moment. Das war so ein richtiges Saulus/Paulus-Erlebnis.

F.: Ein Berufungsmoment.

A.: Ein Berufungsmoment. Eine Sternstunde halt. Und ich war da mit einer göttlichen Naivität, könnte man sagen, gesegnet in dem Moment. Denn als dieser Beschluss dann umgesetzt wurde, dann habe ich erst gesehen, was das alles heißt, vor was für Probleme mich das alles gestellt hat. Das hatte gravierendste Konsequenzen für mein Leben auch. Meine Freunde haben gesagt: Du hast doch eine Meise usw. Das sagen sie jetzt nicht mehr,

aber damals haben sie es gesagt. Und die haben natürlich eine Instanz in mir angesprochen, die das zu mir auch gesagt hat. Also das war nicht leicht, aber es gab da so einen Entschluss. Und ansonsten, ich habe einfach Spaß daran. Früher als Anwalt, da ging immer die Frage darum: Wer hat Recht? Das ist ja auch ein weit verbreitetes gesellschaftliches Spiel, Recht zu bekommen oder Recht zu haben, nicht nur vor Gericht, sondern so im alltäglichen Leben, im Umgang mit anderen Menschen. Und ich habe mich eben mehr dafür entschlossen zu gucken, was macht denn die Menschen glücklich und zufrieden? Und dieses Spiel spiele ich seitdem, und das macht mir auch viel mehr Spaß, also mehr zufrieden sein statt Recht haben.“

Andreas Gilles beschreibt seine berufliche Umorientierung vom Rechtsanwalt zum Mediator als glückliche Fügung, die ihn seine Potenziale besser und adäquater verwirklichen lasse. In erster Linie verdanke er diese Neuausrichtung seinem Zen-Weg, der für ihn eine tragfähige „überindividuelle Anbindung“ geworden sei. Die spirituelle Neuausrichtung zu Beginn der achtziger Jahre habe ihm den Mut und die Zuversicht geschenkt, den riskanten Ausstieg aus seinem bürgerlichen Leben zu wagen. Heute zeigt er sich glücklich über diesen Schritt, da er identischer, sprich lustbetonter arbeiten und leben könne.

Den politischen und gesellschaftlichen Kontext dieses persönlichen Lebensentwurfes, eingebettet in eine große Lebens- und Arbeitsgemeinschaft, beschreibt AG mit folgenden Worten:

„F.: In welchen gesellschaftlichen Konfliktfeldern sind Sie engagiert? Wie verfolgen Sie die politische Umwelt?

A.: Sagen wir mal so: Viele Mitglieder dieser Gemeinschaft sind natürlich an grüner Politik im weitesten Sinne interessiert und lassen sich da auch als Kandidaten vielleicht mal aufstellen oder so was. Ich persönlich sage mir: Mein politisches Handeln weist sich vor allem aus in den Bereichen, wo ich wirklich Einfluss habe. Hier die Gemeinschaft und die Stadt, der Bürgermeister, diese Leute, und sind bestimmte konkrete politische Vorhaben, an denen ich mich beteilige oder die ich initiiert habe, wie zum Beispiel nach dem Krieg in Jugoslawien, da haben wir aus dem Lebensgarten mitgewirkt an Schulungen, mit einem Friedenszentrum in Bosnien zusammengearbeitet, das später auch den alternativen Nobelpreis bekommen hat. Wir haben ein Friedensdorf da mitgegründet, wo Mitglieder verschiedener Ethnien zusammenleben und wo ein Zentrum entstanden ist, um da verschiedene Dinge, die wir auch hier im Lebensgarten machen, anzubieten. Seit fast zehn Jahren machen wir diese Friedensarbeit im ehemaligen Jugoslawien, und in den nächsten Tagen kommen wieder drei Kroaten hierher, um an einem Kurs in gewaltfreier Kommunikation teilzunehmen. Das sind einfach Freunde von uns und kommen einmal im Jahr oder so auch für längere Zeit. Da bieten wir unsere Trainings dann umsonst an. Wir haben uns abgekoppelt davon, dass wir da ein Sponsoring brauchen. Wir haben festgestellt: Immer wenn man da Anträge stellt und so, dann muss man so viel Arbeit in diese Anträge investieren, das kriegt man dann zwar nachher raus, das Geld, aber das kann man dann auch gleich in das Projekt selber stecken. Und so nehmen wir einfach Geld von uns und investieren das oder werben Spenden ein bei Leuten, die wir kennen, und nehmen die dann, um Friedensarbeit dort zu machen. Das hat sich als ökonomisch sinnvoller herausgestellt. Und in diesem Sinne sind wir auch politisch aktiv, stecken in verschiedenen Netzwerken drin, wir haben auch, sind

Gründungsmitglieder des Lebensgartens, Gründungsmitglied eines Ecovillage Network, Global Ecovillage Network.“

6.3.1.5.2. Intimität

Eine heterosexuelle Partnerschaft steht für Andreas Gilles außer Frage. In seiner „bürgerlichen Phase“ war er verheiratet und hat aus dieser Beziehung zwei Kinder; in seiner „spirituell-ökologischen Phase“ heiratet er ein zweites und drittes Mal. Er hat je zwei Kinder aus diesen Beziehungen (offen bleibt, warum beziehungsweise woran die ersten beiden Ehen scheiterten).

„Ich bin 1947 geboren in Norddeutschland, Pinneberg in Schleswig-Holstein. Meine Familie, meine Herkunftsfamilie, ist, mein Vater ist einerseits Leiter eines Familienbetriebes, eines mittleren Maschinenbaubetriebes, gewesen und gleichzeitig Forst- und Landwirt. Meine Mutter stammt aus Mecklenburg und ist Hausfrau und Eheberaterin. Mein Familienstand, ich bin verheiratet und habe sechs Kinder. Schulbildung Gymnasium. Ich habe Jura und einige Semester dann Volkswirtschaftslehre studiert in Hamburg und Berlin. Ich war nach meinem Studium ein Jahr lang in Amerika, und das waren damals die achtundsechziger Jahre, und ich wollte etwas in Chile unternehmen, um die Regierung Allende zu unterstützen. Da die aber vor meiner Anreise gestürzt wurde [Pause], bin ich dann in Deutschland geblieben und habe gesehen, was ich da machen kann. Berufserfahrung: Ich bin sechzehn Jahre lang Rechtsanwalt gewesen und mit einer Kollegin zusammen bilde ich seit elf Jahren in Mediation aus in der Schule für Verständigung und Mediation hier im Lebensgarten. und mit verschiedenen Bildungsträgern in Kooperation auch an anderen Orten, und mein Hauptberuf ist heute Mediator. Das heißt, ich vermittele in Konflikten, und davon lebe ich auch.“

Mit vierundfünfzig Jahren wird AG nochmals Vater von Zwillingstöchtern. Eingebettet in ein intensives Engagement als Mediator, Fortbildner, Zen-Lehrer und Kommunarde, erzwingt dieser neuerliche familiäre Aufbruch eine hohe Disziplin von ihm, die er aber gerne aufbringt.

„Wenn Sie meinen persönlichen Tageslauf nehmen, der im Augenblick etwas angespannt ist wegen der Zwillinge, dann beginnt der morgens um viertel nach vier, weil ich die Nachtschicht übernommen habe, diese Mittendrinschicht, weil es für meine Frau wirklich sehr schwer ist. Und die mache ich, und die dauert dann bis um sechs Uhr, weil diese Zwillinge halt Frühchen sind, und zum Beispiel füttere ich beide bis um sechs Uhr. Dann wecke ich meine Kinder, die zur Schule gehen müssen, dann gehe ich zur Meditation. Sechs Uhr dreißig Meditation. Dann trinke ich Tee mit den Leuten, die in der Meditationsrunde waren, eine halbe Stunde lang, dann ist es halb acht. Teerunde ist auch noch im Zen-Stil, und danach biete ich fallweise Gespräche, manchmal dreimal die Woche morgens Dokusan an, also das ist die Bearbeitung von Koans, das geht bis viertel nach acht, dann komme ich wieder zurück, unterstütze meine Frau noch bei der Fütterung der Zwillinge, dann frühstücke ich, und um neun Uhr fange ich dann an, ins Büro zu gehen. Um zehn Uhr bin ich im Kurs, um dreizehn Uhr ist Mittagspause, dann versorge ich noch die Schulkinder mit. Um fünfzehn Uhr bin ich dann wieder im Kurs bis abends um halb sieben. Dann sind abends irgendwelche Abendveranstaltungen.“

F.: Volles Programm.

A.: Ich gehe in der Regel um elf Uhr abends ins Bett, elf, halb zwölf. Fängt um vier Uhr wieder an, hat Ähnlichkeit mit einem Klosterbetrieb zurzeit.

F.: Mit fünf Stunden Schlaf auskommen, manchmal weniger?

A.: Manchmal nur drei Stunden. Ich war, das fehlt ja hier noch, bei dem Thema üben. Ich bin also insgesamt siebenmal in Japan gewesen für längere Zeit und dabei auch im Kloster. Ja, das hat mich sehr inspiriert.“

6.3.1.5.3. Spiritualität

Mit neunundzwanzig Jahren „konvertiert“ Andreas Gilles zum Buddhismus und praktiziert regelmäßig Zen. Eine spirituelle Vorprägung ist ihm nicht weiter erwähnenswert (zum Beispiel ein Abarbeiten an einer christlichen Erziehung). Er gerät nach einer Phase stärkeren politischen Engagements (Anti-AKW-Bewegung in den siebziger Jahren) 1983 in eine beruflich-persönliche Sinnkrise, die zu einer persönlichen Neuorientierung führt. Er macht eine Ausbildung zum Zen-Lehrer – teils in Japan – und versteht sich als Vertreter eines engagierten Laien-Buddhismus im Westen. Seine klare Verortung im Buddhismus schenkt ihm die Kraft, sein vielfältiges Engagement in seiner Familie, im Ökodorf „Lebensgarten“ zu bewerkstelligen. Beheimatet in der buddhistischen Gedankenwelt, setzt er sich in positiver wie kritischer Zuwendung mit dem Christentum auseinander. Auffallend ist seine Unbefangenheit, als Buddhist christliche Begriffe wie „innere Stimme“ und „Berufung“ zu benutzen. AG präsentiert sich als Grenzgänger zwischen religiösen Welten, der um die Stärken und Schwächen des Buddhismus und des Christentums weiß und seinen integralen Weg als aufgeklärter Laien-Buddhist und Zen-Lehrer geht.

„F.: Welchen mystischen Übungsweg pflegen Sie im Alltag?

A.: Also nach Zen-Auffassung ist Zen ja kein mystischer Weg. Aber unter christlicher Perspektive werden wir immer als Mystiker eingeordnet. Und die Zen-Richtung setzt sich damit unter anderem mit dem Argument zur Wehr, dass die mystischen Traditionen in den verschiedenen Religionen häufig sozusagen die unio mystica anstreben, aber die Konsequenzen, die sich daraus für das Leben ergeben, dann häufig nicht mehr ergreifen, sondern sozusagen sich da am Ziel wähnen, wenn sie diese unio mystica erreicht haben, sind sie nach Zen-Auffassung mit der Wesensschau, also mit der Erkenntnis der Wesensgleichheit erst am Ausgangspunkt für eine noch wichtigere Übung, nämlich die Erkenntnisse, die sich daraus ergeben, dann in der Praxis zu verwirklichen und ständig die Praxis zu verfeinern. Und das ist eine lebenslange Aufgabe nach Zen-Auffassung. Und das habe ich bei den anderen Mystikern bisher nicht so gefunden.“

Andreas Gilles versteht den Zen-Weg nicht als mystischen Weg. Er kann sich aber auf die Fragestellung einlassen. Für sein Verständnis konzentriert sich Mystik auf die „unio mystica“, also die unmittelbare Gotteserfahrung und vernachlässigt den alltagspraktischen Aspekt. Er hat somit ein negatives Verständnis von Mystik im Sinne der üblichen Kritik am überlieferten Buddhismus als quietistischer Selbstgenügsamkeit. AG betont für seine Zen-Orientierung die Bewährung im Alltag. Zen ist somit für AG eine bestimmte Haltung der Offenheit und Achtsamkeit, die eine regelmäßige Übungspraxis braucht, um lebendig zu bleiben.

„Und was bedeutet das für mich im Alltag? Ich meditiere täglich. Wir haben ja in der Gemeinschaft eine größere Zen-Sitzhalle, neben verschiedenen anderen spirituellen Orten wie Schwitzhütten und ein großes Pantheon und Kapelle und Singsäle usw. haben wir jetzt für Zen speziell eine Rinzaï-Zendo, die nennt sich Choka-Zendo in der Sitzhalle. Nämlich, als dieses Projekt noch von niemandem bevölkert war, war ich mit meinem japanischen Lehrer hier. Und da haben wir uns einen Dachboden ausgesucht, einen Zendo, und in dem nisteten bis dahin lauter Rotschwänzchen, und deshalb hieß es die Vogelhalle. Außerdem knüpft das an einen berühmten chinesischen Meister Dorin, unter dem Namen ist ja noch mehr bekannt. Dort veranstalten wir mindestens einmal im Monat ein Wochenend-Sesshin und mehrere Wochen-Sesshins im Jahr oder auch viertägige Sesshins. Und dann betreiben wir ein knapp drei Hektar großes Gelände, auf dem wir bisher einen Zen-Garten errichtet haben und einen ökonomischen Gärtnerhof betreiben wollen, wo wir Zen und Permakultur, das ist eine bestimmte Form des ökologischen Landbaus, miteinander verbinden wollen, weil Permakultur und Zen viel miteinander zu tun haben, jedenfalls die japanische Richtung der Permakultur, die durch einen gewissen Maser Nova von Oka gegründet wurde. Und das geht sozusagen nahtlos in Zen über. Und dieses Gelände wurde bisher schon als Permakultur-Grundstück genutzt, auch von verschiedenen Gruppen betreut. Und ein wichtiges Hindernis, warum diese Gruppen bisher immer nicht weitergekommen sind, war, dass die das Gelände irgendwie nie wirtschaftlich nutzen konnten. Unter den hiesigen Bedingungen ist es einfach sehr schwer, auf einer kleinen Fläche alternative Landwirtschaft zu betreiben und dann noch einen Gewinn zu erzielen. Und wir betreiben dieses Gelände nach dem Dana-Prinzip, das ist ein buddhistisches Prinzip, einer der sechs Parameter, der ersten Parameter, ist Dana. Dana bedeutet Großzügigkeit, das heißt, was wir in dieses Gelände investieren, unsere Arbeit usw., geben wir aus Freude da rein. Und was das Gelände bringt an Ergebnissen, das nehmen wir, um es dann wieder weiterverschenken zu können oder selbst zu nutzen, zur Selbstversorgung usw. Also wir erleben uns als Menschen, die sowieso vom Leben ständig beschenkt werden, und wollen das Ganze aus dieser Preis-Leistungs-Betrachtung heraushaben und stattdessen eben die Sache auf Dana-Ökonomie gründen. Das ist ein bewährtes buddhistisches Prinzip, dass manche etwas aufrecht erhalten und dafür von anderen unterstützt werden. Und das möchten wir bei diesem Projekt auch so machen. Und das läuft jetzt auch schon einige Jahre, und wir haben jetzt vor zu bauen, und deshalb müssen wir neue Werbungsanstrengungen machen, weil das jetzt größere Beträge erfordert. Bisher mussten wir da nur in der Größenordnung 180.000 Mark Dana-Perspektive haben, und jetzt wird das wahrscheinlich ein bisschen mehr.“

AG beschreibt seine gelebte spirituelle Grundausrichtung als regelmäßige Meditationspraxis in Tradition des Zen und als Mitgestaltung eines drei Hektar großen Gebietes nach einer besonderen Form des ökologischen Landbaus, der Permakultur. Auffallend ist dabei, dass er seine spirituelle Praxis einbettet in ein ökologisches Projekt seiner Gemeinschaft, somit Spiritualität auch als kollektives Unterfangen eines bestimmten, ökologischen Umgangs mit der Natur versteht. Die Zen-Orientierung interpretiert AG so als seinen gelebten Bezug zum Ganzen, zu allem, was ist, und gerade nicht nur verkürzt als individuelle Praxis der Geistesarbeit.

Auf die erneute Frage des katholischen Theologen nach einem differenzierten Verständnis des mystischen Weges greift AG diesen Impuls positiv auf und betont die gelebte interreligiöse Praxis im „Lebensgarten“. Somit wird der traditionelle mystische Dreischritt nicht als ein individuelles Geschehen verstanden, sondern als komunitäres Handeln.

„F.: Zurück zu dem inneren Weg. Da habe ich die Frage: In der christlichen Mystik werden in der Tradition unterschiedliche Ebenen in der Innenarbeit unterschieden, also via purgativa, illuminatio und unio. Können Sie mit dieser Unterscheidung im Blick auf Ihren Zen-Weg etwas anfangen?“

A.: Ja, das ist eigentlich alles, also wir bereinigen ständig oder ich bereinige ständig Gewohnheitsenergien, die mir nicht heilsam erscheinen in meinem Leben, und versuche, sie durch heilsamere Gewohnheiten zu ersetzen. Mit der Meditation und samadhi usw. bin ich ständig befasst, meine Einsichten zu vertiefen. Und die Einung, via unio, was meinen die damit? Betrifft das das, was wir im Zen Erkenntnis der Wesensnatur nennen?

F.: Ja.

A.: Das ist etwas, was ich mehrere Male erlebt habe, und da das die Grundlage meines Handelns auch ist heutzutage, finde ich mich in dieser Unterscheidung wieder. Ich würde sagen, die sind täglich, diese Dinge.“

Die Neufassung der dreigliedrigen mystischen Reise durch Matthew Fox löst Zustimmung bei AG aus. Er stockt beim dritten Schritt, dem Widerstehen; doch nach Erläuterung beschreibt AG das Leben im Lebensgarten als Praxis des kollektiven Widerstehens.

„F.: Ein amerikanischer Theologe hat die drei Aspekte des kontemplativen Weges neu übersetzt. Er spricht von ‚Staunen, Loslassen, Widerstehen‘. Können Sie mit dem Dreischritt etwas anfangen?“

A.: Staunen, Loslassen, Widerstehen. Mit dem Staunen kann ich etwas anfangen, mit dem Loslassen auch. Das Widerstehen, da weiß ich jetzt nicht genau, was damit gemeint ist.

F.: Das meint, die Einheitserfahrung, die Wesensschau bedeutet in Handlungsperspektive ein konsumkritisches Auftreten innerhalb einer Wirklichkeit, die halt kapitalistisch und konsumistisch durchdrungen ist.

A.: Ja, genau, aber das machen wir ja hier in unserer täglichen Praxis, sozusagen widerstehen. Staunen, loslassen und widerstehen. Wir haben ja verschiedene Alternativen zu den üblichen Betätigungen, die uns nicht erlauben, unsere spirituellen Einsichten in der Praxis normalerweise so zu leben, entwickelt, und das geht auch in alternativen Weltsystemen, die wir ja auch zum Teil ausprobiert haben und dann natürlich andere Heilweisen, Naturheilverfahren und Naturheilpraxis usw. Man kann überhaupt sagen: Der Lebensgarten ist auch ein Ort des Heilens im weitesten Sinne. Beispielsweise das Know-how für die ökologische Erneuerung der Siedlung, das hat dann jemand in einen eigenen Betrieb eingebracht hier in der Gemeinschaft, und der nennt sich jetzt Ökologia und verkauft halt ökologische Baustoffe usw. Das ist im kapitalistischen Sinn in gewisser Weise drin, aber in gewisser Weise auch nicht drin, zum Beispiel weil er sich eben darüber hinaus Gedanken macht, und wir mussten natürlich alle auch mit den ökonomischen Veranstaltungen, die wir hier gegründet haben, auf die kapitalistische Umgebung Rücksicht nehmen. Aber wir haben uns auch insofern anders verhalten, als wir uns zum Beispiel darüber im Klaren waren, dass wir uns einfach nach den Preisen oder so was richten und nicht sozusagen Konkurrenz nutzen, um möglichst billig einzukaufen, sondern haben eine energetische Betrachtung auch angestellt und gesagt: Es ist wichtig, dass die Energie, die von außen kommt zu uns und vom Seminar, so dass die in der Gemeinschaft bleibt im Sinne, so dass wir eigene Handwerker beschäftigen oder immer erst unsere eigenen Leute beauftragen mit etwas, zum Beispiel diesen Unternehmer, der von der Ökologia. Wenn wir Baumaßnahmen haben, beauftragen wir den natürlich, bevor wir etwas rausgeben, an Handwerker nach draußen zum Beispiel, selbst wenn der teurer ist, weil wir uns bewusst sind, dass jede nach draußen gegebene Mark, die man der Gemeinschaft erhält, da sind wir ziemlich bewusst für etwas, was wichtig ist. Wie waren wir darauf gekommen?

F.: Das ging um das Widerstehen, das war ein konkretes Beispiel.

A.: Der Tagesablauf ist auch anders bei uns. Wir fangen morgens an mit einem Angebot, eben, wie gesagt, Meditation in der Stille, danach gibt es eine Stunde lang, kann man von Taizé-Liedern, anderen heiligen Liedern, alle möglichen anderen Lieder singen in der Kapelle, und danach gibt es gemeinsame Kreistänze auf dem Dorfplatz. Das ist ein Repertoire von hundert Tänzen, spirituellen Tänzen aus allen möglichen Kulturen der Welt. Das ist ein Angebot, das sich auch an unsere Gäste genauso wie an die Mitglieder der Gemeinschaft, und wer eben Lust und Zeit hat, der trifft sich dann zu diesen Angeboten. Eigentliche Teilnahme – mal viel, mal wenige, das fluktuiert. Aber es ist ein konstantes Angebot seit zwölf Jahren. Und danach beginnen wir erst mit unserer eigentlichen Arbeit.“

Auch die Frage zu seinem Gebetsverständnis interpretiert Andreas Gilles im Kontext seiner Lebensgemeinschaft. Er greift den christlichen Begriff des Betens positiv auf und deutet die Meditationen, aber auch das kollektive Nachdenken über die notwendige Friedensarbeit als Gebet. Beten wird zum expliziten Bündeln der spirituellen Kräfte.

„F.: Können Sie etwas mit dem Begriff „Beten“ anfangen?

A.: Ja. Nicht ein typisch Zen-mäßiges, aber beispielsweise am Abend des elften September 2001 haben wir uns spontan, fast alle Erwachsenen oder ein großer Teil, sechzig, siebzig Erwachsene, in unser Zendo versammelt und da eine stille Meditation gemacht. Und diese Meditation war erst mal in Stille eine allgemeine Friedensmeditation, und danach haben dann noch einzelne Mitglieder dieser Runde konkrete Friedensgebete gesprochen oder irgendetwas in der Art. Es war uns einfach wichtig, dass wir uns nicht von dieser Gewalt runterziehen zu lassen, was natürlich nahe lag in dieser Situation, sondern alles in unserer spirituellen Kraft Stehende zu tun und dazu beizutragen, dass diese Ereignisse angenommen werden und zu überlegen, wie wir konkret unsere Friedensanstrengungen vermehren können. Und das würde in meinen Augen unter Beten fallen.“

Der Gottesfrage begegnet AG reserviert. Als eine Instanz im Menschen kann er darüber sprechen, in Treue zu seiner nondualen Grundposition. Die Theodizee-Frage des Christentums negiert der Buddhist AG. Seine Vorstellung zu einer Alternative zur christlichen Theodizee, zur Anklage an den allmächtigen Gott, der all das Leid zulässt, ist ein Leben in aller Vielfältigkeit:

„Das Leben ist ein Gasthaus, und wir lernen, alles in Empfang zu nehmen, was das Leben da zu bieten hat. Und das ist eigentlich so mein Übungsweg. Ich will mich nicht vor irgendeinem Leiden da grundsätzlich verschließen. Natürlich, ich bemühe mich auf einer relativen Ebene immer, möglichst leidvolle Konsequenzen zu vermeiden für mich und andere, aber die Zen-Übung selbst ist auch gleichzeitig eine Übung, mich fähig zu machen, keinem Ding möglichst auszuweichen. Also das Leiden hat irgendwie auch einen hohen Wachstumscharakter, also nicht per se.“

F.: Würden Sie als Zen-Mensch von einer Gottesbeziehung reden? Ist Gott für Sie eine Kategorie, eine Wirklichkeit, die sich auch verändert hat?

A.: Ja, wenn man Gott als eine Instanz verstehen darf, dann kann ich dem Gottesbegriff zustimmen. Ich hatte allerdings hier verschiedene Auseinandersetzungen mit dem christlichen Umfeld, die anfangs Schwierigkeiten gemacht haben und die mich gerade wegen dieses Gottesverständnisses angegriffen haben und mir fahrlässige Sathanie vorgeworfen haben. Unter dieser Rubrik möchte ich mich da nicht wohl fühlen in Kreisen der Amtskirchen. Als eine Instanz in mir kann ich dem zustimmen, da würde ich sagen: Das entspricht in etwa dem buddhistischen der Buddhanatur. Wobei eben nach Zen-Auffassung jede Konzeption schon eine Abwendung ist. Die begriffliche Konzeptionierung ist nicht Gott, und Gott ist in dem Sinn auch kein Dialogpartner wie in der christlichen Tradition. Weil dieser Dialog, er hat einen gewissen Dualismus zum Ausgangspunkt, aber das hat im Grunde genommen die Zen-Übung auch. Ohne das Straucheln im Dualismus würden wir gar nicht anfangen, Zen zu üben, weil wir dann auch nicht die Grenzen des Dualismus ständig vor Augen hätten. Also von daher brauchen wir jetzt nicht sagen, die christliche Gottesvorstellung ist dualistisch.

F.: Was ist denn Ihre Antwort auf die Frage: Wie kann Gott das Leid und all die Katastrophen in der Welt zulassen? Eine zentrale Frage in der christlichen Theologie.

A.: Ich verstehe schon. Wie kann Gott all das Leid und die Katastrophen in der Welt zulassen? Wie wir uns als Buddhisten oder wie ich mich als Zen-Mensch dazu verhalten?

F.: Ja.

A.: Als Buddhist habe ich dazu die Auffassung, dass Leid so etwas ist wie ein Naturphänomen. Man könnte sagen, so etwas wie Wind oder ein Orkan oder so was. Der gehört zu diesem Paradies, als das ich diese Erde hier ansehe, dazu und dann, für mich ist eigentlich mehr so die Frage: Wie können wir uns in den Stand setzen, uns mit all diesen Leiden zu konfrontieren, ohne sie zu weisen oder zu sagen: um Gottes willen, bloß nicht in meinem Leben oder so was.“

Kritisch äußert sich Andreas Gilles zur buddhistischen Karmalehre, da sie oft falsch oder missverständlich ausgelegt werde. Gut daran findet er, dass der Einzelne mithilfe dieser Lehre in seine Eigenverantwortung gestellt werde.

„Der Karmalehre stehe ich teilweise sehr skeptisch gegenüber, weil die Karmalehre in ihrer, sagen wir: volkstümlichen Form auch so ein bisschen so was mit etwas Bedrohliches hat für die Menschen. Und wörtlich genommen heißt ja Karma nur, dass unser Handeln Konsequenzen hat. Und im Zen geht es irgendwie meiner Meinung nach vor allem darum, die Konsequenzen, die ich verursache, auch zu verantworten und nicht da zu sagen: Ja, das war jetzt Schicksal oder Zufall oder was man da immer so schön sagt, sondern man tut etwas, ich habe zum Beispiel sechs Kinder, und die entstehen ja nun nicht aus Zufall, sondern ich übernehme einfach Verantwortung für mein Handeln und würde da nicht sagen: Ja also, da hat mich jetzt ein Engel geführt oder irgend so was. Obwohl ich schon auch teilweise überrascht war natürlich. Der für mich sehr wichtige Punkt: die Verantwortung dabei. Und alle Höllen sind selbst gemacht. Eine schlimme Hölle ist, Elternschaft zu übernehmen und sich mit vielen Kindern zu umgeben und dann sich für einen schlechten Elternteil zu halten, der viel verkehrt macht oder so. Das ist die Hölle auf Erden vermutlich.“

Skeptisch stellt sich AG auch zur These „je mystischer, desto politischer“. Er geht nicht auf die dargebotene Spannungseinheit von Mystik und Politik ein, sondern beschreibt (erneut) den Zen-Weg als Übungsweg in den Alltag und im Alltag.

„F.: Was halten Sie von der These: je mystischer, desto politischer?

A.: Ja, ich habe ja schon gesagt, inwiefern ich Zen für mystisch halte und inwiefern nicht. Und eben im Zen steht halt tatsächlich die Praxis, die spirituelle Praxis im Vordergrund, ist der Ausweis. In unserer europäischen Tradition haben wir viele Philosophen, die kluge Dinge gesagt haben und gleichzeitig gesagt haben: Man muss ja nicht alles selber machen, Seneca zum Beispiel oder so, sondern die haben das als überzeugende Ideen oder so was verkündet, aber nicht den Anspruch gleich gehabt, dass das nun auch jeder selbst verwirklichen sollte. Und

das, finde ich, gibt es in unserer Kultur noch viel, dass einer eine gute Idee hat, aber das heißt beileibe noch nicht, dass man sich danach auch gleich richten sollte.“

6.3.1.5.4. Soziale Kontakte

Der „Lebensgarten“ ist unter ein- wie ausgrenzender Hinsicht das soziale Netzwerk von Andreas Gilles. Das Leben in der bunten Gemeinschaft von siebzig Erwachsenen und vierzig Kindern und Jugendlichen stellt den primären sozialen und politischen Handlungskontext dar. Inmitten einer kapitalistischen Gesamtökonomie ist der „Lebensgarten“ ein alternatives Projekt, das zwar das Prinzip der wirtschaftlichen Selbstverantwortung praktiziert, gleichzeitig aber auch ökologische und sozialen Aspekten ausgerichtet ist. Das politische Engagement von AG konzentriert sich auf den „Lebensgarten“ und konkrete Projekte, zum Beispiel die Kooperation mit einem Friedenszentrum in Bosnien. Traditionelle Organisationen wie Kirchen, Parteien oder Gewerkschaften spielen für ihn keine Rolle.

„Unser Lebensgarten ist eine spirituelle und ökologische Gemeinschaft mit ca. hundertzehn Bewohnern, davon etwa siebzig Erwachsene.(...) Und so entstand die Idee zu dem Lebensgarten. Und diese Idee hatte eine fünffache Leitvision, nämlich sie sollte Menschen unterschiedlicher geistiger Strömungen hier zusammenbringen. Das war das Stichwort ‚spirituelle Gemeinschaft‘. Dann sollte Kooperation mit der Natur auf allen Gebieten geübt werden, das ist das Stichwort ‚ökologische Gemeinschaft‘. Es ging um ‚aktive Toleranz‘, also auch mit Menschen, mit denen man nicht meinungsmäßig übereinstimmt, an einem Ort zusammenzuleben und zu arbeiten. Und das vierte Stichwort war ‚Kreativität‘. Die Bausubstanz der übernommenen Gebäude war maximal noch Rohbauzustand. Es musste also sehr viel investiert werden an Zeit, Geld, guten Ideen, um das Projekt hier von den baulichen Gegebenheiten weiterzuentwickeln. Und da sollte jeder den vorhandenen Raum nutzen können, um seinen Bereich zu gestalten. Und als fünftes Prinzip wurde ‚wirtschaftliche Selbstverantwortung jedes Mitgliedes dieser Gemeinschaft‘ beschlossen. Das waren die fünf Leitideen dieser Vision. Und dieses Projekt hat sich dann sehr schnell entwickelt, und schon nach eineinhalb Jahren waren eigentlich alle Häuser besetzt.“

6.3.1.5.5. Kulturelle Identität

Seit neunzehn Jahren lebt AG im „Lebensgarten“ und damit im alternativen, ökologisch-spirituellen Milieu. Seine buddhistische Grundoption teilt er mit einigen Kommunarden in diesem Projekt (gemeinsame Meditationspraxis). Doch ist der „Lebensgarten“ eine pluriforme religiöse Gemeinschaft. AG selbst spricht von „einer Art globaler Spiritualität“, die hier mit transkonfessioneller Ausrichtung und transpersonalen Elementen praktiziert werde. AG lebt so eine subkulturelle Identität im alternativen Milieu, die er in den vergangenen rund zwanzig Jahren mit aufgebaut hat.

„F.: Der Buddhismus bekommt doch öfter den Vorwurf des Quietismus [zu stark in der Innerlichkeit zu verweilen]. Ihr Projekt ist ja ein glattes Gegenbeispiel dazu, aber kann man das so aufrecht erhalten generell gegenüber dem Buddhismus? Ich meine, es gibt nicht umsonst den engagierten Buddhismus, und jetzt würde ich Ihr Projekt ja gerade in den engagierten Buddhismus hineinstellen.

A.: Würde ich auch sagen.

F.: Woran liegt es denn?

A.: Im Westen gibt es, glaube ich, nur engagierten Buddhismus. Was anderes wäre hier nicht überlebensfähig. Und insofern setzt sich dieser westliche Buddhismus aus einem Schuss säkularisiertem Christentum zusammen. Thich Nhat Hanh hat ja mal gesagt: Der Buddhismus setzt sich zu neunzig Prozent aus Nichtbuddhismus zusammen. Das ist eine Aussage, die auf den Diamant zutraf, wo der Buddha eben sagt: Der wahre Schluss ist der Schluss, weil er kein Schluss ist und so. Damit wird die Interdependenz der Dinge mit einbezogen in die buddhistischen Begriffe. Von daher ist für mich ganz klar, sagen wir, so ein scholastischer Buddhismus oder so was hat bei uns bisher noch wenig Chancen. Es gibt ja eine gewisse psychologische Scholastik, die von den Tibetern her eingebracht wird. Aber selbst die kann nur dank ihrer Lebensbezogenheit usw. sich hier ausbreiten. Ich weiß, dass es da auch sehr quietistische Ansätze gibt, aber Zen ist ja nun gerade, gehört nicht dazu. Er ist ja eine Form des Buddhismus, ein sehr philosophischer Buddhismus, der aus Indien kam, sich mit der chinesischen Praxis konfrontiert sah, und in Indien konnte man noch so eine Theorie verfolgen, man bearbeitet den Boden nicht, um keine Würmer oder so was zu gefährden, durch Bodenbearbeitung keine Wesen, und in China ist die Bodenbearbeitung eine Selbstverständlichkeit. Zen ist ein Buddhismus, der sich zum Beispiel in dem Satz von Hyakujo niedergeschlagen hat: Ein Tag ohne Arbeit ist ein Tag ohne Essen, und das war natürlich immer Feldarbeit in den Klöstern. Da ist irgendwie diese Zurückgezogenheit gerade eher wenig ein Kennzeichen von Zen. Und was ich dann noch sagen wollte: Ich persönlich bin auch ein Vertreter derjenigen Strömung, die eine Aufwertung des Laienstandes befürwortet, während im traditionellen Buddhismus eher Nonnen und Mönche für die entscheidenden Überlieferer angesehen werden, aber mit dem Mahayana-Buddhismus sind eben auch so bestimmte Sutren ans Licht gekommen oder erfasst worden, indem eben das Laienwesen aufgewertet wurde. (...) Der Buddhismus in unseren Tagen hier im Westen ist der engagierte Laien-Buddhismus. Engagierte Laien tragen das Zen. Und das Zen, was hier rübergekommen ist, das hat ja auch diesen Ursprung. Also jedenfalls, was die Rinzai-Tradition angeht, geht das ja auf einen Zen-Meister namens Koseng zurück, der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts in Japan gelebt hat. Und die Meister, die dann hier rübergekommen sind der Rinzai-Tradition, die hatten alle mit dem oder seinen Schülern zu tun, und dieser Mann hat damals in Japan eben nicht mit westlichen Ideen beschäftigt und eigene Laienpriester ausgebildet, also Priester, die sich mit der Integration von Laien in der Praxis beschäftigten. Das waren sehr fruchtbare Mönche.“

Aufgefordert, die nachahmenswerten Stärken des Buddhismus und des Christentums zu beschreiben, benennt AG positiv für das Christentum das hohe Maß an Weltverantwortung und negativ den Trend zum Dogmatismus und den Alleinvertretungsanspruch der Kirche (AG unterscheidet hier nicht zwischen den unterschiedlichen christlichen Kirchen.). AG bezieht

explizit eine religionsplurale Grundposition, die eine spirituelle Quelle in allen Weltreligionen gleichermaßen und gleichberechtigt sieht.

Die Stärke des Buddhismus sieht er im erfahrungsbezogenen Denken, somit in dem Religionsansatz, der der persönlichen Erfahrung und dem persönlichen inneren Weg Wertschätzung entgegenbringt. Diese Praxisorientierung des Zen-Buddhismus mache auch seine Realitätstauglichkeit aus.

„F.: Eine Frage zum christlich-buddhistischen Dialog: Was können Christen von Buddhisten lernen, und was können Buddhisten von Christen lernen? Das sind ja Klischees, Chiffren, die da gegeneinander gehalten werden, aber was würden Sie dazu sagen?

A.: Was können Buddhisten von Christen lernen? Da finde ich, von denen können wir sehr viel lernen. In meiner Studienzeit war Helmut Gollwitzer für mich ein großes Vorbild. (...) Dann war einer meiner geistigen Ziehväter Johannes Döhring, einer der Gründer der Evangelischen Akademie in Loccum, und von dem habe ich sehr viel über das dialogische Prinzip von Buber gehört, der nun kein Christ war, aber letzten Endes ist das auch ein christlicher Gedanke. Das hat mich auch sehr geprägt. Also dieses ernsthafte Engagement solcher Christen ist etwas, was sich Buddhisten auch anschauen können. Die sagen in gewisser Weise zur Welt ja auch Ja und übernehmen Verantwortung für die Welt, das sehe ich als eine christliche Tugend an, so Verantwortung zu übernehmen. Ach, ich könnte noch viele Dinge sagen. Was können Christen von Buddhisten lernen? Was ich mir wünsche, was Christen von Buddhisten lernen, ist, dass der christliche Alleinvertretungsanspruch auf die letzte Wahrheit, dass der vielleicht eines Tages mal heilsam weiterentwickelt wird. Wir sind hier auf einem Planeten, und da gab es weise Menschen in allen Kulturen. Mir kommt das Ganze so vor, als ob um die Quelle, um die alles Spirituelle geht, herum ein Kranz von Gebäuden gebaut worden ist im Laufe der Geschichte, und die Menschen, die zur Quelle gehen wollen, gehen durch verschiedene Pforten. Auf einigen Pforten steht Buddha drauf, auf anderen steht Jesus, und diese Pforten sollen sicherstellen, dass die Menschen, die an die Quellen gehen, auch gewappnet gehen, nicht sozusagen wie bei Drogen, schießen sich ja Heroin ins Gehirn und haben dann unter Umständen auch spirituelle Erlebnisse. Aber die haben eine zerstörerische Macht auf ihre Persönlichkeit. Klar, unsere Ego-Persönlichkeit leidet auch, wenn wir uns spirituell engagieren, meine jetzt nicht, aber diese Menschen werden passiv und zum sozialen Ballast. Und meiner Meinung nach tragen alle spirituellen Traditionen dazu bei, dass Menschen zur Quelle gelangen können, die christliche genauso wie die buddhistische wie die indianische usw. Und für manche Menschen stimmt mehr dieser Zugang und für manche mehr der andere. Und, sagen wir mal, die landläufige Gottesvorstellung ist für mich eher eine Projektion, die meinem eigenen Geist entstammt. Und der möchte ich mich irgendwie nicht so anvertrauen, weil ich einfach den projektiven Mechanismen meines Geistes nicht so vertraue. Aber ich kann verstehen, dass wir Menschen ein so starkes Bedürfnis nach Verständigung haben, dass, wenn wir Verständigung und Angenommenwerden und vielleicht Zugehörigkeit, dass uns zugehört wird, wenn wir das in dieser Welt nicht finden, was bei vielen Menschen der Fall ist, dass dann man sich einen Gesprächspartner in den blauen Himmel projiziert. Das ist natürlich möglich. Also was können Christen von Buddhisten lernen? Also ich finde, das erfahrungsbezogene Denken der Buddhisten, das ist etwas, was auch für Christen sehr interessant ist.“

6.3.2. Die Chefin und Nonne: Dr. Maria Hüpli – „Erwachen in meine Potenziale!“

6.3.2.1. Biografische Skizze

- Geboren 1951, Schweizerin;
- katholische Sozialisation in einem schweizer Bergdorf, erste persönliche Krise in der Pubertät;
- Abitur 1968, zweite persönliche Krise, Kirchenaustritt, Umzug nach Zürich;
- Studium zur Volksschullehrerin;
- Zweitstudium in Psychologie;
- 1977: dritte große persönliche Krise (Depressionen, Suizidgefährdung), Psychoanalyse, Beginn der Meditationspraxis, tiefe spirituelle Erfahrungen, Schülerin von Pater Lassalle, später von Pia Gyger;
- 1979: Eintritt ins St. Katharinawerk, Promotion in Psychologie, Leitung einer psychiatrischen Einrichtung ihres Ordens, verantwortlich für den Nachwuchs der Gemeinschaft;
- ab 1994: Leitung von jährlichen interreligiösen beziehungsweise politisch-spirituellen Projekten (Philippinen, Bosnien);
- 1996-2000: Leitung eines Bildungs- und Begegnungszentrums des Katharinawerkes in der Schweiz;
- seit 1998: Mitarbeit in der Leitung des ISPW (Institut für spirituelle Bewusstseinsbildung in Politik und Wirtschaft);
- seit 2000: Vorsitz in der operativen Leitung des Fortbildungsinstitutes (zu verstehen als Fortentwicklung des ISPW, Zielgruppe: Führungskräfte in Wirtschaft und Politik);
- 2003: Ernennung zur Zen-Lehrerin.

6.3.2.2. Erste Interpretation des biografischen Aufrisses von Maria Hüpli

Dr. Maria Hüpli (MH) ist in einer kinderreichen Familie aufgewachsen. Als Kind wurde sie missbraucht. Diese Verletzung hat sie therapeutisch und spirituell aufgearbeitet. Die strenge katholische Sozialisation lässt sie nach dem Abitur aus dem katholischen Milieu ausbrechen. Aus Protest gegen die rigide katholische Kirche (vorkonziliare autoritäre Prägung) tritt sie 1968 aus der Kirche aus. Sie studiert in Zürich zunächst auf Lehramt (Volksschullehrerin) und schließt ein Studium in Psychologie an. Am Ende des Studiums stürzt sie in eine tiefe existenzielle Krise. Sie hat Depressionen, ist suizidgefährdet. MH begibt sich in Psychotherapie und beginnt zu meditieren. Sie macht tiefe spirituelle Erfahrungen und

studiert privat Theologie. Zunächst ist sie Schülerin von Pater Lassalle, später, nach dessen Tod, von Pia Gyger. Sie wird Kontemplationsschülerin. Mit 29 Jahren tritt sie in das St. Katharinawerk ein. Wie sie selbst sagt, ist sie eine „radikale Frau“ – nach strenger katholischer Sozialisation, Kirchenaustritt mit 18 Jahren, wird sie mit 29 Jahren Nonne. Die Ordensgemeinschaft St. Katharinawerk wird zu ihrer zweiten Familie. Sie bezeichnet das Leben in dieser Gemeinschaft als ihr größtes Lernfeld. Sie nimmt teil an der grundlegenden Transformation dieser Gemeinschaft (Öffnung auf Verheiratete und Laien). In der spirituellen Begleitung durch Pia Gyger entdeckt sie, dass in ihren größten Verletzungen ihre größten Begabungen liegen: „Versöhnung zwischen Mann und Frau, die Transformation der Aggressionen, die Erlösung der hungrigen Geister“. In ihrer Ordenszeit promoviert sie in pädagogischer Psychologie und übernimmt die Leitung einer psychiatrischen Einrichtung ihres Ordens. Sie trägt Verantwortung für den Nachwuchs der Gemeinschaft. 1994 beginnt sie jährliche interreligiöse Aktionen auf den Philippinen und in Bosnien (Mitleben in Slums in Manila, Peacecamps mit kriegstraumatisierten Jugendlichen aus Kroatien, Bosnien und Serbien). 1996 übernimmt sie innerhalb des Ordens eine neue Aufgabe. Sie wird Leiterin eines Bildungs- und Begegnungshauses. 1998 startet sie ihr Engagement in der Peacemaker-Gemeinschaft, einer interreligiösen, überkonfessionellen Initiative von Friedensaktivistinnen und -aktivisten, die den inneren Weg (Zen oder Kontemplation) gehen. Ihr bereits praktiziertes politisch-spirituelles Engagement wird in eine neue Form gelegt. Sie nimmt Teil am ersten Retreat in Auschwitz unter Leitung von Bernie Glassman. 2000 spaltet sich die Lassalle-Peacemaker-Gemeinschaft in ihrem Fortbildungsinstitut von der Peacemaker-Gruppe um Bernie Glassman ab. MH übernimmt die Leitung der Peacemaker-Gruppe im Lassalle-Haus. Sie versteht es als ihre Aufgabe, Mitglieder der Peacemaker-Gruppe supervisorisch zu begleiten. 2000 übernimmt Maria Hüpli den Vorsitz der operativen Leitung des neuen Fortbildungsinstitutes, bei dem sie bereits fünf Jahre mitarbeitet. Früher eine reine Jesuiten-Einrichtung, ist ihr Schritt Teil einer engeren Kooperation von St. Katharinawerk und den Jesuiten in der Schweiz. Als Zen-Schülerin von Niklaus Brantschen erhält sie 2003 die Ernennung zur Zen-Lehrerin.

6.3.2.3. Dossier Maria Hüpli

Das Gespräch mit Dr. Maria Hüpli fand im Sommer 2001 in einem Exerzitien- und Bildungszentrum der schweizerischen Jesuiten statt. Über einen Zeitraum von drei Wochen hielt ich mich in diesem Haus auf und führte Interviews mit Mitgliedern der örtlichen Peacemaker-Gruppe. MH arbeitet in diesem Bildungshaus im dortigen Fortbildungsinstitut.

Durch den längeren Aufenthalt entwickelte sich eine gute persönliche Beziehung, die auch an einigen Stellen im Interview deutlich wird, zum Beispiel kommen im Gespräch Bezüge zu Themenstellungen aus dem Seminar vor.

6.3.2.4. Offenes Kodieren

6.3.2.4.1. Spirituelle Orientierung

Zentrales Thema im Gespräch mit MH ist der Stellenwert ihrer spirituellen Verankerung in ihrer dynamischen Biografie. Aus den Brüchen ihrer Entwicklung kristallisiert sich eine christlich-mystische Grundorientierung mit intensiver Zen-Praxis heraus. Fest verankert im christlichen Kontext, lokalisiert sich MH teils auch in postkonfessionellen und transpersonalen Kategorien.

„Ich hatte in der Pubertät eine Krisenphase, dann mit zwanzig, dann mit siebenundzwanzig. Ich war auch suizidal, ich war da in der Psychoanalyse vier Stunden pro Woche, und ich stand an der Grenze zum Suizid. Und da hatte ich eine tiefe Erfahrung gemacht. Ich hatte ein Lebensgefühl, das so aussah, dass ich den Eindruck hatte, ich bin Marionette, mein Leben ist ein Würfelspiel. Und es bringt an Grenzen, und an dieser Grenze habe ich erfahren, dass ich, wenn ich mich jetzt auch umbringe, ich kann gar nicht rausfallen, es gibt einen grundlosen Grund. Ja, wie du es nennen willst, den grundlosen Grund habe ich da erfahren und hab mich dann so, um das mit einem Bild noch weiter zu erläutern, hab ich mich dann entschieden, ich möchte mich verbinden mit demjenigen, der da die Fäden in der Hand hat. Und damit hat mein entschiedener innerer Weg begonnen. Ich habe dann mit Meditation angefangen, ich habe nochmals Theologie-Unterricht genommen, Privatstunden, bei einem Spiritual habe ich die Bibel gelesen und nach Jesus gefragt, wie ist der umgegangen mit Beziehungen, weil als Psychologin bin ich natürlich immer interessiert gewesen an Beziehungen. Und dann kam eins nach dem anderen. Ich habe mir damals auch zur Aufgabe gemacht, dass ich kein Gebet, die ich ja alle auswendig konnte, dass ich nichts bete, was ich nicht innerlich nachvollziehen kann. Und ich hab gekaut am Vaterunser, und zwar an diesem Wort ‚Dein Wille geschehe‘. Ich habe mindestens ein Jahr nicht weitergebetet und habe das eigentlich, wenn ich jetzt zurückschaue, habe ich noch nicht so viel von Mantra gewusst, bin ich mit dem umgegangen, wie man mit einem Mantra umgeht. Und wenn man sich öffnet für diese Dimension, dann wird man Wege geführt, die man vielleicht nicht will aus dem Tagesbewusstsein heraus. Und immer wieder hilft mir dieses Wort ‚Dein Wille geschehe‘, wenn sich Dinge in mir sträuben, Ja zu sagen zu einer Situation und zu einer Entwicklung, die ich von meinem Oberflächenbewusstsein gerne nicht so hätte. Ja, so hat mein innerer Weg angefangen, und ich bin vom Temperament her ein radikaler Mensch. Wenn ich mal etwas wissen will, dann will ich es auch wissen, habe dann mit meinen neunundzwanzig mehr oder weniger ernsthaft begonnen, bei Pater Lassalle.“

Nach drei existenziellen Krisen macht MH tiefe transpersonale Erfahrungen, die sie (wieder) auf religiöse Wege leiten. Sie übt sich neu in spirituellen Praktiken und meditiert intensiv die

Vaterunser-Bitte „Dein Wille geschehe“. Sie findet in diesem „christlichen Mantra“ für ihren Weg eine starke Orientierung. Schließlich beginnt sie den intensiven kontemplativen Weg unter Anleitung von Pater Lassalle. Zwanzig Jahre geht sie mittlerweile diesen inneren Erfahrungsweg, den sie heute als katholische Nonne mit folgenden spirituellen Elementen lebendig hält:

„Ich würde sagen, ich praktiziere verschiedene Wege, verschiedene spirituelle Wege. Einmal ist mir die Eucharistie ein zentraler Weg, wo ich Ermutigung erfahre, mich dem Leben, wie es wirklich ist, zu stellen oder mich zu öffnen für das Leben. Ich denke, da bin ich nicht ganz allein. Ich habe gerne Sicherheit, ich habe gerne Klarheit, weiß, wo's langgeht. Und die Eucharistie ist für mich eine Ermutigung, dass das Leben, das wandern heißt, dem hinzugeben, immer mehr zu geben und da meinen Platz auszufüllen, wo ich dann bin. Dann praktiziere ich das kontemplative Gebet, das Schweigen, das schweigende Gebet. Ich kenne auch das Wortgebet. Ich liebe zum Beispiel den Gruß an Maria, das ‚Gegrüßet seist du, Maria‘, du bist voller Gnade. Das ist täglich bei mir. Ich bete den Rosenkranz, ich verbinde mich in diesem Gebet mit ihr. Sie ist mir sehr wichtig. Dann kenne ich auch Gebete wie, so ganz Kurzgebete. Wenn ich zum Beispiel morgens mit dem Bus hierher fahre, dann ist meine ganze Familie mit dabei, dann bete ich für meine Eltern, für meine Geschwister, für Menschen, denen ich begegne. Oder dann gibt's auch etwas wie, was ich mit Affirmationen bezeichne, das auch für mich eine Form des Gebetes ist, wie zum Beispiel ‚Friede ist in mir‘, im Wissen darum, dass Friede eine göttliche Wirklichkeit ist, nicht zu machen ist, sondern die auch ein Geschenk ist.“

Das intensive kontemplative Gebet, das auch eine Koan-Schulung im Zen-Weg beinhaltet, deutet MH in christlichen Kategorien.

„Meine Erleuchtungserfahrung, die anerkannte Erfahrung, ist eine trinitarische Erfahrung. Ich kenne die Leere, und ich kenne das Du in der Leere. Ich meine nicht die alte dogmatische Formulierung von Vater, Sohn und Geist, Vater, der Alte mit dem Bart, (...) das Trinitarische ist Beziehung, die Wirklichkeit ist Beziehung, das ist etwas, was für mich Lebenselixier ist. Das prägt auch meine Beziehung. Es ist nicht etwas auch – was Trinitarisches, nicht etwas, was abgehoben ist oder außerhalb von mir, sondern das ist für mich Wirklichkeit des Lebens. Insofern ist es für mich, gerade auch in der Auseinandersetzung mit Zen-Texten oder in Gesprächen, ich suche viel das Gespräch im interreligiösen Dialog mit Menschen, die Erleuchtungserfahrung haben und mal auszutauschen, wie erleben sie die so genannte letzte Wirklichkeit, wie erfahren sie die. Ob da, das finde ich ein großes Geschenk, mit Menschen darüber reden zu können. Ich erfahre es im Trinitarischen.“

F: Magst du das noch ein bisschen frei ausformulieren, dieses, was du mit Leere und Dogmen gemeint hast?

A: Also in der Leere, die Leere, die ich erfahre, da gibt's keine Gestalt, keine Folgen, keine Energie, nichts, nichts. Und trotzdem ist da eine Kraft. Es ist nicht personal, es hat keine Gestalt, Form. Oder ich kann auch sagen: Ich bin, aber nicht Gestalt, keine Form.

F: Es ist ein Gefühl?

A: Nein, es ist auch kein Gefühl, Liebe ist es, aber nicht Liebe im Sinn von Gefühl ist die Liebe – was heißt Liebe? Es ist so schwierig, darüber zu reden, da sind Worte zu klein, was eigentlich nicht unbedingt zu fassen ist.“

MH erläutert ihre Erleuchtungserfahrung zunächst im christlichen Bild der Trinität im Sinne einer lebendigen Beziehungserfahrung: „die Wirklichkeit ist Beziehung“. Anschließend beschreibt sie diese Erfahrung der Nondualität oder Nichtzweiheit oder All-Eins-Erfahrung mit den buddhistisch geprägten Begriffen „Leere“ und „Gestaltlosigkeit“, die die personale menschliche Ebene überschreiten. Deutlich betont MH, dass diese Erfahrung mehr sei als ein flüchtiges Gefühl, sondern für sie eine tiefe Liebeserfahrung darstelle. Für sie bedeute dieser innere Weg einen integralen Befreiungsprozess, den sie ausdrücklich als Leib-Geist-Seele-Einheit anspricht.

„Ich bin überzeugt, dass wir das, was mit Friedensarbeit zu tun hat, nur erlernen können, wenn wir alle drei Ebenen von uns einbeziehen: die physische, psychische und die spirituelle. Und die müssen zusammenwirken. Mit anderen Worten: Die Widerstandsfähigkeit fängt im Körper an. Das wir das aushalten, dem wir begegnen. Dass sie uns befähigt in dem Maß, wie wir können. Dass wir das aushalten, wenn ich in den Slum gehe. Dort werde ich am Anfang in der Regel krank. Wenn ich wirklich hingehere. Und ich habe gelernt und bin immer noch dabei zu lernen, auch mit meiner Gruppe, mit der ich auf dem Weg bin, den Körper ganz ernst zu nehmen auf diesem Weg. Auch das noch unentdeckte Potenzial im Körper, um mit der Komplexität umgehen zu können. Aber es kann nur von innen für mich gelöst werden. Vom Weg nach innen. Weil auch auf den Körper hören lernen, ist ein Weg nach innen. Dann Glaube, dass wir selber nicht wirklich verändern können, ohne dass wir aus der Quelle, aus unserer Quelle zu leben beginnen. Wir wiederholen immer nur die gleichen Dinge, bis wir selber aus unserer Quelle zu leben beginnen, weil da erst das schöpferische Potenzial liegt. Und je mehr Menschen sich miteinander nach innen begeben, sich dann aber treffen und miteinander suchen und die richtigen Fragen stellen, umso mehr bin ich überzeugt, dass wir widerstandsfähiger werden können. Ich habe das oft erlebt in meinem Leben.“

6.3.2.4.2. Peacemaker-Arbeit

Für Maria Hüpli ist der Zusammenhang ihres spirituellen Weges und ihres äußeren Engagements sehr eng und wechselseitig verwoben. Sie engagiert sich in der Peacemaker-Gruppe des Bildungsinstitutes, weil sie darin ihr sowieso schon praktiziertes sozialpolitisches Engagement mit anderen teilen kann.

„Meine Beziehung zu Gott hat sich insoweit verändert, dass ich ihn nicht mehr als einen deo ex machina erlebe, sondern aus einer Gegenwart. Und das größte Geschenk ist, dass ich ihn in mir erfahre. Das ist nicht immer begleitet mit Gefühlen, ich kenne auch die Nacht in der Erfahrung Gottes, wo keine Gefühle da sind, keine

Bilder, nichts. Es hat meine Beziehung zu den Menschen ganz wesentlich verändert und auch zu mir selber, und das hat etwas zu tun mit der Friedensarbeit beziehungsweise auch mit dem Eintritt in meine Gemeinschaft. Die hat die Spiritualität, Dienst an der Versöhnung, für das Wachstum von Einheit und Liebe in der Welt. Und es ist mir in den Leib eingeschrieben, dass ich nur glücklich werde, wenn ich Beitrag leisten kann. Ich habe viele Wunden mitgenommen aus meiner Kindheit, ich sehe auch viele Wunden unter den Menschen, das hat mich auch den Weg gehen lassen, Therapeutin zu werden, dann geht's auch um Versöhnung, das ist ein anderes Wort für Heilung oder Heiligung. Ja, der innere Weg hat mir, ich würde sagen: Ich bin näher nach Hause gekommen. Das hat natürlich auch mit meinen Wunden zu tun, meinen Verletzungen aus der Kindheit, das mich rausgetrieben hat auch aus meinem Körper. Ich bin bei mir zu Hause, denke ich, wie noch nie.“

Maria Hüpli lebt aus ihrer inneren Verwurzelung in einem entschiedenen politischen und sozialen Engagement. Dieses Leben in der Polarität von innerem Erfahrungsweg und sozialpolitischem Handeln erfährt sie als heilend und beglückend. Gerade die Berührung mit Leidsituationen bedeutet für sie eine persönliche Herausforderung, eigene Leiderfahrungen und fremdes Leid anzunehmen und in ein entschiedenes Engagement zu transformieren.

„Einmal, wo es um das Thema der Gerechtigkeit geht, da bin ich sensibilisiert worden durch das Leben in einem Slum in den Philippinen, wo ich Menschen begegne, die so intelligent sind wie du und ich, haben aber nicht diese Möglichkeiten der Bildung wie du und ich und sind verurteilt eigentlich, ihre ganze Energie und das Potenzial dahin zu investieren in die Frage: Was esse ich morgen? Da habe ich mal eine ganz, ganz tiefe Erfahrung an einem Neujahrmorgen, wie ich nach Manila, die Hauptstadt der Philippinen, geblickt hab, und der Horizont ist in der Dunstglocke verschwunden. Das hat mich einfach überwältigt, da in diesem, das ist eine Ebene, dass da doppelt so viele Menschen leben wie hier in der Schweiz, zwei Drittel an der Armutsgrenze und viele darunter. Das hat mich unglaublich erschüttert, und ich hab so was wie ein Versprechen dieser Stadt gegeben, dass ich mich einsetzen möchte da, wo immer es mir möglich ist, für gerechtere Strukturen auf unserer Welt. Das ist eine Ebene, und da arbeite ich auch in erster Linie, da bist du ja auch mit dabei, siehst etwas hinein in die Arbeit, wo wir Menschen begleiten wie die Frau, die heute Nachmittag da war, die ist bei mir in spiritueller Beratung, also Menschen in Entscheidungspositionen, die wir beraten. Ich sehe mich nicht aktiv in der politischen Landschaft, was zu tun, also das ist das eine, wo es um Gerechtigkeit geht. Das andere, was mir als Peacemakerin nahe ist, ist das Engagement für Menschen, die kriegsgeschädigt sind. Das hat begonnen mit der Zusammenarbeit mit den Peacecamps. Wir haben junge Menschen eingeladen aus Bosnien Anfang der neunziger Jahre, die an der Front standen und mit denen wir gearbeitet haben, aus Bosnien, Kroatien und später dann auch Serbien. Im letzten Jahr bin ich dem Ruf gefolgt, in Bosnien ein internationales Peacecamp zu leiten, wo junge Menschen da waren, und da plane ich im nächsten Jahr wieder ein Camp. Dann war ich auch dabei bei der ersten Retreat in Auschwitz. Ich hab mich immer wieder gefragt, was soll ich da, das hat mit mir gar nichts zu tun. Ich bin Schweizerin, bei uns gibt's seit hundertfünfzig Jahren keinen Krieg. Das ist ein Thema, das mich eigentlich nichts angeht. Ich bin da auch dem kollektiven Schatten der Schweiz begegnet und hab gespürt, doch, gerade deshalb. Weil, ich spüre das auf der Erde, an der Atmosphäre hier in diesem Land, dass keine gewalttätige Auseinandersetzung im großen Ausmaß im letzten Jahrzehnt stattgefunden hat, nur in anderen Ländern, und dass ich mich auch da als Schweizerin aufgefordert fühle, zu teilen und zu helfen, wo es möglich

ist, und zu heilen. Ein anderes Projekt ist auch, dass mir aufgegangen ist, vor allem in der Begegnung mit deutschen Freunden, dass in der Frage der Nähe und der Intimität ich ganz andere Dinge als intim erfahre als die Deutschen, dass viele Dinge für sie schon sehr intim sind, was für mich gar nicht intim ist und nahe, und ich mich dann sehr auseinander gesetzt habe, was ist denn da eigentlich los? Und die These, eine Arbeitsthese von mir, die sich eigentlich immer mehr erhärtet, dass mindestens die Leute aus meiner Generation sind in Familien groß gewachsen, wo die Eltern, der Vater im Krieg war, die Mutter mindestens an der Grenze auch Kriegserfahrungen hatte, viele Vergewaltigungen. Und dann heiraten die, und um Intimität leben zu können, muss man auch abwehren, Strategien aufgeben können, und wenn man das macht, kommen die Flashbacks. Und viele der Eltern, die so alt sind wie ich, sind in kalten Atmosphären aufgewachsen. Krieg tötet Liebe, weil die Menge, die da im Krieg waren und Menschen umgebracht haben, die schleppt sie mit, ich hab später erst, in den letzten Jahren, mit Menschen gearbeitet, die traumatisiert sind aus den Konzentrationslagern, aus Bosnien, die wollen nicht darüber reden, weil es eben so hart ist und so schwer ist. Wenn sie aber nicht darüber reden, dann verpanzern sie sich, und in dieser Atmosphäre wachsen die Kinder auf. Und ich rieche das. Und ich habe begonnen, mit Reisen zu organisieren, wo ich mit Menschen Fluchtwege nachreise, also in den Familiengeschichten die Fluchtwege nachreise, zum Beispiel Ostpommern, den ganzen Weg bis nach Norddeutschland, und da, es sind immer nur kleine Gruppen, das sind nicht fünfzig oder so, acht, zwölf höchstens. Und was wir da erleben, das ist etwas ganz Spezielles. Und es löst bei den Menschen, die diese Reise machen, die ihren Familiengeschichten so nachgehen, ganz große Befreiungsprozesse aus. Ich meine, was ich so spüre auch über die therapeutische Arbeit, ist, dass die Menschen blockiert sind weil sie die Last von Generationen in ihrem Körper gespeichert haben. Wiederum die Frage, meine Frage, die zentrale Frage: Was macht die Beziehung zum Leben. Und wo sie blockieren und nicht nur in der eigenen Familie, in der eigenen Lebensgeschichte verhaftet sind, sondern die Familiengeschichten Generationen zurückreichen. Dann gibt's noch ein anderes Feld, weil das wird Zukunft sein. Ich habe in den letzten Jahren, auch über die Erfahrung in den Philippinen, hab ich gespürt, dass es eine Verbindung gibt zwischen kollektiven Themen, Sklaverei, Kolonisierung. Und wenn wir das nicht lösen und dulden auch die Gewalt, die Jahrhunderte alt sind, dann gibt es keinen Frieden auf unserem Planeten, und da ist Afrika für mich ein Kontinent, der noch ungeheuer leidet und gebrochen ist, wo es um die Sklaverei geht. Und ich höre den Kontinent rufen, aber bis jetzt war noch nie das Signal so stark, dass ich da irgendwas mache.“

An verschiedenen Stellen des Gespräches macht Maria Hüpli deutlich, dass vorrangig ihre innere All-Eins-Erfahrung sie notwendig in ein sozialpolitisches Handeln führt.

„Also für mich ist die Erfahrung, oder überhaupt: Ich bin eigentlich glücklich darüber, dass ich – ich kann einfach nicht nur sitzen. Mich treibt's von innen heraus nach außen. Ich sag jetzt dir: anerkannte Zen-Erfahrung. Das sage ich den Leuten nicht. Aber wenn ich zum Beispiel internationale Peacecamps leite, wo verschiedene Kulturen da sind, sagen mir sehr wohl Leute, dass ich eine Fähigkeit hatte, Dinge zusammenzubringen, und dass ich manchmal Dinge einfach, dass ich Dinge wahrnehme und dann ein entscheidendes Wort sagen kann, wo was löst. Und denen sage ich nicht, dass das, viele wissen gar nicht, dass ich meditiere. Aber ich fühle mich von innen gedrängt, ich muss nach außen.“

Diese befreiende und befreite Erfahrung ins Engagement lässt MH Ohnmacht neu verstehen. Ohnmachtsgefühle werden für sie zu Schlüsselmomenten, sich grundsätzlich zu fragen, an wen sie Macht jetzt delegiert und sich damit abhängig und klein macht. Hinter dieser Überlegung steht die zentrale mystische Tiefenerfahrung der Allverbundenheit, die MH in folgende Worte kleidet:

„Ich denke, die stärkste, die allerstärkste Erfahrung ist, dass ich die Erde als Urgrund erfahre und dass ich mich als Mitglied der Menschheit erfahre. Und dass ich wichtig bin.“

Diese fundamentale Identitätserfahrung gründet ihr Engagement und kennt somit keine Ohnmacht mehr.

„Für mich ist zentral die Ehrfurcht vor der Erde. Ich hab erfahren und erfahre immer wieder, dass das, was ich tue, Auswirkungen hat in vielfältiger Weise. Es hat mich zu der Erfahrung geführt, dass es keine Ohnmacht gibt. Ich kann mich wohl ohnmächtig erfahren, aber da gebe ich Macht ab. Das habe ich im Slum gelernt, wenn ich ohnmächtig bin, dann delegiere ich Macht. Und da hab ich mich entschieden, immer, wenn ich so etwas spüre wie Ohnmacht, prüfe ich, wo habe ich jetzt Macht delegiert. An wen delegiere ich jetzt Macht.“

6.3.2.4.3. Lebensthemen

Maria Hüpli benennt Verletzungen im Kindes- und Jugendalter als entscheidende persönliche Momente, die ihre Entwicklung prägten und heute ihre Lebensthemen bestimmen.

„Ich habe viele Wunden mitgenommen. In meiner Kindheit, in meiner Jugendzeit bin ich tief verletzt worden, in meinem Dorf, in meiner Familie, und es gibt heute verschiedene Familien, wo ich mich beheimatet fühle. Einmal meine Ursprungsfamilie, dann meine Ordensgemeinschaft, das ist das St. Katharinawerk. Da hab ich, das war mein größtes Lernfeld, das Leben in dieser Gemeinschaft. Und da hat sich etwas herausgeschält, gerade über das Mitleben in diesen Transformationsprozessen, hat Pia Gyger, die meine Lehrerin war und immer noch in bestimmten Bereichen ist, hat sie ein Grundmuster entdeckt, nämlich, dass dort die größte Verletzung ist, wo die größte Begabung steckt. Meine Begabungen, die haben sich herausgearbeitet in meiner Wahlgemeinschaft im St. Katharinenwerk, vor allem in der Zusammenarbeit mit Pia Gyger und anderen starken Frauen, nämlich: Ich habe zu arbeiten an der Versöhnung zwischen Mann und Frau, die Transformation der Aggression, der Erlösung der hungrigen Geister. Und in diesen Themen arbeite ich auch jetzt ganz stark mit der Peacemaker-Gemeinschaft Lassalle-Haus. Da gibt es Einzelne, die mit mir in einer Gruppe sind, wo wir Projekte auch erarbeiten, wo wir Heilungsprojekte machen für die Erde. Es ist diese Gruppe, die sensitiv dies spürt, da gibt es noch blutdurchtränkte Erde auch hier in der Schweiz, und sagt: Es gibt noch viele Schlachtfelder, die noch gestört sind. Und dass da noch einiges zu leisten ist. Oder eine andere Frau, die vor allem in Zürich in den Drogenvierteln sich engagiert, die möchte auch Heilarbeit machen dort, mit der arbeite ich auch am Projekt. Da fließen meine Themen mit rein. Oder ich habe in den letzten Jahren verschiedene Instrumente entwickelt, auch mit anderen Heilern, die seelisch reich sind.“

„Das hat etwas zu tun mit meiner persönlichen Geschichte und mit dem, was ich meine, ist überhaupt der Grund, weshalb ich auf diesem Planeten lebe, das ist meine Aufgabe, das ist das, was mir Sinn gibt in meinem Leben. Ich bin in einer kinderreichen Familie groß geworden, ich hab gelitten, wenn es so was wie Unversöhntes gab, ich habe entdeckt über meine Verletzungen, die ich aus meiner Kindheit in mir hab, vor allem eine, wo es um sexuellen Missbrauch ging, dass das beschrieben wird an der Symptomatik, Erfahrung von Konzentrationslagern. Und da spüre ich sehr viel Parallelen und auch einen Auftrag, den ich einfach spüre, wenn ich glücklich werden will in meinem Leben, habe ich mich dieser Aufgabe zu stellen dort, wo sie mich ruft.“

6.3.2.4.4. Als Frau und Nonne in der Kirche

Maria Hüpli hat ganz unterschiedliche Nähen zur verfassten Kirche durchlebt. Sie hat sehr unter ihrer strengen katholischen Erziehung gelitten. Sie hat diese Erfahrungen aufgearbeitet und stellt sich heute selbstbewusst in die Mitte von Kirche, verstanden als Volk Gottes unterwegs oder als Nachfolgegemeinschaft.

„Ich habe eine katholische Sozialisation auf dem Lande hinter mir. Vorkonziliar, ich war sehr eingebettet. Als Kind war das wunderbar. Das ganze Dorf hat mitgemacht mit diesen kirchlichen Festen. Das wurde mir sehr eng, als ich in die Pubertät kam, ich habe dann noch Anpassung gelebt, bis ich zwanzig war. Dann bin ich in den achtundsechziger Jahren dann ausgebrochen, bin auch ausgetreten aus der Kirche. Ich bin froh, dass ich das gemacht habe, weil es mir jetzt viel größere Freiheit gibt als anderen, die drin geblieben sind.“

„Wenn ich mal etwas wissen will, dann will ich es auch wissen. Ich habe dann mit meinem neunundzwanzigsten Lebensjahr meinen bewußten inneren Weg aufgenommen, bei Pater Lassalle, und hab dann auch gespürt, dass mein innerer Weg der Gemeinschaft bedarf, dass ich das nicht allein gehen kann, dass ich eine Gruppe brauche, also eine Gruppe, die mich nährt, und habe dann eine Gemeinschaft gefunden oder sie hat mich gefunden, wie auch immer. Ich habe mich lange gewehrt gegen diesen Schritt, weil es nicht zu meinem Lebensplan gehört hat, schon gar nicht, Nonne zu werden. Ich hatte ganz andere Ideen. In der Zwischenzeit bin ich glücklich mit meinem Weg, auch wenn er nicht immer einfach ist. So hat alles angefangen.“

„Ich habe einen Emanzipationssprung gemacht. Fünf Jahre, nachdem ich wieder eingetreten bin in die Kirche, als ich sehr darunter gelitten habe, wie verschiedene Priester die Messe feiern, wo ich mich eigentlich nicht mit gesehen habe – das war übrigens ein Grund, warum ich früher ausgetreten bin. Und ich habe mich emanzipiert, dass ich mich verstehe selbst als Kirche. Ich bin Kirche. Ich verstehe mich auch als Priesterin, aber in dem, was ich tue, wenn ich politisch, wenn ich Peacecamps mache, in diesem Frühjahr war ich in Rumänien, dann fühle ich, oder wenn ich Heilungsrituale für die Erde feiere, dann verstehe ich mich auch als Priesterin. Im Sinn von Heilen, ich verstehe mich eher, wenn's um's Priestersein geht, als Heilungspriester und verstehe mich sehr wohl als Kirche. Wenn du das meinst als Kirche. Wo ich mich nicht besonders engagieren will – das machen andere –, ist so in der Auseinandersetzung mit der Amtskirche. Ich hatte ja auch, als ich in der Gemeinschaft in der Leitung war, hatte ich ein kirchliches Amt und war ein paarmal in Rom und habe mich da, immer, wenn ich an

Kongressen war, hab ich mich da eingeschmeichelt, aber es ist nicht mein Wirkungsfeld. Ich muss da nicht mehr tun als, ich seh mich da mehr in der Wirtschaft und in der Politik.“

6.3.2.5. Axiales Kodieren nach Lebensfeldern

6.3.2.5.1. Arbeit und Engagement

Arbeit und Engagement haben einen hohen Stellenwert im Leben von Maria Hüpli. Die strenge katholische Erziehung legt die Grundlage für einen prosozialen Lebensentwurf beziehungsweise einen Lebensentwurf, in dem Werkgerechtigkeit eine hohe Bedeutung besitzt. Nach den Auf- und Umbrüchen der Adoleszenz und Postadoleszenz findet die starke Arbeits- beziehungsweise Engagementorientierung durch den Eintritt in den St. Katharina-Orden eine verbindliche Form. Als zölibatär lebende Frau übernimmt Maria Hüpli im Orden eine Reihe verantwortlicher Aufgaben, sucht jedoch gleichzeitig intensiv das persönliche Weiterkommen. Das Leben in der Ordensgemeinschaft entlastet von der Notwendigkeit der individuellen materiellen Reproduktion, gibt aber dem hohen Arbeitsethos auch eine stark spirituelle Färbung, zu der Maria Hüpli selbstbewusst steht.

„Ich werde in diesem Jahr fünfzig, und ich mache in diesem Jahr zum ersten Mal am Stück vier Wochen Ferien. Ich werde in diesem Jahr fünfzig, und ich mache zum ersten Mal in meinem Leben eine Sabbatzeit. Ich habe immer durchgearbeitet, schon mit den üblichen Ferien und so, aber ich würde die Frage glattweg mit Nein beantworten, wenn ich meinen Lebenslauf betrachte. Ich habe während meiner Studienzeit, ich habe studiert und mir das Studium selbst verdient, und dann ging es nach dem Studium gleich so weiter. Ich hatte dann Schulden am Schluss und hab dann gearbeitet, die Schulden abgetragen. Ich bin in die Gemeinschaft des St. Katharinenwerks eingetreten, da war die Gemeinschaft in einer sehr interessanten Phase, und zwar ging's da um die Erneuerung der Gemeinschaft. Die alte Prägung war nicht mehr lebensfördernd, und da wurde grad die neue eingeführt. Und die Erneuerung einer bestehenden Institution ist etwas vom Schwierigsten, was man sich vorstellen kann, und da war ich mitten drin. Ich denke, ich brauchte die Zeiten des Rückzugs, die Exerzitionen, damit ich überhaupt durchkam. Ich hab so eine Sehnsucht, die Leute, die mich kennen, die wissen, dass ich sage: Mit sechzig werde ich mich zurückziehen. Ich hab eine kontemplative Seele, die danach Sehnsucht hat, sich wirklich auch zurückzuziehen, in ein kontemplatives Zentrum zu gehen und da zu leben. Ob ich das darf, weiß ich nicht. Ich hab auch den Eindruck, ich muss jetzt noch mitten in die Welt noch mehr, als ich bis jetzt war, um mich dann vielleicht mal zurückziehen zu dürfen. Aber mein Leben, so wie es war, ich habe in den letzten zehn Jahren, Wochen regelmäßig in einem Slum gelebt in den Philippinen neben meiner vollen Arbeit. Das ist etwas, was mich eigentlich, ich spüre eher die gegenteilige Tendenz. Mich nerven zehn Studenten, die nur da sind zum Sitzen und wo ich nicht spüre, dass sie sich irgendwo engagieren in der Welt. Das spüre ich schon seit Beginn meines Sitzens, das war mir nie klar, obwohl ich eine solche Sehnsucht in mir auch kenne, wobei ich immer sage: Wenn ich mich mal zurückziehen darf, dann trag ich die Leere in meinem Körper, in meiner Seele.“

Maria Hüpli bekennt offenherzig, dass die entscheidende Triebfeder ihres starken sozialen und politischen Engagements in den Verwerfungen ihrer Biografie ruht. Kein Altruismus, kein oberflächliches Helfersyndrom, die Aufarbeitung und Heilung ihrer ureigenen Verletzungen führt sie in ein entschiedenes Engagement innerhalb ihrer Ordensgemeinschaft und darüber hinaus in zivilgesellschaftlichen Feldern.

6.3.2.5.2. Intimität

Eine Missbrauchserfahrung als Kind und die intensive Aufarbeitung dieser Verletzung prägen das Selbstverständnis von Maria Hüpli. Das Gemeinschaftsleben im Orden bedeutet für sie eine intensive Lernübung.

„F.: Was drängt dich dazu, Frieden stiften zu wollen? Was ist das Motiv?

A: Das hat etwas zu tun mit meiner persönlichen Geschichte und mit dem, was ich meine, ist überhaupt der Grund, weshalb ich auf diesem Planeten lebe, das ist meine Aufgabe, das ist das, was mir Sinn gibt in meinem Leben. Ich bin in einer kinderreichen Familie groß geworden, ich hab gelitten, wenn es so was wie Unversöhntes gab, ich habe entdeckt über meine Verletzungen, die ich aus meiner Kindheit in mir hab, vor allem eine, wo es um sexuellen Missbrauch ging, dass das beschrieben wird an der Symptomatik, Erfahrung von Konzentrationslagern. Und da spüre ich sehr viel Parallelen und auch einen Auftrag, den ich einfach spüre, wenn ich glücklich werden will in meinem Leben, habe ich mich dieser Aufgabe zu stellen dort, wo sie mich ruft.“

Maria Hüpli hat ihre Kernverletzungen entdeckt und arbeitet heilend an diesen. Sie stellen ihre persönlichen Lebensthemen dar: Versöhnung zwischen Mann und Frau, die Transformation der Aggression, die Erlösung der hungrigen Geister. Alle drei Themen ruhen in der tiefen Verletzung des Kindes Maria Hüpli. Während die ersten beiden Themen psychologische Stichworte für die therapeutische Selbstarbeit darstellen, kommt der Begriff „Erlösung der hungrigen Geister“ ursprünglich aus der Koan-Arbeit des Zen-Weges. Ins Christliche übersetzt stellt dieses Koan die Theodizee-Frage dar: Wie kann Gott das Leiden in der Welt zulassen? Im Buddhismus gibt es aber kein transzendent-personales Gegenüber und somit auch keine Klage an Gott als Person. Es geht also in diesem Koan um das Mitgefühl: sich tief zu verbinden mit dem Leid in der Welt, um dadurch sich und das Leid zu transformieren.

6.3.2.5.3. Spiritualität

Über drei existenzielle Krisen entfaltet MH ihre christlich-kontemplative Grundausrichtung, in die sie widerspruchlos ihre Zen-Praxis integrieren kann. Intensiv arbeitet sie daran, ihre

Erfahrungen weiterzuvermitteln: „Erleuchtung ist ein Erwachen ins Potenzial hinein.“ Einerseits beschreibt sie ihre spirituellen Erfahrungen in christlich-mystischen Begriffen (zum Beispiel: „grundloser Grund“, „Meine Erleuchtungserfahrung (...) ist eine trinitarische Erfahrung“), andererseits relativiert sie das christlich personale Gottesbild und spricht von „Kraft“ beziehungsweise bezeichnet sich als Priesterin. Eine begriffliche Verortung primär im Christlichen gesellt sich zu transkonfessionellen und transpersonalen Kategorien.

„F: Was sind die zentralen Geschenke dieses inneren Weges? Was schenken dir diese verschiedenen Übungen, die Praxis?

A: Es öffnet mich nach innen und nach außen. Es öffnet die Tür für die Wahrnehmung meiner selbst als Einmaligkeit, als kostbar, als heilig. Nicht, dass ich von mir sage: Ich bin heilig, aber das mit dem Sinn, dass du auch heilig bist, die Heiligkeit, die Würde, von dem wir heute Morgen auch gesprochen haben, dass die göttliche Gegenwart überall präsent ist, das ist etwas, eine Erfahrung, die autark geworden ist über die Jahre, das ist ein ganz großes Geschenk. Und dann öffnet es auch die Tore, die Türen für die Welt. Mir ist die Erde sehr wahr, ich spüre die Erde, ich nehme sie wahr, wie sie atmet, wie ihr Atem und mein Atem eins ist, ich spüre sie manchmal auch sehr leidend. Es öffnet mich für den Kosmos. Ich lese ungeheuer gerne Literatur über den Kosmos, was wird gedacht über den Weltenraum, das ist für mich etwas ganz Faszinierendes. Ich erlebe das auch als einen Spiegel meiner Seele. Also es macht mich, der Weg macht mich ungemein reich.“

„F.: In der Geschichte der christlichen Mystik werden verschiedene Ebenen beziehungsweise die Wege der Innenarbeit beschrieben und gesprochen von der Reinigung, von der Erleuchtung und von der Einung. Kannst du dich in diesen Unterscheidungen wiederfinden, oder sind das alte Kamellen?

A: Nein, ich kann mich sehr wohl wiederfinden darin. Der Weg der Reinigung hört nie auf. Wenn ich so tagelang meditiere, acht Stunden pro Tag oder mehr, dann begegne ich zunächst einmal mir selber. Es gab Phasen, wo das Hauptthema war, jetzt ist das mehr ruhiger geworden, weil ich mich mehr annehmen kann. Ich hab mit zwanzig Jahren meine erste Therapie angefangen, und dann hört's mal auf, ewig in diesen Kindergeschichten zu graben. Ich weiß, wo meine Gefährdungen sind, und es geht mir im Moment um die Gestaltung von Potenzialen, kann man ja auch sagen: Die Erleuchtung ist ein Erwachen ins Potenzial hinein, und das ist ein Erwachen, das nie aufhört.

F: Welche Relevanz hat der biblische Gott, also die Bibel für dein Leben?

A: Es gibt Phasen in meinem Leben, da lese ich täglich in der Bibel. Im Moment ist es nicht so. Nach wie vor gilt für mich die Begegnung mit dem Jesus als etwas ganz Zentrales, was mir aber nicht nur einfach über die Bibel vermittelt wird, sondern wo ich auch eine Beziehung entwickelt habe, die sich auch gelöst hat von biblischen Texten, die natürlich auch inspiriert ist von der Bibel. Da gibt's zentrale Texte, die mich ungeheuer prägen. Heute zum Beispiel, in dieser Zeit bewegen mich Texte, wo es um die Kenosis geht, also um die Entäußerung Gottes. Es gibt einfach Texte, die mich manchmal, an denen ich kaue oder, ja, immer wieder drauf

stoße und versuche, das zu verstehen und zu erfahren. Er hielt nicht daran fest, Gott gleich zu sein. Das ist etwas, was mich sehr bewegt. Oder dann auch eine Stelle, die mich auch prägt als Peacemakerin: Vater vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun. Da steckt eine Kraft, die hatten wir noch kaum verstanden und realisiert, als Menschen, als Potenzial.

Maria Hüpli kann ihre inneren Erfahrungen sowohl in christlichen Bildern (Trinität) als auch in transreligiösen Begriffen wie „Kraft“ oder „Leere“ beschreiben. Die christliche Theodizee-Frage interpretiert sie differenztheologisch: letztlich muss diese Frage offen bleiben, um die wirkliche Größe Gottes nicht schmälern zu wollen. Sie verweist auch auf den meditativen Weg, um das Leid in der Welt an sich herankommen und transformierend wirken zu lassen.

„F: Was ist für dich als Christin die Antwort auf die Frage nach dem Leid in der Welt? Wie kann Gott all das Leiden zulassen?

A: Letztlich ist diese Frage nicht zu beantworten. Die Wunde, der Schmerz bleibt. Zum Beispiel in den Psalmen oder Klageliedern in der Bibel oder bei Hiob wird dieses Thema behandelt. Nach meinem Verständnis leidet Gott mit. Er oder sie ist keine apathische allmächtige Übermacht, wie ein Big Brother, der alles beobachtet. In der tiefen Kontemplation löst sich dieser Gegensatz von Gott und Welt auf, wird zu einem großen Ganzen, und ich werde hineingenommen, die Wunden, die Schmerzen zu tragen.

Wir beabsichtigen im Lassalle-Haus im nächsten Jahr konkrete Friedensmeditationen, um dem Leid in der Welt zu begegnen. Das gemeinsame Meditieren zum Beispiel für die Menschen in Serbien, in Bosnien heilt auch die Kriegswunden, ersetzt aber nicht weitere Solidaritätsarbeit, zum Beispiel unsere Peacecamps.

Noch mal zu deiner Frage: Ich glaube, Gott hat keine anderen Hände als unsere, und die Meditation stärkt und öffnet uns, zu Händen Gottes zu werden.

Für Maria Hüpli ist der innere Weg zu einer fundamentalen Kraftquelle geworden. Gerade in ihre vielfältigen Aktivitäten hat sie sich eine Reihe Rückzugselemente eingebaut.

„F: Was schützt dich vor einer zu starken Betonung der Aktion?

A: Da gibt's verschiedene Momente. Einmal mein Körper, der mir ganz klare Signale gibt, das geht nicht. In der Zwischenzeit habe ich so viel Selbstidentität, wenn ich nicht täglich meditiere, für mich ist die Meditation, die Kontemplation das tägliche Brot. Das heißt, ich kann auch mal fasten, aber es darf nicht lange sein, das Fasten. Das bringt mich ins Lot, das tägliche Sitzen. Und ich brauche, ich weiß das einfach, ich kann mich nur so in das Leben schmeißen wie zum Beispiel in Slums, wo Tag und Nacht die Gegenwart des anderen, wo man sich nicht so gut abgrenzen kann wie hier, dass ich Zeiten brauche, wo ich mich zurückziehe. Seit zwanzig Jahren sind das zwei bis drei Wochen pro Jahr, wo ich, und jetzt sogar noch mehr. Es ist ein innerer Hunger, und manchmal tippen mir auch gute Freunde auf die Schulter, sagen: Maria, pass auf, oder sagen mir auch: Du, sag das alles ab, du machst jetzt Pause.“

Der innere Weg ist ein ganzheitlicher Weg, beginnend mit dem Körper. Der Körper ist das Tor zu tiefen spirituellen Erfahrungen. Maria Hüpli lehnt mit dieser Grundaussage die übliche Teilung beziehungsweise Wertung in „sündigen Leib“ einerseits und „reine Seele“ andererseits ab. Für sie zielt der innere Erfahrungsweg nicht auf eine individuelle Erlösungserfahrung, sondern bleibt verbunden mit dem Leid in der Welt, das in der Meditation den Meditierenden selbst transformiert.

„Ich glaube sehr wohl, dass es auch Menschen gibt, die den inneren Weg gehen müssen und ganz radikal. Aber sie müssen die Welt mitnehmen in den inneren Weg. Also auch ich sitze manchmal mit meinem Koan oder zum Beispiel Grosny, oder dann stehe ich nachts auf, und dann muss ich sitzen, Grosny, und dann ist Grosny mein Koan. Das meine ich. Das kann auch ein, Menschen, die die Welt ganz nach innen nehmen, dann weiß ich nicht, ob ihr Dienst größer ist als meiner. Das haben mich die Krankenschwestern gelehrt oder die Altschwwestern bei uns in Basel. Wo ich manchmal gedacht habe, ich bin viel aktiver als sie. Aber wenn sie das, was sie da leben, geben für die Welt, ist ihr Dienst vielleicht größer als meiner. Ich weiß es nicht. Das Entscheidende ist: Für mich allein oder sitze ich jetzt für die Welt. Und ich habe da auch von innen her ganz klare Führung, ich, du allein, und das fand ich so schön, wie Niklaus sagte: Das ist idiotisch, wenn man meint, die Erlösung findet man allein. Das glaube ich eben nicht. Aber es ist auch eine wichtige Berufung, dass Menschen gar nicht nach draußen gehen, sich nirgendwo aktiv engagieren, so eben nach außen, aber ganz wichtige Arbeit leisten für das Wohl der Erde, der Menschheit.“

6.3.2.5.4. Soziale Kontakte

Treffend klar beschreibt Maria Hüpli ihre sozialen Einbettungen: Ursprungsfamilie, Orden, Peacemaker-Gemeinschaft.

„Es gibt heute verschiedene Familien, wo ich mich beheimatet fühle. Einmal meine Ursprungsfamilie, dann meine Ordensgemeinschaft, das ist das St. Katharinawerk. Da hab ich, das war mein größtes Lernfeld, das Leben in dieser Gemeinschaft.“

6.3.2.5.5. Kulturelle Identität

Prägend und tragend erweist sich, trotz aller Wunden, das katholische Milieu, insbesondere durch ihre über zwanzigjährige Existenz als Nonne. Deutliche transkonfessionelle und interreligiöse Aufbrüche bewirken der Zen-Weg wie auch die Arbeit in der Peacemaker-Gemeinschaft. Gleichzeitig ist sie Zeitzeugin und Mitschaffende in der Öffnung des St. Katharinawerkes hin auf aktuelle gesellschaftliche Herausforderungen und damit auf neue Formen zölibatären Lebens.

Ihr spirituell-politisches Selbstverständnis führt sie in eine kosmopolitische Grundhaltung, die aktiv den interreligiösen Auftrag der Kirchen bearbeiten will und die die Versöhnungs- und Gerechtigkeitsarbeit in den Mittelpunkt stellt.

„Ich erlebe mich als sehr politische Frau, aber ich meine nicht parteipolitisch, also dass ich mich nicht in Ämter wählen lasse oder parteipolitisch tätig werde. Das war mal eine Idee, als ich noch jung war. Ich bin politisch aktiv, sehr, würde ich sagen, aber nicht parteipolitisch.

F: Kannst du denn in fünf Sätzen deine politische Vision für die Schweiz, für Europa, für die Welt formulieren?

A: Ja. Ich habe eine Vision, dass es eine Völkergemeinschaft gibt, die eine Organisationsform findet, wo jedes Volk, jede Nation ihre Einmaligkeit einbringen kann und es in einer Einheit ist und politisch mächtige Strukturen entwickeln. Also ich denke, so etwas wie eine demokratische Weltregierung, und ich finde, der Prozess, der jetzt in Europa stattfindet, ist ganz was Faszinierendes. Es ist der erste Zusammenschluss von Völkern und Nationen, der auf freiwilliger Basis geschieht. Und ich bin traurig und manchmal schäme ich mich auch, Schweizerin zu sein, die sich da nicht eng verbindet. Wobei, doch, ich kann's so stehen lassen. Ich finde den Prozess in Europa verheißungsvoll, auch wenn, mit allen Schwierigkeiten, die er hat.“

6.4. Typ „Radikal Engagierte“

6.4.1. Die Tibethelferin: Rita Woll – „Es ist ein ausgefülltes Leben!“

6.4.1.1. Biografische Skizze

- Geboren 1919 in Ostpreußen, Vater Gutsbesitzer, evangelische Sozialisation;
- sie verlässt früh die Schule, arbeitet in der Landwirtschaft, heiratet bereits mit siebzehn/achtzehn Jahren einen Drogisten aus Königsberg, sie bekommen zwei Kinder, Trennung, die Kinder bleiben beim Mann;
- 1940-1944: Arbeit in einem Lazarett in Königsberg;
- 1944: Flucht in den Westen, Arbeit in einem Jugendheim und anschließend sieben Jahre in einer Möbelfabrik in Detmold, in diesen Jahren (1944 und 1948) bringt sie zwei weitere Kinder zur Welt („für mich geholt, vorher mit den Männern abgesprochen – ich wollte eigene Kinder erziehen“);
- 1953: Umzug nach Augsburg: arbeitet sechsundzwanzig Jahre bei Siemens;
- 1964: Kontakt zu tibetischem Mönch, der Not leidende Tibeter in Indien und im Tibet unterstützt;
- 1973: nach dem Tod des tibetischen Mönches führt Rita Woll dessen Arbeit fort;
- 1979: nach dem Ende ihrer Arbeit bei Siemens steigt sie voll in die Tibethilfe ein und gründet einen gemeinnützigen und caritativen Verein „Tibethilfe“;
- jährliche Reisen nach Indien, Aufbau von über 3.000 Patenschaften unterschiedlichster Art, mit ehrenamtlicher Unterstützung leitet sie die Tibethilfe von ihrer kleinen Wohnung aus.

6.4.1.2. Erste Interpretation

Rita Woll (RW) ist eine wache, alte Dame und Macherin der caritativen Hilfe für Not leidende Tibeter. Von klein auf ist sie ihren eigensinnigen Weg gegangen. Sie hat viel gearbeitet, denn sie wollte ihren persönlichen Lebensentwurf in Freiheit gestalten. Sie hat vier Kinder bekommen, zwei davon allein erzogen. Seit über zwanzig Jahren arbeitet sie in einer Siebentagewoche in dem Verein „Tibethilfe“. RW ist eine sozial engagierte Buddhistin. Sie hat lebendige christliche Wurzeln und kritisiert gleichzeitig die lethargischen Kirchen und die mangelnde Solidarität unter den Buddhisten.

6.4.1.3. Dossier

Über Vermittlung durch die Vorsitzende der DBU (Deutsche Buddhistische Union) komme ich in Kontakt mit Rita Woll. Nach telefonischer Voranfrage besuche ich RW im Herbst 2002 in ihrer kleinen Dreizimmerwohnung, die gleichzeitig auch als Büro in Augsburg dient, und führe dort das Interview. Mit ihren dreiundachtzig Jahren wirkt RW sehr wach und lebendig, hat Humor und erzählt in großer Offenheit ihr engagiertes Leben. RW tritt sehr zielstrebig auf: Sie räumt einige Papierberge beiseite, schickt eine junge Volontärin in ein anderes Zimmer, stellt den Anrufbeantworter an, bietet mir einen Stuhl an und sagt: „Legen Sie los! Was wollen Sie wissen?“

6.4.1.4. Axiales Kodieren

6.4.1.4.1. Arbeit/Engagement

Rita Woll hat zeitlebens unterschiedliche Hilfsarbeiten und -tätigkeiten verrichtet. Sie ist Mutter von vier Kindern, von denen sie zwei selbst großgezogen hat. Ihr Schicksal (Kriegsflüchtling) hat es ihr nicht erlaubt, zu studieren oder einen „ordentlichen“ Beruf zu erlernen. Ihr Motiv, sich für Tibetflüchtlinge zu engagieren, beschreibt sie wie folgt:

„F.: Liebe Frau Woll, was war Ihre Motivation, sich in der Tibethilfe zu engagieren?“

A.: Ich wollte Menschen helfen, die es notwendig haben. Da ich selber Flüchtling bin, hatte ich großes Verständnis für die Situation der tibetischen Flüchtlinge in Indien.

F.: Und wie verlief die Kontaktaufnahme? Gab es einen konkreten Anlass?

A.: Erst einmal habe ich sehr viele Bücher gelesen über Tibet, über ganz Tibet. Und dann hat mir jemand eines Tages eine Adresse gegeben von einem tibetischen Mönch in Indien, der Hilfe haben wollte, und das habe ich dann übernommen. Das war der Anfang, und das war 1964. Das habe ich dann durchgehalten, bis er 1973 gestorben ist. Das war der Anfang.“

RW formuliert ihre Hilfsoption für Flüchtlinge aufgrund ihrer Kriegserfahrungen. Gleichzeitig interessierte sie die tibetisch-buddhistischen Kultur. Zunächst setzt sie sich theoretisch mit diesem Land und der dortigen Kultur auseinander. Durch den Kontakt zu einem tibetischen Lama wächst sie in die praktische Unterstützungsarbeit für tibetische Flüchtlinge hinein. Diese Neuausrichtung ihres Lebens Mitte der sechziger Jahre war für sie erst möglich, nachdem ihre eigenen Kinder größer waren (1964 sechzehn und neunzehn Jahre).

„Erst hatte ich meine Arbeit und musste meine Kinder großziehen, und als die aus dem Haus waren, war eine kleine Pause, und dann fing ich die Arbeit für die Tibeter an, und da blieb nicht viel. In der ersten Zeit habe ich schon, bin ich zu Lamas gegangen und habe Belehrungen gehört usw., das habe ich eine ganze Zeit gemacht. Aber ich habe nie eine Praxis ausgeführt, also dass ich mich jetzt da hinsetze jeden Morgen und meditiere oder da meine Gebete mache, das habe ich nicht gemacht. Ich gehe auch heute noch zu Lamas hin, wenn welche kommen, wenn ich Zeit habe. Aber die andere Sache ist mir viel wichtiger. Ich habe mich dann eines Tages 1979 entschieden, welchen Weg ich gehen wollte. Da gab es eben zwei Wege, entweder Buddhismus studieren, in ein Kloster ab und zu gehen, tibetische Sprache lernen oder den caritativen Weg zu gehen, und da habe ich mich dann entschieden, in diesem Leben den caritativen Weg zu gehen, und da ich dann ja wiederkomme, kann ich das ja vielleicht im nächsten Leben machen. Denn dass ich schon da war und wiederkomme, das habe ich schon gewusst, als ich Kind war, ein kleines Kind war. Das war mir nicht fremd, also das ist mir einfach so vertraut, da habe ich gar keinen Zweifel.“

Rita Woll hat sich für einen Weg als Laien-Buddhistin entschieden. Dies bedeutet für sie eine „Ganzhingabe“ in Solidaritätsarbeit für tibetische Flüchtlinge. Sie ist nicht in ein buddhistisches Kloster gegangen, um ein intensives geistliches Leben zu führen. Da sie an eine Wiedergeburt glaubt, sieht sie in ihrem nächsten Leben die Chance, eine eigene spirituelle Praxis zu entwickeln. Mit dieser Vorstellung reformuliert RW die traditionelle buddhistische Ständeordnung: Die Laien-Buddhisten kümmern sich um die weltlichen Dinge und versorgen die Nonnen und Mönche, während die Nonnen und Mönche sich stellvertretend primär um die Geistesarbeit kümmern. RW verschiebt diese überkommene Ordnung in zweifacher Hinsicht: Sie kümmert sich primär um Not leidende Tibeter (insbesondere Kinder), nicht vorrangig um die Ordinierten. Sie kennt zwar die Lebensregel des „mittleren Weges“, doch interpretiert beziehungsweise realisiert sie diesen als Ganzhingabe an ihre Tibethilfe. RW hat sich so bewusst für ein Leben in der praktischen Unterstützung von tibetischen Flüchtlingen entschieden. Sie ist, wie sie selbst im Gespräch formuliert, „ein ostpreußisches Arbeitspferd“. Sie beteuert im Gespräch, noch nie ausdrücklich Urlaub genommen zu haben. Sie lebt eine strikte Arbeitsorientierung, gepaart mit einem hohen Arbeitsethos. Sie brauche caritative Aufgaben neben ihrem Broterwerb und ist nun seit über zwanzig Jahren in der Tibethilfe engagiert.

„Also angefangen habe ich damals mit null sozusagen, bin nach Indien gegangen, habe geguckt, wo die Not am größten ist bei den Tibetern, manchen ging es ja auch schon recht gut. Und dann bin ich hergegangen, und ich hatte ja auch irgendwelche Leute, die mir gern geholfen haben, und dann habe ich das eben angefangen, Hilfe, hauptsächlich erst einmal für Kinder, dass sie die Schule besuchen können, dass sie später studieren können oder irgendeine Ausbildung machen können. Dann habe ich, dann kamen die alten Leute dazu, wir unterstützen über tausend alte Tibeter, dann tausend Mönche in den verschiedensten Klosterschulen, zweitausend Kinder, und

dann haben wir die tibetischen Medizinstudenten, ungefähr sechzig jetzt zurzeit, und dann die Studenten in den Colleges oder Universitäten, denn unsere Kinder werden ja auch alle älter. Ja, und dann kümmern wir uns um Krankenhäuser und kümmern uns um Schulen, kümmern uns um die Nomaden und Kühe und Schafe und Ziegen. Und da ich ja vom Lande komme, habe ich da immer ganz gute Erfahrungen, die ich ja nicht vergessen habe. Ja, und da hat sich das so aufgebaut. Ich habe also, sagen wir einmal, meine Veranlagung, das ist immer gewesen, dass ich gut organisieren konnte, dass ich gerne für andere was getan habe, für die, die es brauchten. Und das alles zusammen, das hat sich dann so ergeben, dass man das aufgebaut hat. Dass das mal so groß werden würde, das habe ich auch nicht gewusst. Ich habe immer gesagt: Geht es, mache ich weiter, geht es nicht, höre ich es auf.“

Rita Woll beschreibt gern ihre Tibethilfe. Sie zeigt sich stolz über ihr kleines Hilfswerk, wirkt jedoch keinesfalls eingenommen oder überheblich, wenn sie ihr Engagement beschreibt. Sie leistet diese große caritative Hilfe auch, weil es ihr gut tut.

„Wenn ich anderen helfe, tue ich auch was für mich selber, da komme ich gar nicht in die Verlegenheit, weil ich mit mir, weil ich mich gar nicht mit mir so beschäftige. Ich arbeite eine Siebentagewoche, von morgens um sieben bis abends, früher noch mit Nachtschichten, sonst hätte ich dieses nie aufbauen können. Wir sind jetzt bis auf 4.500 Patenschaften und bringen im Jahr unsere dreieinhalb Millionen zusammen, und das in den ganzen kleinen Beträgen. Und ich habe den Segen des Dalai Lama mir geholt und habe dieses Jahr eine Audienz gehabt, immer, wenn ich in Indien war. Ich bin jedes Jahr in Indien, da hole ich mir genügende Kraft fürs übrige Jahr. Von dem Unterwegssein, da mache ich 2.000 Fotos von Patenkindern, die dann die Paten, alle zwei Jahre kriegen die dann ein Foto, einmal gehe ich in den Norden, einmal gehe ich in den Süden, und das ist da, wo ich meine Kraft für die anderen Monate herhole.“

Die praktische soziale Hilfsarbeit lässt RW kaum Raum für andere Dinge, doch zeigt sie sich darin sehr zufrieden und glücklich.

„F.: Eine letzte Frage: Was hat sich in Ihrem Leben verändert, seit Sie sich so in der Tibethilfe engagieren?

A.: Eigentlich nichts, weil ich von Jugend an viel gearbeitet habe und immer irgendwo tätig war für andere. Und ich habe das nach meiner Pensionierung nur weitergemacht mit mehr Zeit. Es ist ein ausgefülltes Leben.“

6.4.1.4.2. Intimität

Sehr offen erzählt Rita Woll ihre persönliche Biografie: Um ihr Elternhaus verlassen zu können, heiratet sie bereits mit siebzehn oder achtzehn Jahren einen Drogisten in Königsberg. Dadurch „entkommt“ sie dem elterlichen Gutshof, der weitab in der ostpreußischer Provinz liegt. Aus dieser Beziehung entstammen zwei Kinder. Doch die Beziehung scheitert, die Kinder bleiben beim Mann. RW beginnt als Helferin in einem Lazarett in Königsberg zu

arbeiten (1940-1944). Gegen Kriegsende flüchtet sie nach Westfalen. Gegen Ende und kurz nach dem Zweiten Weltkrieg (1945, 1948) „besorgt“ sie sich zwei weitere Kinder, ohne eine Beziehung zu den jeweiligen Vätern zu wollen. Ihre Kinder will sie selbst erziehen. Sie arbeitet in einer Möbelfabrik, später bei Siemens in Augsburg. Als Alleinerziehende lebt sie mit ihren beiden Kindern. Weitere Beziehungen zu Männern erwähnt Rita Woll nicht.

„Ich bin immer meinen Weg gegangen. War oft nicht leicht. Alle meine Kinder haben heute Kontakt zu mir, besuchen mich regelmäßig oder rufen an. Ich bin ein sturer Ostpreuße, der seinen Weg geht und seine Last trägt. Und es gab schwere Zeiten (...) der Krieg, die Flucht, die ersten Jahre im Ruhrgebiet, dann in Augsburg mit den kleinen Kindern und der harten Arbeit. Aber irgendwie ging es immer!“

6.4.1.4.3. Spiritualität

Rita Woll ist im evangelischen Glauben sozialisiert. Sie distanziert sich jedoch früh von der Kirche und lebt ihren eigenen „Glauben“. Anfang der sechziger Jahre beginnt sie, sich für den Buddhismus zu interessieren, und studiert die buddhistische Lehre. 1964 lernt sie einen buddhistischen Mönch aus Tibet kennen, den sie fortan unterstützt. Insbesondere die buddhistische Karmalehre² sagt ihr zu, entspricht diese doch ihrer persönlichen Lebens- und Glaubensauffassung.

„Ich kann nicht sagen: Ich bin Buddhist und nicht Christ. Und ich kann aber auch nicht sagen: Ich bin Christ und nicht Buddhist. Ich kann die christlichen Wurzeln nicht verleugnen oder abschalten. Ich bin getauft und ich lebe heute als Buddhist. Und ich habe so viel buddhistische Denkweise von Kindheit an gehabt, dass mir der Buddhismus sehr vertraut war. Ich werde bald dreiundachtzig Jahre alt. Ich bin ein Buddhist mit all den christlichen Prägungen.“

Rita Woll versteht sich als Buddhistin. Bereits in ihrer Kindheit erinnert sie „buddhistische Denkweisen“ bei sich. Doch gleichzeitig steht sie zu ihrer christlichen Herkunft. Einfache Zuschreibungen lehnt sie ab. Ohne Kenntnis vom Buddhismus zu haben, habe sie bereits als

² Karma bezeichnet das Gesetz von Ursache und Wirkung im menschlichen Verhalten und ist eng mit der Lehre von der Wiedergeburt verbunden. Wie der Mensch sein Leben gestaltet, was er tut, denkt, fühlt, sagt und verschweigt, bestimmt sein Schicksal. Es hat darüber hinaus Einfluss auf den Kosmos insgesamt. Ein gutes Karma führt zu einer guten Wiedergeburt, ein negatives zu einer schlechten. Das Karma drückt sich in den Veranlagungen des Menschen aus, seinen Begabungen, Fähigkeiten und persönlichen Umständen, vor allem aber auch seiner Willensrichtung, die den Charakter formt. Karma steht aber nicht nur für ein Gerechtigkeitsprinzip. Man kann es als Evolutionsprinzip in ethischer und moralischer Hinsicht interpretieren, als energetisches Feld, das sich in Raum und Zeit verändert und die Persönlichkeit bestimmt. Im christlichen Kulturraum ist das Karmaverständnis umstritten, da es die Einzigartigkeit eines Menschen in seiner Existenz infrage stellt. Kritik erfährt die Karmavorstellung auch, wenn sie zur Legitimation ungleicher oder ungerechter Lebensverhältnisse – wie etwa des indischen Kastensystems – dient (vgl.: Notz, K.-J.: 1998, Band 1, 233, oder Bowker, J.: 1999, 528-529).

Kind zu buddhistischen Grundauffassungen gefunden. So sei für sie etwa die Karmalehre, und darin insbesondere das Wiedergeburtverständnis des tibetanischen Buddhismus, intuitiv das passende Lebensverständnis.

„In erster Linie war mir immer etwas klar, da war ich noch sehr jung, ich glaube, ich war sieben oder acht Jahre alt, da war mir ganz klar: Ich bin verantwortlich für mein Tun. Wenn ich irgendetwas tue, was nicht gut ist, dann muss ich das eines Tages ausbaden. Ich konnte mit dem Begriff der Gnade nie etwas anfangen. Das waren schon recht buddhistische Gedanken. Und dann hatte ich, ich war etwas belastet, und zwar habe ich sehr viele Dinge vorausgewusst und -geahnt, und da konnte ich mit keinem Pfarrer und mit nichts darüber reden, weil die das gar nicht verstanden hätten. Der Erste, der mir da eigentlich einmal irgendeine Antwort geben konnte, einer von der Christengemeinschaft von der anthroposophischen Richtung, den ich danach gefragt habe und der das ganz normal verstanden hat. Und somit konnte ich ja auch mit keinem Pfarrer darüber sprechen. Früher hätte man mich vielleicht als Hexe verbrannt.

F.: Ich habe noch nicht verstanden, was Sie mit der Gnade oder der Ablehnung der Gnadenlehre meinen?

A.: Ich bin verantwortlich für mein Tun und nicht, dass ich ‚bitte, bitte‘ sage, ‚jetzt erlass mir meine Sünden‘, sondern ich muss für alles, was ich nicht Gutes tue, irgendwann geradestehen. Ich bin verantwortlich für mein Tun und nicht, dass es mir erlassen wird durch Gnade.“

Rita Woll lehnt die christliche Gnadenlehre ab, weil sie dadurch ihre Autonomie angegriffen sieht. Selbstverantwortung ist für sie ein hohes Gut, weshalb sie auch den christlichen Gott als übergeordnete Größe und relativierenden Faktor ablehnt. Sie vertritt ihre Position standhaft, aber humorvoll und nicht ohne Ironie.

„F.: Gut, aber Gnade meint doch was anderes ...

A.: Ich bin ein sturer Ostpreuße.

F.: Aber die Gnadenlehre oder die Rechtfertigungslehre im evangelischen Bereich meint ja, dass vor allem, vor aller Leistung des Menschen, vor allem Tun des Menschen, dass wir erst einmal Geschenk sind, dass wir erst einmal angenommen sind in der Liebe Gottes. Wir brauchen uns nicht zu machen.

A.: Wissen Sie, ich halte es mehr mit der Naturreligion. Ich ging lieber zu meinen Pferden und erzählte denen alle meine Sorgen und Nöte, und die schubsten mich, und dann wusste ich, die haben mich verstanden. Aber ich bin nicht zu einem Pfarrer gegangen, und wir waren sehr weit weg von der Kirche, räumlich getrennt, wir mussten immer weit fahren, und Ostpreußen ist ein kaltes, winterkaltes Land. Und im Religionsunterricht habe ich viele Propheten auswendig gelernt und so, aber sonst auch nicht viel. Wir haben gebetet natürlich.“

Rita Woll ist keine Theoretikerin oder wissenschaftliche Theologin oder Buddhistologin. Fragen, die allzu theoretisch oder wissenschaftlich (= abstrakt) daherkommen, umgeht sie.

„F.: Sind Sie denn in Ihrem späteren Lebensweg, gerade als Sie in Kontakt waren mit Tibetern, unter Einfluss der Tibeter vielleicht einen östlichen spirituellen Schulungsweg gegangen?“

A.: Dazu hatte ich keine Zeit.“

Die spirituelle Ausrichtung von Rita Woll auf die Karmalehre und generell auf den tibetanischen Buddhismus impliziert für sie auch eine Abgrenzung zu anderen buddhistischen Strömungen.

„Der Theravada-Buddhismus war mir zu nüchtern mit tausend Vorschriften, der Zen-Buddhismus erst recht zu trocken und nüchtern. Ich fand das viel schöner mit diesen verschiedenen Gottheiten im tibetanischen Buddhismus und der Farbenfreude, den Trommeln und den Gesängen. Ich hab früher auch immer gerne Wotan für die Jagd am Himmel gesehen und Zeus und alle, wie sie heißen, alle die alten Götter, das war sehr interessant.“

Als selbstverantwortliche Person entdeckt Rita Woll zwei in ihrer Wahrnehmung zu trennende Wege: den spirituellen Weg ins Kloster und den aktiven in die Caritas, in die tätige Nächstenliebe hinein. Das typische „Markenzeichen“ des buddhistischen Weges, egal ob als Laie oder Mönch/Nonne, die lebenslange gezielte Geistesarbeit, hat in ihrem engagierten Leben keinen Platz. So schlicht, knapp und einfach positioniert sich RW, stets mit Verweis auf ihr praktisches soziales Engagement. In dieser strikten Handlungsorientierung, die weder verkrampt noch moralistisch überhöht wirkt, steckt eine „Mystik der Tat“, die Meister Eckharts Modell des „simul in actione contemplativus“ ähnelt.

Rita Woll negiert somit für sich eine regelmäßige spirituelle Praxis mit der Begründung, dafür keine Zeit zu haben und einer solchen nicht zu bedürfen. Sie lebt eine strikte Handlungsorientierung aus innerer Entschiedenheit. Sie setzt ihre implizite spirituell-moralische Option für Not leidende Tibetflüchtlinge in einem ihr komplettes Leben umfassenden Engagement um. Eine Kultur der Selbstsorge im Sinne einer regelmäßigen spirituellen Übungspraxis kennt sie nicht, hält sie auch für eine Ablenkung von ihrer eigentlichen Berufung: der caritativen Hilfe für Flüchtlinge. Doch bekennt sie sich zu einer regelmäßigen Gebetspraxis.

„F.: Kennen Sie so etwas wie Gebet?“

A.: Ja.

F.: Wie sieht das dann bei Ihnen aus?

A.: Ich kann beten, aber ich muss nicht vorgeschriebene Gebete sprechen. Ich habe immer gebetet.

F.: Haben Sie das in Ihren Alltag integriert, oder ist das einfach situativ?

A.: Das kommt so, wenn es notwendig ist. Aber ich sage auch jeden Abend ‚danke schön‘.

F.: Wem sagen Sie das?

A.: Zu dem es hingehen soll, was weiß ich. Ich brauche keinen Namen.

F.: Die Christen glauben da ja an so einen personalen trinitarischen Gott.

A.: Ich habe früher immer den lieben Gott da oben sitzen sehen mit einem weißen Bart und blauem Gewand, aber diese Zeiten sind schon lange vorbei. Das war früher mal. Ich habe vom Christentum eigentlich sehr wenig mitgekriegt, ich habe überhaupt eigentlich wenig von außen mitgekriegt. Deshalb bin ich eigentlich ziemlich frei.“

Rita Woll reklamiert eine regelmäßige Gebetspraxis für sich, doch nicht im traditionellen christlichen Verständnis als Hinwendung zum göttlichen Gegenüber. Die Rede von einem personalen trinitarischen Gott sagt ihr nichts; beziehungsweise sie umgeht die Nachfragen nach dem Ziel des Gebetes.

„F.: Wie kann denn diese Wirklichkeit, nennen wir es einmal Gott, dieser –

A.: Buddhisten haben keinen Gott.

F.: Sie sind ja kein Buddhist.

A.: Ich bin auch kein, ich bin auch nicht nur Christ.“

Die Theodizee-Frage („Warum lässt Gott das Leid in dieser Welt zu?“) löst Rita Woll für sich mit der Karmalehre.

„F.: Wie kann diese erste Wirklichkeit, dieser Gott, all das Leid, all diese Katastrophen, auch zum Beispiel die Vertreibung der Tibeter, zulassen?

A.: Die Wiedergeburt. Von irgendwelchen Zeiten irgendwelche Lasten, die ich da schleppen muss, die dann noch nicht aus, noch nicht erledigt sind.

F.: Das heißt, die Karmalehre ist für Sie eine Erklärungshilfe?

A.: Ja, von Kindheit an eine Hilfe. Ja. Also da habe ich überhaupt gar keine, habe ich auch nie einen Zweifel gehabt. Karma ist ja auch nicht nur, das ist ja auch ein ziemlich weites Feld. Aber das, was ich für mich verstehe von Kindheit an, das ist geblieben. Und irgendeinen Schutzheiligen habe ich auch da irgendwo oder Schutzengel, oder wie Sie es bezeichnen wollen, der mir eben auch immer meine Tipps gibt, der mir zeigt, was ich machen soll.

F.: Hat sich denn diese, wenn Sie noch mal zurückschauen, hat sich denn Ihre Beziehung zu dieser ersten Wirklichkeit, zu diesem, was man mit Gott bezeichnen kann, in den letzten fünfzig Jahren, sechzig Jahren verändert? Gibt es da verschiedene Stadien, gibt es da so einen Prozess?

A.: Ich denke in vielen Dingen genauso, wie ich mit sechs, sieben, acht Jahren gedacht habe. Und ich meine, was man in dem Alter schon weiß oder denkt oder fühlt, das weiß ja kein Außenstehender. Aber es ist ja da. Und wenn ich zurückdenke, dann sind viele Dinge, die ich damals gedacht habe, genauso denke ich heute darüber. Also es hat sich gar nicht so viel verändert durch das Alter. Ich bin immer neugierig gewesen und werde es auch, hoffe ich, bis zu meinem Tod sein.“

Rita Woll hat sich ihren Kindheitsglauben, im Sinne einer naturmystischen Verwurzelung, trotz ihrer vielfältigen Kriegs- und Fluchterfahrungen bewahrt. Sie kann daher nicht von einer Entwicklung ihres Gottesbildes sprechen.

„F.: Eine weitere Frage: Welche Bedeutung hat für Sie eine bewusste Zeitgestaltung? Also heute reden viele davon, dass man entschleunigen soll, verlangsamen soll, weil alles geht so rasend schnell, dass man so den Takt in seinem Tag verlangsamt, Orte der Ruhe findet, einbaut, um sich nicht so stressen zu lassen.

A.: Die Gelegenheit habe ich noch nie in meinem Leben gehabt. Ich habe sehr viel nach der Uhr gearbeitet, und ich habe gesagt: Arbeiten ist eine gute Sache. Und dann möchte ich dazu etwas sagen: Ich habe den Dalai Lama gefragt, da machte ich diese Arbeit so drei Jahre, und dann habe ich ihm gesagt, ich hätte gar keine Zeit mehr, zu meditieren und zu Teachings zu gehen oder Bücher zu lesen oder so, ich habe so viel zu tun mit diesen Hilfgeschichten, und ich weiß nicht, ob ich da ein schlechtes Gewissen haben soll. Und da hat der Dalai Lama zu mir gesagt: Was ist denn das, was du tust? Da ist doch alles drin. Danach habe ich gelebt. Deshalb also, dieses Zeiteinbauen oder so, das tun ja sehr, sehr viele Leute, aber ich habe noch keine Gelegenheit dazu gehabt.“

Rita Woll kennt für sich keine „durchrationalisierte Lebensführung“ im Sinne von Max Weber. Sie lebt in und aus ihrer Gesamthingabe an „ihre“ Flüchtlinge. Eine bewusst zu gestaltende Balance von Innen- und Außenarbeit ist ihr fremd, ebenso eine reflektierte Spiritualität.

„F.: Was halten Sie denn von der These, von der Grundthese meiner Arbeit: je mystischer, desto politischer?

A.: Damit kann ich gar nichts anfangen.

F.: Je weniger man egozentrisch ist, sondern je mehr man aus der Wirklichkeit Gottes heraus lebt, desto mehr kann man sich doch eigentlich engagieren und sich für die benachteiligten Verlierergruppen unserer Gesellschaft einsetzen.

A.: Ich wüsste nicht, wo ich noch mehr tun könnte. [Pause] Ich bekomme die Kraft von vielen, vielen Tibetern, besonders von den Alten, die sitzend für mich beten. Da kommt sehr viel Kraft.

F.: Aber in Ihrem Umfeld gibt es doch auch sicherlich Menschen, die sich engagieren, die aber oft auch müde sind und dann –

A.: Dann müssen sie schlafen.

F.: – die dann verzweifeln oder die dann –

A.: Nein, die kommen gerne hierher. Hier ist eine gute, aufbauende Atmosphäre. Und ich bringe die alle schon immer ein bisschen ins Positive hinein.“

Meiner Nachfrage zu ihrem Verhältnis zur Institution Kirche weicht Rita Woll aus. Sie kritisiert an verschiedenen Stellen das „apathische und müde Christentum“, zeigt sich aber – direkt danach gefragt – diplomatisch bezüglich den Großorganisationen.

„F.: Wie schätzen Sie die verfassten Kirchen ein? Ist dort für Sie ein Wirkungsfeld? Also dass Sie da die Tibethilfe bekannt machen wollen oder dass Sie da besonders sensible Menschen vielleicht erreichen können, in der evangelischen Kirche, in der katholischen Kirche?

A.: Ich habe, wir haben sehr viele Freunde und Spender und Paten, die gute Christen sind. Ja, natürlich. Aber die Kirche macht andere Dinge. Damit haben wir nichts zu tun. Mir scheint, die Kirche lebt sehr nach innen. Ich verstehe oft nicht, warum sie so wenig gegen die Armut in der Welt tut. Wir sind ja nur ein kleiner caritativer Verein. Wir sind kein religiöser Verein. Wir sind auch kein buddhistischer Verein. Wir sind ein caritativer Verein, ein gemeinnütziger, caritativer Verein. Und ich habe mal kurze Zeit im tibetischen Zentrum in Hamburg

gewirkt, weil, ach, ich hatte zu viel Geld zusammengekriegt, als ich das erste Mal nach Indien ging, und da wollte ich das über die Tibethilfe, die damals schon existierte, machen. Und da haben die gesagt, wenn ich nach Hamburg ziehe, dann könnte ich es machen, aber sie haben keine ehrenamtlichen Leute, die da mitarbeiten. Da war ich dann beim tibetischen Zentrum eine Weile, und das war für viele unangenehm. Also da waren einige gute Christen dabei, die sagten: Ich will ja nicht die Mitteilungen haben vom tibetischen Zentrum, das sind ja buddhistische Mitteilungen oder der Absender oder so. Und als die Tibethilfe niemanden mehr hatte und die in Hamburg praktisch zumachen wollten, da habe ich dann gesagt, okay. Dann haben sie mich gefragt, ob ich das machen würde, dann habe ich gesagt: Ich kann nicht auf zwei Hochzeiten tanzen. Und da habe ich gesagt, für unsere Christen ist es sehr viel besser, wenn wir eine neutrale Adresse haben. Und deswegen bin ich sehr froh, dass wir eigentlich keine religiöse Organisation sind, sondern eine caritative Initiative. Ich meine, die meisten Spender und Helfer von uns sind gute Christen. Ich bin ja auch kein Antichrist. Aber mit der Kirche haben wir nichts direkt zu tun und die auch nicht mit uns!“

6.4.1.4.4. Soziale Kontakte und politisches Arbeiten

RW ist die entscheidende und zentrale Kraft der kleinen Hilfsorganisation „Tibethilfe“. Sie lebt aus ihrem Engagement, aus ihren Kontakten zu den Paten und Patinnen und insbesondere den Kontakten zu „ihren“ Tibetern.

„Das waren bis vor sieben Jahren nur ehrenamtliche Helfer, wir haben alles ehrenamtlich gemacht. Und dann hatte ich eben diese Operation, Herzoperation, und dann haben wir jemanden, der eben einfach arbeitslos war und der eben verdienen musste, den haben wir angestellt, der ist jetzt sieben Jahre hier. Und dann haben wir jetzt zurzeit noch einen mit diesen 630 Mark, und alle anderen sind ehrenamtlich, ich auch. Die Reisen nach Indien zahle ich auch immer selber, wir haben sechs Prozent Unkosten.“

Rita Woll lebt ganz in ihrem Engagement und nimmt nur bedingt gesellschaftliche Entwicklungen wahr. Sie begründet dies wiederum mit der großen Handlungsnotwendigkeit in ihrem Hilfsprojekt.

„F.: Noch mal zur Politik. Lesen Sie die Zeitung täglich, hören Sie Nachrichten?“

A.: Nein. Ich habe gar keine Zeit zum Zeitunglesen, mein Tag ist voll ausgefüllt mit der Arbeit für die Tibeter. Ich lese keine Zeitung, weil das ist sinnlos, ich hätte gar keine Zeit. Aber ich gucke schon die Nachrichten möglichst einmal am Tag an, oder Auslandsjournale oder solche Sachen gucke ich mir schon an. Und natürlich kommen meine Helfer, meistens sind wir fünf, sechs oder auch sieben Leute hier in den zwei Zimmern, die arbeiten, und dann mittags kochen wir und mittags wird dann geredet. Die übrige Zeit arbeiten alle. Und dann während der Mittagszeit, da werden dann solche Sachen auch ausgetauscht.

F.: Der Widerstand der Tibeter oder der Widerstand vom Dalai Lama ist ja ein gewaltfreier Widerstand.

A.: Ja.

F.: Unterstützen Sie das, oder denken Sie, gewaltfreies Handeln ist unsinnig in dieser verfahrenen Situation?

A.: Ja, ich unterstütze das. Ich habe bloß keine Ahnung, was, ich meine, es wird das Schicksal zeigen, was daraus wird. Man hat jedes Mal gehofft, dass es irgendwie mal eines Tages doch zum Gespräch kommt und irgendeine Sache ins Rollen kommt. Ich kenne auch diese Minister und so um den Dalai Lama herum, diese tibetischen, die bei den Chinesen versucht haben, Kontakt aufzunehmen und so, aber die haben alle nichts erreicht. Es hat nicht sollen sein, das ist noch nicht so weit.

F.: Ist für Sie die gewaltfreie Haltung auch eine Glaubensüberzeugung oder Ihre ganz persönliche Überzeugung? Oder würden Sie in anderen Situationen, das Beispiel ist ja auch immer im Zweiten Weltkrieg, auch notfalls einmal zur Gewalt greifen?

A.: Ich schon. Ich schon für mich persönlich, ja.

F.: Also im Sinne nicht nur der persönlichen Notwehr als Frau gegenüber irgendwelchen Männern, sondern als politische Position?

A.: Ich meine, in den Krieg gehen oder schießen würde ich nicht. Aber das wäre mehr, wenn mich einer angreift, dann haue ich zurück.

F.: Dies hat auch Gandhi gesagt: Die persönliche Notwehr ist keine Frage der Gewaltfreiheit, aber im Sinne einer politischen Strategie ist dies doch anders?

A.: Damals, damals, als ich jung war, da hätte ich mein Vaterland verteidigt, ich wäre am liebsten Soldat geworden.

F.: Im Zweiten Weltkrieg?

A.: Wie der Krieg anfing.

F.: Aber das hat sich geändert?

A.: Ja. Doch, ja. Gerade die Zusammenarbeit mit meinen Tibetern hat mich eine gewaltfreie Haltung gelehrt. Die Gewalt der Chinesen kann nicht durch Gewalt der Tibeter gebrochen werden.“

In der Begegnung mit den tibetanischen Buddhisten und deren Spiritualität findet Rita Woll zu einem gewaltfreien, politischen Grundverständnis. Gleichzeitig zeigt sie sich skeptisch in Bezug auf die politischen Befreiungschancen Tibets. Allein in einer wachsenden

interreligiösen und spirituellen Bewegung sieht sie die Möglichkeit einer Befreiung Tibets. Sie bezeichnet diese Perspektive selbst als naiv, doch ist dies ihre einzige Hoffnung.

„F.: Haben Sie eine politische Vision von einem freien Tibet?

A.: Nein.

F.: Warum nicht?

A.: Nein. So verfahren, wie die Geschichte jetzt ist, kann ich nur sagen, dass allein Gebete und all dieses, was von allen kommt, ob das nun Buddhisten, ob das Tibeter oder ob das Christen sind, dass für mich diese Vorstellung da ist, dass nur diese Gebete helfen können, diese Welt, die total kaputt ist, zu retten. Also ich kriege viel mit, ich gehe jetzt wieder nach Bodh Gaya. 6.000 Mönche, die da für den Frieden beten. Und ich meine, ja, ich bin ja naiv, ich habe mir das so vorgestellt, als Kind so vorgestellt, dass gute Gedanken und Gebete wie so ein Strom um diese Welt gehen, und der negative Strom ist dann auch da, und dann kommt es darauf an: Welcher Strom ist stabiler? Hat mehr Kraft. Und da hoffe ich eben auch jetzt, dass wirklich auch durch diese Sache in Amerika viele Menschen aufgewacht sind und mal denken, halt. Sicherheit und Geld ist nicht alles und sich mal auf andere Dinge besinnen, und dann eben auch mal beten für den Frieden. Und innerlich immer denken: Friede, Friede. Ich habe sehr naive Vorstellungen.

F.: Sie denken auch, dass die Terrordebatte eine Chance darstellt? Diese Terroranschläge sind brutal und bitter für diese 5.000 Menschen, die sterben mussten, aber gleichzeitig ist es für die anderen, gerade für die Amerikaner vielleicht ein weckender Schock?

A.: Eine Möglichkeit, eine Chance, wach zu werden, ja. Und ich weiß, dass es sehr viele gibt, die jetzt auch wieder aufbrechen, es gibt jetzt auch wieder so einen Friedensmarsch nach Assisi zurzeit gerade, eine Freundin, die ist jetzt gerade hingefahren, die machen dort einen Friedensmarsch mit, ich hoffe, mit vielen tausend Menschen.“

6.4.1.4.5. Kulturelle Identität

Rita Woll ist Deutsche, doch schert sie sich nicht um nationale oder ideologische Fragen. Sie lebt ihre Berufung und engagiert sich für „ihre“ Tibeter. Ein bewusst caritatives, kein spirituelles oder politisches Leben. Sie weiß genau, dass sie eine Grenzgängerin ist zwischen Christentum und Buddhismus. Rita Woll positioniert sich ohne Scheu zwischen Buddhismus und Christentum und scheut den kritischen Vergleich nicht.

„Also im Grunde genommen sind ja Buddhisten und Christen, haben ja ganz ähnliche Vorstellungen. Sehr ähnliche. Du sollst nicht stehlen, du sollst nicht töten, so sollst nicht dies, du sollst nicht das und jenes, nicht? Der größte Unterschied ist eigentlich das mit der Wiedergeburt, aber die Wiedergeburt hat ja die Kirche früher

auch anerkannt gehabt, die haben sie bloß irgendwann da rausgeschmissen, weil das nicht passte. Und sonst, wie der Dalai Lama immer sagt: Die Buddhisten, also seine Leute, können von den Christen vor allen Dingen das soziale Engagement lernen. Da ist er sehr dafür. Und mir wurde auch manchmal gesagt von Tibetern: Das, was ihr tut, ist ja christlich. Dann habe ich immer gesagt: Und was sagt der Dalai Lama euch? Aber das ist ein großer Unterschied, also da ist, die Christen sind doch offener im Helfen.

F.: Woher kommt das?

A.: Keine Ahnung. Und die anderen sind wieder viel mehr im Familienclan. Im Familienclan tun sie alles. Aber nicht dem Nachbarn, der daneben sitzt. Vielleicht liegt das aber auch, weil die dort in den Nomaden, in den Nomadengebieten so abgeschlossen lebten, ich weiß es nicht. Aber viele Unterschiede gibt es ja gar nicht.

F.: Aber noch einmal die Frage: Sie haben gesagt, was Buddhisten von Christen lernen können. Aber was können Christen von Buddhisten lernen?

A.: Mehr Toleranz, Geduld, Vertrauen zum Weg, das sind eigentlich Dinge. Denn Geduld und Vertrauen und Achtsamkeit, Achtsamkeit, wo man auf alles achtet, das ist doch ein ziemliches, ein ziemlicher Weg bei den Buddhisten, die Achtsamkeit. Und die Buddhisten können von den Christen, von guten Christen können sie mehr Liebe lernen, Liebe zur Kreatur, Liebe zu den Menschen usw. und zur Erde und zum Land.“

Rita Woll vermisst, aufs Ganze gesehen, im Buddhismus das soziale Engagement, das über die Grenze des Familienclans hinausgeht; im Christentum vermisst sie die Früchte der typisch buddhistischen Geistesarbeit: Achtsamkeit, Vertrauen, Geduld, Gelassenheit. Früchte eines inneren Weges, den sie selbst kaum praktiziert, da er sie von ihrer eigentlichen Berufung, der caritativen Hilfe für tibetische Flüchtlinge, abhalten würde. Umgekehrt würdigt sie hier am Christentum das soziale Engagement, das sie gleichzeitig an anderer Stelle des Gespräches als zu gering kritisiert. In ihrem Vergleich der beiden Religionen zeigt sich Rita Woll somit widersprüchlich. In ihrer strikten persönlichen Handlungsorientierung unterscheidet sie nicht zwischen Innen- und Außenengagement, doch befragt nach den Stärken und Schwächen von Buddhismus und Christentum, argumentiert sie in der Logik des Innen und Außen.

6.4.2. Der Arbeiter bei Daimler: Sepp Wuchterl – „Man muss die Ärmel hochkrempeln!“

6.4.2.1. Biografische Skizze

- Geboren 1937 in Obertrubach in Franken im katholischen Milieu, Vater Arbeiter, Mutter Hausfrau;
- 1946-1956: Volksschule und Gymnasium mit Abschluss Abitur: fast einziges Arbeiterkind im Gymnasium;
- 1957-1965: Studium der katholischen Theologie und Priesterausbildung in Bamberg und Lyon;
- 1965-1974: Gemeindevikar und -pfarrer;
- 1967-1970: Studentenseelsorger in Paris, Zeitzeuge der Mai-Revolution von 1968;
- 1970-1974: Gemeindepfarrer in Nürnberg in einer Arbeitergemeinde;
- seit 1974: Bruch mit amtpriesterlicher Existenz und Start als Arbeiterpriester in der Calama-Gruppe in Rotterdam, anschließend in Hamburg und schließlich in Stuttgart;
- seit 1976 Arbeit als ungelernte Kraft, als Lagerarbeiter bei Mercedes Benz in Sindelfingen;
- seit Anfang der achtziger Jahre lebt er zusammen mit seiner Lebensgefährtin;
- seit 1998: Verrentung.

6.4.2.2. Erste Interpretation der biografischen Skizze

Sepp Wuchterl (SW) ist katholischer Priester. Mit siebenunddreißig Jahren bricht er mit der bürgerlichen Amtskirche und verlässt den Gemeindedienst. Er wird Arbeiterpriester und arbeitet als Hilfsarbeiter in einer Fabrik. Er engagiert sich politisch im Betrieb und in der Metallgewerkschaft. Er reflektiert sein betriebliches Engagement in einer kleinen Gruppe Gleichgesinnter. Sein Grundanliegen:

„Wie können Christen sich in den Befreiungskampf einschalten und dabei Christen bleiben?“

6.4.2.3. Dossier

1981 nahm ich an einem Betriebseinsatz für Theologiestudierende teil, der von der Projektgruppe Stuttgart-Sindelfingen veranstaltet wurde. Ich wohnte während dieses Einsatzes bei Sepp Wuchterl und seiner Lebenspartnerin. Seitdem verbindet uns ein freundschaftlicher Kontakt. Im September 2003 führten wir das hier dokumentierte Gespräch.

6.4.2.4. Axiales Kodieren nach zentralen Lebensfeldern

6.4.2.4.1. Arbeit/Engagement

Als Priester hat SW zunächst ein besonderes Verhältnis zu Arbeit und Engagement („Berufung“). Da der Gegensatz von Arm und Reich und damit der gesellschaftliche Grundkonflikt zwischen Kapital und Arbeit immer deutlicher ins Zentrum seiner Wahrnehmung rückt, bricht SW mit seiner bürgerlichen Existenz als Priester. Als siebenunddreißigjähriger studierter Akademiker beginnt er als Lagerarbeiter beziehungsweise als ungelernete Hilfskraft in einer Fabrik.

„Der Gegensatz zwischen Arm und Reich hat von Kindsbeinen an eine zentrale Rolle in meinem Leben gespielt, ebenso ein Hang zum Einsatz für andere. Im Gymnasium war ich eines der ganz wenigen Arbeiterkinder. Ich gehörte zu den Ärmeren. Die Eltern der Klassenkameraden kamen aus dem Mittelstand, sie gehörten zu den Reicheren – Lehrer, Ärzte, Rechtsanwälte, selbstständige Landwirte. Ich wollte ihnen zeigen, dass ein Arbeiterkind auch was kann. War stolz auf meinen Vater, der als Fabrikarbeiter auch erfolgreicher Chorleiter war. Während der Gymnasialzeit war ich im Bund Neudeutschland als ‚Fähnlein- und Gruppenführer‘ tätig. Jugendarbeit als sozialpolitische Tätigkeit im weiteren Sinne. Im Studium war ich aktiv in der Mitarbeit in einer Obdachlosensiedlung, in den Ferien wieder zu Hause bei uns in Franken als Betreuer in Kinderferienfreizeiten. Später lernte ich die Kleinen Brüder von Charles de Foucauld kennen – während meiner ‚Freisemester‘ [zwei Studiensemester katholische Theologie an einer anderen theologischen Hochschule und in der Regel jenseits eines Priesterseminars, TW] in Frankreich in einer Leprastation. Mich beeindruckte diese Begegnung sehr. Die französische Kirche insgesamt war näher bei den Armen. Während der Zeit als Studentenpfarrer in Paris schloss ich viele Kontakte zu Studierenden aus der so genannten Dritten Welt. Paris war damals gerade am Ende der glorreichen französischen Kolonialzeit ein Tummelplatz von Menschen aus allen Erdteilen, insbesondere aus Afrika. Gerade diese Begegnungen, aber auch die Lektüre von Frantz Fanons ‚Die Verdammten dieser Erde‘ erschütterten mein katholisches Weltbild. Zuerst die Erkenntnis: Armut ist nicht Ergebnis von klimatischen Verhältnissen, sondern von politischen und wirtschaftlichen Strukturen, dann die Entdeckung der Theologie der Befreiung. Dies führte zu der entscheidenden Einsicht in den Zusammenhang zwischen Glaube und politischem Engagement. Zurück in Deutschland, löste dann Anfang der siebziger Jahre die Begegnung mit dem Gründer und mit Mitgliedern der Calama-Gruppe meinen eigentlichen Aufbruch aus. Dies hat mein bisheriges Leben gänzlich umgekrempelt. Nach der Studentenpfarrerzeit in Paris war ich damals Vikar in einer Arbeiterpfarrei in Nürnberg. In langen Gesprächen mit Jan Caminada stellten sich mehr und mehr die folgenden Fragen für mich ins Zentrum: Wie können Christen sich in den Befreiungskampf einschalten und dabei Christen bleiben? Das war die Kernfrage von Jan Caminada und der Calama-Gruppe und wurde auch zu meiner.

Dies möchte ich etwas genauer erzählen:

Ein radikaler Ortswechsel stand für mich an: um angemessener meine politisch-christlichen Einsichten zu realisieren, um neu und anders, als in einer bürgerlichen Pfarrei möglich, den Zusammenhang zwischen Engagement und Mystik zu gestalten. Ziel war ein klareres sozialpolitisches Engagement. Dieses erreichte seine radikale Ausformung im Jahre 1974. Nach der Rückkehr aus Paris wurde ich auf meinen Wunsch Vikar in einer deutschen Arbeitergemeinde, und zwar in Nürnberg. In einem Wohnhaus der Pfarrgemeinde hatte ein gewisser Jan Caminada eine Wohnung gemietet. Er sei aber nie da, sagte mir mein Vorgänger bei meiner Einweisung. Im November 1972 kam er zu einem Kurzbesuch aus Chile, wo er ein Experiment durchführte. Ein Jahr später kam er dann, vertrieben nach dem Putsch gegen Allende, für längere Zeit nach Nürnberg. Die Erschütterung der

Vertreibung und das jähe Ende des Experimentes in Calama, im Norden Chiles gelegen, führten zu langen Überlegungen, wie und wo das Experiment weitergeführt werden könne. Es entstand der Beschluss, in Rotterdam eine ähnliche Gruppe zu starten. All diese Dinge habe ich aus nächster Nähe mitbekommen; bei der Gelegenheit natürlich vieles über die Vorgeschichte, die Zielsetzung und die bisherigen Erfahrungen mit den Grundgedanken dieses Versuches.

Meine Erfahrung als Gemeindeseelsorger hatte mir gezeigt, dass in einer solchen Position eine radikale Parteinahme zugunsten der Arbeiter, zugunsten der Armen und Unterdrückten weltweit nicht möglich ist. Viele Gläubige der Gemeinde waren inzwischen schon zum sonntäglichen Gottesdienst in andere Pfarrgemeinden gewechselt, unter anderem wegen der Predigten, die immer nur das eine Thema hätten, nämlich Armut und Reichtum. Nach langen Überlegungen beschloss ich dann im Frühjahr 1974, an einem so genannten Orientierungsmonat in Holland teilzunehmen. An dessen Ende stand die Entscheidung, den Pfarrdienst zu verlassen und mich dieser Gruppe anzuschließen. Mit Freunden aus Belgien begannen wir, eine Gruppe in Brüssel aufzubauen; von dort aus ein Jahr später eine Gruppe in Dortmund zu versuchen, schließlich fand sich seit 1977 die gesamte deutsche Gruppe in Stuttgart-Sindelfingen wieder, wo sie heute noch besteht.

Die wichtigsten Elemente der Arbeitshypothese dieser Gruppe waren und sind:

- Exodus = Auszug aus den mittelständischen Strukturen, wie zum Beispiel Gemeindeseelsorger;
- partielle Identifizierung mit den Armen und Unterdrückten, in Europa damals die Arbeitswelt;
- politische Analyse betreiben, auf der Basis marxistischer Elemente;
- Teilnahme am Kampf in den Organisationen – Gewerkschaften, Parteien – der Arbeiterinnen und Arbeiter;
- Aufbau einer Gruppe mithilfe der dreifachen Kommunikation: politisch-praktisch, gruppenspezifisch, spirituell;
- provokative Rückkoppelung der Erfahrungen in die kirchlichen Strukturen.

Bei dem Experiment ging es letztlich um die Frage: Wie kann es zu einer neuen Form des Zusammenhanges zwischen Engagement und Mystik kommen? So viel zur inhaltlichen und lebensmäßigen Neuausrichtung in den siebziger Jahren.“

SW trägt ruhig und konzentriert seine Biografie vor. Er stellt seine Vita stets in größere Zusammenhänge. Deutlich zeigt sich, wie die studentische Revolte von 1968 und deren Nachbeben wie auch die globale Gerechtigkeitsfrage nachhaltigen Eindruck auf ihn machten. Mit siebenunddreißig Jahren gibt er seinen Beruf als amtskirchlich abgesicherter und beauftragter Gemeindeseelsorger auf und wird Arbeiterpriester³. Handlungsleitend war für ihn der mystisch-politische Impuls:

„Wie können wir uns als Christen in die Befreiungskämpfe in der so genannten Dritten Welt einbringen, ohne dabei unser Christsein zu verlieren?“

Im Sinne der klassischen Marx'schen Unterscheidung von Klassensituation und Klassenposition wird für SW der Ortswechsel zum entscheidenden Schritt. Er verlässt seine

³ Arbeiterpriester sind Priester, die den traditionellen Pfarreidienst aufgeben und sich als Arbeiter in die Betriebe begeben, um aus politisch-mystischer Motivation heraus sich am Alltag und Befreiungskampf der „kleinen Leute“ zu beteiligen (partielle Identifikation mit den Armen und Unterdrückten). Vgl ausführlich dazu Kapitel 3.2.1.

Aufgabe als Diözesanpriester und wechselt in die Rolle eines ungelerten Hilfsarbeiters und wird zum Arbeiterpriester. Dies tut SW nicht alleine, sondern in einer Gruppe Gleichgesinnter, die miteinander diesen Weg reflektieren. SW nennt drei zentrale Aspekte der Auseinandersetzungen in der Projektgruppe: politisch-praktische Aspekte, gruppodynamische Elemente sowie spirituelle Momente.

Die Entscheidung zu diesem Weg an die Basis der betrieblichen Welt ist nicht primär eine negative gegenüber der verbürgerlichten Kirche, sondern eine positive in Solidarität mit den Armen und arm Gemachten.

„F.: Was motiviert dich dazu, dich stärker sozial oder politisch zu engagieren?

A.: Vielerlei. In erster Linie die Betroffenheit vom Zustand und der Entwicklung der Welt als Folge unserer kapitalistischen Welt, ‚ordnung‘ in ihrer neoliberalen Ausprägung. Die Kluft zwischen Arm und Reich, im Süden und im Norden, die zunehmende Verelendung großer Teile der Menschheit, der Raubbau an der Natur, die Verantwortungslosigkeit gegenüber zukünftigen Generationen. So soll die Welt nicht sein, dazu ist sie nicht geschaffen. Desweiteren der Auftrag und die Verheißung, dass der Geist uns gesandt ist, um das Angesicht der Erde zu erneuern. Und schließlich die Erkenntnis, dass sich die Erbschuld nicht nur im Herzen des Menschen eingenistet hat, sondern sich auch in den wirtschaftlichen, sozialen und politischen Strukturen austobt.

F.: Was folgte aus deinem Ortswechsel in den Betrieb? In welchen Konfliktfeldern bist du oder warst du engagiert?

A.: Vor allem im Bereich des betrieblichen Spannungsfeldes ‚Kapital und Arbeit‘, deren Interessengegensatz bei aller Veränderung auf diesem Gebiet immer deutlicher wird. Dies wird auch für einen Rentner, der im Kontakt bleibt mit der Fabrik, immer aktueller, sowohl im Betrieb selber als auch über die eigene Bude hinaus auf Konzernebene in Deutschland und im Zeitalter der Globalstrategien der Großunternehmen auch weltweit. Viele der Probleme, die in der Fabrik entstehen, haben gesellschaftliche Auswirkungen – Arbeitslosigkeit, Flexibilität, Prekarität in der Beschäftigung und andere.

F.: An welchen politischen und gesellschaftlichen Themen arbeitest du zurzeit?

A.: Beschäftigungspolitik, Friedenspolitik, Gesundheitspolitik, Antirassismus, Rolle der Gewerkschaften in Gesellschaft und Politik, Zusammenhang zwischen großen Visionen und konkreten Kompromissen im betrieblichen Alltagskampf.“

6.4.2.4.2. Intimität

SW lebte lange Zeit als zölibatärer Priester, die ihn nachhaltig prägte. Auch die starke Betonung des Kampfes für die Benachteiligten ließ ihm wenig Platz für eine intime

Beziehung. Doch Anfang der achtziger Jahre geht er eine Partnerschaft mit einer Mitstreiterin ein, mit der er mittlerweile über zwanzig Jahre in Stuttgart-Sindelfingen zusammenlebt.

6.4.2.4.3. Spiritualität

Geprägt durch die Theologie der Befreiung, den vollzogenen Ortswechsel, die Beteiligung am Befreiungskampf der Arbeiter und Arbeiterinnen, ist das konkrete solidarische Engagement gelebte Mystik. Sepp Wuchterl vertritt eine strikt diesseitsbezogene, „materialistische Spiritualität des Kampfes“. Er nutzt den Begriff der Mystik im Sinne einer bestimmten politischen Haltung und Lebenspraxis im alltäglichen Klassenkampf: eine Mystik des Kampfes für ein neues, befreites Leben für alle Menschen, worin alle überkommenen spirituellen Ausdrucksformen zunächst strikt als bürgerlich und damit reaktionär abgelehnt werden.

„F.: Welchen spirituellen beziehungsweise mystischen Übungsweg pflegst du im Alltag?

A.: Keinen! Nur gelegentliches Innehalten. Hören auf Natur und Musik. Anschauen von Bildern. Hin und wieder Lektüre biblischer Texte, meist im Zusammenhang mit einem ‚pastoralen Auftrag‘ wie Hochzeitsfeier oder Taufe in der Verwandtschaft beziehungsweise Freundeskreis. Besichtigung von Kirchen und stilles Verweilen daselbst. Neuerdings, seit einem halben Jahr etwa, wird bei den Mahlzeiten immer eine Kerze angesteckt als Sinnbild für Leuchten und Vergehen, auch als Hilfescrei für einen kranken Bruder gedacht.

F.: In der Geschichte der christlichen Mystik werden verschiedene Ebenen beziehungsweise Wege der Innenarbeit unterschieden: Reinigung, via purgativa, Erleuchtung, via illuminatio, und Einung, via unio. Findest du dich in dieser Unterscheidung wieder?

A.: Damit kann ich im Augenblick nichts anfangen.“

Als katholischer Priester, der aus einem ganz katholischen Milieu erwuchs, waren SWs erste fünfunddreißig Lebensjahre geprägt von christlichen Ritualen und christlichen Ausdrucksformen. Von ihnen befreite er sich im Zuge seines „Ortswechsels“. Heute, rund fünfunddreißig Jahre nach diesem Ortswechsel, nennt er ganz basale Übungen der Achtsamkeit als Ausdruck seiner mystisch-spirituellen Lebenseinstellung. Fragen, die den Bereich der christlichen Spiritualität ansprechen (zum Beispiel die Frage nach den verschiedenen mystischen Wegen: via purgativa, via illuminatio etc.) sind ihm mittlerweile fremd und werden von ihm nicht beantwortet.

„F.: Der amerikanische Theologe Matthew Fox übersetzt diesen traditionellen Dreischritt in: Staunen, Loslassen, Widerstehen. Kannst du diesem Dreischritt etwas abgewinnen?

A.: Kommt in dieser Kombination in meinem Leben nicht vor. Die einzelnen Elemente wohl! Zum Beispiel das Staunen: ja. Über gelungenen Widerstand. Oder über unerwartete Begegnungen. Überraschende Geschenke. Schönheit von Kunstwerken. Schönheit von Natur, Landschaften, Blumen. Die unermüdliche Zähigkeit im Einsatz für andere bei meiner Lebensgefährtin. Loslassen: ja. Mehrmals am Tag. Wenn ich alleine bin. Auch als Übung für das Sterben. Widerstand: ja. Innerlich gegen den Lauf der Welt im Ganzen und in kleinen Aktionen im Besonderen. Gegen die Leblosgkeit und die Sorglosigkeit. Gegen alle Arten von Ausbeutung, vor allem wenn sie heuchlerisch als Wohltat erscheint. Zum Beispiel scheinen die Unternehmer nur die Sorge zu haben, Arbeitsplätze zu schaffen.

F.: Was bedeutet beten für dich?

A.: Das weiß ich nicht mehr so ganz genau. Irgendwie ist es eine Art der Hingabe an das ganz große Leben, aus dem alles kommt und in das alles wieder eingeht.

F.: Was schenkt dir diese Hingabe?

A.: Gelassenheit, Hoffnung, Mut, Zärtlichkeit.

F.: Hat sich deine Gottesbeziehung verändert?

A.: Ganz gewaltig. Gott als Person, mit der ich reden kann, ist weg, nicht mehr vorstellbar, und gegenüber Leuten, die das meinen, kommt bei mir immer der Verdacht von Projektion auf. Gott ist der Unsagbare, das Unsagbare. Er soll es auch bleiben.“

Für SW ist das christliche Gottesverständnis völlig aufgebrochen, hin auf ein Verständnis des „deus semper major“, der in den zwischenmenschlichen Bezügen lebt und stirbt. Doch kann SW den Gott der Bibel nicht ganz lassen. Er sieht sich in der Tradition des Jesus von Nazareth.

„F.: Welche Relevanz hat der biblische Gott für dein inneres Leben?

A.: Zu vielfältig sind die Bilder, unter denen der biblische Gott erscheint und gebraucht wird. Alles, was über ihn gesagt wird als der Urgrund allen Lebens, des ganz großen Lebens, das ist für mich der Gott des Jesus, der den Jüngern Leben, und zwar Leben in Fülle verheißt.

F.: Ist für dich das christlich-trinitarische Gottesverständnis eine existenzielle Orientierung?

A.: Das ist eine ganz interessante Idee. Hat mich irgendwie immer fasziniert, dass Gott in sich ständiges Leben zwischen Vater und Sohn im Heiligen Geist sein soll und alles als solcher umgibt. ‚Das fließende Licht der Gottheit‘ heißt das wichtigste Werk der Mechthild von Magdeburg. Im großen Fenster der wiedererrichteten Klosterkirche in Helfta ist das versuchsweise dargestellt und hat für meine Begriffe etwas mit der unendlichen Lebensfülle des Dreieinigen zu tun.

F.: Wie kann Gott all das Leid und die Katastrophen in der Welt zulassen?

A.: Das ist mir völlig schleierhaft. Die Frage stelle ich mir nicht mehr.

F.: Bedeutet nicht eine zu starke Betonung der Innenarbeit die ‚Gefahr, in der inneren Süße zu verweilen‘ (Eckhart) und damit den gesellschaftlichen Herausforderungen auszuweichen?

A.: Im Juni dieses Jahres habe ich zusammen mit anderen Priestern meines Weiherkurses in dem wiedererrichteten Zisterzienserinnen-Kloster in Helfta bei Magdeburg an fünftägigen Exerzitien teilgenommen. Wir haben das Chorgebet der Schwestern mitgemacht und erhielten zweimal täglich einen Impuls von der Äbtissin. Sie hat uns einige der Gedanken der großen Mystikerinnen von Helfta – Gertrud, Mechthild von Magdeburg und Mechthild von Hackeborn – angeboten. Es gab Zeiten des Schweigens, also Möglichkeit innerer Ruhe und Vertiefung. Ich habe mir erlaubt, in derselben Woche das neue Buch von Ulrich Duchrow und Franz Josef Hinkelammert ‚Leben ist mehr als Kapital‘ zu lesen. Größer kann die Spannung nicht sein. Bei aller Offenheit der Schwestern für die Geschehnisse in der Welt, die Einsicht in die strukturelle Gewalt kam einfach nicht vor. Die Synthese zwischen Glauben und Engagement ist dann eher vom Ansatz der Verfasser des Buches zu finden, für mich jedenfalls. Die Erfahrung dieser Woche bei den Schwestern war jedenfalls auch positiv besetzt. Darüber werde ich noch viel nachdenken müssen.

F.: Was hältst du von der Aussage ‚je mystischer, desto politischer‘?

A.: So platt dahergesagt [Pause] – gar nichts. Es kommt da viel darauf an, wie viel Politisches ansatzweise im Mystischen drin ist.

F.: Welche spirituellen Techniken nutzt du, um die Balance von Innen- und Außenarbeit zu gestalten?

A.: Es gibt da für mich keine besonderen Techniken. Die Buntheit des Lebens, so wie es sich ergibt, wertschätzen und darin handeln. Dieses Mit-Leben, diese Com-Passion sorgt dafür, dass beides einigermaßen im Gleichgewicht bleibt. Dabei waren in der Vergangenheit natürlich die Akzente mehr auf den ‚Weg nach außen‘ gelegt. In den letzten Jahren, seit der betrieblichen Verrentung, verschiebt sich das wieder in die andere Richtung. Es ist ausgewogen im Augenblick.

F.: Gibt es Orte in deinem Leben, wo Mystik und gesellschaftliches Engagement sich gleichzeitig äußern?

A.: Kann ich so schnell nicht drauf antworten. (...) Ein Beispiel vielleicht: Vor einigen Jahren besuchten wir eine Landbesetzung in Brasilien. Hinter einem der schwarzen Zelte hatte der vierjährige Samuel eine Maquette gebastelt mit den wichtigsten Elementen der Landbesetzung. Ein Stück Land, bebaut, ein Haus und auch eine rote Fahne neben einem gleich hohen Kreuz. Auf unsere Frage hin, was das denn miteinander zu tun habe, antwortete er: ‚Der Jesus gibt uns Kraft zum Kämpfen.‘ Das war so ein Ort.

F.: Pflegst du eine Kultur des Erinnerns?

A.: Ja, und zwar sehr stark, vor allem in den letzten Jahren. Ich habe seit Jahren Archive angelegt, in denen ich von Zeit zu Zeit nachforsche und hoffentlich in der Zukunft noch viel mehr nachforschen werde. Demnächst widmet sich eine Gruppe dem Studium der Calama-Geschichte. Bei den Treffen mit alten Bekannten kommt es immer dazu, die eigene Geschichte zu erzählen. Das Erinnern halte ich für eine ganz besonders wichtige Sache. Inwieweit meine Art, das zu tun, als Kultur bezeichnet werden kann, müssten andere entscheiden.

F.: Welche Bedeutung hat für dich die bewusste Zeitgestaltung – Entschleunigung, Verlangsamung?

A.: Die Dinge müssen mir schon zügig von der Hand gehen. Aber die Elemente der Pause, der Verlangsamung nehmen zu. Angefangen vom Essen – ganz bewusst Messer, Gabel, Löffel mal aus der Hand legen –, über bewusstes Einhalten bei der Arbeit am Computer, völlig unnötige Wege zwischen Schreibtisch und Küche zum Ablegen einzelner Dokumente, die ich auch zusammen wegbringen könnte, bis hin zu dem Bemühen, viel zu früh am Bahnhof einzutreffen – das scheint ein Gegensatz zu Entschleunigen zu sein, ist es aber nicht. Natürlich gibt es Momente, wenn Dinge halt für einen Termin getan werden müssen, dass ‚just in time‘ gearbeitet wird.

F.: Welche Formen suchst du: Rituale, Gesten, Gottesdienste, Stillezeiten, Gespräche etc.?

A.: Mmh. Schwierige Frage. Mir fallen einige Alltagsbeispiele ein:

- Rituale: Bei den Mahlzeiten eine Kerze anzünden;
- Gesten: vernünftige Verabschiedung, wenn A. morgens zur Arbeit geht, und Begrüßung, wenn sie heimkommt;
- Gottesdienste: relativ selten. Am schönsten sind die Liturgiefeiern bei den Treffen der Arbeitergeschwister;
- Stillezeiten: Seit der Verrentung ergeben die sich zunehmend, da ich den größten Teil des Tages allein daheim bin und es so gut wie keinen ‚Publikumsverkehr‘ gibt;
- Gespräche: bei Besuchen, mit A., am besten bei Spaziergängen oder dem sonntäglichen Sport im nahe gelegenen Park.“

Sepp Wuchterl präsentiert bereitwillig sein Grundverständnis einer Mystik des Kampfes oder der Tat, ohne diese Grundeinstellung so zu benennen. Er hat sich ganz aus der „katholischen Welt“ mit ihren religiösen Kulturen und Ritualen gelöst. Im sozialen Miteinander, im solidarischen Handeln, in der politischen Diakonie passiere Gott – oder auch nicht –, wie er anschaulich mit der Erzählung seiner Brasilienfahrt erläutert.

Er bekennt sich offensiv zur Mystik als Kraftquelle seines Engagements, fügt aber auch skeptisch hinzu: „Es kommt da viel darauf an, wie viel Politisches ansatzweise im Mystischen drin ist“, um einen wirklich eingreifenden und gesellschaftlich wirksamen Mystikbegriff positiv zu reklamieren.

6.4.2.4.4. Soziale Kontakte

Seine Partnerschaft spielt mittlerweile eine ganz große Rolle im Leben von SW, insbesondere nach der Verrentung. Darüber hinaus bewegt er sich weiter in verschiedenen gesellschaftskritischen Netzwerken und Bündnissen:

„Die seit mehr als fünfundzwanzig Jahren bestehende Projektgruppe Industriearbeit von Stuttgart-Sindelfingen, ein betrieblicher Arbeitskreis kritischer Gewerkschafter, der sich national und international zu der so genannten DaimlerChrysler Koordination organisiert hat, ein AK Solidarität mit brasilianischen Gewerkschaften, das Kollektiv der Arbeitergeschwister, ein Forum Zukunft der Gewerkschaften im Stuttgarter Raum. Alle diese Kreise und Gruppen sind lebensnotwendig für eine systematische und langfristige politische Arbeit. Kritischen Geist, Mut, Hoffnung, Einsatzfreude behalten kann man nur im Zusammenhang mit Sympathisanten, Leuten, die mitleiden und mitkämpfen.“

6.4.2.4.5. Kulturelle Identität

SW ist Christ und Deutscher. Durch viele internationale Kontakte und Freundschaften wie auch durch seine intensive internationale Solidaritätsarbeit ist sein Blick kosmopolitisch. Obwohl er mit der verfassten Amtskirche gebrochen hat, ist er durch und durch Priester geblieben, eben ein „niedergekommener“ Arbeiterpriester. Seit mehr als dreißig Jahren geht er diesen subversiven Weg an der Seite der „kleinen Leute“.

„F.: Gab es in deinem Leben Situationen, in denen du dich entscheiden musstest für oder gegen politisch-gesellschaftliches Engagement, für oder gegen den spirituell-mystischen Weg?

A.: Mein ganzes Leben ist ein Versuch, beides miteinander zu verbinden. Die Organisation dieses Versuches ist einigermaßen gelungen. An die angesprochenen Situationen kann ich mich nicht erinnern.

F.: Wie interpretierst du vor dem Hintergrund deiner politisch-spirituellen Grundhaltung die wachsende Ohnmacht des Einzelnen in unseren globalisierten Zeiten?

A.: Die angesprochene Problematik ist ein Faktum. Vor allem ‚Alt-Engagierte‘ leiden darunter, wenn frühere Hoffnungen und Visionen zerstört worden sind. ‚Gemeinsam sind wir stark‘ sagt der gediente Gewerkschafter, der andere Zeiten miterlebt hat und jetzt die fast totale Individualisierung in der betrieblichen Wirklichkeit feststellt. Die Ohnmacht des Einzelnen ist gewollt und vielfach erreicht in dem herrschenden System, weil die

Vereinzelung gewollt ist. Andererseits ist in allen Bewegungen, die Neues probieren, ein unbändiger Wille zum ‚Tous ensemble‘ zu erkennen und in erfreulich hohem Maße realisiert. Eine andere, eine bessere Welt ist möglich! – Die globalisierungskritische Bewegung weltweit macht mir Mut.

F.: Was hat sich in deinem Leben verändert, seit du dich sozialpolitisch engagierst?

A.: So ziemlich alles. Das Zentralste ist wohl dies: In den Maiunruhen 1968 und 1969, die ich in Paris erleben konnte, wurde der oberste Studentenpfarrer, der jetzige Kardinal von Paris, gefragt, wo denn seine Studenten bei den Auseinandersetzungen gewesen seien. Er pflegte zu antworten: ‚Auf dieser Seite der Barrikaden, auf der anderen Seite der Barrikaden und auf den Barrikaden. Überall gab es welche.‘ Und der damalige Kardinal von Paris pflegte zu sagen: ‚Dieu seul est absolu – Gott allein ist absolut‘. In dem Spannungsfeld Arm–Reich, in dem ich mich sozialpolitisch engagiere, würde ich sagen: Der Gott des Jesus von Nazareth ist absolut einseitig, zugunsten der Armen. Diese einseitige Parteinahme dürfte die fundamentalste Veränderung sein. Die Position des Gemeindepfarrers, der für alle da sein soll und gottgleich über allem schwebt, verlassen und zu den Armen vor Ort gehen, mit ihnen leben, hoffen und kämpfen.“

7. Integrierender Vergleich: Profile engagierter Mystik

Auf Grundlage der acht unterschiedlichen Einzelfallanalysen (sechstes Kapitel) stelle ich im Folgenden vier Typen vor. Der erste Typ ist „die religiös Verwurzelten“. Er bringt die anthropologisch-philosophischen Grundverschiedenheiten zwischen Christentum und Buddhismus am deutlichsten zum Ausdruck (7.1.). Die drei weiteren Typen sind Weiterentwicklungen dieses Basistypus:

- „die Wanderer“ (7.2.),
- „die Integrierer“ (7.3.),
- „die radikal Engagierten“ (7.4.).

Ich folge in der Erarbeitung der vier Typen dem Stufenmodell empirisch begründeter Typenbildung von Susann Kluge.¹ Die Komposition dieser vier Typen setzt an bei den unterschiedlichen persönlichen Selbstkonzepten. Sie ist geleitet aus christlicher Perspektive (Herkunft des Autors).

Die vorgestellten Typen sind logische Konstruktionen. Sie dienen als eine Orientierungshilfe, eine Art Landkarte mit großem Maßstab, nicht als Abbild der Wirklichkeit. Jeweils werde ich die Beschreibungen der einzelnen Typen belegen durch Originalaussagen von befragten Personen, die dem einzelnen Typ zugeordnet sind. Im Anhang dieser Arbeit sind diese befragten und hier in Auszügen zitierten Personen kurz vorgestellt.

In der Vorstellung der vier Mystiktypen unterscheide ich folgende sechs Darstellungsdimensionen:

- Kirchen- und Sanghaverständnis,
- aktuell gelebte Vergemeinschaftungsformen,
- Verhältnis zur Herkunftsreligion und -kirche,
- Spiritualität („Gottesbilder“),
- Politikverständnis,
- Gesellschaftsbilder.

Dies geschieht einerseits, um innerhalb der Typologie vergleichbar zu sein, andererseits, um möglichst facettenreich und komplex den einzelnen Typ konturieren zu können.

Am Anfang der einzelnen Typenpräsentation stelle ich eine kurze Gesamtskizze des jeweiligen Mystiktyps, um den einzelnen Typ klar zu profilieren.

¹ vgl. 5.3.5

7.1. „Die religiös Verwurzelten“

„Die religiös Verwurzelten“ in ihrer idealtypischen Reinheit sind die spätmoderne Form der Traditionsbewussten und Wertkonservativen. Sie zeichnen sich durch eine hohe, ungebrochene Identifikation mit ihrer Herkunfts- oder Wahlreligion aus. Diese Basis führt sie dazu, sich auf die spirituellen Praktiken und Angebote ihrer Religion zu verlassen und andere religiöse Wege nicht weiter zu beachten. Tief und selbstverständlich ist diese Beheimatung in ihrer Herkunfts- bzw. Wahlreligion. Der Weg der „religiös Verwurzelten“ ist ein Weg in Gemeinschaft. Die kirchliche Gemeinschaft bzw. die Sangha spielt für sie eine zentrale Rolle als Weggemeinschaft. Treue zum eingeschlagenen Weg stellt einen hohen Wert dar. Ihr Verhältnis zu den offiziellen Amtskirchen beziehungsweise buddhistischen Organisationen ist kritisch im Sinne von unabhängig und reflektiert, doch grundsätzlich wird deren Funktion und Aufgabe nicht infrage gestellt. Lehre, Kult und Kultur werden nicht problematisiert, sondern regelmäßig praktiziert. Das soziale und politische Handeln der „religiös Verwurzelten“ ist direkte Realisierung des Glaubens beziehungsweise Befolgung des „achtfachen Pfades“. Sie verstehen ihr politisches Agieren als unmittelbaren Ausdruck ihrer Spiritualität. Es besteht ein enger Zusammenhang von ethischen und spirituellen Handlungsmotiven. Die soziale und politische Verantwortung wird aus der religiösen Grundhaltung heraus abgeleitet und begründet. Die eindeutige Verankerung im Christentum beziehungsweise im Buddhismus bewirkt auch eine klare Grenzziehung zwischen diesen beiden Religionen, ohne die jeweils andere damit abzuwerten. So steht für „die religiös Verwurzelten“ buddhistischer Provenienz der innere Weg der Selbsterkenntnis in der Dharma-Nachfolge im Zentrum (nondualer Grundansatz), während für „die religiös Verwurzelten“ christlicher Provenienz das personale Gottesbild (dualer Grundansatz) eine feststehende Größe darstellt. Während für „die religiös Verwurzelten“ aus christlicher Herkunft die äußeren Formen (Ritus, Lehre, Sakramente etc.) für die spirituelle Praxis einen großen Stellenwert haben, ist für „die religiös Verwurzelten“ buddhistischer Herkunft die charismatische Bindung an einen spirituellen Lehrer von großer Bedeutung (Schüler-Meister-Verhältnis). Die christlich orientierten „religiös Verwurzelten“ stehen skeptisch gegenüber der Rede von Mystik als unmittelbarer Gotteserfahrung. Sie betonen die ethische Dimension der Nachfolge und damit die Alltäglichkeit der spirituell-politischen Arbeit in der Nachfolge. Auch die buddhistisch orientierten „religiös Verwurzelten“ stehen der Rede von Mystik skeptisch gegenüber. Sie können den darin

enthaltenen Transzendenzbezug auf eine personale göttliche Wirklichkeit außerhalb des erkennenden Subjekts nicht nachvollziehen.

7.1.1. Das Kirchen- und Sanghaverständnis der „religiös Verwurzelten“

„Die religiös Verwurzelten“ leben vorrangig ihren Glauben beziehungsweise ihre Dharma-Nachfolge in Gemeinschaft. Grundsätzlich betonen sie die Notwendigkeit und Wichtigkeit einer religiösen Organisation als Gemeinschaft von Christen beziehungsweise Buddhisten. Kennzeichnend für die Christen ist darüber hinaus, dass sie deutlich ihre Kritik an der verfassten, institutionalisierten Kirche formulieren:

„Was tue ich als ein reicher Priester in einer reichen Kirche in einer reichen Gesellschaft mit dem armen Herrn Jesus?“ (HF)

Bestimmend sind Bilder von Kirche als *Communio* beziehungsweise als wanderndes Gottesvolk. Für viele befragte Katholiken sind das Zweite Vatikanische Konzil und die Würzburger Synode Mitte der siebziger Jahre wichtige und motivierende Aufbruchsmomente in der katholischen Kirche.

Die Idee der demokratisch-egalitären Verfasstheit von Kirche und des gleichberechtigten Miteinanders entspricht dem Grundverständnis der befragten Christen. Die aktuelle Restauration, die Zentrierung auf das vermeintliche „Kerngeschäft“² in den Kirchen und die Rede vom grassierenden „Relativismus“ werden deutlich kritisiert. Die Christen leiden unter ihrer verfassten Kirche und bringen dies zum Ausdruck. Doch gleichzeitig sind „die religiös Verwurzelten“ fest in ihrer Kirche beheimatet. Sie äußern keine Gedanken, diese zu verlassen. Ihr Hauptaktionsfeld sind die gesellschaftlichen Konflikte, nicht eine kirchliche Reform:

„Inzwischen bin ich weniger in innerkirchlichen Konfliktfeldern aktiv, zum Beispiel in der Auseinandersetzung mit einem neuen Klerikalismus und der ideologisierten Machtfrage, dem römischen Zentralismus und seiner Satelliten.“ (FK)

² Die aktuelle Finanzmisere in der evangelischen und katholischen Kirche Deutschlands führt zu deutlichem Personalabbau und dem Rückzug aus verschiedenen Arbeitsfeldern. Pastoraltheologisch wird dieser Prozess als Zentrierung auf kirchliche Kernaufgaben beschrieben. Was genau zu den Kernaufgaben gehört, wird sehr unterschiedlich interpretiert. Im Zentrum steht in jedem Fall aber der Erhalt der volkshirchlichen Basisstrukturen.

Die Amtsfrage (Verhältnis Kleriker-Laien) ist für den christlich orientierten „Verwurzelten“ kein vorrangiges Problem. Die gesellschaftlichen Problemfelder sind drängender, und die emotionale Beheimatung in der Kirche ist stark.

Im Gegensatz dazu formulieren die Buddhisten keine Kritik an ihren buddhistischen Organisationen. Es gibt für sie auch keine Großorganisation wie die Kirche. Die Sangha als konkrete buddhistische Gemeinschaft und als zentraler sozialer Bezugspunkt wird hoch geschätzt, auch ihre differenzierte Ordnung in unterschiedliche Rollen (zum Beispiel Unterscheidung in Laien und Ordinierte) wird akzeptiert und respektiert.

7.1.2. Die aktuell gelebten Vergemeinschaftungsformen der „Verwurzelten“

Die Gruppe beziehungsweise die konkrete Gemeinschaft stellt einen wichtigen Halt und eine Orientierung für die „Verwurzelten“ dar. Sei es die konkrete Meditationsgruppe oder die Pax-Christi-Basisgruppe, sei es die Lokalgruppe des Versöhnungsbundes oder die lokale Hospiz-Gruppe, verstanden als Sangha der praktizierenden Buddhisten. Ebenso können Klöster oder klosterähnliche Gemeinschaften den Rahmen für die „Verwurzelten“ darstellen:

„Der konziliare Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung war mir schon seit 1983 wichtig. Besonders, weil er politisches Engagement mit spiritueller Vertiefung und kirchenpolitisch orientiertem Dialog verband. Dies trug und motivierte mich eineinhalb Jahrzehnte und führte mich mit meiner Familie 1986/87 auch in die Ökumenische Gemeinschaft Wethen. Diese Basisgruppe inmitten eines ganz normalen nordhessischen Dorfes ist für mich tragend, denn ich weiß, dass ich dort ‚aufgehoben‘ bin, im Sinne von ‚losgelöst‘ von traditionellen Berufs- und Karrierebildern, ‚getragen‘ im menschlichen und politischen Sinne und ‚gesendet‘ im spirituell-christlichen Sinne! Diese Verankerung hilft auch, einen Schutzschild gegenüber den Zumutungen der Konsum-, Verschwendungs- und Spaßgesellschaft zu haben.“ (RV)

Oder:

„Unsere Sangha hier am Ort ist mir sehr wichtig. Ich empfinde meine Gemeinschaft als große Stütze, aber auch als Korrektiv, da wir Menschen mit den gleichen Konditionen sind wie alle anderen auch, aber nach friedlichen Wegen suchen, damit umzugehen.“ (DM)

7.1.3. Das Verhältnis zu ihrer Herkunftskirche

„Die religiös Verwurzelten“ christlicher Herkunft beschreiben gerne und intensiv das frühkindliche Hineinwachsen in eine Gemeinde. Das christliche Milieu umfasst alle Lebensbezüge:

„Der dörflich-kirchliche Kosmos mit der tiefen Gewissheit einer höheren Wirklichkeit, die mich die kleine Kirche lieben ließ, so dass ich schon als Kind nach der Heiligen Kommunion gerne länger hocken blieb und ab vierzehn das Orgelspielen täglich übte.“ (RV)

Jugendarbeit, Firmung oder Konfirmation, Engagement als Messdiener oder als Jugendsprecher im Pfarrgemeinderat stellen Identifikationserfahrungen dar. Gleichzeitig beginnt dort auch für viele eine grundlegende Auseinandersetzung:

„Die Auseinandersetzung mit dem Glauben war sehr stark geprägt zwischen der Realität, die wir, nein, anders herum, zwischen dem, was das Evangelium damals für mich gesagt hat und welche Forderung und auch welche Radikalität dort eingefordert worden ist auch für das eigene Leben und für die Konsequenz, in einer bestimmten Weise zu leben, die Widersprüchlichkeit in einer ganz normalen katholischen Pfarrei. Das ist im Prinzip der Spannungsbogen, an dem das losgeht und in dem der Versuch immer so war, diesem eher idealistischen natürlich, idealistischen Verständnis zum Beispiel der Bergpredigt, zentrale Figur, auch damals schon so nahe zu kommen und dies dann in Handeln zu übersetzen. Sicherlich nicht eins zu eins, aber es war schon viel, denke ich, in diesen Jahren dabei, das Gefühl, das sind die Anforderungen, was tust du eigentlich für diese Anforderungen, was tun wir für diese Anforderungen. Und das ist sicherlich der Motivbogen oder, ja, ich glaube schon, der Motor, aus dem sich viel entwickelt hat, aus dieser Kritik zwischen meinem Verständnis des Evangeliums und der Realität von Kirche, die ich erlebt habe, und auf der anderen Seite zwischen dem und den Leuten, die sich Christen nannten und der Realität dieser Welt.“ (JM)

Für „die religiös Verwurzelten“ christlicher Herkunft bleibt die emotionale Bindung an das kirchliche Milieu durchtragend, auch wenn ihre reflektierte Haltung zur verfassten Kirche eine kritische wird.

Ganz anders sieht dies aus bei den „religiös Verwurzelten“, die heute einen buddhistischen Weg gehen: Für die Buddhisten ist oft die Auseinandersetzung mit der Herkunftskirche beziehungsweise Herkunftsreligion eine Geschichte von Brüchen beziehungsweise eine Geschichte von Trennung und neuer Nähe. Die meisten westlichen Buddhisten kommen aus christlichen Zusammenhängen, sind getauft und kirchlich sozialisiert. Doch früher oder später kam es zum Bruch:

„Schon als Kind war ich sehr religiös und immer auf der Suche. Geboren wurde ich 1955 in Köln, doch meine Eltern zogen bereits in meinen ersten Lebensmonaten mit mir nach Bayern. Aufgewachsen bin

ich dann in einem Dorf im ‚schwärzesten Oberbayern‘ in einer christlichen Umgebung. Von Hause aus katholisch, war ich jedoch sonntags meistens der Einzige in der Familie, der in den Gottesdienst ging. Das dort gelebte Christentum, der Glaube an Gott, das Leben Jesu, zur Kirche zu gehen, die Messe und die Kommunion, all dies hat mir zur damaligen Zeit sehr viel gegeben. Aber befriedigende Antworten auf meine ‚existenziellen‘ Fragen, die ich schon von klein an – soweit ich mich erinnern kann – in mir trug und mit denen ich meine Umgebung permanent traktierte, bekam ich keineswegs.“ (AS)

Für viele bleiben wichtige spirituelle und persönliche Fragen offen. Dies führt schließlich zu einer religiösen Neuorientierung:

„Die ersten Jahre in München waren für mich eine faszinierende und aufregende Zeit des Erfahrens und Lernens. Endlich konnte ich ungestört meinem Forscherdrang nachgeben und mich mit den verschiedensten Religionen und Glaubensgemeinschaften auseinandersetzen. Als besonders ergiebig für meine Absichten erwies sich die für die Olympischen Spiele neu eingerichtete Fußgängerzone im Herzen der Stadt. Hier tummelten sich neben Touristen, Käufern und Verkäufern alle möglichen Sorten von Predigern und Missionaren und Heilsverkündern der unterschiedlichsten Sekten und Weltanschauungen. Dort war ich in meinem Element. Jede freie Minute verbrachte ich zwischen Marienplatz und Neuhauser Tor, beobachtete die Leute, hörte zu, fragte und diskutierte, deckte mich massenhaft mit Infomaterial ein. Gelegentlich, wenn mich etwas besonders interessierte, ging ich dann in die entsprechenden Zentren, zu Bibelabenden, Gottesdiensten und anderen Informationsveranstaltungen.

Wenn ich mich und meine damalige Situation beschreiben soll, dann war sie die eines pubertierenden Jugendlichen, der niemals zufrieden war mit dem, was er zu hören bekam. Die häufigsten Antworten, die mir gegeben wurden, lassen sich in etwa so zusammenfassen: ‚Das ist die geheime Offenbarung.‘ ‚Durch Jesus Christus sind wir erlöst.‘ ‚Hier fängt eben der Glaube an.‘ ‚Das kann ich dir auch nicht erklären, ich glaube einfach daran.‘ ‚An den Erlösungsplan Gottes musst du glauben.‘ ‚Bitte Gott, damit er dir den Glauben schenkt.‘ Diese und ähnliche Antworten bekam ich, egal mit welchen christlichen Richtungen ich zusammenkam, ob katholisch, evangelisch, Zeugen Jehovas, neuapostolisch oder Mormonen. Solche Erklärungen konnte ich jedoch nie akzeptieren, sie trieben mich bei meiner weiteren Suche an. Ich verstand diesen Glauben an einen allwissenden, allmächtigen, allgegenwärtigen Schöpfergott einfach nicht.“ (AS)

Für die befragten Buddhisten ist in der Regel die kritische Auseinandersetzung mit dem Christentum ein Durchgangsstadium. Viele haben ihre Wurzeln im Christentum. Nach einer Phase der strikten Distanzierung und gleichzeitiger Neubeheimatung auf dem buddhistischen Weg wird nicht selten – gerade auch bei wachsender spiritueller Tiefenerfahrung – eine

versöhnende Haltung zum Christentum aufgebaut. Dieser Sachverhalt wird auch von der religionssoziologischen Konversionsforschung bestätigt.³

7.1.4. Die Spiritualität der „religiös Verwurzelten“

Charakteristisch für die Spiritualität der „Verwurzelten“ sind drei gemeinsame Grundüberzeugungen:

1. das Bild des „einen Weges, der zur Wahrheit führt“,
2. die grundsätzliche Akzeptanz von religiösen Autoritäten,
3. die Skepsis beziehungsweise Ablehnung von Mystik.

7.1.4.1. Das Bild des „einen Weges, der zur Wahrheit führt“

Die „Verwurzelten“ rezipieren und verarbeiten nur spirituelle Traditionsbestandteile, Riten und Praktiken aus ihrer Religion. Auf die Frage „Was können Christen von Buddhisten lernen und umgekehrt?“ zögern die meisten mit einer Antwort und sagen, wenn überhaupt, etwas zum Lernen der eigenen Religion von der jeweils anderen:

„Christen können lernen: Es ist nicht alles machbar. Von ehrgeizigen Zielen Abstand gewinnen, kann ein heilsamer Vorgang sein. Das Individuum im Streben nach Vervollkommnung ist nicht der Weisheit letzter Schluss. Umgekehrt weiß ich es nicht so genau. Aber es könnte etwas mit leidenschaftlicher Einsatzbereitschaft zu tun zu haben.“ (VH)

Die „Verwurzelten“ haben ihre religiöse Beheimatung gefunden, die sie erfüllt. Sie haben kein differenziertes Urteil über die andere Religion beziehungsweise enthalten sich bewusst einer solchen Bewertung. Ein anderer Befragter erklärt zum wechselseitigen Voneinanderlernen der Buddhisten und Christen:

„Da würde ich mir erst einmal kein Urteil darüber erlauben. Da kann ich nur eine Idee geben, weil dazu habe ich mich damit viel zu wenig beschäftigt. Also auf jeden Fall, was Christen von Buddhisten lernen können, ist für mich die Achtsamkeit. Das ist eigentlich die zentrale Frage. Weil das gibt es zwar auch im Christlichen, aber das ist doch sehr verschüttet. Die Achtsamkeit, das ist die eine Ecke, und die andere ist die Verbindung mit allem, (...) wie hängen die Sachen zusammen, und das nicht nur über den Kopf zu tun. Aber die Achtsamkeit ist für mich das Zentrale. Buddhisten von Christen, das kann ich so nicht wirklich sagen, weil ich viel zu wenig Buddhisten kenne. Wenn ich Buddhisten kennen gelernt habe, habe ich zwar immer den kleinen Unterschied gesehen, die japanisch-buddhistischen, die vor dem EUCOM [US-amerikanische Entscheidungszentrale in Stuttgart, TW] getrommelt haben – drei Tage,

³ Knobloch, H./Krech, V./Wohlrab-Sahr, M. (Hg.): 1998

und klar, deren Job es war, von ihrem Kloster so lange durch die Welt zu reisen und zu trommeln, bis die Atomwaffen abgeschafft sind. Die sind wahrscheinlich heute noch unterwegs. Das ist eine klare Sache, und auf ihre Art und Weise schon eine beeindruckende Geschichte, mit denen auch zu sprechen oder so. Aber die meisten Buddhisten, wo ich etwas mitbekomme, war es eher so, dass ich das Gefühl hatte, das Engagement ist relativ unterentwickelt. Also das war eher mein Eindruck, aber mehr kann ich wirklich nicht sagen. Das wäre eher das, was ich vermuten würde, was vielleicht Buddhisten von Christen lernen können.“ (JM)

7.1.4.2. Die grundsätzliche Akzeptanz von religiösen Autoritäten

Im religiösen Selbstverständnis der „Verwurzelten“ werden religiöse Autoritäten akzeptiert. Anders als politische Führer, die schnell und grundsätzlich mit einer Hermeneutik des Zweifels und des Verdachtes bedacht werden, genießen Priester oder Nonnen, geistliche Autoritäten einen Vertrauensbonus. So erklärt ein buddhistisch „Verwurzelter“:

„Eines Tages war es bei mir so weit, so dass ich Roshi erklärte, ich wolle meine Zen-Schulung traditionell weiterführen und in ein Kloster eintreten. Ich bat ihn, mich bei meinem Vorhaben zu unterstützen. Im Frühjahr 1990 erhielt ich meine Mönchsordination und den Mönchsnamen G. (...) Seit dieser Zeit fliege ich regelmäßig zu Sesshin und Schulung nach Japan. Sein Dharma-Nachfolger Kato Gikan Roshi hat mich nun auch als seinen Schüler angenommen. So habe ich jetzt drei Roshi, die auf mich aufpassen. Das ist eine sehr gute Sache, und ich bin ihnen dafür von Herzen dankbar.“ (AS)

Für die befragten Christen spielt dagegen – sicherlich auch vor dem Hintergrund einer großen autoritativen Tradition und der hierarchisch-strukturierten kirchlichen Institution die Betonung der Autonomie des Einzelnen eine gewichtigere Rolle. Die Deutungshoheit über die sozialen Dimensionen der gelebten Spiritualität wird eingefordert, gleichzeitig werden religiöse und spirituelle Führer grundsätzlich akzeptiert. In der Regel vertreten die „Verwurzelten“ eine „engagierte Laienspiritualität“ (vgl. Absatz 7.5.1.).

Anders hier die buddhistisch „Verwurzelten“: Sie akzeptieren und respektieren nicht nur die religiösen und spirituellen Autoritäten, sondern für sie ist das Lehrer-Schüler-Verhältnis zentraler Inhalt des spirituellen Lebens (charismatischer Ansatz).

7.1.4.3. Die Skepsis gegenüber oder Ablehnung von Mystik

In den Selbstbeschreibungen der einzelnen Bewegungen werden ausdrücklich der sozial engagierte Buddhismus beziehungsweise die Dialektik von Mystik und Politik, von Kampf und Kontemplation als Basiskategorien benannt. Doch gleichzeitig werden außeralltägliche Gotteserfahrungen, mystische Tiefenerfahrungen von den befragten Bewegungsvertretern kritisch gesehen und wird die alltägliche, teils auch nüchterne Praxis im Kult, in

gemeinschaftlichen Riten betont. Hinter der Mystikskepsis stehen aber für Christen und Buddhisten unterschiedliche Begründungszusammenhänge: die christlich „Verwurzelten“ gehen in den primär nach außen orientierten spirituellen Vollzügen auf und wittern in einer „zu großen Innerlichkeit“ Weltflucht:

„Ich bin keine Mystikerin und gehe keinen Schulungsweg, aber wir haben im Laufe der Jahre sehr wohl eine spirituelle Praxis entwickelt, die mir sehr wichtig geworden ist und die auch mein normales Leben stark beeinflusst. Lange Jahre in der Kirche ‚an der Basis‘, wo wir uns jede Woche getroffen haben und Bibelarbeit und politische Aktion verbunden haben. Heute noch immer sozialkritische Exegese, regelmäßige Gottesdienste, Karfreitagssolidaritätsgang etc.“ (DB)

Die buddhistisch „Verwurzelten“ betonen dagegen gerade die intensive Geistesarbeit, negieren aber entschieden den Transzendenzbezug, der mit dem Wort „Gottese Erfahrung“ transportiert wird:

„Meine Gottesbeziehung? Es gibt keine mehr, sondern nur das Vertrauen in die eigene Selbstbefreiung.“ (CB)

Oder:

„Gott ist unwichtig!“ (AN)

Oder:

„Ich habe mich von dem persönlichen Gott lange verabschiedet, bevor ich zum Buddhismus kam. (...) Gott ist nur eine Hilfskonstruktion, eine Projektion, die aber für manche Menschen sehr hilfreich sein kann, wenn sie einem glaubwürdig erscheint – mir nicht.“ (HG)

Das unberechenbare der mystischen Erfahrungen, also der überraschende „Geschenkcharakter“ von Mystik stößt an. Ein buddhistisch „Verwurzelter“ sagt dazu:

„Ja, die Mystik. Ich denke, Mystik ist ein Begriff, wo viele unterschiedliche Verständnisse herumgeistern. Jeder versteht etwas anderes darunter. Also beispielsweise ich sehe Zen zum Beispiel nicht als Praxis der Mystik. Im Zen kann man Erfahrungen machen, die der Mystiker auch macht. Aber Zen ist einfach, ich sage im Verhältnis dazu, Zen ist eigentlich blanke Arbeit, das ist Arbeit, Arbeit, Arbeit; zusammensetzen, aufbauen, zusammensetzen, aufbauen, und dann kommen wir hin.“ (AS)

Diese Distanzerklärungen zur Mystik sind in zweifacher Hinsicht auffallend:

a) Die befragten Christen engagieren sich alle in Initiativen oder Bewegungen, die in ihrem erklärten Selbstverständnis von „Mystik und Politik“, von „Kampf und Kontemplation“ oder „Spiritualität und Engagement“ sprechen (vgl. Kapitel 3.2.). Die inhaltliche Ausrichtung der Initiative ist scheinbar nicht deckungsgleich mit dem Selbstverständnis und der Alltagspraxis eines Teils der Mitglieder.

b) Obschon für die buddhistisch orientierten „Verwurzelten“ die Bewusstseinsarbeit und damit die Innenarbeit im Zentrum ihres buddhistischen Weges steht, insistieren sie im Unterschied zu den „Wanderern“ oder „Integrierern“ auf einer negativen Abgrenzung gegenüber der Rede von Mystik. In entschiedener Verortung in ihrer Religion negieren sie den Transzendenzaspekt, der im Begriff „Mystik“ beinhaltet ist, und grenzen sich, teilweise recht schroff, ab.

Neben diesen gemeinsamen Merkmalen in der Spiritualität der „religiös Verwurzelten“ gibt es deutliche Unterschiede zwischen den Christen und Buddhisten, herrührend aus dem unterschiedlichen theologisch-buddhologischen Welt- und Subjektverständnis.

7.1.4.4. Nonduales versus duales Weltverständnis: Beten zu Gott oder Weg zu tiefer Selbsterkenntnis!

Die christlich „Verwurzelten“ betonen, gefragt nach ihren spirituellen Praktiken, die kollektiven Riten. Sie siedeln den Gottesdienst als gemeinschaftliches Ereignis sehr hoch an. Das orale (das rationale, gesprochene) Gebet, die Sakramente, der regelmäßige Bibelbezug sind zentrale Elemente ihrer Spiritualität. Gott wird als Gegenüber erfahren, überwiegend als personale Größe. Das Verständnis von Gott in seiner Dreifaltigkeit wird von den meisten akzeptiert, teils aber auch in einem transpersonalen Verständnis interpretiert:

„Gott-, Vater‘ ist vom liebenden Bildgemälde der Heimatkirche ausgezogen und zum Prinzip, zur Grundenergie alles Seienden geworden, und gleichwohl der Vater Jesu Christi – und damit meiner – geblieben. Ohne Jesus wäre ich in meiner Gottsuche verwaist. Daher habe ich auch ein christozentrisches Gottesbild: Der ‚heruntergekommene Gott‘ fasziniert und motiviert mich, in dessen ‚Heiligem Geist‘ zu leben und zu wirken – gerade auch beim Einsatz für die ‚Randständigen und Kleinen‘. So habe ich auch einen neuen Zugang – sehr überraschend, aber essenziell für mich – zur Idee, meinestwegen auch: Lehre der Heiligen Dreifaltigkeit bekommen.“ (RV)

Auch betonen einige Personen die Dynamik ihrer Gottesbeziehung:

„Mein Gott ist von einem fordernden, vorwurfsvollen Übervater zu einem liebevollen und stärkenden Schöpfergeist und Freund meines Lebens geworden. Gott begegnet mir in der Bibel in vielfältigen, teils widersprüchlichen Bildern, indem Menschen dort ihre unterschiedlichen persönlichen und geschichtlichen Erfahrungen mit ihm erzählt haben. Ich lasse mich von diesen ansprechen und vergleiche sie mit meinen.“ (VH)

Das Bild des „liebenden Gottes“ ist die durchgängige Metapher, in klarer Abgrenzung zum fernen, eventuell auch strafenden neuscholastischen Gott. Sicherlich mag dies biografisch nachvollziehbar sein, doch stellt sich die Frage, ob der allein liebende Gott das Erfahrungsspektrum der Menschen auf ihren spirituellen Wegen und auch die Bandbreite der Bibel trifft. Oder, mit Bezug auf den Religionsphilosophen Otto formuliert: Nicht nur das „fascinosum“, auch das „tremendum“ bildet die Erfahrung des Göttlichen in der Geschichte.

Die buddhistisch „Verwurzelten“ verneinen eine Transzendenzorientierung und haben so konsequent das „Beten“ gar nicht ins eigene Selbstverständnis eingebaut beziehungsweise wenn, dann modifiziert aufgegriffen:

„Es ist in meinen Augen der Versuch, sich auf ‚other power‘ zu beziehen, wenn man zu schwach in ‚self power‘ ist.“ (HG)

Oder:

„Beten bedeutet mir nichts. Zentral sind innere Stille und klare Einsicht durch die sitzende Meditation. Christliche Begriffe – beten, Gott – sagen mir nichts. Der innere Weg schenkt mir Freude, Klarheit, Freiheit und ein sinnvolles Leben.“ (AN)

Oder:

„Beten gibt es im Buddhismus nicht, wohl aber meditieren, rezitieren und anderen Gutes wünschen und tun.“ (CB)

Während für den buddhistisch „Verwurzelten“ die individuelle, innere Geistesarbeit das Wichtigste auf dem spirituellen Weg ist, hat für den christlich „Verwurzelten“ der soziale und politische Ausdruck der Spiritualität Priorität. Oder, negativ formuliert: Die klare Gemeinschaftsorientierung bedeutet einen Verzicht oder eine Armut in den persönlichen spirituellen Praktiken:

„Ich bete ganz selten für mich alleine; wichtig ist mir allein das Vaterunser in einer Gemeinschaft. ‚Gott‘ bleibt immer noch rätselhaft für mich, ein personales Verständnis von Gott fremd. Zentral für mein Verständnis von Gott ist die Person Jesus; durch ihn kann ich erkennen, was Gott von und mit uns Menschen will. Damit ist auch die Botschaft von Jesus für mein Leben die zentrale Richtschnur.“ (RK)

Oder:

„Beten bedeutet für mich anderes in einer lebendigen Gruppe als für mich allein. In einer Gruppe erfahre ich Getragensein, Erfahren einer Mitte, subjektiv sein dürfen, Gestaltung von Lob und Dank, Eintreten in die Geschichte eines Bündnisses. Für mich allein bedeutet beten nicht selten die pure Verlegenheit des Nicht-beten-Könnens. Aushalten einer inneren Leere, aber auch ein Gestärktsein vom Rücken her, Leichtigkeit zum Schauen nach vorn, Stärkung zum Aushalten von Abgründen, in mir und in persönlichen, politischen Kontexten.“ (HF)

7.1.4.5. Spiritualität als Lebenshaltung oder als Übungsweg

Für die befragten Christen spielt sich Spiritualität primär in sozialen Zusammenhängen ab und findet in gemeinsamen gottesdienstlichen Formen seine Verdichtung. Die Frage nach einer regelmäßigen spirituellen Übungspraxis wird von den meisten befragten Christen verneint:

„Ich gehe keinen bestimmten Schulungsweg. Meine spirituelle Praxis erschöpft sich in unregelmäßiger Schriftlesung – eher weniger als mehr – und unregelmäßigen Gottesdienstbesuchen, auch selbst gestalteten Friedensgebeten. Die Auseinandersetzung mit der Schrift ist zentral für mich. Unterschiedliche Lebens- und politische Situationen von der Schrift her zu bedenken, lassen mich diese Situationen einordnen von einem größeren Ganzen, gleichzeitig die Schrift wieder besser verstehen.“ (RK)

Oder:

„Nein. Schon im Theologiestudium war ich skeptisch gegenüber aller Technik des geistlichen Lebens. Mir sind wichtig: Stille, Lesen in der Schrift und zusammen damit Lesen in den Begegnungen mit den Menschen und ihren verschiedenen Erfahrungen. Die Spiritualität zeigt sich nicht in bestimmten Übungen, sondern in der Weise, wie man lebt, betet und mit den Menschen umgeht.“ (FK)

Vereinzelt wird auch die Unterscheidung in äußere und innere Praxis problematisiert:

„Der biblische Gott hat eine große Bedeutung für mich, doch nicht nur für mein inneres Leben, sondern damit verbunden auch für mein Engagement. Ich trenne nicht zwischen dem inneren Leben und meinem Selbstverständnis und Handeln. Die Reduktion auf ein ‚inneres Leben‘ erscheint mir wie eine Schizophrenie.“ (FK)

Gegen diesen Widerstand einer „neuen Innerlichkeit“ im Rahmen einer gesellschaftsbezogenen, engagierten Spiritualität:

„Der Glaube hat sich gesellschaftspolitisch zu bewähren!“ (RV)

steht für einige befragte Christen die Wichtigkeit der Stille:

„Stille, Lesen in der Schrift sind mir ganz wichtig!“ (FK)

Oder:

„Für meinen spirituellen Alltag sind mir kleine kurze Zeiten der Stille wichtig, zum Beispiel die traditionellen drei Zeiten des Angelus-Läutens. Ich habe dem autogenen Training und Yoga-Übungen einiges an innerer Stärkung zu verdanken. Aber grundlegend bleibt mein Gebetsleben, das weniger zeitlich streng strukturiert, als durch das paulinische ‚Betet allezeit im Geiste‘ inspiriert ist.“ (RV)

Oder:

„Ich bin immer wieder fasziniert von der Kraft kurzer stiller Zeiten, diese sozusagen anzuhalten, denn im Vollzug und in der Erinnerung haben sie einen starken Einfluss auf meinen Tageslauf. Sehr beeinflusst haben mich die stündlichen einminütigen Schweigezeiten des ‚rappel‘ der Arche in Frankreich, die ich zwar so konsequent nicht praktiziere, die mir aber Leitbild sind.“ (RV)

Formen geistlicher Begleitung werden von den befragten Christen nicht erwähnt.

Dagegen ist der buddhistisch „Verwurzelte“ verwoben in eine intensive persönliche Geistesarbeit unter persönlicher Begleitung:

„Vipassana-Meditation und Metta-Meditation, gezieltes Geistetraining im Alltag, Kontemplation, Rezitation, einige Zeremonien oder Rituale.“ (CB)

Eine Befragte beschreibt ihre regelmäßige Geistesarbeit sehr genau. Sie sucht darin ihre unterschiedlichen inneren Impulse wahrzunehmen, um ihr Handeln besser zu begreifen. Gleichzeitig betont sie darüber hinaus die Notwendigkeit regelmäßiger Auszeiten zur persönlich-spirituellen Neuorientierung („Retreats“):

„Was praktiziere ich jetzt? Also ich praktiziere auf verschiedenen Ebenen. Es gibt also Retreats, längere Retreats im Winter, wo ich intensiv Meditation praktiziere und auch mich mit der Lehre auseinandersetze, also kontinuierlich und intensiver, und wo wirklich strenger Rückzug ist, mit Schweigen, viele, viele Stunden Meditation am Tag, eine Stunde arbeiten, mit niemandem sprechen, kein Kontakt und so, also wirklich strenges Retreat. Das ist wirklich, um den Geist in die Tiefe zu bringen und absolut da, also einfach Einsichten zu manifestieren, die nur in so einer Form möglich sind. Und dann gibt es die andere Variante, das, was ich jetzt habe, wenn ich unterwegs bin, das heißt also, einmal im Monat gehe ich eine Woche ins Retreat. Also ich unterbreche diesen Wanderfluss, das habe ich mir organisiert übers ganze Jahr, dass das also einfach da ist, und drum herum passiert alles andere, einmal im Monat eine Woche sitzen und schweigen und täglich, morgens und abends, manchmal zwischendurch, wie das möglich ist, Zugfahrten, Meditation halt. Und was der Alltag ist, also sozusagen alles in diese Relation zu stellen. Ich sage mal ganz grob: Dient es der Befreiung oder nicht. Also meine Handlungen und alles, was ich tue, darin einzuordnen. Vom Gefühl her ist es so wie, bei allem was ich tue, ich bin permanent im Innen und Außen, das geht manchmal verloren. Aber der größte Teil der Zeit, das ist etwas, was ich gelernt habe beim Pilgern, dieses permanente innen und außen, also dass ich immer in Kontakt bin, dass diese Alltagspraxis immer passiert, dass ich im Moment auch weiß, was läuft innen ab, wo sind Unstimmigkeiten, wo sind so körperliche Sachen, die in dem Moment laufen, Begegnungen und so weiter, und trotzdem in der Offenheit zu bleiben, also wo, ich sage mal, was ich unterwegs gelernt habe, eben nicht dieses: Ich muss mich mal zurückziehen und alles sortieren, sondern in dem Moment die Sachen zu machen, den Tag zu beenden, bis er fertig ist. Am nächsten Morgen kann ich weitermachen. Das ist im Moment die Praxis, so sieht es im Moment aus. Was ich immer wieder überprüfe, was ein Teil ganz wichtig ist, sind meine Tendenzen, immer zu gucken, welche Tendenzen habe ich. Also Absichten ist ein Schwerpunkt und ein anderer Tendenzen. Das sind die beiden Sachen, mit denen ich pausenlos eigentlich gehe und eigentlich immer wieder, da mir auf die Schliche zu kommen. Was sind Bedingungen in Bezug zu Aktivitäten, die ich mache, da gucke ich ganz genau, wann ich aktiv werde. Wenn ich merke, da bediene ich eine Tendenz nur, mache ich das nicht. Also es muss mehr geben, als nur eine Tendenz zu bedienen, sondern es muss etwas sein, wo klar ist, das ist ein ganz starker innerer Impuls, der zusammenhängt mit einer Frage, was habe ich damit zu tun, und wo ich erst mal ergründe, was ist da mein Anteil oder was ist da.“ (MT)

Das Abwägen von inneren Tendenzen und Absichten, verstanden als Reflexion von grundlegenden Bedürfnissen, steht im Zentrum ihrer Geistesarbeit. Ziel ist, eine größere Klarheit im Ineinander von innen und außen zu gewinnen.

Die bewusste und gewollte Abhängigkeitsbeziehung zu einem Lehrer ist ein deutliches Indiz für die hohe Bedeutung der Geistesarbeit und Geistesschulung im Buddhismus. Die direkte persönliche Beziehung zu einer spirituellen Leitfigur bedeutet neben der Vielzahl von meditativen Techniken und Ritualen ein charismatisches Element, das die befragten Christen so nicht kennen, aber auch in der Regel nicht missen.

7.1.5. Das Politikverständnis der „Verwurzelten“

Die „Verwurzelten“ reklamieren einen weiten Politikbegriff, der einerseits das Handeln auf den gesellschaftlichen Mikro-, Meso- und Makrobereich bezieht, andererseits die Innen- und Außenarbeit integriert. Im Sinne von sozialer und politischer Handlungsmacht zentrieren sich die befragten Akteure auf zivilgesellschaftliche Handlungsfelder mit bewusster Ausstrahlung sowohl auf den Mikrobereich als auch auf den gesellschaftlichen Makrobereich. Da ihr ganzheitliches, breites Politikverständnis mit den instrumentellen Zwängen der Realpolitik nicht vereinbar ist, bleibt diesen Akteuren ein bürgerschaftliches Engagement.

Ein christlich orientierter „Verwurzelter“ beschreibt seinen Politikansatz mit folgenden Worten:

„Attraktiv war damals, dass es in der römisch-katholischen Kirche eine Gruppierung gab, die zugleich kirchenkritisch und gesellschaftskritisch die Frage des Weltfriedens und der Versöhnungsarbeit im Sinne eines aktiven und zugleich spirituell fundierten Engagements auf die Tagesordnung setzte. Das gilt auch heute noch. Es war und ist ein im besten Sinne ‚radikaler‘ Ansatz. Damit bin ich schon mitten in meinem ‚äußeren‘ Weg. Ein erstes Hauptmotiv zum Engagement nenne ich: Der Glaube hat sich gesellschaftspolitisch zu bewähren!

Ein weiteres Motiv ist die grundlegende politische Einsicht aus der Studentenzzeit, dass unsere Gesellschaft ‚Randgruppen produziert‘, wie ich es oft genannt habe, und nicht integriert. Sie werden herausgedrängt, herausgehalten, diffamiert, kriminalisiert, übersehen, verhöhnt, benachteiligt, ausgeschlossen. Diese Einsicht hat sich in meinem Leben immer mehr verdichtet, über Arbeitslose, Ausländer, Problemjugendliche bis hin zu kulturellen, ethnischen und politischen Minderheiten. Einem Staat, der dies letztlich in Kauf nimmt, wenn nicht gar fördert – in Zeiten des Neoliberalismus zumal –, wollte ich damals und möchte ich heute weder als Lehrer noch als Beamter dienen. Meine SPD-Mitgliedschaft seit 1972/73 (Brandt!) war stets ein Gastspiel, um aus den Initiativen, in denen ich arbeitete, mehr in entscheidungsrelevante Zirkel zu kommen. Aber seit 1983 bin ich zurückgekehrt zu meinem ursprünglichen Politikbegriff, dass Zivilgesellschaft, Initiativen und Verbände mit ihrer authentischen Problemwahrnehmung eigene politische Akteure sind, die die Parteien informieren, unter Druck setzen. Die Grünen als Vermittlungsversuch sind an dieser Spannung gescheitert und nun auch ein Teil des traditionellen Parteiensystem. Mein Politikbegriff bleibt hingegen einer ‚von unten‘.“ (RV)

Das zugrunde liegende Politikverständnis zielt auf konkrete Veränderungen in überschaubaren Zusammenhängen beziehungsweise lokalen Kontexten:

„Die Friedensfrage vor der Übermacht der wirtschaftlichen Strukturen, der Globalisierung, hinter der sich die Akteure verstecken, attac, Zentralafrika und Kolumbien in der Begleitung der zuständigen Kommissionen, Asylproblematik, allgemein und hier am Ort, Kirchenasyl, Weltzentrum in Marl als Zusammenschluss aller Friedens- und Eine-Welt-Gruppen in Marl mit vielen gemeinsamen Aktivitäten. Konkrete Solidaritätsarbeit mit unseren Partnerinnen und Partnern in Brasilien. Mit Pax Christi Münster Versöhnungsarbeit zwischen Deutschland und den Niederlanden.“ (FK)

Ein buddhistisch orientierter Akteur grenzt sich ausdrücklich gegen ein Engagement in etablierten Parteien ab, engagiert sich jedoch kommunalpolitisch:

„Ich war jetzt lange Jahre im Elternbeirat in der Schule, jetzt bin ich wieder für den Gemeinderat, stehe ich wieder als Kandidat auf der Liste und werde wahrscheinlich wieder gute Stimmen kriegen, muss aber nicht werden, aber ich zeige damit meine Einstellung, zwar nicht parteipolitisch, sondern in einer Bürgerinitiative. Also ich bin in keiner Partei, also Partei kann ich nicht sein, aber ich kann in einer Bürgerinitiative sein, da bin ich dort.“ (AS)

AS begründet sein kommunalpolitisches Engagement wie folgt:

„Mich darf das Leid der Welt und die Probleme der Welt gar nicht kalt lassen, kann mich gar nicht kalt lassen, weil man eigentlich sensibilisiert wird für die Dinge. Man wird viel achtsamer, die Augen sind einfach offen, man ist viel wacher, achtsamer, und man spürt auch viel mehr, was andere vielleicht gar nicht spüren, weil sie mit anderen Dingen beschäftigt sind, aber wenn man guckt, und dann lässt einen das, denke ich mal jetzt, so sehe ich es bei mir, gar nicht kalt, und man fängt an, sich zu engagieren. Also bei mir kann man beispielsweise sagen, ich sehe es bei anderen auch, also ich kann es jetzt nur von meiner Person her sagen, beispielsweise im Kinder- und Jugendbereich sich zu engagieren.“ (AS)

Negative Vorerfahrungen mit der „großen Politik“ spielen für viele eine wichtige Rolle. Hierzu ein Votum eines buddhistisch „Verwurzelten“:

„Politisch, ja. Politisch insofern, dass es mein Glaube ist, dass ich die Gesellschaft verändern kann, den Makrokosmos verändern kann, wenn ich den Mikrokosmos bearbeite. Ich habe nicht diesen Ansatz, da ist bei mir auch so ein Stück Resignation: So jetzt müssen die Dinge verändert werden in so riesengroßem Rahmen, oder da, ja, so wie wir es in der Regel auch benennen, politisch aktiv zu werden. Weil, ich habe sehr viel mit Politik zu tun gehabt, und da ist so viel mit Lüge und Intrige, dass ich da immense Widerstände habe, mich da überhaupt reinzusetzen. Ich habe viel mit Gremien arbeiten müssen, und es wird da so was von verarscht, das ist wirklich nicht mehr schön. Deswegen bleibe ich lieber bei meinem kleinen Mikrokosmos und weiß mittlerweile und habe die Erfahrung gemacht, dass ich damit eigentlich wesentlich mehr verändern kann.“ (PS)

Ob christlich oder buddhistisch verwurzelt, die spirituell-religiöse Einbindung bewirkt in der Selbstsicht der Befragten eine erhöhte politische Sensibilität und fördert ein Engagement für die Schwachen in der Gesellschaft. Eine enge Verzahnung von Lebensstil und politischen Forderungen wird häufig reklamiert:

„Die Menschenwürde/Gotteskindschaft jedes Menschen ist zentrales Element meines Glaubens. ‚Was ihr dem Geringsten meiner Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.‘ Mit Ungerechtigkeit mag ich mich nicht abfinden. Militär und Rüstung sind der deutlichste Ausdruck von Mächtigen, dass sie nicht gewillt sind, allen Menschen Zugang zu den Gütern dieser Erde zu ermöglichen. In meiner politischen Arbeit möchte ich dazu beitragen, dass Menschen deutlicher die Ursachen von Unfrieden sehen und artikulieren können. Sie sollen die Alternative der Gewaltfreiheit kennen lernen. Sie sollen Methoden gewaltfreier Konfliktbearbeitung kennen lernen. Mediation möchte ich im kirchlichen Bereich bekannt machen und Angebote des Einübens installieren. Dazu kommen aktuelle Aktionen, um politische Entscheidungsträger zu bewegen und zu stärken, auf Mittel gewaltfreier Konfliktbearbeitung zurückzugreifen beziehungsweise diese in Erwägung zu ziehen, jetzt zum Beispiel Israel/Palästina, vorher Afghanistan: Briefe, Unterschriftenaktionen.“ (RK)

Es werden enge Zusammenhänge zwischen spirituellem Leben und politischer Arbeit formuliert:

„Ich bete mit der Zeitung – lese einen Artikel, bedenke das Gelesene ‚im Angesicht Gottes‘ und schließe mit einem Gebet aus drei Sätzen.“ (VH)

Stärker als bei den christlich orientierten „Verwurzelten“ findet bei den Buddhisten eine „Individualisierung“ des Politikbegriffes statt:

„Jeder kann nur bei sich selbst anfangen, sich selbst üben, heilsam trainieren und ändern.“ (CB)

Diese Weitung des Politikbegriffes auf konkrete Verhaltensänderung des Einzelnen findet nahezu bei allen Befragten statt, doch für die Buddhisten ist die „Selbsttransformation“, die „Arbeit an der eigenen Person“, unhintergehbare Ausgangsbasis allen politischen Handelns. Sie heben die enge Verknüpfung von spirituellen Zusammenhängen und innersubjektiven Prozessen mit der politischen Dimension des Lebens hervor:

„Also das ist das Thema Gedenken, Aufarbeitung der Geschichte, das ist etwas, wo ich im Moment aktiv bin und auch noch im nächsten Jahr aktiv sein möchte, wo es darum geht, genau hinzugucken, was haben unsere Väter, Großväter uns für ein Erbe hinterlassen, womit arbeiten wir, vielleicht auch unterbewusst, wo gilt es, sich das anzusehen, um heute etwas anderes zu machen, um uns selber zu

verstehen, unsere Eltern, Großeltern zu verstehen, diese Generation zu verstehen und vielleicht Handlungsweisen unter diesem Aspekt, die heute passieren, unter dem Aspekt der Übertragung aber auch zu sehen, was gibt es da aufzulösen. Also das sehe ich als Arbeit an, als eine Form der Auseinandersetzung. Ravensbrück ist in diesem Zusammenhang auch, ich habe während meiner Pilgertour Frauen in verschiedene Gedenkstätten auch geführt. Einerseits also wirklich zu gedenken, sich einmal mit dem Thema auch auseinander zu setzen, und auch manchmal, die Geschichte DDR und Gedenkstätten ist auch noch mal ein Aspekt, der mir wichtig ist, weil ich denke, da gibt es ein Kollektiv, also wirklich eine Übertragung, die wir haben auf DDR-Seite, wo deutsch und deutsch immer noch sehr unterschiedlich ist und wo es einfach verschiedene Äußerungsformen und Äußerungsweisen heute gibt. Eigentlich ist es karmische Arbeit, sage ich mal, das ist die äußere Form, um karmisch zu arbeiten. Wie immer man das sehen will, wo es einfach noch mal einen Niederschlag hat, ich denke, das ist das Wichtigste, was wir überhaupt tun können. Also uns selber zu verstehen, und dann muss man das auch verstehen. Das ist das Einzige, wo ich im Moment aktiv bin, das sind die Sachen, wo ich aktiv bin.“ (MT)

7.1.6. Das Gesellschaftsbild der „Verwurzelten“

Kritisch verstehen sich die „Verwurzelten“ gegenüber der Gesellschaft. Sie suchen, intrinsisch geleitet aus ihrer spirituell-religiösen Verwurzelung heraus alternative Lebensformen zu leben. Gleichzeitig gehen die „Verwurzelten“ von einer konfliktiven Gesellschaft aus, in der unterschiedliche Interessengruppen agieren und die durch Machtgegensätze geprägt ist.

Die christlich „Verwurzelten“ formulieren ihre gesellschaftskritischen Positionen ausdrücklich, indem sie die „Konsum- und Spaßgesellschaft“, den „Kapitalismus“, die „ungerechte Weltwirtschaftsordnung, die Militarisierung der Gesellschaft, die kapitalistische Globalisierung und Gewalt“ direkt ansprechen. Auf Grundlage der Option für die Armen entwickeln die christlich „Verwurzelten“ eine kritische Haltung zur Gesellschaft.

Entsprechend ihres dualen Denkansatzes verstehen sie sich im Gegenüber zur Gesellschaft/Welt und entwickeln Kategorien (zum Beispiel „strukturelle Sünde“), die die Gesellschaft auch in ihrer Politik und ihrer Ökonomie kritisch analysieren.

Die buddhistisch „Verwurzelten“ formulieren in der Regel keine direkte Gesellschaftskritik. Sie beschreiben den engen Zusammenhang, den Weg des Dharmas zu gehen und damit alternative Lebensformen zu realisieren. Gesellschaft wird nicht als ein Gegenüber beschrieben. Eine Befragte formuliert diese buddhistische Haltung gegenüber der Gesellschaft wie folgt:

„Wir Buddhisten kritisieren ungern andere oder die Gesellschaft. Die Praxis des Mitgefühls zielt darauf, für das Fehlende einzutreten. Wir meiden Orte, wo es um Kampf geht. Wir wollen positiv integrieren, unsere geistlichen und geistigen Energien positiv bündeln und einsetzen.“ (MT)

Oder orientiert am Leid in der Gesellschaft formuliert ein anderer Buddhist:

„Gier, Hass und Unwissenheit sind die Ursachen des Leidens, und solange diese drei nicht erledigt sind, solange haben wir das Leiden. Und da kann jeder Einzelne dran arbeiten und sich entwickeln.“ (AS)

Das Ziel der buddhistisch „Verwurzelten“ ist mit Blick auf die kritisch bewertete Gesellschaft das Entwickeln von Mitgefühl. Dies bewirkt praktisch ein alternatives, auch alternativ politisches Handeln, das kritisch zur vermachteten Realpolitik ist. Es entbehrt aber in der Regel einer aktiven und öffentlichen Sozialkritik.

7.1.7. Unterschiede

Die „Verwurzelten“ sind eindeutig in ihrer Religion verankert. Als Christ oder Buddhist gehen sie ihren Weg, schätzen ihre Bezugsgruppe und leben ihr soziales oder politisches Handeln als Ausdruck ihrer spirituellen Grundorientierung. Ihr Politikverständnis ist weit gefasst: Es integriert die Selbstveränderung und die gesellschaftspolitische Veränderung.

In der spirituellen Ausrichtung zeigen sich Differenzen, die aus der unterschiedlichen Grundmatrix der beiden Religionen herrühren. Buddhismus und Christentum sind nicht nur unterschiedliche Antworten auf dieselben Grundthemen des Menschen, sondern sie sind verschiedene Fragen. Denn die Menschheit hat sich in ganz unterschiedlichen, klimatischen und geschichtlichen, sprachlichen und kulturellen sowie ökonomischen Räumen ausgebildet. Eilfertige Vergleiche von Buddhismus und Christentum verbieten sich daher (vgl. Kapitel 3 und 4). Stets hat der heutige Interpret ein hermeneutisches Verständnis zu entfalten, das gegenwärtige Fragestellungen und Positionen von dem Bewusstsein der Ursprünge der Traditionen unterscheiden kann. Denn nur so lassen sich Tradition und Gegenwart aufeinander beziehen, ohne dass heutiges Denken in die Vergangenheit gelesen wird. Auch ist zu beachten, dass aus christlicher Perspektive viele wirkmächtige Klischees und Vorurteile über „den“ Buddhismus existieren, die den Blick auf die reale Breite dieser Religion versperren.

Hier drei inhaltliche Differenzen (vgl. viertes Kapitel), dargestellt in wechselseitiger Wertschätzung:⁴

7.1.7.1. Nonduales versus duales Grundkonzept

Während die befragten Buddhisten meistens eine nonduale Position beziehen und einen Transzendenzbezug nicht kennen (Theravada) oder nur als relative Kategorie akzeptieren (Mahayana-Buddhismus des Reinen Landes), vertreten die Christen ein duales Grund- und Selbstverständnis und sprechen von Schöpfer und Geschöpf. Der christliche Weg besteht darin, dem zu folgen, was Gott geoffenbart hat. Im Christentum ist die Offenbarung Gottes zwar zentral in einer Schrift, der Bibel, festgehalten, doch eindeutig orientiert an einem Menschen: Jesus von Nazareth, der als Jesus Christus überliefert wird. An seinem Leben und durch sein Vorbild wird deutlich, was als Weg für den Menschen vorgezeichnet ist. Der religiöse Weg besteht einerseits im Vertrauen auf Gottes allumfassende Liebe, die sich im Leben und gerade auch im Sterben offenbart, andererseits in der Nachfolge (imitatio) der Liebe, die Jesus seinen Mitmenschen erwiesen hat. So hängen im Christentum verinnerlichte Spiritualität und Ethik der Nächstenliebe unmittelbar zusammen.

Im Buddhismus ist der Edle Achtfache Weg (der Weg, der zur Leidensauflösung führt: rechte Erkenntnis, rechte Absicht, rechte Rede, rechtes Handeln, rechter Lebenswandel, rechte Bemühung, rechte Aufmerksamkeit, rechte Sammlung) im Sinne eines Einsichts- und Übungsprozesses der Schlüssel zu einem guten Leben. Es kommt dabei auf Achtsamkeit in allem Tun an, auf Überwindung von Gier, Verblendung und Hass in jeder Form (intensive Geistesarbeit, regelmäßige Übungspraxis zur Überwindung des Leides im Einzelnen und in der Welt). Das ist wiederum nur möglich, wenn die Illusion eines unabhängigen Ichs durch Einsicht in die tieferen Zusammenhänge der Wirklichkeit, besonders des Geistes, aufgegeben wird. Ist das Bewusstsein völlig klar und frei von allen Projektionen, hat der Weg zum Erwachen geführt. Das Ziel ist: nirvana, das „Ausblasen“ der Verblendung, der Bewusstseinszustand, in dem die Illusion des unabhängigen Ichs gewichen ist. Der Mensch, der erwacht, erfährt, dass die Wirklichkeit leer ist, das heißt, sie besteht nicht aus individuellen Dingen oder Ereignissen, die nebeneinander existieren würden, sondern alles ist, was es ist, indem es durch anderes und abhängig von anderem existiert. Alle Dinge so wie auch Raum, Zeit und so weiter sind zutiefst miteinander verwoben, nichts ist unabhängig (Lehre vom wechselseitig bedingten Entstehen). Jeder Mensch hat die Fähigkeit zum Erwachen beziehungsweise zu dieser klaren Sicht der Dinge, die, wenn sie voll erreicht ist,

⁴ Vgl.: Gäng, P.: 1996, Brück, M. von: 1998, ders.: 1997, Baartz, U.: 2002

von allem Leiden befreit (vgl. Einzelfallanalyse von Andreas Schwarz in Kapitel 6.1.1.). Es gibt kein Gegenüber (zum Beispiel Gott).

Während also – zugespitzt formuliert – im Buddhismus ein erkenntnistheoretischer Mangel den Ausgangspunkt darstellt (der Mensch weiß nicht, was wirklich ist), wird im Christentum der defizitäre, leidvolle Ausgangszustand als moralischer Mangel gedeutet (der Mensch ist gerufen, umzukehren, den „alten Menschen der Sünde“ abzustreifen und den „neuen Menschen“ anzuziehen (Paulus)).

7.1.7.2. Apersonaler Dharma versus personaler Gott

Überwiegend sind die befragten Christen in einem personalen Gottesbild beheimatet, während die befragten Buddhisten von einer Apersonalität der Letzten Wirklichkeit ausgehen (vgl. 7.5.2.1.).

In der Person des Buddha und in seinem Werdegang hat der Weg zur Befreiung sichtbare Gestalt gefunden. Anders ausgedrückt: Der Dharma bleibt nicht allgemein und abstrakt, sondern zeigt sich im Buddha spezifisch und konkret. Da nach Mahayana-buddhistischer Auffassung das Allgemeine im Konkreten real ist und umgekehrt, darf die Bedeutung der Person des Buddha nicht unterschätzt werden. Der hohe Grad an Personalisierung in der tatsächlichen Frömmigkeit im Buddhismus der Mahayana-Länder ist nicht nur Ausdruck der unvermeidlichen Volksfrömmigkeit, sondern kann philosophisch gerechtfertigt werden. Einerseits ist der Dharma zwar funktional dem christlichen Logos ähnlich, insofern beide etwas Überzeitlich-Universales sind, das historisch Gestalt gewinnt, aber der Dharma ist keine Person. Andererseits ist der Inhalt des Dharmas die Befreiungswirklichkeit, die konkret wird im historischen Buddha. Das nirvana wird also von konkreten Menschen mit höchst spezifischen Biografien verwirklicht, und zwar in einer Gemeinschaft, die durch Traditionsketten verbürgt wird. Insofern hat nirvana eine zutiefst personale Dimension. Dies wird auch dadurch deutlich, dass die Wirklichkeit der Befreiung, um die es im Dharma geht, konkret und nachahmungswürdig wird in jenen vollendeten Personen, die ganz Person geworden sind, nämlich frei von Leid, andererseits voller heilender Hinwendung zu allen Lebewesen. In diesem Sinne ist es nur konsequent, wenn im Buddhismus des Reinen Landes der Buddha Amida, der von allem Leid befreit und zugleich voll universaler Barmherzigkeit ist, als Ausdruck des höchsten, an sich formlosen „Dharmakaya“ (Dharmakörper) erscheint. Der Dharmakaya ist in dem Sinn apersonal, dass er eine andere Form hat als die der Person (zum Beispiel als „Gesetz“), gleichzeitig ist er überpersonal in dem Sinne, dass er jede Form

transzendiert. Diese Transpersonalität verweist auf seine Unableitbarkeit, seine Unverfügbarkeit für das „greifende Ich“.⁵

Im Christentum wird Gott als Person gedacht. Der Logos wird Fleisch. Der Christus ist persönlich und universal. Universal heißt: gültig für die gesamte raum-zeitliche Wirklichkeit. Der Begriff impliziert aber nicht, dass diese universale Gültigkeit sich nur in dieser einzigen Gestalt äußern könnte. Der göttliche Wille ereignet sich in der Zeit und verändert den Ablauf der menschlichen Geschichte, so dass die Offenbarung nicht überzeitlich ist, sondern sich das Überzeitliche (Reich Gottes) in der Zeit ankündigt und schon manifestiert. Das Christentum hat Gott nicht als Person im Sinne einer begrenzten Person gedacht, sondern im Sinne einer aus freiem Willen sich schenkenden Liebe.

Der Buddhismus gründet in einer universalen Einsicht, die historisch-spezifisch wirksam wird. Das Christentum hingegen gründet in einer spezifischen historischen Erfahrung, die dann universale Bedeutung gewinnt.

7.1.7.3. Grundhaltungen des Menschen zum Leiden: Karma und Sünde

Beide Religionen gründen in einer nüchternen Analyse der Situation des Menschen, die als leidvoll charakterisiert wird.

Im Christentum ist das Leid meist entweder als Strafe für die Sünde oder als Bewährungsprobe für den Glauben verstanden worden: Insofern Gott allmächtig ist, hätte er zwar das Leid verhindern können, und insofern er allgütig ist, hätte er es verhindern wollen müssen. Da er dem Menschen aber die Freiheit geschenkt hat und dieses Gut über allen anderen steht, hat er genau aus diesem Grund zugelassen, dass der Mensch so handeln kann, dass Leid entsteht. Sünde ist die Ferne von Gott, aus der das Leiden folgt; Umkehr ist die vorbehaltlose Hinwendung zu Gott, die durch das Leiden hindurchgeht.

Der Buddhismus glaubt nicht an einen allmächtig-allgütigen Schöpfergott. Deshalb ist er bei der Beantwortung der Frage nach dem Leid andere Wege gegangen als das Christentum. In seiner ersten Predigt in Benares verkündete Buddha die Vier Edlen Wahrheiten. Diese stellen fest: Alles Anhaften an den Daseinselementen ist leidvoll. Dieses Leiden hat eine Ursache, und sie kann erkannt und durch Begehen des achtfachen Pfades überwunden werden. Dieser Pfad besteht vor allem darin, die fundamentale Unwissenheit des Menschen über sich selbst aufzuheben. Der Buddha versucht nicht, den ersten Ursprung des Leidens zu erklären, sondern er zeigt den Wirkungsmechanismus der leidhaften Verstrickungen durch Unwissenheit, Gier und Hass auf, die überwunden werden können. Im Buddhismus wird die

⁵ Vgl. Brück, M. von/Lai, W.: 1997, Dumoulin, H.: 1995

Leidwelt mithilfe der Karmalehre erklärt. „Karma“ (wörtlich: Tat) ist der Kernbegriff für den Tun-Ergehens-Zusammenhang, aus dem heraus alles Denken, Reden und Handeln entweder heilsam oder unheilsam ist. Das „Karma“ entsteht aus dem Willen; unheilbares Karma wurzelt in den Grundmustern des Unheilvollen: Gier, Hass und Verblendung. Im Weg des „Erwachens“ kann das „Karma“ überwunden werden.

Im Buddhismus kann der Einzelne durch seine Karmaarbeit Gier, Hass und Verblendung und damit das Leid transformieren, gleichsam durch Einsicht das Leid bändigen. Im Christentum wird die Sünde, die der Freiheit des Menschen geschuldet ist, durch vorbehaltlose Hinwendung an den allmächtig-allgütigen Schöpfergott aufgehoben und das Leid durch einen moralischen Willensakt eingebunden.

7.2. „Die Wanderer“

„Die Wanderer“ stellen den Prototyp spätmoderner Religiosität in unserer multikulturellen, durchindividualisierten Gesellschaft dar.⁶ Sie zeichnen sich durch ein starkes Interesse an spirituellen und religiösen Erfahrungen in ihrem sozialen und/oder politischen Agieren aus. Dieser intensive Orientierungswunsch führt sie dazu, das breite Angebot spiritueller Lehren und Praktiken, die ihnen in unserer multikulturellen Situation, in unserer globalisierten Welt geboten werden, auszuprobieren. „Die Wanderer“ beschränken sich also nicht auf die spirituellen Praktiken ihrer christlichen Herkunfts- oder buddhistischen Wahlkultur, sondern nehmen Praktiken anderer Religionen an und integrieren sie in ihr Selbstverständnis und in ihre Alltagspraxis. Der Weg der „Wanderer“ ist in der Regel ein individueller Weg. Sie haben ihr „eigenes Musikstück komponiert und spielen daher auch lieber alleine“. In ihrer Reinform sind sie als christlich Orientierte innerhalb der kirchlichen Landschaft noch ein Minderheitenphänomen. Gleichwohl ist zu vermuten, dass die in diesem Idealtypus verdichteten Elemente des „Wanderns“ sich unter evangelischen und katholischen Kirchenmitgliedern noch mehr ausbreiten werden, als sie es jetzt schon getan haben. Außerhalb der verfassten Kirchen und buddhistischen Organisationen nehme ich an, dass „die Wanderer“ den Regeltyp des spirituell Suchenden darstellen. Ihre lebendige Integration unterschiedlicher spirituell-religiöser Traditionen führt „die Wanderer“ auch in eine undogmatische Offenheit anderen Wegen gegenüber. Ihr Selbstverständnis ist, dass „viele Wege zur Wahrheit führen“, nicht nur einer. Die lebendige, individuelle Integrationsleistung stellt gleichzeitig eine Reflexionsarbeit dar: Sie verkörpern einen reflektierten spirituellen Lebensentwurf. Ebenso reklamieren „die Wanderer“ die soziale Deutungsmacht über ihre Spiritualität, das heißt, sie sind distanziert gegenüber fremden Angeboten der Sinninterpretation, setzen auf ihre eigene Erfahrungskompetenz und entwickeln autonom ihre Handlungskonsequenzen. Charakteristisch ist der Wunsch nach unmittelbaren spirituellen Erfahrungen (meditative Wege) und nach intensiver Kommunikation. Ihre individuelle Ausrichtung bewirkt, dass sie Bindungen in der Regel auf Zeit eingehen. Sie bezeichnen sich zwar als Christ oder Buddhist, jedoch vertreten sie inhaltlich eine postkonfessionelle beziehungsweise teils auch transreligiöse Position. Ihr Verhältnis zu den „offiziellen“ Amtskirchen oder buddhistischen Großorganisationen ist kritisch-distanziert. Bieten diese Organisationen ihnen etwas an, das in ihren individuellen Weg integrierbar erscheint, nehmen sie das Angebot gerne wahr, ansonsten halten sie souveräne, kritische Distanz. „Die

⁶ Vgl. Bochinger: 2001, Engelbrecht: 2001, Fuchs: 2001, Gebhardt: 2002b, Bochinger u.a.: 2003

Wanderer“ sind neben ihrer Berufstätigkeit in unterschiedlichen politischen und/oder sozialen Handlungsfeldern aktiv. Sie leben dort einen engen Zusammenhang ihres spirituellen Erfahrungsweges mit ihrem sozialen und/oder politischen Engagement.

7.2.1. Die Spiritualität der „Wanderer“

Merkmale der Spiritualität der „Wanderer“ sind vier Basisüberzeugungen:

1. das Leitbild: „Viele Wege führen zur Wahrheit“,
2. der Anspruch auf die soziale Deutungshoheit über ihre Spiritualität,
3. die Annahme eines dem Menschen positiv und unbedingt zugewandten Absoluten beziehungsweise ein weiter, gleichsam interreligiöser Gottesbegriff und
4. eine erfahrungsbezogene, meditative Alltagspraxis.

7.2.1.1. „Die Wanderer“ folgen dem Leitbild der „vielen Wege“, die zur „Wahrheit“ führen. „Die Wanderer“ haben sich in ihrer spirituellen Entwicklung stark geöffnet. Sie sind interessiert für spirituelle Impulse aus unterschiedlichen Traditionen. Sie greifen auf christliche und nichtchristliche, auf buddhistische und nichtbuddhistische Traditionsbestandteile und Selbsterfahrungstechniken zurück. Sie bedienen sich aber auch in gleicher Weise aus den Möglichkeiten der psychologischen und pädagogischen Selbstfindungs-, Kommunikations- und Therapiemethoden. So erläutert einer der befragten Buddhisten, der als Buddhismusfachmann und Freiberufler lebt, seine Arbeit wie folgt:

Wenn ich nächste Woche in einem Ursulinen-Kloster zu Gast bin, dann stelle ich eine Brücke her zwischen Buddhismus und Christentum. In dem Fall, wenn ich bei tibetischen Gruppen zu Gast bin, die bestehen ja aus Westlern, aus Deutschen, dann ist eher da das neue Element, dass da jemand kommt, der ein bisschen was über die verschiedenen Dinge verbindet. Bei Zen-Buddhisten ist das Neue und Interessante offenbar, dass die überhaupt einmal mehr Dinge erklärt bekommen. Die sitzen meistens nur vor der Wand, und der Zen-Meister redet nicht viel. Das ist wirklich so, das wird mir auch so gesagt, endlich redet mal einer, erklärt mal was, sagt nicht nur, das Sitzen ist das Wichtigste.

Und ich traue mich eben hier und da, so Zeitbezüge zu thematisieren. Mein Thema ist eigentlich zu sagen: Alle Meditationspraxis, Achtsamkeitspraxis soll uns wacher machen, aufmerksamer machen für den Alltag. Oder zuletzt auch, sage ich oft so, dafür, dass wir die Zusammenhänge der Welt aufmerksamer betrachten können, ohne uns so zu verwickeln, dass wir mehr Unterscheidungsvermögen auch entwickeln.

Ich denke, mein Weg geht seit Mitte der neunziger Jahre ein bisschen weg von Buddhismus üben, um die buddhistische Tradition zu erhalten oder nur zur Selbsterfahrung.

Ich suche stärker, die buddhistischen Methoden und die buddhistische Geisteshaltung überhaupt in unser westliches Leben zu integrieren. Heute denke ich, dass Bewusstseinsbildung oder, anders gesagt: Achtsamkeitsschulung im Vordergrund steht. Darin sehe ich eine Chance, dass wir lernen, in der Welt, in unserem Leben, mit unseren Mitmenschen, am Arbeitsplatz, wie auch immer, aufmerksamer, auch etwas ruhiger, gelassener umzugehen. Aber auch mit dem Werkzeug buddhistischen Denkens unterscheiden zu üben, im guten Sinn Geistesarbeit zu leisten (...) Ich denke nicht mehr so sehr an Tradition halten oder reine Selbsterfahrung oder Selbstbefreiung, Erleuchtung. Dies ist nicht im Zentrum. So ist eigentlich das alles gekommen.“(JYS)

JYS integriert aus unterschiedlichen Feldern „spirituelles Know-how“ und setzt es situationsbezogen ein. Lebensphasenbezogene Erfahrungen mit unterschiedlichen Religionen werden neu gebündelt und in das aktuelle spirituelle Selbstkonzept integriert.

Eine andere Befragte erklärt:

„Ich studiere gerne in der Bibel, habe alle Religionen untersucht, weißt du. Ich bin aber keine, die sagt: Ich bin Katholikin. Ich bin begeistert von allem. Ich habe eine große Sehnsucht nach Gott. Ich kenne ganz gut den Buddhismus. Ich bin aber nicht hineingegangen. Mich interessiert nur der Weg, Gott zu erreichen.“ (SL)

Das wichtigste Kriterium, das zum Finden des angemessenen und guten Weges hinführt, ist, ob die einzelnen Impulse „helfen“ oder „passen“ oder ihn/sie „auf seinem/ihrem Weg weiterbringen“.

Oder wie eine Befragte sich ausdrückte:

„Ich denke, dass ich sehr wohl Christin sein kann und meinen buddhistischen Weg gehen kann, weil diese spirituellen Anleitungen fehlen einfach im Christentum. Und wenn ich das kombiniere, kann ich Christin bleiben und einen buddhistischen Weg gehen, denn das, was ich im Christentum Gutes tue oder wie ich im Christentum leben soll, ist eigentlich gleich, wie ich als Buddhistin lebe. Da sind keine Unterschiede.“ (GS)

Damit ist das entscheidende Kennzeichen benannt. „Die Wanderer“ gehen von der Kompatibilität unterschiedlicher spiritueller Traditionen aus, bleiben dabei allerdings nicht stehen. Letztlich werden für „die Wanderer“ in der Mystik alle religiösen Wege aufgehoben. Diese Relativierung der verfassten Religionen bedeutet auch einen Pluralismus bei gleichzeitiger positiver Wertschätzung der verschiedenen Wege.

7.2.1.2. „Die Wanderer“ reklamieren selbstbewusst ihren Anspruch auf die soziale Deutungshoheit über ihre Spiritualität.

„Die Wanderer“ gehen ihren Weg. Sie lehnen religiöse Erfahrungen, die sie nicht selbst gemacht haben, und damit auch jede Form von Autorität, die sie nicht selbst überprüft haben, ab beziehungsweise beäugen sie kritisch. Oder in den Worten einer buddhistisch orientierten „Wanderin“:

„Also es war so bei mir, dass ich eigentlich sagen kann, dass ich mein Leben lang den inneren Weg gehe, und ich habe eher die äußeren Wege abgelehnt. Ich bin nicht getauft, nicht konfirmiert, ich bin atheistisch sozusagen erzogen worden, obwohl nie mit Verboten. Ich sollte mir auch das alles angucken und mein Urteil selber fällen, habe aber die äußeren Angelegenheiten, wie Kirche und was Kirche so nach außen hin lebt, sehr früh abgelehnt, eigentlich schon mit zehn oder elf Jahren, habe aber auch schon in dem Alter gemerkt, dass ich eine Spiritualität habe, die ich aber eben nicht in dieser äußerlichen Formen ausdrücken konnte, die es bis dahin gab. Und ich entwickelte ein starkes Zutrauen in meinen eigenen Weg.“ (IS)

Diesen individuellen Weg verstehen „die Wanderer“ als einen Prozess der „Selbstbefreiung“, des „Mündigwerdens“, der persönlichen Reifung. „Die Wanderer“ sind Suchende, sehen sich auf dem Weg eines lebenslangen Lern- und Erfahrungsprozesses. Sie reklamieren die Deutungshoheit über ihren Weg. Damit setzen sie sich kritisch zu vorgegebenen religiösen Autoritäten ab.

7.2.1.3. „Die Wanderer“ gehen von einem weiten, interreligiös offenen Gottesbegriff aus. Die christlich orientierten „Wanderer“ haben das personale Gottesbild relativiert beziehungsweise erweitert. So beschreibt ein christlich orientierter „Wanderer“ sein Gottesbild wie folgt:

„Für mich spielt Gott als personaler Gott doch eine wichtige Rolle, ich will auch sagen, dass man mit Begriffen Gott nicht zu erfassen vermag, sofort wird er wieder transzendieren. Aber das Gebet ist für mich eine ganz wichtige Geschichte, und das passiert nicht nur sozusagen am festgelegten Ort, sondern es gibt da so etwas wie ein immerwährendes Gebet. Bei Entscheidungen, die am Tag anfallen oder überhaupt so, wenn ich Freude empfinde, ich fühle mich eigentlich verbal und nonverbal sehr intensiv mit diesem größeren, diesem ganzen Gott verbunden, und es ist eine ständige, nicht jede Minute, aber ein ständiger Fluss hin und her, also eine wichtige Lebenspraxis.“ (FH)

Für die christlichen „Wanderer“ ist das duale Grundverständnis weiter leitend, wird aber oft aufgebrochen durch die Integration von Impulsen aus anderen Religionen. So formuliert ein Wanderer, gefragt nach seinem Gottesbild:

„Gott, wie er mir in der Bibel und in konkreten Menschen und Vorbildern begegnet, bedeutet für mich die Gewissheit, platt gesprochen, dass die ‚Welt‘ entgegen allen Augenscheins nicht ‚gewinnt‘. Das heißt, für mich ist in dieser Hinsicht die Hoffnung wichtig, die mir in der Theologie der prophetischen Bücher der hebräischen Bibel, in den apokalyptischen Schriften der Bibel sowie im Zeugnis des Mannes aus Nazareth und seiner Auferstehung begegnet: Gott ist auf der Seite der Unterdrückten; auch wenn sich Gewalt phasenweise durchsetzt, kann sie zumindest nicht in Anspruch nehmen, dass sie Gott auf ihrer Seite hätte; Gott will, dass wir gerecht und solidarisch miteinander umgehen und wirbt um unser Mittun. Insofern sind wir wiederum ‚Gottes Arme und Beine‘, das heißt, ich erwarte kein wundersames Wirken Gottes im Sinne des ‚Deus ex Machina‘, sondern sehe Gott als eine werbende und orientierende Kraft, die durch uns Menschen, zumindest unter uns Menschen, aktiv wird. (...) Mein Gottesbild ist nicht fertig. Darum habe ich auf diese Frage auch keine fertigen Antworten. Theologisch bedeutsam wurde für mich – während meines Studiums – die Verbindung von zwei theologischen Themen, die mir helfen, diese Frage für mich zu beantworten: Da ist zum einen die Lehre vom Zimzum in der jüdischen Kabbalah [jüdische Mystik, TW], die Hans Jonas in seinem kleinen Buch ‚Der Gottesbegriff nach Auschwitz‘ so aufgriff, dass er sagt, Gott habe sich bei der Schöpfung in die Welt hinein entäußert und damit seine Allmacht aufgegeben. Nicht, dass Gott keine Macht mehr habe, aber eben keine Allmacht. Will heißen: Gott wirbt um unsere Kooperation bei der Gestaltung von Gerechtigkeit und Frieden, aber Gott kann nichts erzwingen und damit auch nichts verhindern. Es wäre also Gott nicht möglich gewesen, Auschwitz, Hiroshima und so weiter zu verhindern – Gott ist nicht der ‚Deus ex Machina‘. Dem korrespondiert für mich die christliche Rede vom ‚ohnmächtigen Gott‘ bei Dietrich Bonhoeffer beziehungsweise vom ‚gekreuzigten Gott‘ bei Jürgen Moltmann. In Jesus am Kreuz bis zum bitteren Ende des Todes zeigt sich eben dieser Gott, der nicht wie ein Wundermann vom Kreuz herabsteigt beziehungsweise Jesus leichten Fußes vom Kreuz herabsteigen lässt. Stattdessen wird dabei Gott als ein Gott sichtbar, der/die im Leid mittendrin dabei ist, also die Leidenden nicht allein lässt in ihrem Leiden. Gott leidet also mit. Diese Theologie beantwortet natürlich nicht alle möglichen – zum Beispiel schöpfungstheologischen – Fragen.“ (DG)

Ihre Gottesbeziehung wird von vielen „Wanderern“ dynamisch als lebensgeschichtlicher Prozess beschrieben mit vielen Aufbrüchen, die das überkommene personale Gottesbild in ein weiteres Verständnis integrieren:

„Meine Gottesbeziehung hat sich seit meiner Kindheit entscheidend, aber kontinuierlich, also ohne Brüche verändert: vom kindlichen Vater-Gott zum Gott des kritischen Engagements, zum mehr mystisch erfahrenen Gott; Gott heute wohl auch als personales Gegenüber, aber mehr noch überpersönlich allumfassend, als ‚Urgrund‘ alles Seins, als ständig mich umgebende und suchende und anredende Transzendenz. Den ‚biblischen Gott‘ sehe ich kritisch, das heißt, die biblischen

Überlieferungen von Gotteserfahrungen sind zeit- und situationsgebunden, oft in Vorstellungen von ‚Stammesgottheiten‘ verhaftet. Und doch sind für mich biblische Grundzeugnisse von Gott äußerst wichtig, besonders, wie sie sich in Jesus Christus widerspiegeln. Meine heutigen Gottesvorstellungen überschreiten die biblischen vor allem in zwei Punkten: Zum einen ist sie heute auch stark von der neuen ganzheitlichen Naturwissenschaft, vom evolutionären Verständnis unserer Welt geprägt; andererseits kann ich den wirklichen, lebendigen Gott heute nur noch im interreligiösen oder transreligiösen Sinne verstehen, nicht mehr als einen Gott einer Religion gegen die Gotteserfahrungen in anderen Religionen. In Jesus sehe ich allerdings auch deutlich dieses die Religionen überschreitende Gottesverständnis. Das christlich-trinitarische Gottesverständnis ist mir in seiner altkirchlichen Auslegungsweise mehr fragwürdige Theologenspekulation, in seiner transformierten Weise allerdings hilfreich. Der Schöpfungsaspekt, der Begegnungsaspekt und der Inspirationsaspekt sind mir wichtig. Es fehlt mir aber die ‚weibliche‘ beziehungsweise ‚mütterliche‘ Seite Gottes im trinitarischen Verständnis. (BW)

Der Mensch Jesus spielt für viele „Wanderer“ eine große Rolle:

„In der Nachfolge von ‚Jesus dem Diakon‘ sind wir zum Dienen berufen, zum Beispiel im Lukasevangelium.“ (DG)

Oder:

„Unser gemeinsames Leben und Arbeiten gründet in unserem Glauben an den Gott, dessen Reich dort anbricht, wo Befreiung geschieht, der uns Jesus von Nazareth als Bruder und Begleiter gegeben hat und der durch seine ruach [hebräisch: feminin, Geist, Wind, Atem, lebensspendende Kraft Gottes, TW] auch heute bei seiner Kirche zusammen mit Israel in dieser Welt ist und mit ihr der Vollendung seines Reiches entgegengeht.“ (DG)

Das „revolutionäre Bild Jesu“ (DS) spricht viele christlich motivierte „Wanderer“ an, wird aber auch teilweise theologisch, das heißt konkret trinitarisch durchdekliniert:

„Existenziell vielleicht in dem Sinne, dass ich im Bild der Trinität Gottes ein gemeinschaftlich orientiertes Gegenüber habe im Unterschied zu einem hierarchisch-patriarchalisch orientierten Gottvaterbild. In Gott selbst ist so schon eine gemeinschaftliche, nicht hierarchische Orientierung vorgeprägt, die auch verhindert, Gott zu stark zu personalisieren. Andererseits ist mir das jüdisch-monotheistische Gottesbild, das ja auch Jesus selbst lebte, durchaus nah. Auch hier kann ein zärtliches Verhältnis benannt werden. Zum Beispiel die Gottesanrede Jesu mit ‚Abba‘ – eigentlich müsste es also statt ‚Vater unser ...‘ wohl eher ‚Lieber Papa ...‘ heißen. Monotheistisch muss also nicht gleichbedeutend mit patriarchal-hierarchisch sein. Auch wenn ich glaube, dass uns Gott in Jesus besonders nahe gekommen ist und viel von sich selbst sichtbar gemacht

hat, halte ich Jesus doch eher für ein Vorbild und eine messianische Gestalt – womit ich mir mit meinem trinitarischen Gottesbild letztlich widerspreche ...

Letztlich sind das für mich Formen des Gebetes, wie ja auch das trinitarische Gottesbild weniger Dogma und viel mehr Gebet war und erst später zum Dogma wurde. Und im Sinne des Betens zu Gott finde ich das trinitarische Bild hilfreich durch die Aspekte der Gemeinschaft und des weiten Horizontes, das es aufreißt, bis hin zum Durchdringen der Schöpfung mit dem Geist Gottes.“ (DG)

Auffallend und für den ersten Moment auch irritierend ist, dass die befragten buddhistisch orientierten „Wanderer“ teilweise die Fragen nach einem Gottesbild positiv aufgriffen. Sie integrieren das Verständnis eines Gottes in ihr buddhistisches Grundverständnis. „Orthodoxe Buddhisten“ verstehen sich stattdessen explizit nontheistisch, kennen kein göttliches Gegenüber, aber für „die Wanderer“ ist dieser Grundsatz letztlich nicht entscheidend. Wichtiger ist, ob es für sie persönlich Sinn macht:

„Also ich hatte den Begriff Gott, wenn ich ehrlich bin, ist er immer in mir drin. Wenn ich meine Standardantwort gebe, sage ich: Ich habe Gott eigentlich aufgegeben mit sechs Jahren oder sieben Jahren in Klasse zwei, als gesagt wurde, wir sollen Gott malen. Ich habe nichts gemalt, habe eine Sechse dafür gekriegt. Also das war so meine Erfahrung, das Thema abzuschließen. Aber wenn ich jetzt wirklich, eigentlich hat er mich immer begleitet und auch in der Form, wie wir hier aufwachsen, dass das irgendein männliches Wesen ist, so wie auf den Bildern und so. Natürlich ist das alles sehr, nicht aus dem tiefsten Innern, aber es war immer ein Teil von mir. Und dann hatte ich die Phase, wo ich auch gesagt habe: Gott ist nicht unbedingt ein Mensch und nicht unbedingt ein Bild, sondern es könnte auch die Natur sein. Dann hatte ich die Phase, es ist die innere Spiritualität. Irgendwie kommt man ja immer in so einen Krampf, dass man alles versucht zu erklären und immer so, wie es gerade passt. Jetzt versuche ich, es nicht mehr zu erklären, ich habe, glaube ich, eine Beziehung dazu, ich sage jetzt einfach mal: zu dem Wort, und eine innere Beziehung dazu.“ (IS)

Oder:

„Meine Gottesbeziehung ist entspannter, angstfreier geworden, wobei die Vorstellung von Gott mir noch immer zu schaffen macht, da sich immer noch das Bild einer Person aufdrängt.“

Einige Gesprächssequenzen später formuliert die gleiche Person:

„Das Leid und die Katastrophen dieser Welt sind für mich eher ein Beweis, dass es keinen allwissenden, barmherzigen Gott gibt, sondern nur den Prozess des Aufwachens, der Verwandlung durch Leiderfahrungen. Ich kann mir eine bestimmte Grundordnung vorstellen, ein energetisches Verbundensein und In- und Umeinanderweben, das immer wieder entsteht und vergeht.“ (GT)

Oder:

„Es hat keine Änderung erfahren, aber die Erfahrung, die ich als Kind gehabt habe, und dann sehr verunsichert wurde über die Kirche. Und ich denke auch, im Verlauf der Zeit ist sie wieder zurückgekommen. Und ich weiß jetzt, dass ich, ich habe die gleiche Beziehung zu Gott, die ich als Kind gehabt habe. Das ist sehr schön.“ (SL)

Oder:

„F.: Hat sich im Lauf dieses Prozesses für dich deine Gottesbeziehung verändert?

A: Ja.

F: Wie war sie damals, wie heute?

A: Ich war einmal sehr distanziert zu diesem Gott. Und ich denke, ich bin das nicht mehr so. Es ist für mich etwas sehr Präzises. Ich habe das jetzt zum Beispiel erlebt: Mein Vater ist gestorben, und ich habe ihn so in den Tod begleiten können, und das war wunderschön. Und wir konnten viel darüber reden, und ich konnte ihn wirklich gut gehen lassen.

F: Konnte er auch gehen?

A: Er konnte ganz gut gehen. Er war eigentlich ein Leben lang, also er war auch Katholik, hat dann lange rausposaunt, dass er ein Atheist ist, und hat immer gekämpft mit Gott. Er hat sich sehr beschwert bei ihm. Und sein letzter Satz war dann in der Nacht, wie er gestorben ist: Lieber Gott, lass mich sterben, und den hat er laut gesagt, was überhaupt nicht seine Art sonst war, er war ein sehr introvertierter Mensch. Und das war wie ein Geschenk für uns alle. Und dann ist er einfach eingeschlafen. Also es war sehr schön.

F.: Wie beschreibst du Gott für dich?

A: Positiv. Als alles, denke ich. Wirklich als Urgrund.“ (BW)

In positiver Integration ihrer christlichen Herkunft kann diese Buddhistin heute den Begriff „Gott“ aufgreifen und ihm eine eigene, persönliche positive Deutung geben. Es äußern sich buddhistisch orientierte „Wanderer“ auch kritisch zum Gottesbegriff, insbesondere im Rückgriff auf ihre religiöse Sozialisation:

„Mein Gottesbegriff?? [Pause] Das verbindet sich mit mir von Jugend an als etwas Angstbesetztes. Gott

war etwas, vor dem ich Angst hatte. Es war für mich eigentlich nie der liebende Vater oder der Liebende, vor allem, weil ich in einer Familie aufgewachsen bin, wo meine Eltern auch religiös geteilt waren, sage ich jetzt mal. Mein Vater wollte überhaupt nicht, dass wir in die Kirche gehen, das war einfach so eine mütterliche Seite, und meine Tante, meine Patentante, die mich da sehr stark beeinflusst haben. Aber es war immer so etwas sehr Ambivalentes da drin. Ich habe die Gemeinschaft gesucht, und ich fand auch alles sehr schön mit den Ritualen, aber ich hatte auch immer etwas Angst. Und als ich dann eben gespürt habe, dass im Namen der Kirche ja so viele Dinge nicht richtig gelaufen sind, da habe ich mir gedacht, das kann ja wohl nicht das Richtige sein, dass ich zu einem Gott bete, der dieses zulässt. Heute kann ich unterscheiden zwischen Gut und Böse, und dass das Böse auch sein muss, also das weiß ich schon. Aber trotzdem ist es mir eben, ich kann sehr schlecht Hilfe erbitten von jemandem, wo ich weiß, wie vielen Menschen er nicht geholfen hat. Und das ist für mich etwas, was ich intellektuell einfach nicht begreife und vom Gefühl her schon gleich gar nicht. Und das ist für mich ganz schwierig. Und deswegen finde ich den Buddhismus eben für mich so gut, weil es da keine Gottheit in dem gibt, die ich bin, sondern ich bin mir selber, ich muss für alle Taten, für alles, was ich tue, geradestehen, und nur ich kann mir auch helfen. Ich kann mir Hilfe holen, ich bekomme auch Hilfe, ich bekomme Hilfe durch die Anleitungen, die Buddha gegeben hat. Aber es ist nicht so, dass ich mir anmaße, dass mich niemand stützen müsste. Also ich denke, dieser innere Weg ist für mich das Wichtigste, sich selber kennen zu lernen. Ich kann das jetzt nur von mir sagen und von meinem, also ich denke, dass es vielleicht auch Christen gibt, die einen ganz anderen Weg gehen können. Ich denke, in die Stille gehen in der Meditation, das war ja bei den Mystikern auch der Fall, und das wird heute auch wieder in christlichen Zentren gelehrt, indem sie die Kontemplation lehren. Aber es ist für mich auch noch, was der Buddhismus eben mir gebracht hat, war dieser praktische Weg, diese praktischen Anleitungen für den Alltag.“ (GS)

7.2.1.4 „Die Wanderer“ realisieren eine erfahrungsbezogene, meditative Alltagspraxis.

Der klare Selbstanspruch, die Deutungshoheit über den eigenen spirituellen Weg zu praktizieren, korrespondiert mit vielen selbsterfahrungsbezogenen spirituellen Techniken. Insbesondere die christlich orientierten „Wanderer“ betonen ihren meditativen Weg. Sie heben diesen Aspekt ihres inneren Weges hervor, gerade auch, weil sie darin eine Bereicherung, eine Steigerung ihrer Lebensqualität entdeckt haben. Gleichzeitig rücken traditionelle christlich-religiöse Ausdrucksformen in den Hintergrund (zum Beispiel Gottesdienste):

„Mein Tagesablauf ist so gestaltet in der Regel, wenn er normal ist und ich nicht gerade irgendwo unterwegs bin, dass der Tag sehr ruhig beginnt mit Zeit für Körper, Leib und Seele. Ich mache jeden Morgen meine Gymnastik, mache jeden Morgen meine Meditation. Ich beginne mit einem Taizé-Gesang unter Gitarrenbegleitung. Dann versuche ich, ruhig zu werden, und mache Atemübungen. Danach bete ich ein großes Dankgebet und halte Fürbitte mit unterschiedlichem Inhalt. Danach komme ich noch mal zur Ruhe und schließe ab wie begonnen mit einem Taizé-Gesang und Gitarrenbegleitung.

Ich habe jeden Morgen ein ruhiges Frühstück mit einer Kantate. Das sind so ein bis eineinhalb Stunden, wo sich mein Leben eigentlich sehr verdichtet und in einem zweckfreien Raum, zweckfrei ist ja nicht, wenn man isst und trinkt, aber sozusagen ein Raum ist, der die Grundenergien bündelt, die für den Tag nötig sind. Das ist eine ganz wichtige Alltagserfahrung, die ich mache und die ich auch nicht mehr missen möchte, wo ich mich auch sehr ganzheitlich erlebe. Es ist für mich auch wichtig, dass der Körper wieder, dass man seinen Körper erlebt und erfährt und auch seine Seele, ihr Raum gibt, ihr Nahrung gibt. Es bringt mich ganz nahe mit den Meinen zusammen, wenn ich sie täglich in meinen Tag hineinnehme. Es kommt große Ruhe und Frieden in mein Herz.

Das zieht sich eigentlich durch den Tag hindurch, dass ich aus einer tiefen Gelassenheit heraus auch mich den Konflikten, den Problemen und Aufgaben annehme, die da kommen. Und auch die Frage, wie man die Dinge verarbeitet. Einerseits, dass man sich nicht festfährt, aber andererseits, dass man sich den Dingen stellt, die auf der politischen Ebene da sind, dass man ihnen nicht ausweicht, dass man Verbündete sucht, mit ihnen zusammen auch daran arbeitet, wie man Lebensbereiche, ganz alltägliche Lebensbereiche, wie man die verändern kann. Andere Strukturen möglicherweise entwickeln muss, andere Mechanismen, andere Instrumente entwickeln muss, die Leben möglich machen. Ich habe große Schwierigkeiten im Augenblick mit dem normalen Alltagsleben von Kirche und Gemeinden, die einfach sozusagen sich aus einem ganzen Teil dieser Welt und ihrer Wirklichkeit zurückziehen und sie ignorieren und damit diesem Teil die Energien entziehen, die sie brauchen. Das ist für mich auch ein wirkliches Problem: Wie können wir die geistlichen Energien, die in der Gemeinde und so da sind, wie können wir sie in die Welt hineinfließen lassen, dass sie in dieser Welt wirksam werden? Dass es nicht nur transparent ist, sondern dass es wirklich reinfließt, und wie müsste das eigentlich aussehen. Ich denke, darüber müsste man sehr viel intensiver, auch in den kirchlichen Gruppen, nachdenken. Da gibt es bestimmte Praktiken, die aber meiner Meinung nach alle noch nicht optimiert sind.“ (FH)

„Meditative Wege“ sind sehr weit zu fassen: Yoga, Singen, Körperarbeit, stilles Sitzen und so weiter. Zentral dabei ist die persönliche Erfahrung im Sinne einer Bewusstseinsarbeit, die alle Sinne mit einbezieht. Sammlung oder Reinigung oder Neuausrichtung ist das Ziel dieses Meditierens, um sich zu stärken für die alltäglichen Herausforderungen:

„Mein Übungsweg dazu im Alltag sieht so aus, dass ich morgendlich meditiere, wobei mein Ziel ist, mich jeden Morgen zunächst mit mir selbst zu konfrontieren, dann erst mit ‚der Welt‘. Im beruflichen Alltag beschäftige ich mich mit vielen globalen Fragen. Um darin Echtheit vermitteln zu können, ist es mir wichtig, dass ich mir vor Augen führe, dass Veränderung bei mir anfängt. Ansonsten kann ich schnell Gefahr laufen, Probleme in der Welt zu bewerten, ohne mich selbst davon betreffen zu lassen. Weiterhin möchte ich so der Gefahr auf der anderen Medailleseite entgegenwirken, die mich in die Annahme verleiten könnte, ich besäße die Möglichkeit, alle Probleme dieser Welt zu lösen. In diesem Sinne verstehe ich ‚Relativierung‘.“ (DS)

Oder:

„Morgens, wenn ich aufstehe, mache ich mir eine Tasse Tee und setze mich damit auf ein Kissen, das ist der Anfang. Und dann nehme ich mir eine halbe Stunde Zeit, trinke erst einmal den Tee, und danach. Aber wenn ich so draußen bin, dann mache ich das auch immer wieder so zeitweise im Gehen. Und vor allen Dingen komme ich da so rein, wenn ich lange gehe, also meinetwegen, wenn ich tagelang gehe. Dann kommt man ja nahe an Erleuchtung. Das ist jetzt ein bisschen übertrieben. Aber dann stellt sich wirklich ein sehr schönes Gefühl ein. Auch bei sich selbst zu sein und – im Kosmos. Diese Worte passen ja alle nicht so recht. Aber manchmal merke ich auch, dass ich so eine Zwanghaftigkeit schon dabei habe, dass ich da so streng bin auch. Und dann erlaube ich mir auch einmal: Heute Morgen setze ich mich da nicht hin.“ (IB)

Oder:

„Anfänglich, das mag jetzt zwanzig, fünfundzwanzig Jahre her sein, habe ich festgestellt, dass ich den Tag mit zehn Minuten Stille, man kann Meditation sagen, bevor ich einfach zur Arbeit ging, angefangen habe. Das hat sich dann in den letzten Jahren verstärkt. So Mitte der achtziger Jahre war ich mit meiner Frau auf einer Tagung, eine ganze Woche auf Burg Rothenfels, fasten und wandern, wo sowohl das Fasten auf der einen Seite, das Wandern, da war der Tag ausgefüllt. Aber der Tag begann mit Meditation und endete mit Meditation. Und seit dieser Zeit habe ich dieses meditative, den meditativen Beginn meines Tages verstärkt. Das sind dann zwanzig Minuten. Und seit zehn Jahren meditiere ich jeden Morgen eine halbe Stunde. Und weil du nach dem Weg gefragt hast, ist mir Willigis Jäger, den ich zumindestens dem Namen nach kenne, wo ich gerade dieses spannende Buch ‚Die Welle ist das Meer‘ lese, also so bin ich dabei, ihn zu entdecken. Und seit sechs Jahren vielleicht, fünf, sechs Jahren, gehe ich alle sechs bis acht Wochen einen ganzen Samstag zu einem Meditationstag, wo ein Schüler von Willigis Jäger, Peter Lippset, diesen Tag gestaltet und wo nichts anderes gemacht wird als Stille, sitzen, gehen. Das ist für mich eine ganz wichtige Quelle geworden, wo ich auch mein Leben ordnen kann, meinem Leben eine Struktur geben kann und wo ich Antworten für mein Leben bekomme aus der Stille heraus. Mit dem Älterwerden, ich bin ja jetzt siebzig, stelle ich ohnehin fest, dass die wesentlichen Antworten in einer so hektisch lauten Welt nicht mehr nur von außen kommen können. Die kommen immer mehr dadurch zustande, dass ich in mich hineinlausche, in mich hineinhöre und dann irgendwann zufällig, beim Spaziergehen oder auch beim Meditieren, da wichtige Antworten auf meine Fragen bekomme, also aus dem Innen heraus. Das ist meine Beobachtung der letzten Jahre, dass wichtige Antworten auch auf Krisenzeiten in der Großfamilie bei uns, wenn einer der Söhne Eheprobleme hat oder Erziehungsprobleme mit Enkeln und wir oft nicht wissen, wie sollen wir die lösen, gibt es da Antworten dann, nach einer Weile stelle ich fest, durch dieses Hören nach innen ist plötzlich eine Antwort da. Das ist auch so eine Beobachtung und eine Erfahrung der letzten Jahre.“ (HS)

Die christlich orientierten „Wanderer“ haben den meditativen Erfahrungsweg für sich als Bereicherung entdeckt und integrieren verschiedene meditative Praktiken in ihren Alltag. Gleichzeitig verneinen sie in der Regel die Frage, ob sie einen bestimmten Schulungsweg gehen:

„Ich folge keinem ‚bestimmten Schulungsweg‘, habe vielmehr viele verschiedene Anregungen des meditativen Weges aufgenommen und vor allem im Selbststudium, in der Entwicklung einer eigenen Praxis, in der Arbeit mit Gruppen meinen Weg gefunden. Meine eigene Praxis ist geprägt von einer starken Einbeziehung des Körpers in die Meditation: meditative Körperübungen aus Yoga, Zen, meditatives Atmen und Ähnliches, aber auch immer Elemente des Gebetes, Gott, Göttliches als personales Gegenüber, auch bibelwortbezogen; und zum Dritten von mystischen Elementen beziehungsweise mystische Erfahrungen, besonders in Stille, Klang, Natur.“ (BW)

Für die buddhistisch orientierten „Wanderer“ ist der innere Erfahrungsweg selbstverständlicher Bestandteil der Alltagspraxis. Regelmäßige Geistesarbeit steht im Zentrum ihres buddhistischen Weges, und je nachdem, ob sie dem Zen-Weg, dem Theravada-Weg oder dem tibetanischen Buddhismus folgen, beschreiben die Befragten ihre tägliche Praxis:

„Mein Schulungsweg besteht aus regelmäßiger Meditation, Achtsamkeitsübungen im Alltag, Training von zehn Richtlinien, Praxis auf der Straße und auf öffentlichen Plätzen, Gedenkstätten, Meditation, Yoga, Vegetarismus, Verzicht auf Rauschmittel, keine Zigaretten, Alkohol, Drogen, Gewalt in Filmen und Büchern. [Pause] Durch schmerzhafte Erfahrungen mit dem so genannten Burn-out-Syndrom, wurde ich gezwungen, mir immer wieder Phasen des Rückzugs einzuräumen – eine überaus schwere Aufgabe. Die Techniken der Meditation und alltäglichen Achtsamkeitsübungen verbinden Innen und Außen. Ich lerne mehr und mehr, jede Alltagshandlung zu einer geistigen Übung werden zu lassen und jede Schwierigkeit als Gelegenheit zur Praxis anzunehmen.“ (GT)

Oder:

„Ich kontempliere oft über die Vergangenheit, nehme auch regelmäßig an therapeutischen Veranstaltungen teil, um mit meinen Wurzeln in Kontakt zu bleiben.“ (IS)

Oder:

„Die tägliche Praxis ist: Ich sitze im Zen, indem ich zum Atem gehe. Nehme dann an, wenn ich länger sitzen kann, also länger als jetzt eine halbe Stunde oder so, dann gehe ich in die Vipassana, weil bei der Vipassana kann ich nicht nur eine halbe Stunde sitzen. Die Zen-Meditation nehme ich, um zum Atmen zu kommen, um zur Ruhe zu kommen, um mich zu spüren, bei der Vipassana versuche ich dann eben – also ich finde die Vipassana für mich mehr hilfreich in meiner praktischen Arbeit, weil ich meinen Körper mehr spüre. Ich komme da an mein Innerstes vom Körper, meinen Organen, meinen ganzen Gliedern und Muskeln und alles, was ich im Zen so nicht gelernt habe. Ich will jetzt nicht sagen, dass das nicht dort ist, aber ich habe es nicht so gelernt.“ (GS)

Oder:

„Ich sitze eigentlich täglich drei bis vier Stunden, manchmal morgens früh, meistens am Abend. Und da mein Mann diesen Weg auch geht, ist es gut, weil dann motiviert man sich gegenseitig. Also sehr oft, wenn der eine eigentlich ins Bett gehen möchte, sagt der andere: Ich meditiere noch, kommst du auch? Das ist dann schon sehr motivierend. Und unser Hund hilft uns da sehr, weil der legt sich uns zu Füßen, wenn wir meditieren, und der legt sich, bevor wir ins Bett gehen, immer an den Platz, und wenn wir vorbeigehen wollen, schaut er ganz vorwurfsvoll. Dann habe ich schon oft gesagt: Ist ja gut, ich komme, dann setze ich mich auch hin.

F: Kannst du auch einzelne Elemente dabei benennen, die dir bei diesen täglichen Meditationen wichtig und wertvoll sind?

A: Ja, ich komme zur Ruhe. Und ich merke auch, ich tue etwas für mich wirklich Wichtiges, was ich eigentlich brauche. Also es wird für mich immer mehr zur Notwendigkeit, still zu sitzen. Und wenn ich es nicht habe, also wenn ich jetzt ein sehr dichtes Programm habe und mehrere Tage irgendwie verhindert bin, dann geht es mir auch nicht so gut. Das merke ich meistens ziemlich schnell. Dass so das leise Bei-mir-Sein dann einfach aufhört auch durch den Tag. [Pause] Für mich bedeutet beten eigentlich Dank vom Herzen her, meistens Dank. Und manchmal auch im Sinn von loslassen, abgeben auch. Und oft jubeln.

F: Du sprichst von Beten. Verstehst du dich als Christin?

A: Ich habe einfach meine Wurzeln im Christentum, habe mich aber getrennt, vor allem vom Katholischen. Ich bin aus der Kirche ausgetreten und habe mich dann, je mehr ich Mystikerin wurde, auch wieder den katholischen Wurzeln genähert, also den christlichen Wurzeln. Alle diese Legenden, und so habe ich wie eine neue Erfahrung gemacht damit. Aber für mich ist es heute eigentlich uninteressant, weil ich bin froh um die Inspiration von allen Religionen, und ich kann mich nicht definieren in einer Religion.“ (BW)

Die Befragte versteht sich als Buddhistin, leugnet aber nicht ihre christliche Herkunft. Vor diesem biografischen Hintergrund verstehe ich sie als transreligiöse „Wanderin“.

7.2.2. Das Kirchen- und Sanghaverständnis der „Wanderer“

Wer sich die soziale Deutungshoheit über seine Spiritualität ausschließlich selbst zuspricht und primär auf die selbst gemachten Erfahrungen im spirituellen Prozess setzt, der stellt sich ganz selbstverständlich auch in Opposition zu den offiziellen Lehren und Praktiken der

Kirchen beziehungsweise der buddhistischen Organisationen. Allerdings stellt dieses Sich-in-
Opposition-Setzen zu den religiösen Organisationen für den „Wanderer“ kein existenzielles
Problem dar – weder auf der sozialen noch auf der geistlich-spirituellen Ebene. Zwar
beschreiben insbesondere buddhistisch orientierte „Wanderer“ in ihren biografischen
Erzählungen, dass sie in der Vergangenheit durchaus schmerzhaft Erfahrungen mit dem
verfassten Christentum durchstehen mussten (vgl. 6.2.1.), sie interpretieren diese Erlebnisse
aber weitgehend als abgeschlossenes Kapitel ihrer Biografie, auch als wichtigen Reifungs-
und Wachstumsprozess. Heute betrachten „die Wanderer“ das Handeln der Kirchen oder
buddhistischen Großorganisationen gelassen, aber dennoch kritisch. Gerade ihr
Erfahrungswissen, sich einen persönlichen Weg gebahnt zu haben, lässt „die Wanderer“ aus
einer Position „gleicher Augenhöhe“ religiösen Autoritäten gegenüber auftreten. Diese
„souveräne“ Haltung möchte ich mit zwei Aussagen von christlich orientierten „Wanderern“
verdeutlichen

„Wir sind nicht Teil von verfasster Kirche, wenn wir uns auch als Teil von Kirche im ökumenischen
Sinne verstehen. Aufgrund des gemeinsamen christlichen Hintergrundes beziehen wir uns natürlich
auch auf Kirche, da wir dort auch auf der Basis eines gemeinsamen Bekenntnisses reden und
argumentieren können. Nicht zuletzt kommt aus dem Raum der Kirchen ein nicht unerheblicher Teil
unserer finanziellen Unterstützung. Allerdings sind wir in keinem regelmäßigen Haushalt vorgesehen,
sondern erhalten lediglich Spenden und Kollekten. Bisher war Kirche vor allem in der Hinsicht
Wirkungsfeld, dass wir dort um Unterstützung geworben haben für zum Beispiel illegalisierte
Flüchtlinge beziehungsweise mit kirchlichen Leuten zusammenarbeiten in diesem Bereich.“ (DG)

Selbstbewusst formuliert ein anderer christlicher „Wanderer“:

„Ich bin diese verfasste Kirche ohne Wenn und Aber, auch wenn mir vieles nicht daran gefällt. Auch
das ist Teil der mystischen Befremdung, die Gott zumutet.“ (HPH)

Bei aller Souveränität und selbstbewussten Haltung gibt es typische Kritikmomente des
christlich orientierten „Wanderers“ an den verfassten Kirchen. Kirche wird als angepasst und
unpolitisch beschrieben:

„Eine Kirche, die nicht auf der Seite der Privilegierten steht, die eher beargwöhnt als hofiert wird, die
strukturell und finanziell gänzlich unabhängig vom Staat oder sonst einer Macht der Welt ist, die den
Mächten dieser Welt darum frei und kritisch gegenüberstehen kann, die von Gott her die Zeichen der
Zeit deutet, zur Umkehr ruft und auf Gottes Schalomwelt hin orientiert, eine Kirche, die aus biblischem
Geist immer aufseiten der Benachteiligten steht, deren Anwalt sie ist, und aus all diesen Gründen eher

arm und bedrängt als reich und abgesichert ist. Solch eine Kirche waren wir in der DDR – nicht im idealen Sinn, oft sehr kümmerlich und zwiespältig, aber doch von Gott in diese Situation gebracht. Wir hatten aus der eigenen Situation, aber auch von der Bibel her, aus der Kirchengeschichte und der Ökumene gelernt, dass wohl nur eine arme und eher bedrängte Kirche ein lebendiger Ort politischer Spiritualität sein kann.“ (BW)

Kirche wird oft als Angst einflößend erlebt:

„Denn die Kirche, habe ich oft den Eindruck, hat dieses Gottesbild klein gemacht, hat uns einen Furcht erregenden Gott beigebracht und nicht diesen liebenden Gott, der eine große Weite hat. Und dort bin ich zurzeit auf der Suche, auf der Spur und hoffe auch, immer mehr und weiter zu entdecken.“ (HS)

Kirche wird als zu verkopft und erfahrungsarm erlebt:

„Was die Kirche anbietet in ihren Gottesdiensten, das finde ich einfach zu wenig. Das ist ja auch mehr eine Kopfangelegenheit, zumindest in der evangelischen Kirche. Ich habe keine Gemeinde, bestenfalls mal die Pax-Christi-Gottesdienste.“ (IB)

Damit werden einerseits Defizite, die in der „Lebensferne“ und dem „autoritären Gehabe“ des Kirchenpersonals liegen, beschrieben, andererseits die Wort- und Theologiezentriertheit des christlichen Gottesdienstes kritisiert.

Wie die „religiös Verwurzelten“ formulieren auch die buddhistischen „Wanderer“ keine ausdrückliche Kritik an ihren Großorganisationen. Sie beziehen sich ausschließlich auf ihre lokale Sangha (vgl. 6.2.1.).

7.2.3. Die Vergemeinschaftungsformen der „Wanderer“

Wer der grundsätzlichen Überzeugung ist, dass jeder seinen eigenen, individuellen Weg zu seiner Spiritualität finden müsse und dass dieser Weg nicht abschließbar sei – auch zwischen Religionen hin und her gehen könne –, der vermeidet, konsequenterweise dauerhafte Bindungen. So zunächst meine grundlegende Vorannahme. Sie lässt sich am Datenmaterial aber nur zum Teil erhärten. Für den überwiegenden Teil der christlichen „Wanderer“ trifft zu, dass sie keinen festen Platz in der verfassten Kirche haben beziehungsweise nicht in einer traditionellen Pfarrei verankert leben. Sie haben sich aber ihre Nischen in kleinen Gruppen, Initiativen oder Verbänden (Pax Christi, Versöhnungsbund, Catholic Worker) aufgebaut, woraus sie ihr spirituell-politisches Engagement entfalten. Teils nach heftigen Auseinandersetzungen mit der Kirche haben sie nun einen neuen Ort für sich entdeckt (vgl.

6.2.2.). Die christlich motivierten „Wanderer“ betonen die Basisgruppe, die Basisinitiative als ihren Bezugsort:

„Meine Lebensgemeinschaft ist der primäre Ort der Verwirklichung meines Engagements beziehungsweise der Hintergrund, der mir mein Engagement ermöglicht. Allerdings erschöpfen sich meine Interessen beziehungsweise die Wahrnehmung von Themen nicht in meiner Gemeinschaft, da wir als konsensorientierte Gemeinschaft nur dort gemeinsam aktiv tätig sind, wo wir uns einig sind beziehungsweise wo zumindest niemand was dagegen hat – zumal Aktivitäten an einem anderen Ort immer Kraft und Zeit vom gemeinsam vereinbarten Projekt ‚Brot & Rosen‘ abzieht, auf das wir uns verbindlich geeinigt haben. (...) Zunächst einmal verstehen wir bei Brot & Rosen unseren Lebensstil politisch: einfaches Leben, in Gemeinschaft leben in gegenseitiger Anteilnahme und Verantwortung, ökonomisches Teilen und Sich-aufeinander-Einlassen und -Verlassen, gemeinsame Entscheidungsfindung per Konsens und nicht nach dem Recht des Stärkeren, Gastfreundschaft im Alltag unter einem Dach, dazu noch Gastfreundschaft für gesellschaftlich unerwünschte und ausgegrenzte Menschen. Seit dem Jahr zweitausend veranstalten wir jährlich an Karfreitag zusammen mit Freunden einen politischen ‚Kreuzweg für die Rechte der Flüchtlinge‘ durch die Hamburger Innenstadt – als Verbindung von Politik und Liturgie und als Ausdruck öffentlichen Protestes. Ansonsten beteiligen wir uns an vielen ‚üblichen‘ Formen politischer Arbeit: Demos, gewaltfreie Aktionen, Vorträge über ‚unsere Themen‘, offene Themenabende mit Vortrag und Diskussion, wenig Gremienarbeit, Veröffentlichung eines vierteljährlichen Rundbriefs, in dem wir immer auch zu politischen Themen Stellung beziehen.“(DG)

Die buddhistisch verankerten „Wanderer“ gehen bewusst ihren individuellen Weg, haben aber einen Platz in ihrer lokalen Gemeinschaft (zum Beispiel Sangha des Ordens Intersein oder der Peacemaker-Gemeinschaft):

„Ich empfinde meine Gemeinschaft als große Stütze, aber auch als Korrektiv, da wir Menschen mit den gleichen Konditionen sind wie alle anderen auch, aber nach friedlichen Wegen suchen, damit umzugehen.“ (GT)

Oder:

„Ich bin engagiert in meinem Hospizverein, und wir praktizieren auch gemeinsam. Ich gehe zusätzlich zur Meditation in ein Zen-Zentrum und verbinde dies zusammen mit meiner Einsichtsmeditation.“ (GS)

Ergänzend zu ihrer individuellen Praxis benennen die buddhistisch orientierten „Wanderer“ ihre Beheimatung in der Peacemaker-Bewegung oder dem Orden Intersein als wichtige Stützen. So formuliert eine Peacemakerin die folgende Aussage:

„Wir sind jetzt erst eine kleine Gruppe. Was wir jetzt machen, ist vor allem, mal herumschauen und lernen, was machen die anderen, weil wir da so im Werden sind. In der Gruppe treffen wir uns immer am letzten Samstag im Monat, wir besprechen dort die drei Grundsätze der Peacemaker [Nichtwissen/Teilhaben/Sich selbst und andere durch Liebe heilen, TW]. Das mache ich eigentlich auch für mich, jeden Tag. Es ist aber schön, dies zusammen zu tun, zusammen über die Grundsätze zu meditieren, zu sprechen.“ (BW)

Oder eine andere Befragte sagt:

„Ich mache natürlich, versuche jetzt, die Peacemaker-Gemeinschaft mit aufzubauen, Gruppen aufzubauen, ein Programm auszuarbeiten, zu gucken, welche Schwerpunkte kann die Peacemaker-Arbeit haben, außer in Konzentrationslagern zu arbeiten oder offene Straßen-Retreats zu machen, was könnte es noch geben, und einfach zu gucken. Ja, jetzt sind wir dabei, halt alles, was so natürlich auch mit innerem und äußerem Frieden zu tun hat, aber auch mit gesellschaftspolitischen Themen wie Ökologie, Frau-Mann-Beziehung und so, und da sind wir halt am Gucken, wo wir da Retreats auch initiieren können. Oder mit Kindern und Jugendlichen auch.“ (IS)

Gleichzeitig wissen sie in der Regel um die Bedeutung eines organisierten Auftretens für ihren buddhistischen Weg:

„Buddhisten können lernen, sich als Teil einer agierenden Gruppe zu erleben, die nicht nur mit sich selbst und der eigenen Vervollkommnung beschäftigt ist, sondern nach außen geht, auch wenn der eigene Prozess noch nicht abgeschlossen ist.“ (GT)

An dieser Aussage wird der besondere Charakter des engagierten Buddhismus deutlich, nämlich dass das soziale und politische Engagement einen integrales Moment rechtverstandener Dharma-Nachfolge darstellt:

„Seit ich im engagierten Buddhismus tätig bin, habe ich in mir eine große Öffnung, eine große Zuwendung zum Leben erfahren. Mein Verständnis für mich selbst ist gewachsen und untrennbar verbunden mit einem größeren Verständnis für meine Mitmenschen. Ich kann mich mehr und mehr in den Augen der anderen erkennen, mit mehr Mitgefühl, Verstehen und Toleranz mit anderen und mit mir umgehen. Ich empfinde es als große Hinwendung zum Leben mit all seinen Facetten.“ (GT)

Für „die Wanderer“ ist die religiös-politische Vergemeinschaftung wichtig, doch bieten ihnen die Großorganisationen dazu keinen Platz. Sie leben ihr spirituelles Engagement stärker als persönliches, leben es aber auch in Gemeinschaften. Oder noch prägnanter formuliert: „Die Wanderer“ besuchen regelmäßig Treffen, Seminare und Kurse, weil diese sie auf dem Weg

voranbringen. Typisch ist ein Habitus, den man als „auswählendes Zugreifen und Kommen und Gehen nach konkreten Bedürfnissen“ bezeichnen kann. Nicht lebenslange Bindung an eine Gemeinschaft steht im Vordergrund, sondern situationsbezogene Netzwerke und Gemeinschaften auf Zeit. „Die Wanderer“ lassen sich also, folgt man den Erkenntnissen neuerer soziologischer Theoriebildung⁷, als religiöse „Szenegänger“ bezeichnen und sind damit exemplarische „Kinder“ der Spätmoderne.

7.2.4. Das Verhältnis zu ihrer Herkunftsreligion oder -kirche

Das Verhältnis der „Wanderer“ zu ihrer Herkunftskirche ist in der Regel konfliktiv.

Die christlich orientierten „Wanderer“ haben sich, insbesondere wegen des mangelnden gesellschaftlichen und politischen Engagements ihrer Herkunftskirche, von ihr distanziert und nach alternativen Organisationen am Rande oder außerhalb der Kirche gesucht und diese auch gefunden. Existenziell treffen sie Entwicklungen in den Herkunftskirchen nicht mehr. Sie haben doch durch ihren meditativen Weg eine versöhnende spirituelle Praxis entdeckt und in ihren Alltag integriert.

Die befragten buddhistisch orientierten „Wanderer“ sind überwiegend christlicher Herkunft. Entweder konnte ihre Herkunftskirche die spirituellen Bedürfnisse nicht befriedigen, was einen Religionswechsel veranlasste (vgl. Einzelfallanalyse JYS in 6.2.1.), oder ihre christliche Sozialisation war mit negativen Erfahrungen verstell, die zu einer Abwendung vom Christentum führten. Doch mit dem Neubeginn einer spirituellen Praxis auf dem buddhistischen Weg wurde auch ihr belastetes Verhältnis zu ihrer Herkunftsreligion versöhnter. Eine Befragte beschrieb diesen Prozess wie folgt:

„Ich habe einfach meine Wurzeln im Christentum, habe mich aber getrennt, vor allem vom Katholischen. Ich bin aus der Kirche ausgetreten und habe mich dann, je mehr ich Mystikerin wurde, auch wieder den katholischen Wurzeln genähert, also den christlichen Wurzeln. Alle diese Legenden, und so habe ich wie eine neue Erfahrung gemacht damit. Aber für mich ist es heute eigentlich uninteressant, weil ich bin froh um die Inspiration von allen Religionen, und ich kann mich nicht definieren in einer Religion.“ (BW)

Eine andere Buddhistin benennt ihre Kirchenerfahrung in Lateinamerika als Grund für den Religionswechsel:

⁷ Vgl. Schulze, G.: 1992, 2003

„Ich bin als Christin erzogen worden, als katholische Christin. Ich war auch sehr in der katholischen Kirche engagiert schon früher als kleines Mädchen. Ich bin auf dem Land aufgewachsen, und zwar als Flüchtling auf dem Land aufgewachsen, und durfte aber da Messdienerin sein, was ja damals überhaupt nicht üblich war, dass ein Mädchen diese Aufgabe übernommen hat. Heute gibt es das ja auch, aber es war eben kein Junge da. Und da war das dann auch möglich. Und dann eben – ich muss jetzt vielleicht sagen: Bis zu meinem neunzehnten Lebensjahr war ich ziemlich aktiv mit Theaterspielen und mit verschiedenen Aktivitäten in der katholischen Kirche drin. Wir hatten einen sehr guten Vikar, der uns da geleitet hat. Dann mit neunzehn, zwanzig bin ich ins Ausland gegangen, und mit dreiundzwanzig bin ich dann zum ersten Mal nach Südamerika gegangen und habe eigentlich dort kennen gelernt, was eigentlich für eine, was die katholische Kirche, sage ich jetzt mal, die Kirche – das hat nichts mit dem Glauben zu tun, doch als Institution, ja –, wie viel Leid da über die Menschheit gekommen ist. Und das hat man auch nach fünfhundert Jahren noch gespürt. Es waren einfach, natürlich gab es da Strukturen, die damals gelegt worden sind, die in der Zwischenzeit natürlich durch ganz Anderes überholt worden sind, aber diese Ausrottung doch und dieses Nichtbeachten vieler Völker dort, das hat mich doch sehr erschüttert. Und das war mein erster Bruch, möchte ich so mal sagen, mit der Institution Kirche. In der Zeit in Amerika dann habe ich schon sehr viel Sozialarbeit geleistet, und zwar in Vierteln – ich habe in Los Angeles gelebt und da gab es sehr viele sehr arme Viertel, wo wir einfach Sozialarbeit geleistet haben. Jetzt habe ich den Faden verloren. In Los Angeles war es dann so, dass da sehr viel andere Religionen auch oder andere Möglichkeiten angeboten worden sind. Das ist ja schon vor dreißig Jahren gewesen, und aber auch da war die Kirche eigentlich auf der Straße. Also es gab sehr viele Aktivitäten, wo man nicht irgendwo hingehen musste, sondern man hat diese Aktivitäten eigentlich immer wieder gesehen und mitbekommen. Und da kam ich mit dem Buddhismus in Berührung, mit asiatischen anderen Religionen auch, mit auch Sekten, die es in Amerika gegeben hat, und durch die verschiedenen amerikanischen Freunde, die ja alle sehr engagiert in irgendeiner Kirche waren, habe ich doch da auch sehr viel in andere christliche Religionen auch reingeschaut. Mein Weg führte mich aber dann schon damals von Amerika, aber dann noch verstärkt auch von Deutschland, als ich wieder zurückgegangen bin, nach Asien. Und dort habe ich sehr gläubige Buddhisten kennen gelernt, die mir als Menschen einfach ein Vorbild gegeben haben und die mich sehr geprägt haben auch. Und da habe ich dann angefangen, mich mehr mit dem Buddhismus zu befassen, habe das Dharma studiert und habe dann versucht, in Deutschland hier Kontakt aufzunehmen mit verschiedenen Gruppen.“ (GS)

7.2.5. Das Politikverständnis der „Wanderer“

„Die Wanderer“ vertreten ein weites, basisorientiertes Politikverständnis und verstehen sich als zivilgesellschaftliche Akteure:

„Meine Biografie ist geprägt vom letzten Krieg. Wenn man am Kriegsende, zwei Tage, bevor die Amerikaner Ende März 1945 Frankfurt erobern, und wenn man zwei Tage vorher noch als Dreizehnjähriger einen Stellungsbefehl bekommt und noch eingezogen werden soll als Dreizehnjähriger, dann wird man das sein Leben lang nicht vergessen. Hinzu kommt, dass ich eine

Reihe Bombennächte in Frankfurt erlebt habe, also diese ganze Last dieses Zweiten Weltkriegs habe ich als Jugendlicher, als heranwachsendes Kind sehr bewusst erlebt und hat mein ganzes Leben ein Stück geprägt. [Pause] Ich war als Vertreter von Pax Christi der Bistumsstelle Limburg 1964 in Auschwitz mit, bei der Auschwitzreise. Und so hat sich im Laufe der Jahre das Grauen dieses Krieges bei mir immer mehr festgesetzt. Dann kam 1965 nach dieser Auschwitzfahrt ist der Bensberger Kreis entstanden. Ich war bei der ersten Sitzung dabei und auch bei anderen nachher, wo es um das Polen-Memorandum des Bensberger Kreises geht als Ergänzung der EKD-Denkschrift, die, glaube ich, auch 1965, so in dieser Zeit, entstanden ist, um einfach die Versöhnung mit Polen, mit dem Osten langsam voranzutreiben. Dann von 1968 bis 1974 war ich Bistumssprecher von Pax Christi hier in Limburg, und in diese Zeit fielen die ganzen Ostverträge und auch die heftige Auseinandersetzung mit den Heimatvertriebenen-Verbänden, und überhaupt mit dem Osten ins Reine zu kommen, weil es einige Jahre früher schon mit Frankreich und mit dem Westen passiert war. Und dann, um immer wieder einige Sprünge zu machen, war in den achtziger Jahren die Auseinandersetzung mit der Installation der Raketen, der Cruise-Missiles, der Flugkörper hier in unserem Land, und die großen Demonstrationen in Bonn. Für mich war dann Mutlangen 1986, die Blockade in Mutlangen und der anschließende Prozess. Und dann Beginn der neunziger Jahre – es sind fast immer zehnjährige Lebensabschnitte, wenn ich das jetzt beim Erzählen so feststelle –, die Auseinandersetzung oder das Engagement für eine gerechte Wirtschaftsordnung. Seit 1990 stehe ich jetzt fast zwölf Jahre jeden ersten Donnerstag an der Deutschen Bank mit Freunden von der Initiative Ordensleute für den Frieden, und da habe ich immer so ein Plakat umhängen ‚Unser Wirtschaftssystem geht über Leichen.‘ (HS)

„Die Wanderer“ sehen sich von ihrer inneren Praxis her gefordert, aktiv zu werden. Sie verknüpfen in der Regel ihre spirituelle Praxis mit gesellschaftlichen und politischen Fragen:

„Ich halte es, beziehungsweise wir halten es bei Brot & Rosen mit Paulus und Römer 12,1: ‚Angesichts des Erbarmens Gottes ermahne ich euch, meine Schwestern und Brüder, euch selbst als lebendiges und heiliges Opfer darzubringen, das Gott gefällt; das ist für euch der wahre und angemessene Gottesdienst.‘ Das ganze Leben ist Gottesdienst und damit ‚Übungsweg‘. Unsere Theologie ist stark ethisch geprägt und sieht im Tun des Gerechten den ‚wahren Gottesdienst‘. Dabei lassen wir uns leiten von Stellen der Bibel wie Jesaja über das rechte Fasten oder Matthäus, wo Jesus über den Umgang mit den geringsten Schwestern und Brüdern spricht.

In unseren Verbindlichkeiten heißt das so [liest aus einem Faltblatt vor, TW]:

Politische Diakonie

In der Nachfolge von ‚Jesus dem Diakon‘ sind wir zum Dienen berufen, vergleiche Lukas-Evangelium 22,24-27:

- einander, indem wir uns füreinander verantwortlich wissen und indem wir die Erledigung aller anfallenden Arbeiten in der Gemeinschaft gemeinsam regeln;
- in der ‚Welt‘, indem wir, inspiriert und geleitet vom Zeugnis der Bibel, vergleiche Jesaja 58 und Matthäus 25, Menschen ohne Obdach aufnehmen und Flüchtlingen und anderen ausgegrenzten Menschen zu ihrem Recht verhelfen wollen. Wir tun dies sowohl im direkten Dienst an und mit diesen

Menschen als auch durch gewaltfreie politische Einmischung in die unsoziale Ausgrenzungspolitik unseres Staates und durch unsere Fürbitte. In diesem Sinne veranstalten wir auch regelmäßige ‚offene Abende‘, um gemeinsam mit anderen Menschen zu den bedrängenden Fragen unserer Zeit nach Antworten zu suchen. Ziel dieser intellektuellen Auseinandersetzung ist die Analyse der gesellschaftlichen Situation und die Vorbereitung konkreter Aktionen.

Gemeinsames Leben

In Anlehnung an das Zeugnis der Apostelgeschichte über das Leben der ersten Christen in Jerusalem leben wir miteinander in Einkommensgemeinschaft, entscheiden zusammen per Konsens und erklären die Bereitschaft zum gemeinsamen Weg.

Natürlich wissen wir und haben das auch bei unseren Vorbildern der Catholic-Worker-Bewegung und ähnlicher Lebensgemeinschaften in den USA gelernt, dass Ethik ohne feste Gründung in religiöser Praxis und damit in Selbstvergewisserung schnell hohl und flach werden kann. Darum haben wir in unseren Verbindlichkeiten dazu formuliert:

Spiritualität

Unser gemeinsames Leben und Arbeiten gründet in unserem Glauben an den Gott, dessen Reich dort anbricht, wo Befreiung geschieht, der uns Jesus von Nazareth als Bruder und Begleiter gegeben hat und der durch seine ruach auch heute bei seiner Kirche zusammen mit Israel in dieser Welt ist und mit ihr der Vollendung seines Reiches entgegengeht.

Um uns in diesem Glauben zu vergewissern, kommen wir regelmäßig zu gemeinsamen Andachten, Gottesdiensten und zum Bibelteilen zusammen. Wir ermutigen uns darüber hinaus gegenseitig, im persönlichen Gebet, durch geistliche Begleitung und bei ‚Wüstentagen‘ unsere Beziehung zu Gott zu vertiefen.

Natürlich muss das Geschriebene immer wieder neu mit Leben gefüllt werden, aber so grob umschreibt das auch meine persönliche Praxis – mit Worten aus Taizé kann mensch dies auch als Aktion und Kontemplation umschreiben.“ (DG)

Der enge Zusammenhang von ethischem Handeln und spiritueller Praxis ist signifikant für „die Wanderer“, wobei sie die innere Freiheit leben, ihr politisches Handeln aus unterschiedlichen spirituellen Praktiken zu begründen.

Haben sich „die radikal Engagierten“ in ihrer Mystik des Handelns zu einem „inkarnatorischen Politikverständnis“ entschieden (Ortswechsel, striktes caritatives oder politisches Handeln), so leben „die Wanderer“ in der Regel einerseits arbeitsteiliger (hier mein Beruf, da meine Familie/Bezugsgruppe, dort mein politisches Engagementfeld), und andererseits verstehen sie nicht selten ihre spirituelle Praxis auch als politisches Handeln.

Zum Beispiel begreifen sie ihr Meditieren für den Frieden in der Welt nicht nur als in sich wertvoll und heilend für den Einzelnen, sondern auch als politisch, das heißt weltverändernd.

„Spirituelle Dimension bedeutet für mich, dass ich alle meine alltäglichen Dinge in einen größeren Zusammenhang eintauche und sie von dort eine neue Bedeutung und ein anderes Gewicht bekommen. Ich entdecke in ihnen die Transparenz und durch diese Transparenz hindurch die Transzendenz. Alles politische Geschehen muss sich auf dem Hintergrund der Reich-Gottes-Verträglichkeit bewähren und von dort auch korrigieren lassen. Alles politische Tun ist für mich immer auch gleichzeitig prophetisches Tun und nur so auch erst in seiner wirklichen Tiefe politisches Tun.“ (FH)

Oder eine buddhistisch orientierte „Wanderin“ sagt:

„Ich denke, jedes Engagement, auch ein inneres, hat Auswirkungen nach außen und wird dadurch politisch, wobei natürlich immer die Gefahr des Ausweichens besteht, wenn nicht der direkte Schritt nach außen, die Manifestation erfolgt. (GT)

Sie fügt selbstkritisch gegenüber dem Buddhismus hinzu:

„Allerdings besteht in bestimmten buddhistischen Praktiken die Gefahr der ‚Nabelschau‘, ein Grund für mich, den Schritt nach außen zu tun, ohne die Priorität, die Arbeit an mir selbst, aus den Augen zu verlieren.“ (GT)

Eine andere Buddhistin sieht ihr politisches Wirken heute in ihrem sozialen Engagement. Sie leitet ihr Handlungsmotiv von der Basiseinsicht beziehungsweise Intuition im Buddhismus, dem Mitgefühl, her. Implizit grenzt sich diese Befragte damit auch von einer „normalen linken Gesellschaftskritik“ ab:

„F.: Eine Frage zur politischen Einbettung des Engagements: Hat Ihre politische Haltung zu unserer Gesellschaft sich durch Ihren inneren Weg oder durch Ihre Arbeit in der Hospiz-Bewegung verändert?

A.: Nein, ich war immer schon links, links. Im Gegenteil, ich würde das heute, ja, ich meine, bei Dasein [Name des Hospizvereins, TW] wird meine politische Grundhaltung konkret und lebendig. Das ist auch eine Möglichkeit, die mir entgegenkommt. Da sind nicht bloß politische Forderungen, etwas, was mir nicht passt, also sagen wir mal, jetzt keine linken kommunistischen Parolen, sondern eben einfach ein soziales Engagement im Sinne von gelebtem Mitgefühl für andere Menschen.“ (GS)

Eine andere Buddhistin kann mit der abstrakten Frage zum Politikverständnis nichts anfangen und erzählt ihre Praxis:

„Das Katharinawerk hat vor etwa zwölf Jahren die Idee gehabt, ein Jugendlager im Sommer durchzuführen. Und wie dann der Jugoslawien-Konflikt ausgebrochen ist, haben sie junge Leute aus allen Regionen, Kroatien, Serbien und so weiter eingeladen, um Dialog zu pflegen, das ist ihr großes Anliegen, zwischen Kulturen, zwischen verfeindeten Parteien. Ich war damals noch nicht dabei, das muss sehr dramatisch zugegangen sein, bis zum Kofferpacken und nach Hause gehen wollen, aber die haben sie dann immer an der Stange halten können, dass sie geblieben sind und friedlich wieder nach Hause gegangen sind. Das hat sich weiterentwickelt bis heute. Das letzte Jahr sind wir nach Bosnien gegangen und haben da mit den Leuten, die Leute, die jahrelang gekommen sind, haben wieder Leute aus den Regionen eingeladen, und wir haben da ein Peacecamp gemacht, das war sehr, sehr eindrucksvoll, da ist sehr viel an Versöhnung passiert. In den Jahren, wo dann dieser Krieg aufgehört hat, haben sie das Peacecamp geöffnet international. Und heute ist das eine Woche Peacecamp, da kommen Leute, junge Menschen, aus der ganzen Welt, aus den Philippinen, aus Deutschland, aus Rumänien, immer noch Ex-Jugoslawien, und es sind auch viele junge Schweizer da drin aus der spirituell-politischen Ausbildungsgruppe vom Katharinawerk. Und ich bin da mit involviert, weil ich da mit dem Übersetzen zu tun habe. Also das ist ein Teil. Dann bin ich jede Woche mindestens einmal oder mehrere Male auf der Straße in Zürich, wo ich so den Plätzen nachgehe, wo meine Freunde sitzen. Da sind ja auch Alkoholiker und Drogensüchtige. Dann haben wir seit vier Jahren, seitdem wir mit Roshi Glassman eine Straßen-Session gemacht haben, sitzen wir, ein paar Leute, jeden Donnerstagabend in einem Park in Zürich, das ist der Park, wo so alles geschieht, wo ganz durchschnittliche Züricher wohnen, wo ganz viele Ausländer wohnen, wo die Prostitution stattfindet, wo die Drogensüchtigen und die Alkis sind. In diesem Park sitzen wir jede Woche, Sommer und Winter, bei jedem Wetter, eine Stunde, Donnerstagabend, viertel nach sechs. Also es gibt sozial genügend zu arbeiten in unserer Gesellschaft. Es hört nicht auf.“ (BW)

7.2.6. Das Gesellschaftsbild der „Wanderer“

Ähnlich den „Verwurzelten“ nehmen „die Wanderer“ eine gesellschaftskritische Lebenshaltung ein. Sie sehen sich in Opposition zum herrschenden Lebens- und Konsummodell. Ein buddhistisch orientierter „Wanderer“ beschreibt seinen alternativen Weg wie folgt:

„Momentan sehe ich meine Rolle als Anbieterin eines Alternativprogramms. Was ich in meinem Yogaunterricht anbiete, entspricht nicht dem gängigen Angebot, wird aber dankbar angenommen. Durch den freiwilligen Verzicht auf Rauschmittel entsteht die Notwendigkeit, sich dem inneren Schmerz zu stellen, statt ihn zu betäuben. Das ist in der Tat nicht populär und erfordert jahrelanges Training. (...) Ich bemerke einen großen Unterschied im Miteinander der Menschen in meiner Umgebung zu dem, was allgemein üblich ist. (...) Das zunehmende Bewusstsein für die Leiden der Menschen, Individuen, Gesellschaften und Nationen, ich kann es wachsendes Mitgefühl nennen, und

die Entsprechung in meinem Inneren drängt mich dazu, irgendetwas zu tun, um mein Leid und das anderer lindern zu helfen. Zum Beispiel leite ich momentan eine Gruppe, in der Meditation und Achtsamkeit, wo besonders achtsame Rede und achtsames Zuhören praktiziert werden. Von Zeit zu Zeit nehme ich an einer Friedensmeditation, Straßen-Retreat oder Pilgerwanderung teil. Dazu gehört die Dana-Praxis, das Erbetteln von Geld in Familien-, Freundes- und Bekanntenkreis, das dann einer sozialen Einrichtung oder einer Friedensgruppe zufließt. Mich interessieren unser Gewaltpotenzial, unser Suchtverhalten, und ich beziehe diese Themen in meine Arbeit und Meditationsgruppe ein.“ (GT)

Ein anderer buddhistischer „Wanderer“ entwirft sein Verständnis von einem engagierten buddhistischen Leben in Kritik zum herrschenden „materialistischen Konsummodell“:

„Der Buddhismus ist im Westen viel bekannter geworden, und wunderbare asiatische Lehrer und begabte westliche Schüler haben dazu beigetragen. Aber der Buddhismus läuft auch Gefahr, vermarktet zu werden und im Dschungel der Globalisierung eine harmlose Freizeitbeschäftigung für gestresste Wohlstandsbürger zu werden. Was für mich als persönliche Suche und Erfahrung begann, ist deshalb auch eine gesellschaftliche Aufgabe geworden. Sie besteht darin, einen Weg zu vermitteln und selbst weiterzugehen, der einerseits tiefgründig, aufrichtig und klar verständlich ist und andererseits schrittweise und methodisch geübt werden kann, so dass sich gesunde und schöne Befreiungswege daraus ergeben. Die buddhistische Ethik verdient in diesem Zusammenhang eine besondere Beachtung und Anwendung. Seine Heiligkeit der Dalai Lama soll gesagt haben: ‚Die Religion findet sich nicht in Tempeln und Klöstern; man muss sie in den Herzen der Menschen finden. Vielleicht müssen wir eines Tages die Tempel und Klöster zerstören, um die Religion, den wahren Dharma, zu retten.‘ Ich wünsche mir nicht, dass buddhistische Zentren, Klöster und Tempel zerstört werden. Im Gegenteil, sie erfüllen eine wertvolle Funktion in unserer so stark säkularisierten, ja in völligem Materialismus befangenen Zeit, die voller nichtdharmischer Kräfte ist, und es ist noch ein langer Weg, bis die Buddhalehre in ihren vielfältigen Sichtweisen und Methoden hier umfassend überliefert werden kann. Und dennoch gilt es auch immer zu sehen, was ‚in den Herzen der Menschen‘ wirklich geschieht, und zu vermeiden, dass Religion, in diesem Fall der Buddhismus, selbst zur Besessenheit wird, zum Formalismus oder zum Dogma. Ein echter spiritueller Weg würde zum inneren und äußeren Frieden beitragen und Heilung von Ängsten und Illusionen bringen.“ (JYS)

Ein christlich motivierter „Wanderer“ versteht seinen alternativen Lebensweg als Praxis des Widerstehens:

„Widerstehen heißt für mich, nicht alles mitmachen. Widerstehen, da drückt sich für mich halt auch mein politisches Engagement aus. Dass ich einstehe, für das was ich für richtig halte. Und ich meine, dass die im Süden einfach zu kurz kommen. Für mich ist dieses An-der-Deutschen-Bank-Stehen jeden ersten Donnerstag im Monat ein deutliches Widerstehen gegen die Macht der Konzerne und des Kapitals. Für mich ein wichtiges Zeichen konkreten Widerstandes.“ (HS)

Mit Blick auf seine Auseinandersetzungen in der DDR Ende der achtziger Jahre formuliert ein christlich orientierter Bürgerrechtler knapp und klar:

„Eine politische, gesellschaftskritische Spiritualität ist nicht machbar, sie geschieht an uns in einem Kairos, den wir nicht bestimmen können. Aber sie braucht Betroffenheit, sie braucht elementare Frömmigkeit, sie braucht Strukturen des kritischen Gegenübers und der Armut.“
(BW)

Wie in dem ausführlich vorgestellten Einzelfall (vgl. 6.2.2.) wird auch hier die Oppositionsarbeit in der totalitären DDR zum Ausgangspunkt für eine gesellschaftskritische Lebenshaltung.

7.3. „Die Integrierer“

„Die Integrierer“ haben eine buddhistische wie christliche Geschichte. Ganz im Sinne der Methodologie Max Webers⁸ können „die Integrierer“ als spätmoderne Form des religiösen Virtuosen beschrieben werden.

Sie haben gelernt, sich in beiden religiösen Welten zu bewegen, und können beide religiösen Sprachspiele gleichermaßen artikulieren, ohne ihre Position als Christ oder Buddhist zu verstecken. Im Sinne des Weber'schen Idealtypus stellen „die Integrierer“ eine organische „Konvivialität“ des christlichen wie buddhistischen Weges dar, insbesondere mit Blick auf ihre spirituell-politischen Selbstkonzepte in selbst- und fremdkritischer Bescheidenheit: als Begrenzte und Fehlbare mit großen Potenzialen, als politisch verantwortliche Akteure mit spiritueller, transkonfessioneller und interreligiöser Motivation, als Demütige mit großen Visionen, als Empfangende, die gerne teilen. In kritischer Reflexion und Aufarbeitung ihrer Lebensläufe, sozusagen als reife und integrierte Menschen, haben sie ein interreligiöses beziehungsweise transkonfessionelles spirituelles Selbstkonzept entwickelt, das sich aus unterschiedlichen spirituellen Traditionen nährt. Es mündet gleichzeitig in eine eindeutige Zuordnung zu Christentum oder Buddhismus. „Die Integrierer“ gestalten bewusst die Dialektik von Engagement und Spiritualität, von Politik und Mystik, von Kampf und Kontemplation, die in ein alltägliches Ethos des Einsseins führt. Aus der Bearbeitung eigener Krisenphasen wissen sie um die Wichtigkeit der beiden Pole, also der Innen- wie der Außenarbeit, um zu einem befreiten und doch konsequenten Leben zu gelangen. Reflektiert gehen sie einen inneren Übungsweg und engagieren sich in exemplarischen Aktionsfeldern. „Die Integrierer“ haben ihren Weg gefunden beziehungsweise sich ihren politisch-spirituellen Lebensentwurf in einem langen Suchprozess erarbeitet. Sie reklamieren selbstbewusst die soziale Deutungshoheit über ihre Spiritualität. Ihr Erfahrungsweg ist ihnen Grundlage für ihr aktuelles Arbeiten und Lehren. Sie verstehen sich in der Regel als Lehrer für Menschen auf dem spirituellen Suchprozess. Sie stehen in der Regel auch als Prototyp für eine christliche oder buddhistische Bewegung oder Institution. Sie anerkennen christliche beziehungsweise buddhistische Großorganisationen und verstehen sich als ihnen zugehörig. Doch legen sie wert darauf, zu betonen, dass ihre Wege innerhalb ihrer Organisation und insbesondere innerhalb des sozial-politischen Christentums oder des engagierten Buddhismus, besondere Initiativen darstellen. Nicht selten sind „die Integrierer“ Initiatoren einer Reforminitiative.

⁸ Weber 1973

7.3.1. Das Kirchen- und Sanghaverständnis der „Integrierer“

Ähnlich den „religiös Verwurzelten“ stehen „die Integrierer“ selbstbewusst und selbstverständlich in ihrer christlichen Kirche oder ihrer buddhistischen Organisation. Biografische Krisen und Brüche haben „die Integrierer“ aufgearbeitet und fühlen sich grundsätzlich beheimatet im Buddhismus beziehungsweise im Christentum. Autoritative religiöse Rahmenvorgaben ihrer Religion nehmen „die Integrierer“ wohl zur Kenntnis, verfügen aber über die innere Freiheit und die angeeignete Reflexivität, diese notfalls zu relativieren beziehungsweise autonom zu interpretieren. Grundsätzlich strömen „die Integrierer“ viel Dankbarkeit gegenüber ihrer Kirche beziehungsweise buddhistischen Gemeinschaft aus. Sie insistieren gleichzeitig auf einem offenen, weiten, pluralen Bild von Kirche beziehungsweise buddhistischer Gemeinschaft. „Die Integrierer“ haben gelernt und erfahren, dass die interreligiöse Begegnung zentrales Fundament und Ferment für die Kirchen und religiösen Organisationen der Zukunft darstellt. „Die Integrierer“ formulieren auch Kritik an ihrer real verfassten Kirche oder buddhistischen Organisation, doch sehen sie sich in ihrem Projekt, in ihrer Institution integriert in die nötigen Reform- und Innovationsprozesse (vgl. 6.4.2.)

Eine christlich orientierte „Integriererin“ beschreibt ihr Verhältnis zur Kirche mit folgenden Worten:

„Mein Hauptkonfliktfeld war die Kirche.

F: Warum?

A: Weil ich zwar total da drin bin und auch da hineingehen möchte in die katholische Kirche, aber weil ich – ich habe nie Zweifel gehabt an Gott, aber ich hatte schon als sehr junge Frau meine größten Schwierigkeiten mit gewissen kirchlichen Geschichten. Ich habe die Kirche als bevormundet erlebt. Ich habe sie sehr stark angegriffen, das mache ich heute so nicht mehr. Aber ich bin sehr kritisch der Kirche gegenüber. Und vor allem, ich mache anderes. Ich lebe anders. Ich erlebe schon eine harte Männerkirche, obwohl ich, und ich erlebe wirklich: Wir Frauen haben's nicht einfach, wirklich nicht. Aber ich erlebe auch, meine Berufung ist nicht: für eine Frauenkirche oder nur feministisch oder so, mein Thema ist: Mann und Frau miteinander. Und das habe ich auch immer gelebt meinen Bischöfen und Kardinälen gegenüber, dass ich mich mit ihnen angelegt habe, zitternd manchmal innerlich, äußerlich hat man mir das nicht angesehen, aber ich hab gezittert und dabei trotzdem viel Erfolg gehabt. Aber immer wieder haben sie vertraut, immer wieder ließen sie uns weiterreden. Also die Öffnung dieser Frauengemeinschaft für Männer und Ehepaare, die verschiedenen christlichen Konfessionen, das

waren alles keine einfachen Geschichten, wie Sie sich vorstellen können. Aber heute bin ich dankbar für diese Konflikte. Sie haben uns alle wachsen lassen und wacher gemacht.“ (PG)

„Die Integrierer“ haben in der Regel viele Konflikte („Männerkirche“) mit ihrer Institution durchlebt. Doch zeigen sie sich aus heutiger Sicht mit ihrer Organisation beziehungsweise Kirche versöhnt. Sie beschreiben ihre Haltung unabhängig von den typischen Gegensätze von links–rechts, oben–unten, progressiv–konservativ, mächtig–ohnmächtig, Täter–Opfer ein. Selbstbewusst stellen sie sich jenseits der real existierenden Interessenkonflikte und nehmen aus ihrer nondualen Grundauffassung eine dritte, vermittelnde Position ein. Sie vertreten, die überlieferte Ständeordnung ihrer Organisation überwindend, eine engagierte Laienspiritualität. Sie relativieren institutionelle Rollenvorgaben und „erfinden“ sich zum Beispiel als priesterliche Akteure:

„Ich habe einen Emanzipationssprung gemacht. Fünf Jahre, nachdem ich wieder eingetreten bin in die Kirche, als ich sehr darunter gelitten habe, wie verschiedene Priester die Messe feiern, wo ich mich eigentlich nicht mit gesehen habe – das war übrigens ein Grund, warum ich früher ausgetreten bin. Und ich habe mich emanzipiert, dass ich mich verstehe selbst als Kirche. Ich bin Kirche. Ich verstehe mich auch als Priesterin, aber in dem, was ich tue, wenn ich politisch, wenn ich Peacecamps mache, in diesem Frühjahr war ich in Rumänien, dann fühle ich, oder wenn ich Heilungsrituale für die Erde feiere, dann verstehe ich mich auch als Priesterin. Im Sinn von Heilen, ich verstehe mich eher, wenn’s ums Priestersein geht, als Heilungspriester und verstehe mich sehr wohl als Kirche. Wenn du das meinst als Kirche.“ (MH)

Analog zum Typ der „religiös Verwurzelten“ findet sich bei den buddhistisch orientierten Vertretern des Typs „die Integrierer“ keine Kritik an ihren buddhistischen Organisationen, wohl aber eine Zukunftsvision, in der der engagierter Buddhismus eine wichtige, kulturschaffende Rolle spielt:

„Ja, die politische Vision wäre die erleuchtete Gesellschaft. Aber ich glaube, das ist ziemlich unrealistisch. Also es gibt so einen Begriff, den ein englischer buddhistischer Lehrer aufgebracht hat, den ich sehr faszinierend finde und der für mich auch so eine Orientierung ist, und zwar spricht er von der Kultur des Erwachens. Und zwar geht er davon aus, dass er sagt, es gibt ja so eine Diskussion darüber hier im Westen: Was ist der Buddhismus eigentlich? Ist er eigentlich eine Religion? So richtig nicht. Ist er eine Philosophie? Er ist nicht nur Philosophie, auch, ist er Psychologie? Ist auch nur, also was ist er dann eigentlich? Und da sagte er: Buddhismus ist eine Kultur. Und das ist auch das, was ich tatsächlich sagen würde. Es ist eine Lebensweise, eine umfassende Lebensweise, eine ganzheitliche Lebensweise und damit letztendlich eine Kultur. Und eine Kultur, deren Ziel Erwachen ist. Und insofern ist das, wohin wir streben, ist, eine Kultur des Erwachens zu befördern. Das ist meine Vision.“

(FJL)

Gemäß der Einsicht, dass Kritik allzu leicht und allzu oft die nötigen Dialoge versperrt, halten sich „die Integrierer“ weniger mit Institutionskritik auf. Sie formulieren eher positiv auf Zukunft hin, auf neue, attraktivere Organisationsgestalten. Weniger Defizite zu beklagen, sondern für das Fehlende einzutreten, scheint eine Grundmaxime der „Integrierer“ zu sein.

7.3.2. Die aktuell gelebten Vergemeinschaftungsformen der „Integrierer“

„Die Integrierer“ haben ein Projekt mitinitiiert, leiten eine Institution, sind koordinierend in einer Bewegung aktiv. „Die Integrierer“ haben somit eine Gemeinschaft von Menschen um sich gesammelt, für die sie als Koordinator, Lehrer, Begleiter, Impulsgeber eine besondere Rolle einnehmen. Diese Gemeinschaft beziehungsweise dieses Projekt stellt innerhalb der jeweiligen Religion eine Erneuerungsperspektive dar: sei es als interreligiöse Lebensgemeinschaft, als Netzwerk sozial und politisch engagierter Buddhisten, als überkonfessionelle und transreligiöse Friedensbewegung, als neuer Orden „Intersein“, als Tierschutzinitiative, als Fortbildungsinstitut für gewaltfreie Kommunikation oder in „Zen, Ethik und leadership“, als Initiative für einen „einfachen, nachhaltigen und solidarischen Lebensstil“. In diesen Gemeinschaften leben und engagieren sich „die Integrierer“ in herausgehobener Stellung. Somit hat die Gruppe oder Gemeinschaft gerade im Sinne von Gefolgschaft eine große Bedeutung für die „Integrierer“. Dies wird jedoch in der Regel von dem einzelnen Akteur anders beschrieben, beziehungsweise seine Rolle wird als weniger bedeutsam und wichtig betrachtet. Ein befragter Akteur beschreibt seine Gemeinschaft mit folgenden Worten:

„Wir sind im Aufbau begriffen, das heißt, es gibt sehr viele einzelne Leute vor Ort, die einfach vereinzelt sind. Das muss man sehen. Das heißt, ich arbeite in S. alleine. Ich habe keine Gruppe, die jetzt in dem Sinne eine Peacemaker-Gruppe ist, die mich da stützt oder trägt vor Ort. Was ich habe, ist der Zen-Doge, die Zen-Gruppe, die mich trägt, das heißt, wir verstehen uns in erster Linie als Netzwerk von Personen. Das heißt, es ist nicht so, dass die Leute gezwungen sind, wir müssen jetzt eine Peacemaker-Sitzgruppe oder irgendetwas haben, sondern die Leute kommen aus unterschiedlichen Traditionen, arbeiten in unterschiedlichen Kontexten, und diese Kontexte stützen und tragen sie. Auf der anderen Seite ist es natürlich schon schön, eine Gruppe aufzubauen, die von denselben Grundsätzen ausgeht, in derselben Art und Weise arbeitet, und das wird sich entwickeln. Bei den Retreats ist es ganz klar, dass es sich um eine Gruppenveranstaltung handelt. Da haben die Gruppen, ein ganz wichtiger Punkt insofern, als wir uns immer in kleinen Gruppen treffen und eben auch als Plenum, und das ist für das Zeugnisablegen ganz, ganz wichtig. Aber für die einzelnen Leute, die jetzt eben wieder von

Auschwitz nach Hause fahren, existieren im Augenblick noch keine Gruppen. Ich arbeite daran, dass wir die Leute, die an unserer Arbeit interessiert sind, auf Bundeslandebene zunächst mal zusammenfassen, dass in jedem Bundesland ein Tag der Besinnung pro Monat stattfindet. Ein Tag der Besinnung kombiniert mit Meditation und Gespräch, damit ein Zusammenwachsen von Gruppen stattfinden kann. Wenn es auf Bundeslandebene ist, können wir es nachher runterfahren auf städtische Ebene, je nachdem, wie viel Leute man zusammenhat in der Gruppe.“ (HJM)

„Die Integrierer“ sehen ihr spirituell-politisches Engagement in der Zielsetzung von Ausweitung und Ausbreitung der Initiative. Wichtig sind in diesem Prozess die Bildung von lokalen oder regionalen Gemeinschaften oder Gruppen. Als Reformbewegungen ihrer in der Regel als verkrustet und dogmatisch erlebten Herkunftskirchen beziehungsweise -organisationen leben „die Integrierer“ ihre engagierte Laienspiritualität in kleinen Aktions- und Meditationsgruppen, suchen aber stets den Kontakt zu ihrer Herkunftskirche oder -religion zu halten.

7.3.3. Das Verhältnis zu ihrer Herkunftsreligion und -kirche

Im Unterschied zu den „Wanderern“ (Institutionenindifferenz) und den „radikal Engagierten“ (Institutionenkritik) formulieren „die Integrierer“ ähnlich den „religiös Verwurzelten“ eine positiv getönte, aufgeräumt-aufgearbeitete Beziehung zu ihrer Herkunftsreligion und -kirche und somit ein insgesamt positiv konnotiertes Kirchenverständnis: Die biografischen Konflikte werden vom heutigen Standpunkt aus als Wachstums- und Emanzipationsschritte begriffen hin auf eine engagierte Laienspiritualität, wie es eine christlich orientierte Person formuliert:

„Ich habe einen Emanzipationssprung gemacht. Fünf Jahre, nachdem ich wieder eingetreten bin in die Kirche, als ich sehr darunter gelitten habe, wie verschiedene Priester die Messe feiern, wo ich mich eigentlich nicht mit gesehen habe – das war übrigens ein Grund, warum ich früher ausgetreten bin. Und ich habe mich emanzipiert, dass ich mich verstehe selbst als Kirche. Ich bin Kirche. Ich verstehe mich auch als Priesterin, aber in dem, was ich tue, wenn ich politisch, wenn ich Peacecamps mache, in diesem Frühjahr war ich in Rumänien, dann fühle ich, oder wenn ich Heilungsrituale für die Erde feiere, dann verstehe ich mich als Priesterin.“ (MH)

Liest man die Erzählungen der buddhistisch orientierten „Integrierer“ als Konversionserzählungen, so haben alle Befragten eine christlich orientierte religiöse Sozialisation erfahren. Konflikte im christlichen Milieu, besonders mit kirchlichen Autoritäten, haben sie die Religion wechseln lassen. Gleichzeitig benennen darüber hinaus viele Buddhisten spirituelle Erfahrungen, die sie nicht (mehr) im christlichen Weltbild

beziehungsweise im christlichen Sprachspiel befriedigend erklären konnten. Dies stellten für sie einen weitere Impulse dar, sich zum Buddhismus hin zu orientieren. Ein Buddhist schildert seinen Weg mit folgenden Worten:

„Ich komme, wie gesagt, aus einer sehr katholischen Familie, und so Mönchstum, Klöster und solche Dinge, die haben mich immer sehr fasziniert, während die normale Kirche, Alltagskirche, das fand ich eher ziemlich abschreckend, und vor allem, weil mein Vater auch eine sehr autoritäre Version davon uns aufoktroziert hat, möchte ich schon sagen. Das Interessante war aber, dass er sich in seiner eigenen Jugend, in den zwanziger Jahren, schon so mit Asien und auch mit anderen Philosophien, also Yoga zum Beispiel, beschäftigt hat, Bücher gelesen hat über Indien und Himalaja. Und er hat mir zu meinem zwölften Geburtstag ein Buch geschenkt, ‚Sieben Jahre in Tibet‘ von Heinrich Harrer. Und ich habe das also mit großer Begeisterung gelesen und wollte nach Tibet auswandern. Ich wusste natürlich nicht, was da wirklich, dass das gar nicht möglich ist. Ja, und das war mal so ein erster Anstoß. Und dann hat er mir auch noch andere Bücher, Asien, Indien, Reisen nach China und so weiter, geschenkt. Aber der eigentliche Auslöser war, muss ich sagen, wirklich ein spirituelles Erlebnis, das ich hatte mit sechzehn Jahren. Das ist wahrscheinlich jetzt zu lang, das zu erzählen. Das war eine ganz banale Geschichte, wo ich aber plötzlich so eine Erfahrung von Allverbundenheit oder ‚alles ist miteinander eins und zusammenhängend‘ erlebt habe, sehr intensiv. Und das hat mich zuerst einmal sehr tief getroffen und war auch sehr faszinierend, auf der anderen Seite aber sehr verunsichert auch, weil ich bis dahin doch noch in irgendeiner Form Kirchenchrist war, und es hat plötzlich sehr viele Fragen aufgeworfen. Ich wollte irgendwie auch eine Erklärung dafür haben, was da passiert ist. Vor allem hat es ein paar Fragen aufgeworfen, die jetzt zum Beispiel auch, gerade jetzt im Moment, so in dieser politischen Situation plötzlich aktuell geworden sind. Und zwar kann ich mich noch genau erinnern, einmal am Sonntag in der Kirche hat der Pfarrer gepredigt und hat also fürchterlich gewettert über die Bösen und hatte so ein antikommunistisches Faible und dass man das Reich des Bösen auslöschen müsste und so. Und bei dieser Erfahrung hatte ich aber so eine Einsicht, also: Das alles ist miteinander verbunden und vor allem: Zu jedem Ding gibt es immer einen Gegenpol, und das gehört zusammen, und es kann nicht getrennt werden. Also beispielsweise kann es nicht links geben, ohne dass es rechts gibt. Wenn ich den Begriff links nicht habe, dann kann es auch den Begriff rechts nicht geben oder Tag und Nacht und dergleichen. Und da ist mir in dieser Kirche, also während der Predigt des Pfarrers, er hat also da über das Böse gewettert und so und dass man das Böse letztendlich auslöschen müsste, und dann dachte ich mir, das geht doch gar nicht, das kann doch gar nicht sein. Wenn es das Böse nicht mehr gibt, dann gibt es auch das Gute nicht mehr. Also Böses gehört sozusagen zur Wirklichkeit, es kann nicht eins nur existieren. Und das hat mich dann so erschüttert, dass für mich wirklich die ganze, sozusagen das ganze christliche Lehrgebäude zusammengebrochen ist. Und ab dem Tag bin ich nicht mehr in die Kirche gegangen. Und das war natürlich eine ziemlich heikle Sache, und ich kam da mit meinem Vater natürlich in einen enormen Konflikt. Und dann hat es sich auch noch ergeben, dass ich dann ein paar Wochen später bei einem Freund, dessen Vater Lehrer war, im Bücherschrank ein Buch fand, und da stand in goldenen Lettern drauf: Die Reden des Buddha. Ich schaue rein, bin total fasziniert, habe mir das ausleihen lassen, habe gelesen und dachte, ich bin Buddhist. Und ich habe das Buch heute noch und das war sozusagen, da war ich sechzehn Jahre alt.“ (FJL)

Enges christliches Milieu, autoritärer Pfarrer und Vater, eine tiefe spirituelle Erfahrung, die nicht christlich interpretiert werden kann – diese Phänomene führen in eine Konversion in den Buddhismus, die aus heutiger Sicht als Befreiungsschritt interpretiert wird. Es folgt ein erfahrungsreicher Weg in den Buddhismus. Erst als sein Vater vor rund zehn Jahren starb, kam es auch hier zu einer Versöhnung:

„Meine Beziehung zu meinem Vater lag lange brach. Ich versuchte immer mal wieder, den Kontakt aufzunehmen, doch er winkte barsch ab. Erst als er im Sterben lag, bat er um meinen Besuch. Er schenkte mir am Ende unseres versöhnenden Gespräches ein Büchlein von Thich Nhat Hanh, mit der Bemerkung, dass er viel von mir und meinem buddhistischen Weg gelernt habe.“ (FJL)

Ein anderer Buddhist schildert mit folgenden Worten seinen Weg in den Buddhismus als Befreiungsprozess:

„Ja, zunächst möchte ich sagen, dass ich seit sechsundzwanzig Jahren Buddhist bin, früher, weil aus Mähren stammend, katholisch war und diese Konfession, diesen religiösen spirituellen Weg gewechselt habe vor sechsundzwanzig Jahren ohne Blicke zurück im Zorn. Ich habe heute noch sehr gute Verbindungen mit vielen katholischen Theologen, mit Mönchen, Nonnen und natürlich auch ganz normalen Mitbürgern katholischer Herkunft. Insofern war das eine Entscheidung damals, die sich in einer gewissen Krisensituation für mich immer mehr verdichtet und dann auch dazu geführt hat, wie wir sagen: Zuflucht zu nehmen zu den drei Siegeln, also aktiver und überzeugter Buddhist zu werden. (...) also diesen für mich größeren Freiraum und diesen Weg zu gehen, der keine Dogmen, keine Vorschriften, keine solchen Eingrenzungen kennt, wie ich sie eben im österreichisch-tschechischen Katholizismus schon als Jugendlicher und als Kind erlebt habe und deshalb es eine Reihe von Gründen gab, die mich dazu bewogen haben zu sagen: Okay, du gehst diesen Weg. Und ich muss sagen, auch jetzt, nach einem guten Vierteljahrhundert, bin ich sehr glücklich darüber, damals dies entschieden zu haben.“ (KS)

Auch andere Befragte benennen Schlüsselerfahrungen aus ihrer Kindheit und Jugendzeit, die nicht in ihre christliche Welt hätten integriert werden können, beziehungsweise, dass es keine begleitende Person (Eltern, Pfarrer usw.) gegeben habe, die sinngebend hätte helfen können:

„Ich antworte Ihnen sehr persönlich, weil es ist eine Frage, die man nur persönlich beantworten kann. Ich bin in einer Familie aufgewachsen, die wirklich beides vermittelt hat. Mein Vater war konvertiert, ehemaliger Protestant, der für die damaligen, aus einer armen Bauernfamilie kam im Berner Oberland, und meine Mutter, für die damaligen Verhältnisse eine reiche Fabrikantentochter, katholisch, sehr katholisch. Für mich sehr unverständlich, verwirrend, einfach, fand mich vor im Bett weinend, und zwar

nicht nur ein bisschen, sondern zitternd und schluchzend. Und einen massiven Schmerz und wusste nicht warum. Und das dritte Mal hatte ich Angst, dass die Mutter das Licht löscht, weil's dann wieder beginnt, und kaum war sie draußen, begann es auch wieder. Und dann habe ich ein Phänomen kennen gelernt, das ich zwar lange vergessen habe, aber mit sechs Jahren war es das erste Mal da, dass ES durch mich spricht. Das war meine Sprache, meine Worte, ich rede. Aber es ist mir nicht vertraut. Es ist nicht mein Ich, das spricht. Und ich hörte mich sagen: Lieber Heiland, ich kann noch immer heulen, wenn ich daran denke, wenn ich groß bin und böse werden will, dann denke an das, was ich dir jetzt sage. Ich will immer dir gehören. Nicht das, was ich dann machen will, wenn ich groß bin und von dir weggehen will und böse werden will, nicht das gilt, sondern das gilt, was ich jetzt sage. Ich will immer dir gehören, hol mich immer zurück. Ich habe das nachher total vergessen, bin danach eingeschlafen, hab nicht mehr dran gedacht.“ (PG)

Tiefe spirituelle Erfahrungen, die als Kind erlebt wurden und später in der Biografie im psychoanalytischen Aufarbeitungsprozess neu geweckt wurden, konnten in direkter Erfahrung als Kind nicht in den angebotenen religiösen Deutungsmustern interpretiert werden, sondern wurden verdrängt. Auch eine Art Befremdetsein von der Herkunftsreligion und ein Impuls, neue, transkonfessionelle Wege zu gehen. Andere nehmen Rauschmittel, um tiefe spirituelle Erfahrungen zu initiieren:

„Meine erste Erfahrung mit LSD war an der Universität in Zürich, und ich habe mich dort einfach sehr lebhaft als Buddha erlebt während der Sitzung und habe vorher eigentlich nicht groß – Buddhismus ist eine Weltreligion, aber ich habe mich für Religion eigentlich überhaupt nicht so interessiert und habe mich einfach eine Nacht lang als Buddha erlebt. Ich konnte zwar noch nicht so mit gekreuzten Beinen sitzen, aber das Gefühl habe ich damals das erste Mal gekriegt. Und Tage nachher bin ich dann in Bibliotheken und Büchergeschäfte gegangen und habe versucht, herauszufinden, was Buddha hier bedeutet oder woher das kommt. Das war ein ganz einschneidendes Erlebnis, das mich dann auf diesen Weg gebracht hat.“ (WP)

7.3.4. Das Spiritualitätsverständnis der „Integrierer“

Charakteristisch für die Spiritualität der „Integrierer“ sind vier Grundüberzeugungen:

1. das Bild des persönlichen Erfahrungs- und Handlungsweges, der mystische Praxis und sozialpolitisches Handeln zu einer Einheit werden lässt;
2. die Pluralität der spirituellen Erfahrungswege stellt ein Geschenk dar und führt in der Reflexion in ein interreligiös-transreligiöses Selbstkonzept;
3. der Anspruch und die Praxis autonom, aber auch begleitet einen eigenen Weg in einer Initiative in der Kirche beziehungsweise in der buddhistischen Gemeinschaft zu gehen;

4. die tiefe Zuversicht und das Vertrauen in eine dem Menschen positiv und unbedingt zugewandte Instanz.

Dem Spiritualitätsverständnis der „Integrierer“, liegen verschiedene spirituelle Traditionen zugrunde, wie sie im zweiten und vierten Kapitel vorgestellt wurden:

der christlich-kontemplative Weg (vgl. 2.2.2.2.),

der engagierte Buddhismus in der Zen-Tradition von Thich Nhat Hanh („Intersein“) (vgl. 3.1.4.1.),

der engagierte Buddhismus in der Zen-Tradition von Bernie Glassman („Peacemaker“) (3.1.3.2. und 3.1.4.2.),

die Friedensarbeit im Sinne von Pia Gyger und Niklaus Brantschen (vgl. 3.2.4.).

7.3.4.1 „Die Integrierer“ verstehen und erfahren ihr Leben als einmaliges Experiment, sich nach innen und außen zu entwerfen, zu entfalten, täglich neu.

Intensive Selbsterfahrungen mit sich, in spirituellen und therapeutischen Prozessen, in sozialen, insbesondere beruflichen Konflikten haben ihren jeweiligen Lebensentwurf geformt. In ihrem ausgeprägten Subjektivismus setzen „die Integrierer“ auf ihre eigenen Erfahrungen, die sie in langen Schüler-Lehrer-Beziehungen reflektiert haben. Sie leben ihre spirituelle Grundhaltung nicht als ein abgetrenntes Segment in ihrem Alltagshandeln, sondern leben ihre spirituell-politische Verwurzelung als möglichst ganzheitliche Lebenshaltung und Lebenspraxis. So beschreibt eine buddhistisch orientierte Person ihren Aufbruchprozess mit folgender Erzählung:

„Unser Lebensgarten ist eine spirituelle und ökologische Gemeinschaft mit ca. einhundertzehn Bewohnern, davon etwa siebzig Erwachsene. (...) Und diese Idee hatte eine fünffache Leitvision, nämlich, sie sollte Menschen unterschiedlicher geistiger Strömungen hier zusammenbringen. Das war das Stichwort ‚spirituelle Gemeinschaft‘, dann sollte Kooperation mit der Natur auf allen Gebieten geübt werden, das ist das Stichwort ‚ökologische Gemeinschaft‘. Es ging um ‚aktive Toleranz‘, also auch mit Menschen, mit denen man nicht meinungsmäßig übereinstimmt, an einen Ort zusammenzuleben und -zuarbeiten, und das vierte Stichwort war ‚Kreativität‘. Die Bausubstanz der übernommenen Gebäude war maximal noch Rohbauzustand. Es musste also sehr viel investiert werden an Zeit, Geld, guten Ideen, um das Projekt hier von den baulichen Gegebenheiten weiterzuentwickeln. Und da sollte jeder den vorhandenen Raum nutzen können, um seinen Bereich zu gestalten. Und als fünftes Prinzip wurde ‚wirtschaftliche Selbstverantwortung jedes Mitgliedes dieser Gemeinschaft‘ beschlossen. Das waren die fünf Leitideen dieser Vision. Und dieses Projekt hat sich dann sehr schnell entwickelt, und schon nach eineinhalb Jahren waren eigentlich alle Häuser besetzt.“ (AG)

Im weiteren Gespräch führt die gleiche Person ihre Motive zu ihrem Weg aus:

„Ich bin ein alter Achtundsechziger, und die Motive, die mich damals in erster Linie bewegt haben, waren moralische Vorstellungen über soziale Gerechtigkeit und so etwas. Dann wurde das Ganze auf gesellschaftswissenschaftliche Grundlagen à la Hegel, Marx, Engels, Lenin gestellt, Adorno, Horkheimer und Co., Habermas nicht vergessen und so. Mir hat aber immer irgendetwas da gefehlt. Also diese Art von Bewegtheit, da war ich natürlich sehr engagiert und so, aber es fehlte mir noch was. Und über das Zen habe ich eigentlich dieses fehlende Glied da wieder gefunden, also eine überindividuelle Anbindung dieses ganzen Handelns, was nicht nur auf der von Menschen geschaffenen Gesellschaft fußt. Und im weitesten Sinne ist das irgendwie, ich würde mal sagen: mein Herz, die Intelligenz meines Herzens, die mich da treibt. Das lässt mich Schritte machen, die meinen Verstand herausfordern. Also beispielsweise auch, als ich diese Gemeinschaft gegründet habe und dann meinen Anwaltsberuf an den Nagel gehängt habe, ich hatte ein gut gehendes Büro, ein Zweifamilienhaus, eine Familie mit zwei Kindern, und dann bin ich hier in ein konservatives, nazihafes Dorf gezogen, wo irgendeine verrottete Bauanlage rumstand, und habe angefangen, hier etwas zu machen. Was mich da motiviert hat, war, ich ging hier über dieses Gelände und hörte meine innere Stimme zu mir selber sagen: Andreas, du musst dir überlegen, willst du das hier als Gelegenheit ergreifen, deine Träume und Visionen, die du hast, wahr werden zu lassen und ins reale Leben zu bringen, oder willst du weiterhin deinen Beruf, der dich gut ernährt und unter dem du aber leidest, was den Inhalt angeht, weiterbetreiben und deine Träume nur als kompensatorische geistige Ereignisse weiterpflegen. Und da habe ich mich entschlossen, ja, ich will die auf die Erde bringen in dem Moment. Das war so ein richtiges Saulus/Paulus-Erlebnis.“

F.: Ein Berufungsmoment.

A.: Ein Berufungsmoment. Eine Sternstunde halt. Und ich war da mit einer göttlichen Naivität, könnte man sagen, gesegnet in dem Moment. Denn als dieser Beschluss dann umgesetzt wurde, dann habe ich erst gesehen, was das alles heißt, vor was für Probleme mich das alles gestellt hat. Das hatte gravierendste Konsequenzen für mein Leben auch. Meine Freunde haben gesagt: Du hast doch eine Meise. Das sagen sie jetzt nicht mehr, aber damals haben sie es gesagt. Und die haben natürlich eine Instanz in mir angesprochen, die das zu mir auch gesagt hat. Also das war nicht leicht, aber es gab da so einen Entschluss. Und ansonsten, ich habe einfach Spaß daran, früher als Anwalt, da ging immer die Frage darum: Wer hat Recht? Das ist ja auch ein weit verbreitetes gesellschaftliches Spiel, Recht zu bekommen oder Recht zu haben, nicht nur vor Gericht, sondern so im alltäglichen Leben, im Umgang mit anderen Menschen. Und ich habe mich eben mehr dafür entschlossen zu gucken, was macht denn die Menschen glücklich und zufrieden? Und dieses Spiel spiele ich seitdem und das macht mir auch viel mehr Spaß, also mehr zufrieden sein statt Recht haben.“ (AG)

Der bewusste persönliche innere wie äußere Erfahrungsweg wird vom „Integrierer“ als Reifungs- und Wachstumsprozess gesehen, bei dem in den unterschiedlichen Lebensphasen

unterschiedliche Herausforderungen zu meistern sind. Fundamental bereichernd erfahren „die Integrierer“ für ihren Prozess die Möglichkeit, aus den christlich-spirituellen und buddhistisch-spirituellen Quellen zu schöpfen. Entscheidend ist dabei die Erfahrung des tiefen Schauens in der Schweigemeditation, wie exemplarisch eine Christin beschreibt:

„Der Weg der Reinigung hört nie auf. Wenn ich so tagelang meditiere, acht Stunden pro Tag oder mehr, dann begegne ich zunächst einmal mir selber. Es gab Phasen, wo das Hauptthema war, jetzt ist das mehr ruhiger geworden, weil ich mich mehr annehmen kann. Ich hab mit zwanzig Jahren meine erste Therapie angefangen, und dann hört's mal auf, ewig in diesen Kindergeschichten zu graben. Ich weiß, wo meine Gefährdungen sind, und es geht mir im Moment um die Gestaltung von Potenzialen, man kann auch sagen: Die Erleuchtung ist ein Erwachen ins Potenzial hinein, und das ist ein Erwachen, das nie aufhört.“ (MH)

Es handelt sich bei diesem inneren Transformationsprozess nicht um einen „individuellen Synkretismus“ oder eine „subjektive Bricolage“, wie es in der Regel in der Religionssoziologie mit sozialwissenschaftlichen Blick von außen beschrieben wird, sondern um einen persönlichen Wachstumsprozess, stets in Auseinandersetzung und im Konflikt mit äußeren Herausforderungen. Eine christlich orientierte Befragte erläutert diesen inneren Prozess mit folgender Erzählung:

„Und als ich mit vierundzwanzig sagte: Ich trete ein in eine religiöse Gemeinschaft, hat es auch wirklich niemand geglaubt. Alle haben mir gesagt: Wenn du es da nicht aushältst, du darfst wiederkommen. In diesem Sinne ist mein Weg immer schon von innen her sehr geleitet und geprägt. Aber den Weg nach innen im Sinne der Kontemplation, das begann wirklich erst, als ich merkte, ich habe die Psychoanalyse hinter mir, ich hatte das Psychologiestudium hinter mir, ich war in dieser Institution, und da kommt jetzt die Wahl auf mich zu, in einer Phase, wo alles erneuert werden muss. Und ich bin nicht vorbereitet, ich hab keine Theologie studiert. Ich wusste nicht, was ich da machen soll. Meine Frage war immer, muss ich noch Theologie studieren. Und dann habe ich gebetet, was soll ich denn machen, und überhaupt, muss ich denn das, und ich würde so viel lieber etwas anderes tun. Und dann hat es in mir sehr klar geheißen: Du musst nicht Theologie studieren. Wichtig ist die Quelle der Kontemplation. Wenn das auf dich zukommt, das hab ich dann gemacht. Das war der Anfang dieses Weges.“

F: Sie sind einen Schulungsweg gegangen – wenn Sie das kurz beschreiben könnten?

A: Ich hab angefangen bei Pater Lassalle, zehn Jahre mit ihm meditiert in der Schweiz. Jedes Jahr, wenn er in die Schweiz kam, war ich bei ihm. Und dann, nach zehn Jahren, hat er mir gesagt: Jetzt möchte ich dich meinem verehrten Lehrer übergeben, Yamada Koun. Dann kam ich zu Yamada in den letzten drei Jahren dort, als ich das erste Mal nach Japan kam, und ich hab mit Yamada das Koan-

Studium bis zu den zwei letzten Büchern durchgearbeitet, leider ist er dann gestorben. Dann bin ich, weil ich vorwärts machen wollte, dann bin ich zum Aitken Roshi nach Hawaii gegangen und habe dort die Koan-Schulung abgeschlossen. Jetzt habe ich Bernie Glassman Roshi noch kennen gelernt, der mich auch beauftragt hat zu lehren.

F: Was bedeutet das heute für Ihren Alltag, diesen mystischen Weg zu gehen?

A: Unendlich viel. Also es ist wirklich Brot. Erstens einmal glaube ich, dass ich ohne, weil das hat ja viele Nebenwirkungen, von Regeneration bis zu Entspannung, bis zur tiefen Entspannung. Ich glaube, dass ich ohne dies, diesen Weg, mein intensives Leben gar nicht leben könnte, ohne krank zu werden. Ich lebe sehr intensiv und sehe in vielen Bereichen und immer wieder Neuland für mich selber. Und die Meditation ist für mich notwendig. Aber nicht nur wirklich das Sitzen, das tägliche Sitzen, sondern auch das Im-Atem-Sein im Alltag, das ist für mich unabdingbar notwendig. Das ist das eine. Und das andere ist, ich verdanke diesem spirituellen Weg wirklich sehr viel. Meine Kirche hatte ja Angst, vor allem, als ich dann die Leitung dieser Gemeinschaft hatte, dass ich etwas Wichtiges verlieren könnte. Ich wurde ja auch sehr viel kritischer angeschaut als die Männer. Und als ich mit größtem Erstaunen gefragt habe: Wie kommt denn das, warum kommen die Männer nicht dran und die, die ist doch schon jahrelang da, da hat's geheißen: Weil du eine Gemeinschaft leitest, und du bist die erste Frau, die diesen Weg geht, die jetzt so direkten Einfluss auf die Kirche hat. Und in diesem Sinne ist es gefährlich, schauen sie mir auf die Finger. Also so sehr die Angst hatten, war es bei mir das Gegenteil. Über die Koan-Schulung erschließt sich mir, was ich als die Wirklichkeit und das trinitarische Geheimnis nenne.

F: Inwieweit ist das christlich trinitarische Gottesverständnis mit Ihrem inneren Weg vereinbar? Also die Rede der Theologen von den drei Gestalten des Göttlichen.

A: Es sind ja auch nicht drei Gestalten, das haben nur Theologen, die keine Erfahrung haben. Seien Sie mir nicht böse, aber das ist ja wirklich wahr. Wenn Sie die christliche Mystik anschauen, wenn Sie die Kirchenväter lesen, wenn sie, sogar in der Dogmatik, ich musste mich ja dann, weil ich formulieren lernen muss, musste ich mich ja sogar mit Dogmen auseinander setzen. Und wenn ich die Mystiker schaue, dann gibt's in der christlichen Tradition beides, diejenigen, die die Lehre erfahren, was kein Problem ist, es ist immer die Lehre, aber als *communio* und die anderen als *unio*, die die Lehre erfahren als absolute Fülle, erfahren als die Liebe, und die anderen erleben es viel mehr wie Meister Eckhart, als die große Abgeschiedenheit in der Sprache. Wir haben einfach beides. Aber Trinität heißt für mich nicht drei Gestalten, sondern heißt für mich, ist ein Ausdruck, ein Sinnbild, zu sagen: Gott ist Beziehung. Gott ist leer, aber Liebe. Das können Christen so nicht sagen. Die Lehre ist Beziehung, die Lehre hat keine Gestalt, Form. Da gibt's auch nicht einmal Partikel und gar nichts. Aber es ist Beziehung. Und das sind Erfahrungen. Das sind für mich nicht einfach Konzepte. Weil ich habe nicht Theologie studiert, ich bin nie von solchen Konzepten ausgegangen, ich habe mir die nachher erarbeitet, die, die meinem Erleben entsprachen, und das ausgewählt, was mir sinnvoll erschien.“ (PG)

Der trinitarische Denkansatz steht zentral für die christliche Dogmatik und insbesondere im interreligiösen Dialog stets im Mittelpunkt von Kontroversen. Ein befragter Buddhist vergleicht das christlich trinitarische Denken mit der Lehre des wechselseitig bedingten Entstehens im Buddhismus (pratityasamutpada), inhaltlich quasi deckungsgleich mit den vorab dargestellten Ausführungen von PG:

„Mein Verständnis wäre eher das, dass die Trinität ungefähr dem nahe kommt, was im Buddhismus die Lehre vom Intersein oder pratityasamutpada ist, also die Lehre vom wechselseitig bedingten Entstehen, und zwar in Trinität als der Dialog in Gott, also dass der Gott zwar der eine Gott ist, aber in sich wiederum ein Prozess stattfindet und insofern auch etwas Lebendiges und etwas, was auch fließend ist, dass Gott nicht so ein starrer Gott ist, sondern tatsächlich auch ein Prozess. Und das finde ich sehr faszinierend. Und das entspricht so dem, was sozusagen die Essenz auch im Buddhismus ist, nämlich diese Lehre vom wechselseitig bedingten Entstehen. Das ist die wirkliche Essenz. Und es ist auch dann interessant, also jetzt für mein Verständnis, dass Trinitätslehre eben so zentral ist für den Buddhismus, diese Lehre von dem wechselseitig bedingenden Entstehen.

F.: Das ist ein dynamisches Prinzip, das für mich einen Teil der Vitalität ausmacht, dass das Christentum oder der Buddhismus selbstverständlich auch im historischen Prozess weiterlebt, also dass Religion nicht, negativ formuliert, dogmatisiert wird, und dies geschieht und geschah auch immer wieder im Christentum wie im Buddhismus.

A.: Genau, wenn man auch diesen trinitarischen Gott, ich halte das für eine unglaublich faszinierende Idee im Christentum, dass Gott trinitarisch ist, wenn man den zu einem nur monistischen macht, also wo es nur noch den Vater gibt sozusagen oder nur noch Jesus, dann erstarrt die ganze Geschichte. Und solche Phänomene gibt es auch im Buddhismus, also dass diese Lehre von pratityasamutpada oft überhaupt gar nicht gesehen wird oder dogmatisiert wird und sehr reduziert wird und so. Und meistens kann man beobachten, dass dann auch insgesamt so eine Dogmatisierung eintritt.“ (FJL)

Für die befragten Buddhisten stellt eine regelmäßige Meditationspraxis in ganz unterschiedlichen Ausdrucksformen eine zentrale Form dar, die innere Balance zu gestalten:

„F.: Welchen mystischen Übungsweg pflegen Sie im Alltag?

A.: Also nach Zen-Auffassung ist Zen ja kein mystischer Weg. Aber unter christlicher Perspektive werden wir immer als Mystiker eingeordnet. Und die Zen-Richtung setzt sich damit unter anderem mit dem Argument zur Wehr, dass die mystischen Traditionen in den verschiedenen Religionen häufig sozusagen die unio mystica anstreben, aber die Konsequenzen, die sich daraus für das Leben ergeben, dann häufig nicht mehr ergreifen, sondern sozusagen sich da am Ziel wähnen, wenn sie diese unio mystica erreicht haben, sind sie nach Zen-Auffassung mit der Wesensschau, also mit der Erkenntnis der

Wesensgleichheit erst am Ausgangspunkt für eine noch wichtigere Übung, nämlich die Erkenntnisse, die sich daraus ergeben, dann in der Praxis zu verwirklichen und ständig die Praxis zu verfeinern. Und das ist eine lebenslange Aufgabe nach Zen-Auffassung. Und das habe ich bei den anderen Mystikern bisher nicht so gefunden. Und was bedeutet das für mich im Alltag? Ich meditiere täglich. Wir haben ja in der Gemeinschaft eine größere Zen-Sitzhalle, neben verschiedenen anderen spirituellen Orten wie Schwitzhütten und ein großes Pantheon und Kapelle und Singsäle usw. haben wir jetzt für Zen speziell eine Rinzai-Zendo, die nennt sich Choka-Zendo in der Sitzhalle.“(AG)

Für die von dem vietnamesischen Zen-Meister Thich Nhat Hanh beauftragten Zen-Lehrer steht die Achtsamkeitspraxis im Vordergrund. Das stille Sitzen wird dabei als eine zentrale Übungsform in eine umfassende Achtsamkeitspraxis integriert, die immer und überall, beim Gehen oder Spülen, beim Reden oder Laufen, beim besagten stillen Sitzen oder Singen praktiziert werden kann:

„Ja, mein Übungsweg ist der des Zen, also des japanischen Zen, aber jetzt seit fünfzehn Jahren bin ich Schüler von Thich Nhat Hanh, dieser vietnamesische Zen-Lehrer, wobei aber der vietnamesische Zen und insbesondere die Schule von Thich Nhat Hanh ganz anders ist als der japanische, also hat viele Theravada-Elemente, und die Hauptpraxis ist also das Entwickeln von Achtsamkeit. Darauf wird bei Thich Nhat Hanh sehr großer Wert auf Ethik gelegt, die fünf Silas, also diese fünf ethischen Richtlinien und die Alltagspraxis einfach, praktisch die Sichtweise des Dharma, des Buddha in unser Alltagsleben einzubringen. Also bei Thich Nhat Hanh, Thai, wie wir ihn nennen, da spielt jetzt so Meditation, also Sitzmeditation, gar nicht eine so große Rolle. Sondern es geht mehr darum, im Alltag achtsam zu sein in jeder Situation, und vor allem: Es geht in der Tradition sehr auch um Kontakt mit anderen Menschen, um das Sprechen und Zuhören miteinander, um Gemeinschaften bilden und sich umeinander kümmern. Ja, es hat einen sehr starken sozialen Aspekt, diese Praxis. Aber jetzt so meine Alltagspraxis natürlich, ich versuche, ich bemühe, täglich wenigstens ein paar, zehn Minuten oder so, zwanzig Minuten zu sitzen und ansonsten eben zu versuchen, immer wieder ein bisschen sich an diese Achtsamkeit zu erinnern und sich nicht ständig in Gedanken und so weiter zu verlieren und auch nicht so in Hektik, also gerade, was mir auch sehr wertvoll ist, durch Thich Nhat Hanh gelernt. Also wirklich so Zeiten, so genannte unproduktive Zeiten, wo man zum Beispiel irgendwo an der Bushaltestelle oder U-Bahn sitzt oder irgendwohin geht, das wirklich als Übung, Alltagsübung zu nehmen. In der Küche spülen, kochen und dergleichen.“ (FJL)

Oder ein anderer Buddhist in der Tradition von Thich Nhat Hanh beschreibt seine tägliche Praxis mit folgenden Worten:

„Der innere Weg ist das Angebot, das der Buddha vor mehr als 2.500 Jahren gemacht hat. Und der teilt sich auf in drei Bereiche. Der eine ist der ethische Bereich, wo man aus eigener Überzeugung die so genannte Übung in der Achtsamkeit, wie wir es nennen, für sich selbst im Alltag umsetzt, wobei für

mich Spiritualität, also der Bereich, der nun zum Buddhismus gehört, und der Alltag wirklich ineinander fließen und keinesfalls als getrennt zu sehen sind. Wenn ich nicht in meinen alltäglichen Abläufen und Kommunikationen mit anderen Menschen, sei es eben Familie, seien es Freunde, seien es Bekannte oder berufliche oder politische Bereiche, nicht die gleichen Grundsätze anwende, wie ich sie, nur etwas mehr auf dem Kissen vertieft, übe, dann hätten sie keinen Sinn. Und insofern stütze ich mich einmal auf diese selbst gewählte Entscheidung, einen bestimmten ethischen Weg, die keine Gebote sind, sondern aus eigener Überzeugung entstandene Möglichkeiten aufzugreifen und für mich umzusetzen zu versuchen. Fünf Übungen der Achtsamkeit beispielsweise, die ja auch der Buddha gelehrt hat, die Thich Nhat Hanh da in eine modernere Fassung gebracht hat. Und wir nennen das Übungen der Achtsamkeit, nicht Gebote oder nicht Verpflichtung oder Gelöbnis, sondern eine wirkliche beständige kontinuierliche Übung aus eigener tiefer Überzeugung. Die zweite Säule des inneren Weges ist die Meditation, Teil der Kontemplation, wobei wir unter Kontemplation verstehen, im Gegensatz zu christlichen Freunden, dass das Denken, Erwägen über ganz friedvolle Handlung oder über bestimmte Bereiche eben darstellt und die Meditation ja schon nach der ersten Phase, also Überlegungen und Denken fallen gelassen wird. Also Meditation ist wirklich ein Weg der Vertiefung, der sehr viel Offenheit und nicht mehr so sehr den Ratio natürlich benötigt, sondern mit dem Herzen geschieht. Und diese zweite Möglichkeit, also die Meditation sowohl in Richtung – wir nennen das samadhi, Beruhigung des Geistes und Konzentration für längere Zeit auf ein bestimmtes Objekt, wie aber auch die vipassana, die andere Linie, die mehr Klarheit und Einsicht bringt, wobei das eine das andere natürlich fördert, Wirkung hat. Das sind neben geführten Meditationen und anderen Möglichkeiten Methoden, die ich als zweite Säule sehe und die mich täglich begleiten. Und der dritte Aspekt ist mehr Einsicht und mehr Weisheit in die Natur der Dinge, also tiefer zu schauen in das, was nach Prüfung und Überzeugung uns als ganz entscheidend von Buddha gelehrt wurde und von uns betrachtet wird, beispielsweise die drei Siegel des Dharma, die da heißen, dass nichts da ist, was nicht von Dauer wäre, was dauerhaft wäre, und diese Unbeständigkeit, diese Nichtdauer zu erfahren und zu erleben, nicht zu erdenken als Konzept, das Zweite ist der Gedanke des Nicht-Ich, das eine Vorstellung ist, dieses Ich und diese Persönlichkeitsbereiche als isolierte Identität etwa zu besitzen bis hin zur unsterblichen Seele. Was nicht zum Buddhismus gehört und wo ebenfalls Erfahrungen, tiefe Erfahrungen möglich sind. Das dritte Siegel, wie wir es nennen, ist nirvana, also ein Zustand, der frei ist von Gier, von Hass, von Unwissenheit. Der jenseits ist von Sein oder Nichtsein, von Kommen und Gehen. Wir nennen das die transzendente Dimension unserer Wirklichkeit, die zu berühren und anzunähern wir können. Die Christen sprechen hier vom Königreich Gottes, das hier und jetzt verfügbar ist und nur im Hier und Jetzt und sonst nirgends. Und wenn es nicht jetzt da ist, ist es nie da. Es ist also eine Grundhaltung zum Leben. Dazu kommt, dass die persönlichen Erfahrungen, und nur die zählen letztlich, nicht die des Lehrers oder von Buddha selber, machen eben meinen ganz persönlichen inneren Weg aus.

F.: Was heißt das für Sie im ganz normalen Alltag? Wie leben Sie das im Alltag?

A: Im Alltag lebe ich das so, dass eben diese, wir sagen: Kunst des achtsamen Lebens zentral im Mittelpunkt steht. Das heißt, dass für uns Achtsamkeit und Vergegenwärtigung, dieses ganz klare Dasein, Präsentsein eine entscheidende Rolle spielt. Und dabei wird eben jede Handlung, die wir tun,

aber auch Gedanken, Aktivitäten, die Rede, mitfühlendes Sprechen, intensives Zuhörenkönnen, es wieder lernen zuzuhören, das wird eingebracht in den Alltag, in jede Situation. Und wir haben viele Hilfsmittel, wie zum Beispiel die so genannten Glocken der Achtsamkeit. Das kann eine Kirchenglocke sein oder eben auch so eine Klangschale, die uns daran erinnert, in dieses Hier und Jetzt, in dies nach Hause zu kommen, zu uns zurückzukommen, nicht außer mir zu sein, sondern bei mir zu bleiben oder zurückzukommen, wenn ich es nicht mehr bin. Und das geschieht eigentlich zehn-, zwanzigmal am Tag, oft sehr viel öfter, wann immer eben wir ein solches Geräusch, das wir zur Glocke der Achtsamkeit erklären – das kann eine Polizeisirene sein, Feuerwehr –, dass wir dann zu unserem Atem zurückgehen, zu uns selbst zurückgehen und sozusagen einen Schritt zurück machen, um dann neu in eine Situation hineinzugehen. Das mache ich bei Konferenzen, bei Besprechungen, im Familienkreis und überall, wo ich eben mich aufhalte. Und das ist, es gibt dann so genannte Merksätze, die uns sehr gut durch den Tag bringen, die uns sozusagen begleiten beim Telefonieren, beim Autofahren, beim Duschen, oder was immer auch geschieht, bei jeder Handlung leuchtet es so für eine Sekunde nur auf und ist doch da, durch Übung geprägt und eingeübt, um einfach alles bewusster zu machen. Ich lasse das Telefon dreimal läuten, bevor ich abhebe, und atme erst einmal, um dann mit der bestmöglichen Freundlichkeit, ganz gleich, wer da am anderen Ende dieses Drahtes ist, mich bemerkbar zu machen. Ich habe reduziert, nur noch einmal am Tag Nachrichten zu hören, jetzt gerade natürlich ein bisschen öfter durch diese entsetzlichen Dinge, die gestern passiert sind. Aber ansonsten einfach alles das zu reduzieren am Tag, was nicht so wesentlich ist, dass es den eigenen Weg auch betrifft und stärkt. Und so könnte ich Ihnen eine ganze Reihe von Verhaltensformen anbieten, die den inneren Frieden stärken sollen, die Zufriedenheit, das Mitgefühl und die Freundlichkeit verbessern können.“ (KS)

Unterschiedliche Aspekte des mystisch-kontemplativen Weges, wie sie in der Tradition der christlichen Mystik entworfen sind (via purgativa/Weg der Reinigung, via illuminatio/Weg der Erleuchtung, via unio/Weg der Einung), werden sowohl von den buddhistisch als auch von den christlich orientierten „Integrierern“ aufgegriffen:

„Wir bereinigen uns ständig, oder ich bereinige ständig Gewohnheitsenergien, die mir nicht heilsam erscheinen in meinem Leben, und versuche, sie durch heilsamere Gewohnheiten zu ersetzen. Mit der Meditation und samadhi usw. bin ich ständig befasst, meine Einsichten zu vertiefen. Und die Einung, via unio, was meinen die damit? Betrifft das das, was wir im Zen Erkenntnis der Wesensnatur nennen?“

F.: Ja.

A.: Das ist etwas, was ich mehrere Male erlebt habe, und da das die Grundlage meines Handelns auch ist heutzutage, finde ich mich in dieser Unterscheidung wieder. Ich würde sagen: Die sind täglich, diese Dinge. Genauso, wie ich natürlich, ich lebe ja hier in einer spirituellen Gemeinschaft, wo alles Mögliche vertreten ist, also christliche Wege, und wir handeln ja zusammen, wir haben das Konsensprinzip in der Gemeinschaft. Ich sehe mich da jetzt auch gar nicht so sehr nur als Zen-Mensch und Zen-Meister, sondern im Zusammenhang mit meinen ganzen Freunden hier in dem Projekt. Da arbeiten wir an so

einer Art globaler Spiritualität. Das ist kein Synkretismus, sondern die Traditionen bleiben in ihrer Art erhalten, aber es sind da viele, viele Brücken zwischeneinander, die wir gemeinsam beschreiten können, und mir macht es nichts aus, irgendetwas in christlichen Termini auszudrücken oder in schamanischer Sprache. Das ist für mich eine geläufige Angelegenheit“ (AG)

Oder ein anderer Buddhist erläutert sein Verständnis von Reinigung und Erleuchtung:

„Erleuchtung ist ja nicht mehr und nicht weniger, als Licht in die Dinge zu bringen, das heißt, mehr Licht drin zu haben und damit klarer zu sehen. bodhichitta oder dieses Potenzial des ganzen, wachen, vollendeten Menschen, also des wirklich menschlichen Menschen, ist ja in allen angelegt, und eben nicht nur in Menschen, sondern nach unserer Überzeugung auch eben in Pflanzen, in Tieren, Steinen, Mineralien, in allen Bereichen existiert bereits Vollkommenheit. Ob verfügbar, ist eine ganz andere Frage, aber jedenfalls unverlierbar vorhanden. Dieses Potenzial von Buddhaschaft freizusetzen, ist unser entscheidender Punkt, nicht etwas zu erwerben, sondern es freizusetzen, verfügbar zu machen. So verstehe ich auch den immer fortzusetzenden Weg der Reinigung. Und dies ist eine Arbeit, die jeder selbst gehen, vollbringen muss, die ihm keiner abnehmen kann. Aber um das noch einmal zu ergänzen, irgendwelche Stufen, es gibt in der Meditation verschiedene Versenkungsstufen, die wir haben, die ich für gefährlich ansehe, weil es dann Freunde gibt, die sagen: Bin ich jetzt Stufe vier oder fünf, wie weit bin ich denn jetzt, und sonstigen Unsinn von sich geben. Also da gibt es schon Stufenformen und verschiedene Angebote, die auch graduiert sind. Aber der Grund dessen, worum es uns geht, ist nicht definierbar und daher auch nicht in irgendwelche Kategorien einzuteilen.“ (KS)

7.3.4.2. Die Pluralität der spirituellen Erfahrungswege stellt ein Geschenk dar und führt in der Reflexion in ein interreligiös-transreligiöses Selbstkonzept.

„Die Integrierer“ kennen aus eigener Erfahrung christliche wie buddhistische spirituelle Praktiken, haben sie als produktive wechselseitige Ergänzungen erfahren und wissen sie in ihr Selbstkonzept einzubauen. Sie verstehen sich sowohl in der christlichen wie in der buddhistischen Terminologie zu artikulieren, ohne ihre Position als Christ oder Buddhist zu verleugnen.

Ein Befragter beschreibt seinen inneren Prozess, den er als Jesuit mit der ignatianischen Spiritualität, der christlichen Mystik und dem buddhistischen Zen gegangen ist, mit folgender Erzählung:

„Wie wird der Weg des Zen, der christliche Weg, also der christliche Weg im Sinn der Exerzitien des Ignatius, und der Weg des Herzens, das Herzensgebet, wie wird das in meinem Leben zu einem Weg? Das war ein langer Prozess, ein Prozess, der durch manche Krisen hindurchgegangen ist. Es gab Zeiten, wo ich bis in die Träume hinein vom Thema ‚Weg‘ nicht gerade verfolgt, aber begleitet wurde vom Thema ‚Weg‘ bis in die Träume hinein. Ein Beispiel: Ich fand mich einmal in einer eisigen Wand, ganz glatt und noch mit einer Schicht Eis überzogen, wusste weder vorwärts noch rückwärts, bis ich dann in

der Wand eine Vertiefung, ein Loch entdeckte und weiter in der Wand einen Kamin, wo ich kletternderweise durch den Kamin hinaufkommen konnte. Kamine sind beim Klettern ein Begriff. Und so kam ich in einer Art Dilettissima auf den Gipfel. Mit anderen Worten: Mir hat dieser Weisungsraum deutlich gemacht, dass ich noch mehr in, das war damals in Japan, noch mehr in das Herz des Buddhismus, der Zen ist das Herz des Buddhismus, weil er der Weg der Erfahrung ist und als solcher entstanden ist gegenüber Theorien und Spekulationen, die es damals gab. Also ich wusste, ich darf noch mehr in das Herz des Buddhismus voranschreiten in der Meditation, ohne Angst haben zu müssen. Das ist so für mich ein Bild des Ringens um eine Lösung. Eine andere Begebenheit: Nach einer gewissen Zen-Erfahrung konnte ich nicht mehr beten. Und ich traf damals Pater Lassalle. Ich übte gerade bei Yamada Roshi. Ich fuhr zu Pater Lassalle, weil er gerade nach Europa fuhr, auf den Flugplatz und sagte ihm: Ich kann nicht mehr beten. Da sagte er: Das gibt's, wenn man sich Gott nicht vorstellt, geht's nicht. Ich sagte dann: Wenn man ihn sich vorstellt, geht's auch nicht. Aber er sagte: Meditieren Sie ruhig weiter, das kommt wieder. Und ich habe tatsächlich das weiter praktiziert, ein einfaches Gebet etwa, das Herzensgebet zum Beispiel, und habe zu einer Ursprünglichkeit zurückgefunden, wo ich nicht mehr bete wie ein Philosoph meinetwegen oder als Skeptiker: Gott, falls es dich gibt, rette meine Seele, so ich eine habe, so um x Ecken rum, sondern: mein Gott, so, ganz spontan. Also das sind so Beispiele, wo ich durch innere Auseinandersetzungen, durch den intrareligiösen Dialog – es gibt einen interreligiösen Dialog, den wir nach außen mit anderen Religionen, Traditionen führen, im Gespräch, in der Begegnung, in der Aktion auch, und den intrareligiösen Dialog, die Auseinandersetzung in uns, von verschiedenen Traditionen, das ist die Tradition der Sendung, der christliche Weg. Und dieser intrareligiöse Dialog wird befruchtet durch den interreligiösen und umgekehrt.“

F: Welchen mystischen Übungsweg pflegen Sie jetzt in Ihrem Alltag?

A: Das ist mein Weg. Also ich kann jetzt nicht sagen: Ich pflege diesen oder jenen Übungsweg. Das ist hilfreich für eine gewisse Zeit. Es gibt Phasen, da stand das eine im Vordergrund, das andere, aber wenn Sie fragen: Welchen Weg praktizieren Sie jetzt? dann sage ich: es ist ein Weg, mein Weg und die verschiedenen Elemente sind drinnen. Ich gehöre in dem Sinn keiner Schule an, ich bin ein freier Mensch und denke, meinen Weg gefunden zu haben.

F: Welche Elemente, wenn Sie das positiv einmal beschreiben könnten, was denn Ihr Weg ist, welche Elemente sind Ihnen dabei ganz, ganz wichtig geworden?

A: Ganz, ganz wichtig ist die Stille, das Alleinseinkönnen, das Sich-auch-Aushalten. Also wenn ich intensive Zeiten habe mit viel Auftritten nach außen, mit Gesprächen, dann drängt es mich geradezu in die Abgeschiedenheit, also meinetwegen ein paar Tage, wo ich mich irgendwohin zurückziehe. Und da gilt es, zuerst diese Stille, nach der ich mich sehne, diese Tage vorher zu ertragen. Das ist immer ein wichtiger Prozess, sich nicht davonlaufen, nicht ausweichen, sondern aushalten, also diese Stille aushalten, bis wieder so ein Moment kommt, wo ich anfangen, die Stille zu genießen, ist wie bei einer Krankheit. Da ist das Fieber zuerst, das Unbehagen, bis man dann zur Rekonvaleszenz kommt und langsam sich aufbaut und wieder wohl fühlt. Ich suche instinktiv immer wieder das Alleinsein, die

Stille für bestimmte Tage, das plane ich auch ein im Jahresrhythmus. Stille ist ein wichtiges Element, Bewegung, also ich bewege mich sehr gerne in der Natur, in der frischen Luft. Dann, wenn ich so unterwegs bin und eine Kapelle aufsuche, beispielsweise, auffinde, singe dann irgendeinen Hymnus, laut, wenn ich niemanden störe. Also Elemente, noch mal wieder Stille, Einkehr, die Bewegung.“ (NB)

An anderer Stelle des Gespräches führt die gleiche Person aus:

„Auf die Frage einer Radiojournalistin, was ich nun eigentlich sei, Christ oder Buddhist oder gar eine Kreuzung von beiden, habe ich eine Antwort gegeben, die ich hier wiederhole: Ich bin Christ und möchte es immer mehr werden, indem ich mich mehr und mehr von Jesus Christus ergreifen lasse. Zugleich ist mir in den vielen Jahren intensiver Zen-Praxis unter kundiger Führung eine Erfahrung und Sicht der Welt geschenkt worden, die jener des Buddhas zwar nicht an Tiefe, wohl aber dem Charakter nach gleich ist. So gesehen bin ich vielleicht mehr ‚Buddhist‘ als Menschen, die sich – oft als enttäuschte Christen – formell dem Buddhismus zuwenden, ohne ihn auf einem Weg tieferer Erfahrung kennen zu lernen.“ (NB, S. 12)

Andere Befragte sehen sich deutlicher in einer Tradition, können aber ohne weiteres zentrale Begriffe der anderen Religion aufgreifen und nutzen. Zum Beispiel wird von allen die Frage zur Bedeutung des persönlichen Betens aufgegriffen. Die Praxis des inneren Weges beziehungsweise der regelmäßigen Schweigemeditation lässt über die unterschiedlichen Sprachspiele der Christen und Buddhisten hinaus ähnliche inhaltliche Beschreibungen zu. Aus christlicher Perspektive:

„Beten heißt schweigen, einfach schweigen. Das ist die quantitativ, in meinem Alter die vordergründigste Form. Das bewusste Beten heißt schimpfen wie die Propheten, stöhnen, ansprechen. Beten heißt in Verantwortung gehen für mich, ganz einfach wie ein Kind, wirklich wie ein Kind. Beten heißt für mich aber auch, ich hab das noch gelernt als Kind, das Stoßgebet, die Stoßgebete, die, sage ich heute als trainierte Psychologin, die positiven Affirmationen als Gebetform. Segen für die Menschheit, einfach so, immer wieder da, wo es um das große Ganze geht, um nicht neutralisieren zu müssen den Schmerz, weil die Menschheit und die Erde leidet sehr. Und ich will nicht zumachen müssen. Ohne Gebet ist das für mich nicht möglich.“ (PG)

Aus buddhistischer Perspektive:

„Jedes Ritual, und dazu gehört dann auch die Rezitation der dreifachen Zuflucht oder achtsamen Pfades, das Buddha angeboten hat, das Siegel des achtsamen Pfades ist ein Schritt auf dem Weg zur Befreiung. Alle Rituale und Rezitationen, wir nennen sie oft Chanting, und da gibt es jetzt neue Versuche, die fast gregorianisch wirken für mich und wunderschön klingen, in Europa, jetzt in Deutschland, das sind solche Dinge, wie ich sie auch hier habe, wo wir einfach einen sehr schönen

Rhythmus uns einstimmen, finde ich, ist eine sehr schöne Schwingung, die entsteht und hilft, sich zu öffnen, sich frei zu machen und nicht wieder mit irgendwelchen Überstülungen (...) also mit irgendwelchen Gedanken und Ideen oder Sonstigem zuzuschütten, sondern wirklich diese Weite und diese Offenheit und diesen Freiraum entstehen zu lassen. Dafür können Rituale von ganz großem Wert sein, so wie ich auch Mantras, also ‚Manas‘ ist das Wort und ‚Tra‘ ist das Werkzeug im Sanskrit, also ein Werkzeug des Geistes, einzusetzen, um auf diese Weise, und da bin ich dafür, dass durchaus die alten Sanskrit-Mantras oder die Pali-Sprache auch eingesetzt werden kann, angeregt von dem, der sie rezitiert, verstanden wird, wenn er weiß, was er redet. Wenn er es nicht weiß und nur nachplappert, irgendwelche japanischen und tibetischen Texte, dann muss ich leise lächeln, aber okay, kann er machen, wenn er damit in eine gewisse Schwingung kommt, die ihm gut tut. Aber ansonsten erkläre ich allen meinen Freunden, was das Mantra beinhaltet, was dahinter steht und was, wenn ich es ausspreche, es bei mir bewirken kann, wenn ich mich darauf einlasse. Und insofern halte ich Zufluchtnahme und überhaupt Rituale, nicht Zeremonie, Rituale für ein sehr wertvolles Hilfsmittel, um zu öffnen, um weiter zu werden, um mich einzustimmen in eine ganz bestimmte spirituelle Haltung und Offenheit. Im Christentum wird all dies beten genannt.“ (KS)

Oder ein anderer Buddhist sagt:

„Es gibt im Buddhismus eine Art Gebet, wobei die sich aber nicht an eine Person richten im Sinne eines transzendenten Gegenübers oder so, sondern im Buddhismus gibt es Gebete, so genannte Wunschgebete, wo man einfach den eigenen Geist konditioniert, könnte man sagen, also den eigenen Geist ausrichtet, konzentriert und sammelt und auch bestimmte Geisteszustände fördert, positive, heilsame Geisteszustände fördert, verankert, vertieft. Und so ist für mich eigentlich auch ein Gebet. Also es ist einfach, den eigenen Geist positiv zu entwickeln und damit auch zu öffnen für bestimmte Erfahrungen.“

F.: Nach meinem Wissen ist doch die Rezitation der dreifachen Zuflucht auch so ein Ausdruck des Zen-Gebetes.

A.: Ja, genau. Und es gibt ja, auch im Buddhismus rezitiert man ja auch Sutren. Es hat auch, also im Zen zum Beispiel gibt es ja das Herz-Sutra, was rezitiert wird, einfach auch die Funktion, den Geist zur Ruhe zu bringen und zu konzentrieren, völlig da zu sein, völlig aufzugehen in diesem, in dem, was man tut, Rezitieren des Sutras. Und insofern ist ja ein Gebet auch, also man richtet den Geist auf Gott oder Jesus aus, man konzentriert ihn und hört auf, da überall rumzuflackern.“(FJL)

Oder:

„F.: Können Sie noch mit dem Begriff beten etwas anfangen?“

A.: Ja. Es ist nicht typisch Zen, aber beispielsweise am Abend des elften September haben wir uns spontan, fast alle Erwachsenen oder ein großer Teil, sechzig, siebzig Erwachsene, in unser Zendo

versammelt und da eine stille Meditation gemacht. Und diese Meditation war erst mal in Stille eine allgemeine Friedensmeditation, und danach haben dann noch einzelne Mitglieder dieser Runde konkrete Friedensgebete gesprochen oder irgendetwas in der Art. Es war uns einfach wichtig, dass wir uns nicht von der Gewalt runterziehen lassen, was natürlich nahe lag in dieser Situation, sondern alles in unserer spirituellen Kraft Stehende zu tun und dazu beizutragen, dass diese Ereignisse genommen werden und überlegen, wie wir konkret unsere Friedensanstrengungen vermehren können. Und das würde in meinen Augen unter beten fallen.“ (AG)

Ein Christ beschreibt mit folgenden Worten sein Gebetsverständnis und formuliert darin, ohne dies explizit so zu nennen, ein transkonfessionelles und transreligiöses Verständnis:

„Beten heißt schon, seine Seele zu Gott erheben, also wirklich die Seele, um die Bedingungen zu schaffen, dass die Seele oder der Mensch, ich sage besser: der Mensch als Ganzes, sich weiten kann, öffnen, atmen kann. Ob das dann explizit ein Du-Ansprechen ist oder einfach ein tiefes Atemholen, das unterscheidet sich nicht immer im Einzelnen, oder das ist Gebet, das ist gebetet worden, das ist wortloses Gebet. Aber es ist das selbsttätige Gebet, das eintritt, wenn ich die Bedingungen schaffe, wenn ich die nötige Distanz zum Alltagsgeschäft finde und selbst im Geschäft drinnen – mit der Zeit gibt's die Möglichkeit, innezuhalten und die Seele das tun zu lassen, das Herz, mein Bestes, mein Innerstes das tun zu lassen, was es tun möchte, sich weiten, erheben, atmen, Atem holen, wie Rose Ausländer sagt, aus der Erde, nicht nur aus der Luft Atem holen, auch aus der Erde, die mich trägt und die mich nährt und aus der ich lebe. Sie spricht die Erde mit du an, Atem holen aus dir, Erde. Das ist so eine Beziehung zu Erde haben. Eine Beziehung haben heißt auch, dankbar sein für die Nahrung, die mir die Erde gibt oder die Abwechslung in den Jahreszeiten, die mir die Natur bietet. Da könnte man natürlich sagen: Das ist Naturmystik. Ich weiß es nicht, ich weiß es nicht. Es ist Teilhabe am Leben, es ist der immergrüne Geist, wie Hildegard sagt, Hildegard von Bingen redet vom immergrünen Geist oder vom grünen Finger Gottes. Die hat Leben ganz existenziell erfahren im Einssein mit allem, mit dem, was ist, was wächst, was Früchte bringt. Der Geist geht aus, wird Leib, sagt sie, und trägt Frucht. Das ist das Leben. Und an dem teilnehmen, also sich da hineinnehmen lassen, das ist die Weise des Lebens in der Hauptsache.“ (NB)

Die interreligiöse Begegnungsarbeit macht die Befragten erfahrungskompetent, die Perspektiven des wechselseitigen Lernens von Buddhisten und Christen genauer zu beschreiben:

„F.: Was können Christen von Buddhisten lernen?

A.: Ich denke, die Methoden der Geistesbeobachtung und -schulung, das fehlt im Christentum. Ich glaube, das ist auch der Grund, warum ich dann den buddhistischen Weg gegangen bin, weil ich einfach, es gibt im Christentum keine Methoden, den eigenen Geist, das eigene Bewusstsein zu beobachten, wahrzunehmen, auch wirklich tief zu analysieren, also sozusagen diese Art von

Selbsterkenntnis, die fehlt ganz massiv im Christentum. Es geht um die Beziehung zu Gott, aber was ist mit mir selber, beobachte ich immer wieder auch so in christlichen Bereichen, dass da oft sehr wenig Selbsterkenntnis da ist. Ja, das ist, denke ich, das Wesentliche, und dann natürlich auch die Meditationsmethoden. Es gibt sicher noch ein paar Aspekte, wie die wirklich konsequente Gewaltfreiheit, wo ich auch zum Beispiel in der jetzigen Diskussion beobachte, also ich kenne wirklich keinen Buddhisten, der im Moment diesen Krieg unterstützt. Ich bin völlig überrascht, ich hätte erwartet, dass es doch viele gibt, die sich davon beeinflussen lassen, von der Propaganda, aber alle, mit denen ich spreche, sagen ganz klar: Das ist ein falscher Weg. Und ich habe auch christliche, bei dieser Tagung jetzt vor zwei Wochen in der katholischen Akademie, da waren doch viele Leute, die fanden das richtig und gut und meinen, das müsse sein. Und ich denke, das wäre einfach schön, wenn im christlichen Bereich dieser Weg der Gewaltlosigkeit noch etwas deutlicher würde. (...)

F.: Was können die Buddhisten von den Christen lernen?

A.: Ich denke, da ist es die Gemeinschaftlichkeit, wobei, da muss ich unterscheiden zwischen Asien und Europa. So die Situation überhaupt der Buddhisten oder des Buddhismus im Westen ist ganz anders als in Asien. In Asien ist der Buddhismus – die asiatischen Buddhisten meditieren nicht, also da können die Christen von den Buddhisten nichts lernen in Asien in dem Punkt, die meditieren überhaupt nicht, die allermeisten nicht, das ist eben typisch Westen, dass Meditation eine so große Rolle spielt, bei den Laien jetzt. Aber die asiatischen Buddhisten sind sehr gemeinschaftlich. Also das, was man Kirche nennt, das ist da, das lebt einfach, das sind unglaublich herzliche, enge, intensive Gemeinschafts- und Sozialkontakte. Und das fehlt hier massiv. Die westlichen Buddhisten sind extreme Individualisten und viele, vor allem im Zen-Bereich sind so extrem, die sitzen jahrelang nebeneinander und kennen sich nicht, wissen noch nicht mal, wie sie heißen. Das finde ich also schlimm. Und da finde ich einfach diesen Gedanken der Kirche, den finde ich wunderbar, aber den hat ja der Buddhismus mit Sangha auch. Aber Sangha wird von den meisten Leuten hier nicht als etwas Richtiges betrachtet. Aber das kommt jetzt so die letzten Jahre, dass man erkennt, dass Gemeinschaft, Sangha und Kommunikation, dass das etwas Wertvolles und Wesentliches ist und das dazugehört. Und ich denke, da kann man aus der christlichen Tradition viel lernen. Die Idee der Basisgemeinden finde ich etwas ganz Faszinierendes. Und das andere ist dann eben auch das soziale Engagement natürlich, das im Buddhismus zwar immer da war, in Asien ist es also nicht so, dass, wie oft behauptet wird, dass die Buddhisten sich nicht dafür interessierten, das stimmt überhaupt nicht. Aber es war nicht so bewusst. Sondern in Asien ist es einfach so: Das Soziale kommt aus der Kultur heraus. Der Buddhismus muss sich praktisch gar nicht drum kümmern, weil die Kultur einfach sehr sozial ist oder sehr, sagen wir mal, gemeinschaftlich ist, nicht unbedingt sozial. Es gibt natürlich Diskriminierungen, alles Mögliche. Aber die Asiaten sind einfach sehr, in ihrer Kultur sehr gemeinschaftliche Menschen. Und insofern braucht sich der Buddhismus dort nicht sehr viel kümmern. Tempel, zum Beispiel in Thailand, das sind immer auch Sozialzentren, da spielt sich alles ab. Da leben die alten Leute, die beschließen ihren Lebensabend im Tempel, die psychisch Kranken werden in die Tempel sozusagen gegeben, die Kinder, junge Leute, ist Heiratsmarkt, die kennen sich, die alten Frauen, die machen ihre Schwätzchen im Tempel. Tempel sind dort Sozialstationen, könnte man sagen. In Europa aber sind buddhistische Zentren, da kommt man

nur hin zum Schweigen und Meditieren. Und dann gehen die Leute wieder und lernen sich überhaupt nicht kennen. Und das finde ich tragisch. Und entwickeln dann auch kaum soziale Aktivitäten.“ (FJL)

7.3.4.3. Der Selbstanspruch und die Praxis autonom, aber auch begleitet einen eigenen Weg in einer Initiative in der Kirche beziehungsweise in der buddhistischen Gemeinschaft zu gehen. Der innere Erfahrungsweg lässt in den „Integrierern“ ein Ethos des Einsseins wachsen. Dies lässt sie bedächtig und achtsam leben und arbeiten. „Die Integrierer“ gehen ihren Weg in der christlichen Kirche oder der buddhistischen Sangha autonom und gleichzeitig in Begleitung. Sie haben ein Projekt, eine Initiative gestartet, der sie sich verschrieben haben. Zentral ist, dass sie dank ihrer tiefen spirituellen Erfahrungen eine offene Identität leben. Diesen Weg gingen und gehen sie aber nicht allein. Sie haben sich freiwillig immer wieder in eine enge Schülerrolle zu einem spirituellen Meister begeben. So beschreibt ein christlich orientierter „Integrierer“ diesen Weg:

„Im politisch engagierten Christentum, selbst bei Hellmut Gollwitzer oder Dorothee Sölle, meinen großen Vorbildern, ging es sehr verkopft zu. Es gab zwar diese Gottesdienste in Köln, diese politischen Nachtgebete, bei den Kirchentagen kam ein bisschen Stimmung auf, aber im Grunde war das eine sehr kopfige Angelegenheit. Was Spiritualität sein könnte, das habe ich zum ersten Mal in Findhorn erlebt, außerhalb des christlichen Kontextes. Dann kam ich zurück, und mein Suchen ging so weiter, habe dann 1968 angefangen, nach einem spirituellen Leiter zu suchen, weil ich ziemlich schnell intuitiv gemerkt habe, wenn ich da weiterkommen will, brauche ich einen Lehrer oder Lehrerin. War dann ganz kurz im Umkreis von einem tibetischen Lama, habe aber schnell gemerkt, ich will kein tibetischer Buddhist werden, und das müsste ich bei dem. Dann bekam ich verschiedene Hinweise auf einen katholischen Priester, einen Ordensmann aus Essen, bei dem ich 1989 Schüler wurde und bis heute geblieben bin. Ich bin außerordentlich dankbar, dass ich den gefunden habe. Ich hatte das Gefühl, dass ich mit Anfang fünfziger Jahre zum ersten Mal in meinem Leben bewusst Schüler geworden bin bei einem, den ich als meinen Lehrer ansehe.“ (GB)

Die enge Begleitung auf dem spirituellen Erfahrungsweg, auf dem Weg der Kontemplation, ist im Christentum lange Zeit vernachlässigt worden, wird aber in jüngster Zeit wieder stärker praktiziert.

Im Zen-Buddhismus ist diese oft über lange Jahre währende intensive Schülerschaft dagegen typisch und wird von den befragten Buddhisten erläutert wie eine Darlegung der Traditionslinie, in der man sich bewegt. Diese Schülerschaften sind nicht einfach befristet, gehen aber parallel zum Wachsen des „inneren Meisters“ einher mit Ermächtigungen des Lehrers, bestimmte spirituelle Praktiken in Eigenverantwortung zu tun. Für viele der

befragten Christen führte die Begegnung mit dem Zen-Buddhismus in Begleitung durch einen buddhistischen Lehrer zu dem eigenen Weg:

„Mich persönlich begleitet seit Jahren auf meiner spirituellen Wegsuche ein Wort des bekannten Religionsphilosophen Romano Guardini: ‚Buddha hat mehr gewollt, als nur besser zu werden oder, von der Welt ausgehend, den Frieden zu finden. Er hat das Unfassliche unternommen, im Dasein stehend das Dasein als solches aus den Angeln zu heben. Was er mit dem Nirwana gemeint hat, mit dem letzten Erwachen, mit dem Aufhören des Wahns und des Seins, hat christlich wohl noch keiner verstanden und beurteilt. Der das wollte, müsste in der Liebe Christi vollkommen frei geworden, aber zugleich jenem Geheimnisvollen im sechsten Jahrhundert vor der Geburt des Herrn mit tiefer Ehrfurcht verbunden sein.‘ In der Liebe Christi ganz frei sein und Buddha in Ehrfurcht verbunden – was bedeutet das? Es ist ein Weg, der im Spannungsfeld zwischen Ost und West, zwischen authentischer Zen-Erfahrung und Christusbefolgung entsteht. Ein Weg, der nicht geradlinig verläuft und nicht abgeschlossen ist.“ (NB)

Diese grundlegende Beschreibung eines christlich orientierten „Integrierers“, der sich zugleich als Buddhist und Christ versteht, zeigt die Dynamik des interreligiösen Prozesses im Hinblick auf einen konkreten Lebensentwurf. An anderer Stelle des Gespräches formuliert die gleiche Person folgende Gedanken zu ihrem Weg:

„Das A und O eines geglückten Lebens ist das Zu- und Miteinander unserer inneren Antriebe und dem Umgang mit der Zeit, Umgang mit einer Kraft auch und dem, was ich vorhin mit leere Unendlichkeit und Ort der Freiheit oder die Zeitfreiheit bezeichnet habe. Und ich sehe immer stärker beieinander, also je spiritueller, umso politischer. Und je mehr jemand recht nach innen gerichtet ist, umso mehr ist er präsent, und je mehr ich anwesend bin, mit meinem ganzen Wesen da bin, umso mehr bin ich ein Gewinn für die anderen. Oder mit dem englischen Wort, was dasselbe Wort ist, present, and to be present, anwesend, gegenwärtig sein, präsent sein heißt dann Präsent sein, ein Geschenk vor allen Dingen. Und jetzt zu Ihrer Frage: Wenn Menschen diese Weise der Präsenz, die mehr ist als seine Geistesgegenwart, diese rechte Weise der Präsenz leben, dann haben sie auch eine politische Wirkung. Bruder Klaus [Klaus von der Flue, TW] ist für mich ein Mensch, der diese Wirkung nach außen hatte, auch wenn er höchst selten zu verlauten ist. Er wurde aufgesucht, er hat eine Empfehlung gegeben, aber nicht ungefragt. Er hat nicht einfach gepredigt oder sich geäußert, sondern man hat seinen Rat geholt. Also so ungefähr nach dem Motto: Rede nicht, ohne gefragt zu sein, aber lebe so, dass du gefragt wirst. Das scheint mir sehr wichtig zu sein. Eine Spiritualität leben, die die Leute auffordert und fragen lässt: Ja, was ist, was steckt da dahinter? Wie lebst du das, was machst du. Also der Zeugnischarakter eines meditativen Lebens und buchstäblich Zeugnischarakter, das Wort zeugen drin, das hat eine zeugende und erzeugende Wirkung, Zeugnis gebende Wirkung. Wie weit dann das auch thematisiert wird und sozusagen zum System gemacht wird, wie wir das in unserem Haus als Meditations- und Bildungszentrum versuchen, Spiritualität und soziales Bewusstsein in einem Institut zusammen zu praktizieren, das ist eine zweite Frage. An sich ist es müßig zu sagen: Zentrum für Spiritualität und

soziales Bewusstsein, das müsste schon mit, wir müssten so weit kommen, dass man es hört. Ich erinnere mich, wie wir das Lassalle-Haus neu konzipiert haben, das Bildungshaus Bad Schönbrunn als Lassalle-Zentrum für Spiritualität und soziales Bewusstsein, da gab es Kreise, die gesagt haben: Ja Spiritualität, soziales Bewusstsein, was heißt das? Da hab ich es auch so erklärt, auch der Regierung in Zug gegenüber gesagt habe: Mit Spiritualität wollen wir nichts zu tun haben, das ist nicht unsere Sache, das unterstützen wir nicht mehr. Und dann habe ich gesagt: Spiritualität richtig verstanden hat eben eine politische Dimension, hat eine Bedeutung für die Gesellschaft, hat einen Sprengstoff in sich. Damit das auch deutlich wird, setzen wir dazu, sozial-politisches Bewusstsein. Und im Institut wird das noch mehr thematisiert. Aber an sich, so wie ich Spiritualität verstehe, ist das alles drin. Nur damit's auch wirklich deutlich wird, sage ich es. Aber im Leben, gelebt wird es nur in diesem Miteinander. Das andere, dieses Entweder-Oder, das ist zumindest nicht jesuitisch. Jesuitisch ist das dynamische Miteinander, das ‚contemplativus in actione‘, also in Interaktion verwurzelt sein, verbunden sein mit Gott und nicht eine weltfremde Mystik betreiben auf der anderen Seite, sondern es immer miteinander. Aber im Konkreten ist es eine Gratwanderung.

F: Entsprechend Ihrem Spiritualitätsverständnis, wie Sie es gerade vorgetragen haben und leben, entsteht aus der mystischen Einheitserfahrung der Nondualität heraus eine bestimmte Ethik?

A: Das ist die Grundlegung ethischer Norm, das ist richtig, Verantwortung des Handelns oder des Handelns nach dem Prinzip der Verantwortung, wie Hans Jonas sagt. Das ist wichtig, weil nur durch die Erfahrung ich überhaupt, ja, durch die eigene Erfahrung kann ich mitfühlend sein und verstehen, wie's den anderen geht. Wenn ich keinen Zugang zu mir habe, wenn ich wie ein Roboter draufloslebe und nicht achtsam mit mir umgehe, dann komme ich gar nicht auf die Idee, achtsam mit den anderen umzugehen, mit den Ressourcen, mit den Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen einerseits und mit den Mitteln andererseits. Das ist ein achtsames Wahrnehmen von dem, was ist, ein kluges Urteil und entsprechendes Handeln. Das ist die neue Ethik. Die alte Ethik wurde ja definiert mit der Nikomachischen Ethik des Aristoteles. Ethik heißt Nachdenken über das gute Leben und für alle, nehme ich an, und über die Frage, wie ich mich diesem Leben durch mein Handeln annähern kann. Das ist das Nachdenken. Und mit Nachdenken allein verändern wir die Welt nicht. Betroffenheit ist gefragt. Und drum meine ich, dass zur Intelligenz, zum IQ, dem Intelligenzquotienten, EQ dazukommen muss, emotionale Intelligenz, und neuerdings, die ersten dicken Bücher sind erschienen, ist es die spirituelle Intelligenz. Und aus dieser Einsicht wächst wie natürlich, wie eine Frucht, das Handeln nach dem Prinzip Verantwortung, das über den Vier-Jahres-Horizont hinausgeht, also nicht nur bis zu den nächsten Wahlen, und auch die nächste Generation im Auge behält. Das bahnt sich an. Drum rede ich gerne von der spirituellen Grundlegung ethischen Handelns. Und wenn ich sage spirituelle Grundlegung, ist das eben eine Erfahrung von Leben, das aus dem Augenblick, aus der Fülle gelebter Beziehungen sich nährt.“ (NB)

7.3.4.4. Die tiefe Zuversicht und das Vertrauen in eine dem Menschen positiv und unbedingt zugewandte Instanz.

Gott als letzte Instanz wird vielfältig vom „Integrierer“ angesprochen. Im Unterschied zu den buddhistisch „religiös Verwurzelten“ erheben buddhistische „Integrierer“ keinen Einspruch oder Vorbehalt gegen diesen Terminus, sondern können ihn in ihre buddhistische Weltsicht einbauen. Für den christlich orientierten „Integrierer“ ist Gott kein theoretisches Konstrukt, sondern Erfahrungsgegenstand regelmäßiger Begegnungspraxis – innersubjektiv wie intersubjektiv –, der im Bild der göttlichen Person(en) beschrieben wird, doch stets mehr als Person(en) ist.

„Meine Beziehung zu Gott hat sich insoweit verändert, dass ich ihn nicht mehr als einen deus ex machina erlebe, sondern aus einer Gegenwart. Und das größte Geschenk ist, dass ich ihn in mir erfahre. Das ist nicht immer begleitet mit Gefühlen, ich kenne auch die Nacht in der Erfahrung Gottes, wo keine Gefühle da sind, keine Bilder, nichts. Es hat meine Beziehung zu den Menschen ganz wesentlich verändert und auch zu mir selber, und das hat etwas zu tun mit der Peacemaker- beziehungsweise auch mit dem Eintritt in meine Gemeinschaft. Die hat die Spiritualität, Dienst an der Versöhnung, für das Wachstum von Einheit und Liebe in der Welt. Und es ist mir in den Leib eingeschrieben, dass ich nur glücklich werde, wenn ich Beitrag leisten kann. Ich habe viele Wunden mitgenommen aus meiner Kindheit, ich sehe auch viele Wunden unter den Menschen, das hat mich auch den Weg gehen lassen, Therapeutin zu werden, dann geht’s auch um Versöhnung, das ist ein anderes Wort für Heilung oder Heiligung. Ja, der innere Weg hat mir, ich würde sagen, ich bin näher nach Hause gekommen. Das hat natürlich auch mit meinen Wunden zu tun, meinen Verletzungen aus der Kindheit, die mich rausgetrieben haben aus meinem Körper. Ich bin bei mir zu Hause, denke ich, wie noch nie.“ (MH)

„Die Integrierer“ sprechen dem Begriff „Gott“ eine zentrale persönliche Bedeutung zu. Ob personal, impersonal oder apersonal, ob biblisch oder in anderen Schriften bezeugt, dies ist für „die Integrierer“ von relativer Bedeutung. „Die Integrierer“ besetzen in großer Freiheit diesen Begriff. Sie entwickeln eigene Sinndeutungen, vor dem Hintergrund ihrer jeweiligen Biografie. Neue „unverbrauchte“ und offene Beschreibungen werden genannt: „Potenzial“ (MH), „Kraft“ (FJL), „letzte Instanz“ (CH), „Beziehung der Liebe“ (PG).

Gleichzeitig wird vonseiten einiger befragter Buddhisten die nonduale buddhistische Sicht der Welt bezüglich der Gottesfrage ergänzend in Stellung gebracht:

„Nachdem Gott für mich nicht mehr ein personaler Gott war, wurde eben aus dem Kinderglauben heraus dann eine ganz andere, ein anderer Bezug zu dem, was im christlichen Bereich Gott genannt wird, natürlich in allen Religionen Gott genannt wird, wirklich. Ich sehe heute keine großen Unterschiede mehr zwischen einem Erleben mit einer transzendenten Wirklichkeit, die viele Worte haben kann, viele Namen haben kann. Gott ist eine Bezeichnung dafür; eine andere ist nirvana; also etwas, was in die gleiche Richtung geht. Und insofern möchte ich nicht von einer Beziehung sprechen, sondern einfach von einer Beziehung zu der tiefsten Natur und tiefsten Teil in mir selber, wo das

aufleuchtet, was da ist. Und ich bin der Meinung, dass wir Energien entwickeln können, bei uns ist die Energie der Achtsamkeit, aus denen sich nach Thich Nhat Hanhs Überzeugung sozusagen ein Buddha zusammensetzt und der ja auch in uns lebendig ist, in allem, was existiert, also auch in jedem von uns. Das ist eine Erfahrung, die wir machen können, die eben dann nicht mehr im Dialogischen ist, sondern – da ist Gott und da bin ich –, sondern in einer Erkenntnis, die in mir selbst basiert. Und wir sind auch der Auffassung, dass zum Beispiel jetzt Teil bei einer Fakultät der Christen, der katholischen Fakultät der Uni Salzburg, mal geäußert letztes Jahr, dass eben der Heilige Geist die Energie Gottes ist, die wir ständig verfügbar haben und mit der wir diese Beziehung aufzubauen vermögen, wenn wir den Heiligen Geist in uns lebendig werden lassen. Und für einen Buddhisten wird eben bodhichitta die Energie der Achtsamkeit, was einen Buddha ausmacht, lebendig, und dann hat man die Beziehung. Aber es ist sozusagen nichts, was nach außen steht. Denn wenn das außerhalb von mir ist, dann weiß ich, dies ist eine Projektion meines eigenen Geistes. Dann ist es keine sozusagen dritte oder andere Wirklichkeit, die von außen kommt. Es gibt nichts, was nicht bereits in uns angelegt ist – buddhistische Grundüberzeugung. Man steht nicht außerhalb.“ (KS)

7.3.5. Das Politikverständnis der „Integrierer“

„Die Integrierer“ suchen bewusst, Innenarbeit und Außenarbeit zu gestalten und damit in eine lebensphasenorientierte Balance zu bringen. Spontaner Aktionismus ist ihnen fremd. Biografische Kontrast- beziehungsweise Negativerfahrungen mit politischem Aktionismus haben „die Integrierer“ abwägender, aber nicht weniger entschieden werden lassen. Doch im Unterschied zu den „radikal Engagierten“ ist ihnen die ausgewogene Balance von Innen- und Außenarbeit wichtig, gerade weil sie sich praktisch und langfristig für bestimmte sozialpolitische Anliegen einsetzen. Weil sie aber die Gefahren des „Ausbrennens“ nur zu gut kennen, haben sie ihr politisches Handeln, zum Beispiel in der Friedensarbeit, mit bewussten spirituellen „Unterbrechungen“ aufgebaut. In ihrem politischen Handeln ist ihnen die Kooperation mit Gleichgesinnten, mit allen Menschen guten Willens jenseits aller weltanschaulichen und konfessionellen Grenzen, wichtig. Handlungspraktisch sind „die Integrierer“ aber nur in exemplarischen politischen Projekten engagiert. Überwiegend engagieren sie sich in der Bildung und Ausbildung für ihre Initiative, ihr Projekt, ihr Institut, wobei sie dabei stets die nötige Dialektik von Spiritualität und Engagement, von Mystik und Politik, von Kampf und Kontemplation fordern und in Bildungsprozessen einüben.

Die Handlungsbegründungen der „Integrierer“ lassen sich als Früchte ihrer Innenarbeit verstehen: Die meditative Erfahrung der Einheit von allen Lebewesen, die ein großes Mitgefühl wachsen lässt, führt notwendig in die Aktion. Gleichzeitig ist damit nicht gemeint, dass der reine Blick nach innen die erste Grundlage des Politikverständnisses darstellt. Diesen

„reinen Blick nach innen“ gibt es nicht. Ins Innere wird die äußere Erfahrung geholt, die dann im meditativen Prozess verarbeitet wird. Eine Christin beschreibt diesen Zusammenhang mit folgender Erzählung:

„F.: Was drängt dich dazu, Frieden stiften zu wollen? Was ist dein Motiv?

A: Das hat etwas zu tun mit meiner persönlichen Geschichte und mit dem, was ich meine, ist überhaupt der Grund, weshalb ich auf diesem Planeten lebe, das ist meine Aufgabe, das ist das, was mir Sinn gibt in meinem Leben. Ich bin in einer kinderreichen Familie groß geworden, ich hab gelitten, wenn es so was wie Unversöhntes gab, ich habe entdeckt über meine Verletzungen, die ich aus meiner Kindheit in mir hab, vor allem eine, wo es um sexuellen Missbrauch ging, dass das beschrieben wird an der Symptomatik, Erfahrung von Konzentrationslagern. Und da spüre ich sehr viel Parallelen und auch einen Auftrag, den ich einfach spüre, wenn ich glücklich werden will in meinem Leben, habe ich mich dieser Aufgabe zu stellen dort, wo sie mich ruft.

F: Als Peacemakerin fühlst du dich von welchen gesellschaftlichen Konfliktfeldern herausgefordert?

A: Da gibt's verschiedene. Einmal, wo es um das Thema der Gerechtigkeit geht, da bin ich sensibilisiert worden durch das Leben in einem Slum in den Philippinen, wo ich Menschen begegne, die so intelligent sind wie du und ich, haben aber nicht diese Möglichkeiten der Bildung wie du und ich, und sind verurteilt eigentlich, ihre ganze Energie und das Potenzial dahin zu investieren, in die Frage: Was esse ich morgen? Da habe ich mal eine ganz, ganz tiefe Erfahrung an einem Neujahrsmorgen, wie ich nach Manila, die Hauptstadt der Philippinen, geblickt hab, und der Horizont ist in der Dunstglocke verschwunden. Das hat mich einfach überwältigt, da in diesem, das ist eine Ebene, dass da doppelt so viele Menschen leben wie hier in der Schweiz, zwei Drittel an der Armutsgrenze und viele darunter. Das hat mich unglaublich erschüttert, und ich hab so was wie ein Versprechen dieser Stadt gegeben, dass ich mich einsetzen möchte da, wo immer es mir möglich ist, für gerechtere Strukturen auf unserer Welt. Das ist eine Ebene, und da arbeite ich auch in erster Linie, da bist du ja auch mit dabei, siehst etwas hinein in die Arbeit, wo wir Menschen begleiten wie die Frau, die heute Nachmittag da war, die ist bei mir in spiritueller Beratung, also Menschen in Entscheidungspositionen, die wir beraten. Ich sehe mich nicht, aktiv in der politischen Landschaft was zu tun, also das ist das eine, wo es um Gerechtigkeit geht. Das andere, was mir als Peacemakerin nahe ist, ist das Engagement für Menschen, die kriegsgeschädigt sind. Das hat begonnen mit der Zusammenarbeit mit den Peacecamps. Wir haben junge Menschen eingeladen aus Bosnien Anfang der neunziger Jahre, die an der Front standen und mit denen wir gearbeitet haben, aus Bosnien, Kroatien und später dann auch Serbien. Im letzten Jahr bin ich dem Ruf gefolgt, in Bosnien ein internationales Peacecamp zu leiten, wo junge Menschen da waren, und da plane ich im nächsten Jahr wieder ein Camp. Dann war ich auch dabei bei der ersten Retreat in Auschwitz. Ich hab mich immer wieder gefragt: Was soll ich da, das hat mit mir gar nichts zu tun. Ich bin Schweizerin, bei uns gibt's seit hundertfünfzig Jahren keinen Krieg. Das ist ein Thema, das mich eigentlich nichts angeht. Ich bin da auch dem kollektiven Schaffen der Schweiz begegnet und hab gespürt: doch, gerade deshalb. Weil, ich spüre das auf der Erde, an der Atmosphäre hier in diesem

Land, dass keine gewalttätige Auseinandersetzung im großen Ausmaß im letzten Jahrzehnt stattgefunden hat, nur in anderen Ländern, und dass ich mich auch da als Schweizerin aufgefordert fühle zu teilen und zu helfen, wo es möglich ist, und zu heilen.“(MH)

Politisches Handeln wird von den „Integrierern“ als inner- und intersubjektives Kraftfeld und Wirkungsraum interpretiert. Innersubjektiv als Potenzial in jedem und jeder Einzelnen, das Gestalt annehmen will. Dieses politische Feld möchte ich als persönliche Seinsmacht beschreiben. Diese ist zu unterscheiden von der Handlungsmacht als soziale Beziehung, die das Verhalten anderer beeinflussen will. Beide Weisen des politischen Handelns sind ineinander verschränkt. Sie stehen zueinander aber in einem Spannungsverhältnis, das gestaltet werden kann. Die persönliche spirituell-ganzheitliche Tiefenerfahrung begründet die Wechselseitigkeit von Seins- und Handlungsmacht. Das Inter-Sein in das Gewebe des Lebens als spirituelle Tiefenerfahrung stellt die Basis eines Ethos des Einsseins dar, woraus eine Praxis des solidarischen Handelns wächst (vgl. 2.2.2.4.). Die buddhistisch orientierten „Integrierer“ orientieren sich in ihrem Politikverständnis in der Regel an der Lehre vom „wechselseitig bedingten Entstehen“ (vgl. Kapitel 3.1.1.).

Ein buddhistisch orientierter Peacemaker stellt mit folgender Erzählung seine politisch-spirituelle Arbeit vor:

„Ich bin konkret engagiert nach wie vor in dem Bereich des Auschwitz-Retreats, also der Auseinandersetzung mit dem Faschismus, wenn man so will. Ich arbeite an der Vorbereitung eines Retreats, was sich mit dem Thema Männer und Frauen befassen wird. Ich arbeite an einem Dialog-Retreat, das ist eine neue Form, die die Peacemaker-Gemeinschaft entwickeln wird, wo es wahrscheinlich, das ist noch nicht ganz klar, es wird wahrscheinlich gehen um das jüdisch-polnische Verhältnis, aber es wird auch gehen um das deutsch-polnische Verhältnis wahrscheinlich, früher oder später, das ist noch nicht so sehr das Thema, aber das wird kommen. Ich arbeite mit an einem Retreat in Nordirland. Im Kopf existieren noch weitere Projekte, die vorangetrieben werden sollen, die aber noch nicht in so einer Konkretisierungsphase sind wie die anderen vier. Es wird irgendwann einmal ein Retreat geben zum Thema Sklaverei, das in Frankreich ablaufen wird, Sklavenhandel. Es wird ein Thema geben, es wird in USA ein Retreat geben zum Thema Indianer, dort will ich weniger mitarbeiten, weil es außerhalb Europas ist.

F: Retreats sind Seminare über zehn Tage, fünf Tage?

A: Retreat ist eine Aktivität. Retreats, die wir haben, wo es darum geht, die unterschiedlichsten Personen, die in der ganzen Sache involviert sind, zusammenzubringen, das heißt also, in Auschwitz bringen wir zusammen die Kinder von Tätern und die Kinder von Opfern aus verschiedenen Nationen, und eigentlich gehören da rein auch Neonazis. Das ist uns bislang noch nicht gelungen, das zu schaffen.

‚Bearing witness‘ ist insofern, als sie einfach Zeugnis ablegen über das, was sie denken, fühlen, empfinden, was auch immer, und das in die Gruppen einbringen. Und was daraus entsteht, ist die Möglichkeit von Heilung und auch die Möglichkeit von Ganzheit. Retreats basieren eigentlich auf dem Versuch, auf der Ebene der Begegnung die Nichtdualität dadurch zu erreichen, indem man so viele Leute zusammenführt. Wir haben so ein Dialog-Retreat, was wir in Polen zum Beispiel zum Thema Juden und Polen, da wird viel mehr in Dialoge, also da wird das Spektrum nicht so breit sein. Beispiel dafür, wie es nicht laufen soll, ist das, was wir im Augenblick in Nordirland, wir bereiten in Nordirland ein Retreat vor, und jetzt gibt es eine Vorlaufsache, da ist ein Zen-Lehrer aus San Francisco eingeladen worden, dort in Nordirland etwas zu machen. Das Problem dabei ist, dass seine Familie dafür bekannt ist, dass die die IRA unterstützt hat. Das heißt, wir werden also wahrscheinlich, dort werden nur Leute hinkommen, die eben IRA-Sympathisanten sind oder es nicht wissen, dass – und das ist nicht mehr, sondern worauf es uns ankommt, ist wirklich, alle Konfliktbeteiligten zusammenzukriegen. Auf ein rundes Kissen und an den runden Tisch. Und das bedarf einfach sehr viel Zeit, sehr viel Planung, zu sehen, wo sind die unterschiedlichen Personen, die wir da zusammenbringen wollen und zusammenkriegen.

F: Welche Rolle hat da die Meditation?

A: Wir haben drei Grundsätze. Der erste Grundsatz ist das Nichtwissen. Zeugnis abgeben ist der zweite und der dritte ist Heilen. Nichtwissen ist praktisch genau das, was man in der Meditation auch erfahren kann, das heißt, man gibt die festgelegten Vorstellungen auf, man sitzt vor einer weißen Wand, lässt die Gedanken einfach vorüberziehen. Und das Resultat und das, was passiert oder was passieren kann, wird oft beschrieben als Leerheit. Dieses Nichtwissen wird an einem Ort wie Auschwitz sofort manifest, weil der Ort derart stark ist, dass alle Vorstellungen, die man bisher davon hatte, man einfach aufgeben muss. Und damit wird eine andere Form von Erleben möglich und auch eine andere Form von Auseinandersetzung mit dem, was da ist. Und diese Form wird dann in dem zweiten Grundsatz bearing witness, das heißt Zeugnis ablegen über Leid und Freude auf der Welt, wird deutlich, das heißt, die Erfahrung, die in Auschwitz entstehen kann, ist, dass wir zum Beispiel unabhängig davon, ob wir jetzt Deutsche sind und praktisch Kinder von Tätern sind und die Kinder von ausgewanderten amerikanischen Juden, wenn sie aus Deutschland ausgewandert sind und von daher gesehen Kinder von Opfern, dass uns was eint. Dieses Einende ist das Menschsein. Und was uns auch eint, ist das Potenzial, sowohl Täter als auch Opfer zu sein. Und wenn wir darüber Zeugnis ablegen und das Empfinden sehen und verstehen, dann entsteht daraus Heilung, weil es eine Integration von Elementen von uns ist, die wir bisher nicht hatten. Das heißt, wenn mir zum Beispiel aufgrund meiner linken ‚Karriere‘, aufgrund meiner linken Sozialisation und Weiterentwicklung ist es mir natürlich sehr leicht, mich mit den Opfern zu identifizieren. Wenn ich dann plötzlich in Auschwitz wahrnehme, dass eigentlich ich viel eher auf der Täterseite stehe, ich bin kein Opfer, ich bin ein Handelnder, dann wird es sehr, sehr viel schwerer werden, in Zukunft Täter zu verurteilen, weil ich diesen Täteraspekt in mir selbst kenne, kennen gelernt habe. Das heißt, ich bin ganzer geworden, das heißt, ich kann sowohl sehen, ich habe eine Täuschung gemacht, dass ich selbst ein potenzielles Opfer bin. Selbstverständlich bin ich ein potenzielles Opfer aufgrund meiner politischen Tätigkeit oder so irgendwas, aber ich sehe auch, dass ich in eine Täterrolle

hineinkommen könnte. Also ich habe mit Kohl nichts am Hut, aber eines der Worte, wo er meiner Meinung nach am meisten und völlig zu Unrecht gescholten wurde, ist ‚die Gnade der späten Geburt‘. Ich bin heilfroh, dass ich nicht zur Zeit des Faschismus so alt war, wie ich jetzt bin, weil ich nicht weiß, welche Rolle ich dann gespielt hätte. Es wird also sehr deutlich, das ist jetzt ein Beispiel für so eine Möglichkeit, wo in Auschwitz Heilung stattfinden kann, ein Ganzwerden. Wir gehen anders aus Auschwitz zurück, als wir nach Auschwitz gegangen sind. Und damit haben wir einen völlig anderen Zugang als der Zugang, der über Faktenvermittlungen erfolgt, so uns so viele Millionen Menschen wurden umgebracht, die Gaskammern hatten so und so viele Quadratmeter und dies und jenes Gas und so.“ (HJM)

In ihrer konkreten Rolle als Koordinator, Leiter oder Impulsgeber ihrer Initiative, ihrer Institution, ihrer Bewegung konzentrieren sich „die Integrierer“ auf den Aspekt der Lehre, der Schaffung von Lern- und Aktionsfeldern für Mitglieder oder Interessierte an ihrer Initiative, nehmen aber von Zeit zu Zeit auch an direkten politischen Aktivitäten teil. Doch im Mittelpunkt ihres Engagements steht die Idee, Lernräume zu schaffen, die die bewusste Integration des spirituellen und des politischen Impulses zu einer Einheit, zu einem reflektierten Ethos des Einsseins ermöglichen. Darin gehen „die Integrierer“ auch weiter als „die radikal Engagierten“. Für „die radikal Engagierten“ stehen die politische Aktion an der Seite und für die Armen und Ausgegrenzten im Mittelpunkt (kenotische Spiritualität); für „die Integrierer“ gilt die gleiche Stoßrichtung auf der grundsätzlichen Ebene, jedoch realisieren „die Integrierer“ diesen Grundimpuls in der Regel nicht durch einen praktischen Ortswechsel. „Die Integrierer“ entwickeln eine Initiative, gründen ein Unternehmen beziehungsweise schaffen Erfahrungsräume, wo Menschen auf der spirituell-politischen Suche ihre Berufung, ihr Charisma in der Friedens- und Solidaritätsarbeit entdecken und entwickeln können.

Der gleiche Akteur wie oben beschreibt an anderer Stelle prägnant sein integrales Politikverständnis als spirituelle Praxis:

„Ob wir es wollen oder nicht, wir werden von der Gesellschaft geprägt, in der wir leben, und prägen umgekehrt unsererseits auch diese Gesellschaft. Ob wir es wollen oder nicht, selbst wenn wir uns aus der Gesellschaft zurückziehen, sie ablehnen oder nicht handeln, trägt auch dieses Verhalten zur gesellschaftlichen Situation bei.

Der Buddhismus spricht von drei Giften, deren Wirkung man sich bewusst werden soll und gegen die es anzugehen gilt: Gier, Hass und Verblendung. Diese drei Gifte wirken nicht allein auf individueller, sondern auch auf gesellschaftlicher Ebene:

Unser Wirtschaftssystem basiert auf Gier, darauf, dass der Mensch immer mehr haben will, nie genug bekommt. Ohne das ständige Wecken neuer Bedürfnisse und deren Befriedigung kommt das

Wirtschaftswachstum ins Stocken, steht weniger Geld zur Umverteilung zur Verfügung, wächst die Kluft zwischen Arm und Reich.

Untrennbar mit Gier verbunden ist Hass, Ablehnung: Wenn die Unterschiede zwischen einzelnen Menschen oder Staaten zu groß werden, wenn die Ressourcen zu knapp werden, um eine in etwa gleich hohe Bedürfnisbefriedigung zu gewährleisten, entsteht Neid, und dieser führt zu Gewalt und Krieg. – Das ist übrigens keine neue Erkenntnis: In einem Sutra sagt Buddha: ‚So ist denn, ihr Mönche, weil man den Unbemittelten keine Mittel dargereicht hatte, die Not immer größer geworden, weil die Not immer größer geworden war, hat das Nehmen des nicht Gegebenen sich mehr und mehr verbreitet, weil das Nehmen des nicht Gegebenen sich mehr und mehr verbreitet hatte, hat die Waffengewalt überhand genommen, weil die Waffengewalt überhand genommen hatte, ist der Totschlag weiter fortgeschritten.‘ Verblendung ist ebenfalls ein wichtiger Bestandteil unserer gesellschaftlichen und ökonomischen Ordnung: Milliarden fließen in die Werbung, um uns dazu zu ermutigen, Dinge zu kaufen, die wir – in den allermeisten Fällen – nicht brauchen. Weitere Milliarden werden aufgebracht, um uns an eine bestimmte Sicht der Wirklichkeit zu gewöhnen. Wahrheit und andere ethische Werte bleiben dabei – oft – auf der Strecke.

Aber die Schuld allein bei anderen zu suchen, greift zu kurz: Wir vergiften uns selbst und tragen auch dazu bei, andere Menschen zu vergiften. Auch die vielen Bücher über Spiritualität, Buddhismus und Erwachen tragen mit bei zum Ressourcenverbrauch auf diesem Planeten, und die Abgase eines Flugzeugs sind nicht weniger schädlich, weil es den Dalai Lama – oder den Papst – von A nach B befördert, der Schadstoffausstoß unseres PKW ist nicht geringer, weil wir zu einem Meditationsseminar fahren.

Wir profitieren von einer ungerechten Weltwirtschaftsordnung, die in Form der Festung Europa zementiert und andernorts mit Waffengewalt verteidigt wird. – Dass davon andere noch stärker profitieren als die Leserinnen und Leser von Siddhartha, macht die Sache nicht besser.

Dass seit dem Niedergang des real existierenden Sozialismus dieses Thema fast nur noch dann die Öffentlichkeit erreicht, wenn sich anlässlich eines so genannten ‚Welt‘-Wirtschaftsgipfels gewaltbereite Demonstrantinnen und Demonstranten Straßenschlachten mit der Polizei liefern, zeigt, wie wenig wir uns darum kümmern, dass wir auch über die Schattenseiten unserer Lebensweise informiert werden. Angesichts dieser offensichtlichen Auswirkungen von Gier, Hass und Verblendung darf man aber nicht die Geisteshaltung aus dem Blick verlieren, die deren Ursache ist. Und das ist der Bereich, in dem eine spirituelle Praxis wirksam werden kann: Wenn wir achtsam auf das sind, was in unserem Geist auftaucht, können wir Gier, Hass und Verblendung erkennen, brauchen nicht mehr blind unseren Impulsen zu folgen, sind in der Lage, bewusste Entscheidungen zu treffen. Achtsamkeit kann dazu führen, dass wir die Auswirkungen unseres Handelns – oder Nichthandelns – in einem weiteren Kontext sehen, uns unserer Verantwortung für alles, was geschieht, bewusst werden und unser Handeln von dieser Verantwortung leiten lassen.

Mit diesem geänderten Bewusstsein können wir dann Gier in Großzügigkeit, Ablehnung in Anteilnahme, Verblendung in Weisheit wandeln. Dieser Wandlungsprozess ist politisch, weil er zum einen deutlich macht, dass es möglich ist, Werte zu leben, die den gegenwärtig herrschenden Werten diametral entgegengesetzt sind, zum anderen, weil er zeigt, dass es möglich ist, Werten einen tieferen Sinn zu geben: Freiheit können wir nicht verwirklichen, indem wir uns bemühen, immer mehr zu

besitzen und unsere Gier zu befriedigen, sondern nur, indem wir uns selbst beschränken. Friede resultiert nicht aus militärischer Macht, sondern aus einem Geist von Großzügigkeit, Gerechtigkeit, Offenheit und Toleranz. Weisheit besteht nicht darin, möglichst viel zu wissen, sondern darin, im Bewusstsein der wechselseitigen Abhängigkeiten angemessen zu handeln.

Um dauerhaft großzügig, Anteil nehmend und weise handeln zu können, ist es wichtig, immer wieder zur Betrachtung des eigenen Geistes zurückzukehren. Denn die Leid schaffenden Täuschungen sind zahllos. In der Meditation können wir sie wahrnehmen und vorüberziehen lassen. Mit dem in der Meditation gereinigten Geist können wir das tun, was uns die drei reinen Gebote empfehlen:

- Tue nichts Schlechtes.
- Tue das Gute.
- Tue das Gute für die anderen.

Eine Gesellschaft, in der die Einzelnen und die Gesellschaft als Ganze sich bemühen, auf dieser Basis zu handeln, kann dazu beitragen, dass wir und unsere Mitwelt nicht mehr von Hass, Gier und Verblendung geprägt werden und unser Planet wieder etwas lebens- und liebenswerter wird.“ (HJM)

7.3.6. Das Gesellschaftsbild der „Integrierer“

„Die Integrierer“ leben ihre entschieden spirituell-intrinsische Lebensorientierung in Opposition zur bürgerlichen Marktgesellschaft. Doch im Unterschied zu den „radikal Engagierten“, zu den „Wanderern“ oder zu den „Verwurzelten“ zeigt sich für „die Integrierer“ Gesellschaft nicht in erster Linie nur als Gegenüber, sondern immer auch als Teil von ihnen selbst. Ausgehend von der spirituellen Basiserfahrung des Verwobenseins in die Schöpfung leben „die Integrierer“ aus einem nondualen Grundverständnis. Übliche Dualismen zwischen böser Gesellschaft und gutem Innenleben lehnen „die Integrierer“ ab. Stets ist auch ein Aspekt ihrer Reflexion, dass sie Teil des Ganzen sind. Dies gehört zentral in das Ethos des Einsseins der „Integrierer“. Zum Beispiel wirft die Beschäftigung mit Auschwitz auch stets die Frage nach eigenen Gewaltimpulsen auf:

„Das Leben ist sehr gewaltvoll, das fängt mit der Geburt an, wenn du mal bei einer Geburt dabei warst, ich war bei der Geburt meiner Tochter dabei, das ist ein gewaltvoller Akt. Und das geht so weiter bis zum Sterben. Und das ist nicht der einzige Widerspruch, der in diesem Leben, mit dem wir konfrontiert sind. Also Tatsache ist, diese Welt ist sehr gewalttätig und zugleich auch, Tatsache ist, dass unser menschlicher Geist, unsere Bedürfnisse, unsere Sehnsucht ist nach Harmonie, nach Gewaltfreiheit und Frieden. Und wie wir das unter einen Hut kriegen, das ist die Herausforderung. Wie wir nicht abgehoben in der süßen Trance, also wenn ich die Wahl hätte, würde ich es vielleicht sogar machen, dort den Rest meines Lebens zu verbringen. Aber so spielen sie es nicht, wie wir sagen, irgendetwas bringt mich wieder aus meiner Versenkung heraus, und ich bin konfrontiert mit den materiellen Gegebenheiten dieser Welt. Diese zwei in ein harmonisches Verhältnis zu bringen, ist alles eine Frage

der Balance irgendwo. Das ist dann die Frucht einer reifen Persönlichkeit, wenn man weiß, wie man mit diesen verschiedenen Aspekten umgeht.“ (WP)

Die Unterscheidung von Innen- und Außenarbeit, die meiner Interviewgestaltung zugrunde lag, wird von einigen befragten Personen problematisiert, gerade um Platz zu schaffen für ein integrales Gesellschafts- und Menschenbild:

„Ich bin nicht einverstanden mit der Teilung, ich habe die vorhin einfach so stehen lassen, aber ich möchte das an der Stelle zurückweisen, zwischen innerem und äußerem Weg. Die gibt es nicht, das ist eine künstliche Trennung. So. Aber es gibt Orte, wo es einfacher ist als Gemeinschaft, das zu vernetzen. Aber selbstverständlich kann ich auch als Vater den inneren und äußeren Weg an ein und derselben Stelle praktizieren. Wenn ich sehe, dass in mir Wut aufsteigt, also achtsam bin und sehe, dass in mir Wut aufsteigt, und diese Wut, die Energie, die hinter der Wut steckt, umforme und nicht meiner Tochter eine scheuere, dann ist das ein ganz konkretes Beispiel, eine konkrete Situation, wo innerer und äußerer Weg überhaupt nicht getrennt sind.

F: Richtig. Aber für uns als Kinder des dualen Denkens hat es einen gewissen Sinn. Sicherlich ist das zu überwinden, aber die Rede von Mystik und Politik, von Kontemplation und Aktion ist der Versuch, eine Pendelbewegung zu beschreiben und innen und außen zusammenzubringen.

A: Ja, aber ich bin mir nicht sicher, wie weit das eine westliche Trennung ist, die da ganz, ich will jetzt nicht sagen: ganz bewusst aufrecht erhalten wird. Aber es fällt mir einfach auf, wenn ich sehe, was zum Beispiel in Thailand und Kambodscha passiert, da sehe ich eine ganze Menge von Aktivität, die in die Richtung geht. Wenn also Bäume als heilig ordiniert werden, dann ist das ein ganz konkretes politisches, gesellschaftspolitisches, ökologisches Handeln von Mönchen. Also von daher gesehen bin ich gegen Schwarz-Weiß-Malerei. Das heißt, es ist ein spirituelles Handeln, wenn die die Bäume segnen. Also die Frage wäre aus meiner Sicht an die christlichen Kirchen eher: Warum segnet ihr eigentlich nur Panzer und Autos, warum segnet ihr nicht die Bäume, die auf der Startbahn West standen?

F: Das haben einige gemacht, aber –

A: Ja, ja.

F: – aber nicht die Amtskirche, das war so. Das war kein Gegenstand der Amtskirche.

A: Aber man könnte das überlegen, warum geht ein Gemeindepfarrer nicht her und segnet einen See, bevor da jetzt die Abwässer eingeleitet werden der neuen Fabrik, die da hinkommt. Also es gibt Möglichkeiten, diese Trennungen zu überwinden. Und diese Trennung ist meiner Meinung nach, wenn man sich das, ich komme jetzt grade drauf, wenn man sich das anschaut, in meiner Jugend gab es noch

Prozessionen durch die Felder. Das heißt, damals muss auch für die offizielle Kirche die Trennung zwischen innen und außen noch gar nicht bestanden haben“ (HJM)

7.4. „Die radikal Engagierten“

„Die radikal Engagierten“ stellen in der Untersuchungsgruppe den Typ dar, der die Außenorientierung am konsequentesten umsetzt: Das soziale und/oder politische Handeln füllt ganz die Lebens- und Aktionswelt der „radikal Engagierten“. Das gesellschaftliche Leid, die Ungerechtigkeiten in der Welt sind für sie steter Imperativ, sich zu engagieren und für eine Linderung dieses Leides und für eine gerechtere Welt einzutreten. „Die radikal Engagierten“ insistieren auf einer Einheit von Engagement und Spiritualität, auf einer Einheit von Mystik und Politik, auf einer Einheit von Kampf und Kontemplation dergestalt, dass die Praxis, das konkrete Tun, ganz die spirituelle Dimension integriert und somit das soziale und/oder politische Handeln den spirituellen Vollzug darstellt. Eine bestimmte, stark ethisch geprägte Praxis wird von den „radikal Engagierten“ gelebt und gleichzeitig auf Nachfrage hin als Ausdruck einer konkreten spirituellen Grundentscheidung interpretiert. Die Dialektik von Außen und Innen, von Kampf und Kontemplation, von Mystik und Politik, von Engagement und Spiritualität wird von den „radikal Engagierten“ bewusst einseitig auf Kampf/Politik/Engagement hin ausgelegt. Damit formulieren „die radikal Engagierten“ ihre Kritik an der „bürgerlichen Kirche“ beziehungsweise einem stark innenorientierten, gesellschaftlich angepassten Buddhismus. Konsequenter formulieren sie ihre Kritik an der gesellschaftlich und politisch apathischen Religion und ihren Organisationen. Sie verstehen sich als Christ oder Buddhist, doch in relativer Distanz zu den bestehenden Organisationen. Sie nehmen eine bewusste Außenseiterposition ein, die nur von wenigen anderen mitgetragen wird. Getreu gegenüber ihren spirituell-politischen Grundoptionen können sich „die radikal Engagierten“ nicht in üblichen bürgerlichen Berufsfeldern beheimaten. Sie engagieren sich ganz für ihr Hilfsprojekt, sie verlassen ihre Arbeit als Pfarrer und Kirchenmitarbeiter und gehen in die Fabrik oder arbeiten Teilzeit zu ihrer materiellen Reproduktion, um dadurch die Möglichkeit zu haben, ihrer eigentlichen „Berufung“ zu folgen. Typische regelmäßige und geregelte spirituelle Praxisformen zur religiösen Lehre (Weisheit, Weltbild, Dogma), zum Kult (magische, gottesdienstliche und andere Rituale) oder gar zu einer expliziten, regelmäßigen meditativen Praxis lehnen „die radikal Engagierten“ ab. Sie leben eine „kenotische Spiritualität“. Sie stellen eine explizite „Selbstsorge“ unter den Generalverdacht einer Abwendung von der nötigen Veränderungsarbeit. Interreligiöse Belange haben nur Platz im Rahmen der sozialen und/oder politischen Arbeit, werden aber nicht selbstbezüglich auf die eigene Person hin praktiziert oder reflektiert.

7.4.1. Das Kirchen- und Sanghaverständnis der „radikal Engagierten“

Die „radikal Engagierten“ leben in einem permanenten, mehr oder weniger latenten Konflikt mit ihrer religiösen Organisation, weil sie deren Praktiken kritisieren und deren angepasstes politisches Agieren ablehnen. „Die radikal Engagierten“ sehen in der Praxis der verfassten Kirchen beziehungsweise der meisten Buddhisten im Westen einen Verrat gegenüber den revolutionären und gesellschaftskritischen Grundimpulsen Jesu oder Buddhas. Die Arbeit am Reich Gottes, die alltägliche Realisierung des Dharmas führt notwendig auf den Marktplatz zu den Armen und Ausgegrenzten. Ihr christliches Kirchenbild beziehungsweise ihr buddhistisches Sanghaverständnis ist zutiefst praxisorientiert im Sinne eines solidarischen Handelns mit den Schwachen und Armen. Die reklamierte Einheit von Mystik und Politik, die im solidarischen Handeln gelebt wird, bedeutet eine grundsätzlich institutionenkritische Position. Dieses solidarische Handeln geschieht mit anderen Menschen, unabhängig von deren religiösen oder weltanschaulichen Positionen. Kirche oder Sangha vollzieht sich für die „Engagierten“ im solidarischen Tun. Programmatisch drückt ein Befragter diese Grundausrichtung so aus:

„In den Maiunruhen 1968 und 1969, die ich in Paris erleben konnte, wurde der oberste Studentenpfarrer, der jetzige Kardinal von Paris, gefragt, wo denn seine Studenten bei den Auseinandersetzungen gewesen seien. Er pflegte zu antworten: ‚Auf dieser Seite der Barrikaden, auf der anderen Seite der Barrikaden und auf den Barrikaden. Überall gab es welche.‘ Und der damalige Kardinal von Paris pflegte zu sagen: ‚Dieu seul est absolu – Gott allein ist absolut.‘ In dem Spannungsfeld ‚Arm–Reich‘, in dem ich mich sozial-politisch engagiere, würde ich sagen: Der Gott des Jesus von Nazareth ist absolut einseitig, zugunsten der Armen. Diese einseitige Parteinahme dürfte die fundamentalste Veränderung sein. Die Position des Gemeindepfarrers, der für alle da sein soll und gottgleich über allem schwebt, verlassen und zu den Armen vor Ort gehen, mit ihnen leben, hoffen und kämpfen.“ (SW)

„Die radikal Engagierten“ arbeiten primär außerhalb etablierter Organisationen und gehen ihren Weg bewusst alleine oder in kleinen Gruppen. Ganz lassen sie aber nicht ab von ihrer Kirche: „Provokative Rückkopplungen ihrer Erfahrungen in die kirchlichen Strukturen“ hinein sind ihnen wichtig. Außerhalb von Kirche beziehungsweise buddhistischen Großorganisationen kämpfen die „Engagierten“ für einen engagierten Buddhismus beziehungsweise für ein politisches Christsein.

„Schließlich meinen die Christen, die in diesen Gruppen arbeiten, dass sie mit Recht einen Appell an die Christen und an die Kirchen richten dürfen. Dies ist ein Weg, um die Berufung der Kirche in der heutigen Zeit zu realisieren. Der radikale Einsatz für die Armen und Unterdrückten in ihrem Kampf um Befreiung gegen die Unterdrücker ist der Ort, wo die Kirche den historischen Auftrag erfüllen kann. Große Teile der Kirche, vor allem in Lateinamerika, leben das schon. Die es nicht leben, halten es mit den Großen.“ (SW)

7.4.2. Die aktuell gelebten Vergemeinschaftungsformen der „radikal Engagierten“

„Die radikal Engagierten“ gehen ihren Weg in der Regel allein: vor Ort in der betrieblichen Arbeit als einfacher Arbeiter oder in der sozialen Hilfsinitiative. Ihr hoher Selbstanspruch, die Radikalität ihrer Lebensentscheidung wird nur von wenigen geteilt. Sie sind bestenfalls in einer kleinen Gruppe Gleichgesinnter organisiert. Diese soziale Einbindung ist aber von zentraler Bedeutung für ihre Veränderungsarbeit. So zählt ein Befragter exakt seine Mitarbeit in unterschiedlichen Gruppen und Initiativen auf, um die soziale Einbettung seiner Arbeit deutlich zu machen:

„Die (...) seit mehr als fünfundzwanzig Jahren bestehende Projektgruppe Industriearbeit Stuttgart-Sindelfingen,

- ein betrieblicher Arbeitskreis kritischer Gewerkschafter, der sich national und international zu der so genannten ‚DaimlerChrysler Koordination‘ organisiert hat,
- ein AK ‚Solidarität mit brasilianischen Gewerkschaften‘,
- das Kollektiv der ‚Arbeitergeschwister‘
- ein Forum ‚Zukunft der Gewerkschaften im Stuttgarter Raum‘.

Alle diese Kreise und Gruppen sind lebensnotwendig für eine systematische und langfristige politische Arbeit. Kritischen Geist, Mut, Hoffnung, Einsatzfreude behalten kann man nur im Zusammenhang mit Sympathisanten, Leuten, die mitleiden und mitkämpfen.“ (SW)

Private Bindungen oder Netze werden im ersten Erzählfluss nicht erwähnt, doch bei Nachfrage auch als wichtig eingestuft. „Die radikal Engagierten“ haben sich ganz ihrer sozialen (zum Beispiel Tibethilfe, Krankenstation in Südostasien) oder politischen (zum Beispiel Betriebsarbeit) Initiative verschrieben und leben primär aus den daraus entstehenden Kontakten. Gleichzeitig wissen die „Engagierten“ auch um den Preis, den ihr „radikales“ Leben hat:

„F.: Wie schützen Sie sich, wenn Sie jetzt Berufsarbeit machen und gleichzeitig auch politisch aktiv sind? Wie schützen Sie sich vor einer zu starken Betonung dieses äußeren Weges?“

A.: Sie meinen blinder Aktionismus oder was?

F.: Ja, oder dass man sich zu sehr engagiert und zumüllt mit Aufgaben, Verantwortung? Haben Sie da so Mechanismen?

A.: Zum Umgang mit meinen Grenzen: Zum einen habe ich halt meine Krankenhaus-Dienstpläne, das heißt, ich muss morgens um sechs fähig sein, auch eine Entbindung zu machen. Das heißt, ich kann nicht eine ganze Nacht durchgearbeitet haben oder so oder gar aus dem Schlafsack und noch mit dreckigen Klamotten im Nachtzug oder so von irgendeiner Aktion gekommen sein. Ich muss natürlich gucken, dass jedes Ding in sich auch eine gesunde, voll funktionierende Einheit ist. Da merke ich schon, das geht nicht alles. Oder jetzt bereite ich mich auf Burma vor. Wenn jetzt irgendeine Anfrage käme, dort ist dies oder jenes, dann weiß ich: Nein, jetzt erst einmal am Dreißigsten ist mein Flug, ich packe meinen Rucksack gerade, und da kann ich mich auch gut abgrenzen. Also ich lasse mich auch von meinem Arbeitgeber nicht vereinnahmen, auch nicht von einer Beziehung. Das hat dann auch keine Priorität. Also da gibt es dann nichts, was mich hält. Wenn ich einmal für eine Sache mich entschieden habe, die mache ich dann auch ganz.

F.: Das heißt auch, Sie gehen ein großes Risiko ein, wenn Sie jetzt wieder nach Burma gehen für ein halbes Jahr, dann ist ein gewisses Risiko, ob Ihr Freund oder Ihre Beziehung, Ihre Freundschaft das aushält?

A.: Das hält sie schon seit über zwanzig Jahren aus, sei's drum. Aber das habe ich schon riskiert. Diesmal kann ich nur zwölf Wochen, weil ich einen neuen Job habe, aber, natürlich, das sage ich auch immer: Ich setze immer alles drauf. Klar. Also ohne Risiko keine Freiheit.

F.: Mutig, mutig!

A.: Deswegen auch keine Kinder. Das geht nicht. Entweder hat man ein radikales Leben und lebt das so, oder alles andere ist dann nur so halbherzig. Ich werde auch nie so viel verdienen, dass, falls ich irgendwo verknackt werde, dann eine Strafe abzahlen muss, da würde ich vorher meinen Job schmeißen. Das weiß mein Arbeitgeber in der Regel auch, dass ich vorher dann einen Auflösungsvertrag mache. Dann unbezahlten Urlaub kriege und dann irgendeine Ersatzfreiheitsstrafe abarbeite. Also so wichtig ist mir dann etwas anderes auch nicht. Ich stehe dann dazu.“ (IS)

7.4.3. Das Verhältnis zu ihrer Herkunftsreligion und -kirche

„Die radikal Engagierten“ haben in der Regel ein konfliktives beziehungsweise ein gebrochenes Verhältnis zu ihrer Herkunftsreligion und -kirche. Eine buddhistisch orientierte „radikal Engagierte“ beschreibt detailliert ihre kirchliche Konfliktgeschichte:

„Ich habe mich eigentlich immer sehr um die Frage des Glaubens bemüht und habe in der Kirche, in der ich groß geworden bin, keine Antworten gefunden. Ich habe sehr viel Verlogenheit erfahren in meiner Biografie und habe mich eben mit dem, was um mich war, weiter beschäftigt. Ich habe einfach keine Fragen beantwortet gekriegt, ob das jetzt Alter oder Tod oder Gerechtigkeit oder Krieg war. Dann habe ich mich auch mit esoterischen Gemeinschaften beschäftigt, bin mit siebzehn aus der Kirche ausgetreten, weil ich es unmöglich fand, dass ein Papst Kondome nicht erlaubt, oder diese ganzen Waffengeschichten, diese Waffenlieferungen, das hat mich damals schon in meiner Schulzeit beschäftigt. Dann war ich mal bei den Rosenkreuzern, bei esoterischen Zirkeln, überall reingeschnuppert. Es gab dann die Zeit dieser Indienfahrer, Hinduismus, Sufi-Bewegungen, Sufidans. Mit den ganzen hinduistischen Schriften habe ich mich beschäftigt und war dann selber auch in Indien, habe da natürlich auch gemerkt, was Guru-Abhängigkeit ist, und habe auch wirklich, war sehr enttäuscht von dem Land, was ich gedacht habe, wo man auch noch echte Spiritualität vorfindet, dass das also auch sehr verlogen war für mich. Ich habe gedacht, es ist schwierig, dass irgendwas standhält. Ich bin dann wieder in die katholische Kirche eingetreten, habe mich dann intensiv auf ein paar Kontakte gestürzt, wo ich gedacht habe, vielleicht gibt es ja nur ein oder zwei Prozent, also wirklich wahre Praktizierende als Vorbild, war auch in Pamolito im Kloster. Ich habe damals schon vegetarisch gelebt, und Askese hat mich schon immer fasziniert, auch so im Sinne von Ignatius von Loyola. Und bin dann einfach zum Arbeitseinsatz nach Indien, ich hatte auch Vorbilder, die Mutter Teresa oder Albert Schweitzer zum Beispiel. Also ich habe dann bald gemerkt, es kommt mir wohl mehr auf das Handeln an als auf das, was die Leute sagen, und bin dann einfach auf den Eigenweg gegangen, um selber zu erfahren, wie geht's mir dabei, und bin dann auch heftig auf dem Bauch gelandet, weil ich gemerkt habe, das ist gar nicht so einfach.“ (IS)

Im Unterschied zu den buddhistisch orientierten „Engagierten“, die für sich eine konfliktive religiöse Sozialisation benennen, betonen und schätzen die christlich orientierten „radikal Engagierten“ ihre religiöse Primärentwicklung im christlichen Milieu. In der Phase der bewussten christlichen Selbstverortung als (junge) Erwachsene im Zuge des Studiums finden Brüche statt zu ihrer Herkunftskirche. Deren angepasstes Agieren, das einer Unterstützung des bestehenden gesellschaftlichen Systems gleichkommt, wird für sie zum Anlass einer Neuorientierung hin zu einem amtskirchlich fernen und kirchenkritischen Weg:

„Mit dem zwölften Lebensjahr, wir haben damals in der Nähe von Kassel gewohnt, bin ich zu einer Afrika-Ausstellung nach Fulda gefahren. Und diese Ausstellung hat mich sehr verändert, und ich wusste ab dem Moment, dass ich Missionar werden sollte, irgendwie. Ich konnte mir nicht vorstellen wie, aber Afrika war sehr herausgehoben in der Ausstellung. Mich haben diese anderen Kulturen, die anderen Situationen sehr herausgefordert. Dann kommt eine Etappe, wo ich, in meinem achtzehnten Lebensjahr etwa, auch ein bisschen gesucht habe, mit welcher Gemeinschaft könnte das gut sein. Ich habe versucht die Franziskaner und Dominikaner und sonst wo, überall hatte ich Kontakt, habe ein paar Tage im Kloster geschlafen oder sonst wie. Auf jeden Fall habe ich mich bemüht, eine Gemeinschaft zu finden, mit der dieser Traum möglich ist, und ich habe keine gefunden. Mit achtzehn habe ich die Schule

abgebrochen, weil ich zu doof war, und bin dann in den Betrieb gegangen und hatte gedacht, so, das ist der richtige Ort. Und diese Idee mit der Kunstausstellung, vielleicht kannst du als Ingenieur nach Chile gehen. Das war der Traum, den ich dann hatte, und ich bin auf den Maschinenbauingenieur hingegangen und habe zwei Jahre Praxis in der Werft gemacht, dann habe ich zwei Jahre Bundeswehr gemacht. Und in dieser Bundeswehrzeit ist dieser alte Traum wieder hochgekommen, und ich habe das Abitur nachgemacht. Während der Zeit im Betrieb ist etwas passiert, dass ich während einer Krankheit ein Buch über Jesuiten gelesen habe, und seitdem war mir klar, dass ich Jesuit werden würde. Und: Ich habe irgendwie eine Liebe zu Obdachlosen entdeckt, so auf den Fahrten, die ich gemacht habe. Ich bin viel getrampt. Ich kann mich erinnern, dass ich mal einen ganzen Tag mit jemand mitgegangen bin und mich auch mit ihm wohlgeföhlt habe. Ich bin also von klein auf ein religiös Suchender, erst spät kamen meine Zweifel an der Arbeit der Kirche. Hatte so wenig mit den kleinen Leuten zu tun. Und immer, wenn es mir zu kopfig wurde, musste ich was anderes tun. Mit fünfundzwanzig bin ich dann nach sieben Jahren, wissend, dass hier Jesuiten sein werden, bin ich dann ins Noviziat eingetreten und habe auch ein Jahr Philosophie studiert. Und nach diesen praktisch dann drei Jahren oder knapp drei Jahren ist ein Mitstudent auf mich zugekommen, da muss ich so achtundzwanzig etwa gewesen sein, der hat mich gefragt, ob ich mit ihm in die Fabrik gehen würde nach dem Philosophiestudium, so zwei Jahre, so eine Praxiszeit.“ (CH)

7.4.4. Die Spiritualität der „radikal Engagierten“

Kennzeichnend für die Spiritualität der „radikal Engagierten“ sind drei Grundmerkmale:

1. Sie leben eine Mystik des Handelns, eine kenotische Spiritualität;
2. sie praktizieren in der Regel keine vom Alltagshandeln abgesonderten spirituellen oder religiösen Übungen und Ausdrucksformen (kaum religiöse Rituale oder kollektive Riten);
3. sie leben ein mystisches Selbstverständnis jenseits konfessioneller und religiöser Formen.

7.4.4.1. „Die radikal Engagierten“ leben eine Mystik des Handelns, eine kenotische Spiritualität.

„Die radikal Engagierten“ leben die Dialektik von Spiritualität und Engagement beziehungsweise von Mystik und Politik im Sinne einer „Mystik der Tat oder des Kampfes“ beziehungsweise eine „kenotische Spiritualität“. Sie betonen und praktizieren die Einheit von beiden Polen hin auf ein bestimmtes, radikales Handeln. Ihre spirituelle Grundfrage formuliert ein Befragter wie folgt:

„Wie können Christen sich in die Befreiungskämpfe in der Dritten Welt einbringen, ohne dabei ihr Christsein zu verlieren. Mit anderen Worten: Wie kann es zu einer neuen Form des Zusammenhanges zwischen Engagement und Mystik kommen?“ (SW)

Oder ein anderer christlich motivierter „Engagierter“ entwickelt sein Spiritualitätsverständnis als Ordensmann in Abgrenzung zu seinem Orden bei gleichzeitiger Zuwendung zu Impulsen des Ordensgründers:

„Ich bin dann in die Theologie gegangen (...) aber während des Theologiestudiums habe ich regelmäßig die ganzen drei Jahre gearbeitet in einer Umzugsfirma, mindestens einen Tag in der Woche als Lkw-Fahrer und Möbelträger. Und das war die Basis, überhaupt weiterzufinden, denn ich habe gemerkt, dass ich wirklich nur an diesen Tagen in der Bibel gelesen habe, sonst habe ich das studiert, hatte aber keinen inneren Bezug dazu, so dass ich dann mit zweiunddreißig mit der Theologie zu Ende war, und das ist auch das Ende von der Etappe, die sehr wichtig gewesen ist, weil sie die Theologie der Befreiung, das habe ich studiert in der Zeit, das kam damals so auf. Ich habe Seminare selbst geleitet. Der nächste Abschnitt wäre drei Jahre in Frankreich, wobei das nach dem ersten Jahr für mich ein ganz klarer Einschnitt war. Da bin ich entlassen worden in der Firma, in der Aluminiumverarbeitung hatte ich gearbeitet, und das habe ich so als Ende meines Noviziats gesehen, also der Lehrzeit in der Fabrik, diese Entlassung, weil ich gemerkt habe, diese Versuchung, du bist etwas anderes und so, das ist nur bedingt richtig. Du wirst genauso entlassen wie jeder andere auch. Ich bin entlassen worden, weil sie gemerkt haben, dass ich in der Gewerkschaft war. Danach habe ich eine Ausbildung als Dreher gemacht in Straßburg. In Paris habe ich gearbeitet, habe eine Kommunität mit aufgebaut, ich bin bei den Jesuiten im Arbeitermilieu. Drei Jahre war Lehrzeit für mich, mit der ich dann im Hintergrund in die nächste Etappe gegangen bin, das war dann mit fünfunddreißig etwa. Dann bin ich nach Berlin gekommen, 1978, und habe dort auch sofort Arbeit gefunden. Und jetzt, wenn ich diese dreiundzwanzig oder vierundzwanzig Jahre, die ich jetzt in Berlin bin, betrachte, muss ich sagen: Es war eine verdammt schöne Zeit, hier unten an der Basis in Kreuzberg oder bei Siemens. Zunächst habe ich hier in Berlin das Referendariat gemacht für die Jesuiten. Dazu gehören die große Exerziten, also eine Reflexionszeit. In der Zeit ist etwas Entscheidendes passiert, dass ich Gott und einen Alkoholiker und Jesus und einen Alkoholiker in eins gesehen habe. Als ich gemerkt habe, dass sich Gott nicht distanziert, sondern dass er in ihm entdeckbar ist. In der Zeit danach, also nach 1988, war dann ein wichtiger Einschnitt die Räumung der Wagenburg [Anfang der neunziger Jahre griffen Berliner Obdachlose zur Selbsthilfe. Sie errichteten auf unbebauten Flächen im Stadtgebiet aus ausgedienten Bau- und Wohnwagen sogenannte Wagenburgen, die von der Polizei geräumt wurden. Vgl. dazu: Herwartz, C. (Hg.): 2004, insbesondere 216-227, TW] Dort war ich mitbetroffen. Ich habe in einer ziemlich kalten Jahreszeit, im November einen Monat auf der Straße gelebt, so als Mahnwache, der Mann von der Wagenburg, wo ich herkomme, vor dem Roten Rathaus. Diese Begegnung mit Obdachlosen, das war eine zentrale Erfahrung für mich.

Vor zwei Jahren bin ich dann entlassen worden aus dem Betrieb. Das war wieder ein Einschnitt, den ich aber auch nicht sofort entdeckt habe, worin der eigentlich besteht, wo ich im Dunklen tapsend. Aber in Exerziten eineinhalb Jahre später ist mir klar geworden, dass wir in die Gegenwart Gottes eintauchen können, selbst wenn wir krank sind oder hungrig sind oder eben entlassen, und dass wir damit eine Eigenschaft Gottes, einen Teil natürlich nur, Gottes Leben, wie man ihm begegnen kann, nämlich als Hungernden, Gefangenen, Kranken, aber eben auch als Obdachlosen oder Entlassenen, also als jemand,

der ausgegrenzt wird, beiseite geschoben wird. Und dass Gott sich eben in Jesus beiseite schieben lässt ans Kreuz und dass das heute eben auch passiert und dass der gegenwärtige Jesus eben genau in diesen Menschen, von denen wir aber Teil sein können, begegnen kann, und das ist dann wieder eine große Freude, Teil zu sein von dieser Gegenwart Gottes.“ (CH)

Der beschriebene Entwicklungsprozess führt CH mehr und mehr zu einer Distanz zur Amtskirche. Dies korrespondiert auch mit seinen inhaltlichen Optionen und dem vollzogenen Ortswechsel in die Betriebsarbeit hinein. Dieser beschriebene Prozess zeigt aber noch mehr die existenziell-spirituelle Dimension der konkreten Auseinandersetzung in persönlich durchlittenen Ausgrenzungsprozessen. Seine wachsende Identifikation mit den Armen und Schwachen unserer Gesellschaft kann auch als Prozess des Loslassens und des Vertrauens auf eine größere, transzendente Kraft gelesen werden kann.

In traditionell christlicher Sprache wird dieses Sichanvertrauen an die Wirklichkeit und ihre Herausforderungen als „Fügung“ beschrieben. Nicht der Konflikt mit der verfassten Kirche, sondern das immer stärkere Einlassen auf die Lebenswirklichkeit der Ausgegrenzten unserer Gesellschaft bildet seine Lebens- und Handlungsorientierung. Dieser „inkarnatorische Prozess“ ist zutiefst mystisch und lebenspraktisch zugleich. Die gleiche Person spricht auch von einem

„Weg der Inkulturation oder Mission oder Dialog, der eben ein mystischer oder ein kontemplativer ist“ (CH).

Diese Inkulturation bedeutet für diesen „Engagierten“ auch ein Mitleiden an der Ohnmacht Gottes:

„F.: Kannst du das etwas konkreter beschreiben. Was heißt das: in die Gegenwart Gottes eintauchen?

A.: Die nimmst du dir ja nicht vor. Also es ist gar nicht etwas besonders Aktives. Sondern entdecken, dass man da drin ist, dass die Ohnmacht, durch die das Leben Jesu immer geht, eben nicht der Verlust von Menschsein ist, sondern dass man in der Ohnmacht aktiv wird. Also Jesus wird vor dem Hohen Rat aktiv und verfehlt doch die Situation. Er hätte sich herausstellen können, indem er einfach nur geschwiegen hätte. Aber er sagt: Ja, ich bin es. Und vor Pilatus eskaliert er die Situation auch noch mal. Das heißt, in den Ohnmachtsituationen, in die wir reinkommen und die schmerzhaft sind, können wir noch mal aktive, selbstbestimmte Menschen sein in Einheit eben mit dieser Identität Gottes.“ (CH)

7.4.4.2. „Die radikal Engagierten“ praktizieren in der Regel keine vom Alltagshandeln abgesonderten spirituellen und religiösen Übungen und Ausdrucksformen.

Dogmatisch-theologisches Wissen beziehungsweise Wissen über den Buddhismus ist für die „Engagierten“ nicht vorrangig. Im Vordergrund steht der radikale Erfahrungsweg, der keine eigene spirituelle oder rituelle Praxis kennt. Die gelebte Einheitspraxis steht im Vordergrund:

„F.: Das heißt aber auch, dass vieles, was du in der Theologie gelernt hast, nach und nach in den Hintergrund trat. Also dass du das, was du so als ideologisches Rüstzeug dir angeeignet hast im Studium, unwichtig wurde.

A.: Ja, klar! Es sind viel mehr nach vorne gerutscht: Inkulturation, (...) für mich ist mitten in dem Missionsbegriff deutlich geworden erst einmal die eigene Bekehrung, aber vor allem, in die Inkulturation zu gehen, das heißt, irgendwo so eine Identität auch brechen zu lassen, also neu zu entdecken. Ich habe in Berlin dann eine Phase gehabt, wo ich gar nicht mehr wusste, was meine Identität ist. Ich hatte eine Sprache in der Fabrik gelernt, bin ich das nun, oder ich hatte gelernt Sprache in der DDR, bin ich das nun, oder bin ich im autonomen Bereich, im multikulturellen von Kreuzberg, oder bin ich kirchlich, wenn ich kirchlich spreche, wer bin ich denn eigentlich? Und diese vier Sprachen, die ich jetzt aufgezählt habe, waren für mich schon jedes Mal ein Identitätsausdruck, was ist denn nun meine in diesem ganzen Gewirr? Zum Schluss habe ich irgendwie mitgekriegt, gut, ich bin der, der über diese Brücken geht und der in dieser Einheit lebt und oft sehr, sehr alleine, weil keiner mitgeht. Oder wenige mitgehen.“ (CH)

Diese Ausführungen einer tiefen interreligiösen Spiritualität korrespondieren mit einer klaren Verneinung eines regelmäßigen christlichen Kultes oder spiritueller Praxisformen:

„F.: Welchen spirituellen beziehungsweise mystischen Übungsweg pflegst du im Alltag?

A.: Keinen. Nur gelegentliches Innehalten. Hören auf Natur und Musik. Anschauen von Bildern. Hin und wieder Lektüre biblischer Texte, meist im Zusammenhang mit einem ‚pastoralen Auftrag‘ wie Hochzeitsfeier oder Taufe in der Verwandtschaft beziehungsweise Freundeskreis. Besichtigung von Kirchen und stilles Verweilen daselbst. Neuerdings, seit einem halben Jahr etwa, wird bei den Mahlzeiten immer eine Kerze angesteckt als Sinnbild für Leuchten und Vergehen, auch als Hilfeschrei für einen kranken Bruder gedacht.“ (SW)

Beten im traditionell christlichen Sinn wird irrelevant; auf die Frage, was heute „beten“ für ihn bedeute, antwortet der gleiche Befragte:

„Das weiß ich nicht mehr so genau. Irgendwie ist es eine Art der Hingabe an das ganz große Leben, aus dem alles kommt und in das alles wieder eingeht.“ (SW)

Desgleichen beschreibt eine buddhistisch orientierte „Engagierte“ ihre Spiritualität als Spiritualität des Handelns, die keine üblichen Rituale oder Praktiken kenne:

„F.: Sind Sie denn in Ihrem späteren Lebensweg, gerade als Sie in Kontakt waren mit Tibetern, unter Einfluss der Tibeter vielleicht einen östlichen spirituellen Schulungsweg gegangen?

A.: Dazu hatte ich keine Zeit. Erst hatte ich meine Arbeit und musste meine Kinder großziehen, und als die aus dem Haus waren, war eine kleine Pause, und dann fing ich die Arbeit für die Tibeter an, und da blieb nicht viel. In der ersten Zeit habe ich schon, bin ich zu Lamas gegangen und habe Belehrungen gehört. Das habe ich eine ganze Zeit gemacht. Aber ich habe nie eine Praxis ausgeführt, also dass ich mich jetzt da hinsetze jeden Morgen und meditiere oder da meine Gebete mache mache, das habe ich nicht gemacht. Ich gehe auch heute noch zu Lamas hin, wenn welche kommen, wenn ich Zeit habe. Aber die andere Sache ist mir viel wichtiger.“ (RW)

7.4.4.3. „Die radikal Engagierten“ leben ein mystisches Selbstverständnis jenseits konfessioneller und religiöser Formen.

Bei aller entschiedenen Praxisorientierung bleibt die spirituelle Dimension des Tuns den „Engagierten“ aber wichtig, gleichsam das Fundament ihres politischen und/oder sozialen Handelns.

Die Grundperspektive lautet für die befragten Christen wie Buddhisten: die Armen und Ausgegrenzten zuerst!

Ob christlich oder buddhistisch orientiert, eine profilierte konfessionelle Identität haben die „Engagierten“ hinter sich gelassen, ein personales Gottesbild ist den Christen fremd geworden:

„Ich muss sagen, dass ich eigentlich so bis in die Anfangszeit von Berlin einen sehr direkten Jesus-Bezug hatte, also einen, wo das praktisch immer abrufbar war, wo ich die Ereignisse immer irgendwie im Leben Jesu, wo ich auch im direkten Gespräch war. Danach hat sich da irgendetwas gewandelt. Irgendwie ist der Gottesbegriff früher unwichtig gewesen, also nur indirekt wichtig gewesen. Und danach hat sich das in so eine Gegenwart Gottes, wo dann Jesus noch mal drin ist, aber doch nicht mehr so als Einzelperson nur, sondern wo dieses Umfeld vielleicht auch, dieses muslimische Umfeld irgendwie eine Wirkung gehabt hat, also diese Einheit in dem Gott der Juden und Muslime und Christen, also diese Einheit.“ (CH, S. 4)

Oder ein anderer Christ beschreibt den Wandel seines Gottesbildes mit folgenden Worten:

„Gott als Person, mit der ich reden kann, ist weg, nicht mehr vorstellbar, und gegenüber Leuten, die das

meinen, kommt bei mir immer der Verdacht von Projektion auf. Gott ist der Unsagbare, das Unsagbare. Er soll es auch bleiben.“ (SW, S. 6)

Durch die alltägliche radikale Vorrangstellung der sozialen und politischen Arbeit verlieren typisch christlich-theologische Gottesbilder an Bedeutung beziehungsweise verdunsten in eine mystische Basiserkenntnis, dass Gott oder das Göttliche oder die erste Wirklichkeit den tragenden Grund für das Engagement darstellt. Gerade die Zusammenarbeit und Begegnung mit Menschen anderer Religionen (zum Beispiel Türken, Asiaten, etc.) fördert diesen Entwicklungsprozess. Die interkulturelle und interreligiöse Komponente des Glaubens, verstanden als solidarische Alltagspraxis, ist Schwerpunkt. Erfahrungsgesättigt fokussiert sich für die „Engagierten“ ihre Spiritualität, also ihre Geisteshaltung, hin auf eine Mystik des Handelns oder des Kampfes. Diese mystische Grundausrichtung ist nichts Zusätzliches, worum viele Worte gemacht werden oder die ein stetes „Bekenntnis“ braucht. Sie bildet aber das Fundament des Lebens der „Engagierten“.

Unter dem Primat der Praxis, der klaren Praxisorientierung in politischen und sozialen Zusammenhängen wird auch eine eindeutige Zuordnung nach konfessionellen oder religionstypologischen Gesichtspunkten sekundär. Ob die „Engagierte“ sich zum Beispiel als Buddhistin versteht, wird auch nebensächlich. Die tägliche Ausrichtung des konkreten Handelns, die solidarische Praxis steht im Mittelpunkt der Wahrnehmung. Insofern sind „die radikal Engagierten“ praktisch interreligiös und transkonfessionell Handelnde, ohne dass sie dies explizit reflektieren oder darum größeres Aufheben betreiben. Sie leben in Initiativen, Netzwerken, Bündnissen, bunt gemischt aus verschiedenen weltanschaulichen, religiösen und politischen Lagern oder Zusammenhängen. So hat zum Beispiel eine engagierter Buddhistin keine Scheu und Bedenken, bei einer christlich inspirierten Friedensaktivität mitzumachen:

„Ich kann doch nicht sagen: Ich bin Buddhist und nicht Christ. Und ich kann aber auch nicht sagen: Ich bin Christ und nicht Buddhist. Ich kann die christlichen Wurzeln nicht verleugnen oder abschalten. Ich bin getauft und ich lebe heute als Buddhist. Und ich habe so viel buddhistische Denkweise von Kindheit an gehabt, dass mir der Buddhismus sehr vertraut war. Ich werde bald dreiundachtzig Jahre alt und bin ein Buddhist mit all meiner christlichen Herkunft. In erster Linie war mir immer etwas klar, da war ich noch sehr jung, ich glaube, ich war sieben oder acht Jahre alt, da war mir ganz klar: Ich bin verantwortlich für mein Tun. Und diese Einsicht macht in meinen Augen die dauernden Trennereien nebensächlich (...) Sie sehen, die jetzige Terrordebatte ist auch eine Chance, also diese Zerstörung ist bitter für diese fünftausend Menschen, die krepieren mussten, aber gleichzeitig ist es für die anderen, gerade für die Amerikaner, vielleicht eine Möglichkeit, wach zu werden, ja. Und ich weiß, dass es sehr viele gibt, die jetzt auch wieder unterwegs sind, es gibt jetzt einen christlichen Friedensmarsch nach Assisi, eine buddhistische Freundin, die ist jetzt gerade hingefährt, die macht dort einen Friedensmarsch

mit, ich weiß nicht, ich hoffe mit vielen tausend Menschen. Und diese Dinge, glaube ich, das sind die einzigen, die unsere, die Welt retten können. Und deshalb ist es gleich, ob es jetzt ein katholisches Gebet ist oder ob es ein buddhistisches oder sonst was ist.“ (RW)

7.4.5. Das Politikverständnis der „radikal Engagierten“

Bei all ihrer Skepsis und schlechten Vorerfahrungen gegenüber großen Institutionen plädieren die „Engagierten“ für ein basisorientiertes zivilgesellschaftliches Engagement: entweder beispielsweise durch Engagement in Betrieben (Ortswechsel: vom bezahlten Kirchenmitarbeiter zum einfachen Arbeiter, der sich im Betriebsrat und in der Gewerkschaft organisiert) oder als Buddhisten, die soziale Hilfsprojekte in Asien aufbauen und gestalten. Politik wird nicht als Vertretungshandeln verstanden, sondern als entschiedenes Handeln in erster Person. Theologisch kann dieses Politikverständnis als „inkarnatorisches Handeln“ (vgl. Philipperhymnus in Phil 2,5-11) begriffen werden. Oder als „Ganzhingabe“ an eine spirituell-politische Idee oder auch als „Berufung, ganz unten einen Platz einzunehmen“:

„Bei sehr vielen liegt ein Impuls aus der christlichen Erziehung zugrunde. Die Begegnung mit dem Mann aus Nazareth hat deutlich gemacht, wie sehr dieser sich in das Spannungsfeld zwischen Macht und Ohnmacht begeben hat. Ihm nachfolgen heißt dann, in heutiger Situation nicht die Augen verschließen vor den großen Auseinandersetzungen, sondern in sie hineingehen und klar Partei zugunsten der Unterdrückten ergreifen. (...) Betriebserfahrung und Teilnahme am täglichen Klassenkampf lassen die Richtigkeit marxistischer Gesellschaftsanalyse deutlich werden. Mithilfe dieses Instrumentariums werden Zusammenhänge deutbar, im Betrieb, im Land, weltweit, in der geschichtlichen Entwicklung. Wenn man dann mal anfängt, einen Betrieb so ganz rundherum zu beschreiben und zu analysieren, dann entdeckt man die Löcher, aus denen der Wert verschwindet, den die Arbeiter erwirtschaftet haben. Auf irgendwelchen Banken taucht er dann wieder auf. Es wächst die Überzeugung, dass Arbeitslosigkeit kein gottgewolltes Übel, sondern eine notwendige, manchmal sehr bewusst gewollte Folgeerscheinung des kapitalistischen Systems ist.“ (SW)

Diese „Ganzhingabe“ nimmt unterschiedliche Gestalten bei Buddhisten und Christen an: Die christlich orientierten „radikal Engagierten“ begeben sich, bezogen auf die Lebens- und Arbeitswelt, in das Milieu der Ausgegrenzten und kleinen Leute; zum Beispiel lebt ein „radikal Engagierter“ gemeinsam mit Illegalen und Arbeitslosen, oder sie verlassen ihre akademische Laufbahn und gehen als Arbeiter in die Fabrik. Eine buddhistisch orientierte „radikal Engagierte“ lebt gemeinsam mit „ihren“ Tibetern, eine Andere arbeitet zeitweilig in einer Krankenstation in Südostasien. Die buddhistisch orientierten „radikal Engagierten“ haben eine ausgeprägte caritative Praxis entwickelt. Sie sammeln Spenden für hilfsbedürftige

Buddhisten in Asien. Es ist so, dass „relativ reiche“ westliche Buddhisten ihre in Armut lebenden Mitbuddhisten in Asien materiell zu stützen suchen.

Diese Differenzierung zwischen buddhistisch orientierten und christlich orientierten Engagierten bedeutet nicht, das alte Weber'sche Fehltrium wiederzubeleben, dass das Christentum als vorgeblich weltzugewandte Erlösungsreligion einen stärkeren politischen Gestaltungsauftrag beinhaltet als der Buddhismus als vorgeblich weltabgewandte Erlösungsreligion. Es ist auffallend, dass für die christlich orientierten „Engagierten“ das prosoziale Handeln kein virulentes Thema, eher kritisch als bloß caritatives Handeln gesehen wird (zentrale Aufgabe der „bürgerlichen Kirche“), während im engagierten westlichen Buddhismus gleichzeitig die politischen Aktionen und die caritative Praxis betont werden. Ich vermute, das liegt daran, dass es im Westen, aber auch in Asien an buddhistischen caritativen Hilfswerken fehlt und der engagierte Buddhismus in eine Lücke stößt..

Eine buddhistisch orientierte „radikal Engagierte“ drückt diese Gleichzeitigkeit der sozialen und politischen Dimension ihres Weges mit folgenden Worten aus:

„Es kommt auf die Grundausrichtung meines Lebens an. Es zählt mein Weg, also meine Dharma-Nachfolge, also wie das Dukkha [Leid, TW] überwunden werden kann: durch rechte Lebensweise und rechten Lebenserwerb: keine Rauschmittel, keine Produktion, Handel, Kauf, Benutzung von Waffen, kein Handel mit Fleisch, kein Handel mit Lebewesen usw. Würden sich alle an diesen achtfachen Pfad halten, gäbe es weder Massentierhaltung noch Rüstungsexporte, dann gäbe es weder Soldaten noch Schlachter. Und natürlich hört die Übung des rechten Wandels nicht bei der eigenen Einhaltung der Regeln auf. Aufzeigen, einmischen ist Dharma-Arbeit! Wenn ich mich dafür einsetze, dass unheilbares Tun gestoppt wird, kann ich vielleicht verhindern, dass sich für andere das Leid verschlimmert. Eine Sitzblockade vor einem Atomwaffendepot ist in diesem Sinne Prävention von Leid. (...) Habe ich dies einmal durchschaut, habe ich die Verantwortung und kann hinterher nicht so tun, als ob ich nicht wüsste, was in unserem Land an Waffen produziert und exportiert wird. Wenn eine Regierung Kriege führt auf dem Balkan, Soldaten ins Ausland schickt und Waffen liefert, ist die einzige Konsequenz: nicht wählen!“ (IS)

7.4.6. Das Gesellschaftsbild der „radikal Engagierten“

„Die radikal Engagierten“ betrachten die Gesellschaft von unten, aus dem Blickwinkel der kleinen Arbeiter, Ausgegrenzten und Armen her. Sie teilen ganz oder teilweise deren Lebenswirklichkeit. Sie leben in Distanz und Kritik zur „bürgerlichen Gesellschaft“. Getreu ihrem „inkarnatorischen Lebensprinzip“ (vgl. 6.3.4.) leben „die radikal Engagierten“ ihre Option für die Armen einerseits in einem einfachen, konsumkritischen Lebensstil,

andererseits teilen sie zeitweise ihre Lebenszeit mit Wohnsitzlosen, Arbeitslosen, Tibetern etc.. Ein Befragter schildert seinen alternativen Weg mit folgender Erzählung:

„Widerstehen. Na klar. Ich denke, das ist was so Typisches für mich. Auch eine Predigt, wenn ich die höre, aufstehe und sage: Das geht so nicht weiter. Oder auf Betriebsversammlungen, wenn der Arbeitgeber oder irgendjemand anderes Sachen sagt, wo ich merke, das ist Ungerechtigkeit, dann muss ich aufstehen, das ist fast ein Zwang. Fast, ich kann schon noch ein bisschen aufpassen. Was mich immer am meisten wundert, wirklich schon seit dreißig Jahren, wie wenig Christen im Gefängnis sind in Deutschland. Das kann ich überhaupt nicht verstehen, warum das so ist. Die erste Schlussfolgerung wäre für mich: Es gibt keine Christen in Deutschland, oder wenig. Nicht, dass jeder Christ im Gefängnis sitzen muss, aber wie kann das Evangelium, das uns den Weg zeigt, dass die Folge von Gutsein im Gefängnis landet oder im Tod und Kreuz – wie kann das so selten sichtbar werden in dieser krassen Form, und warum ist das immer nur in diesen bürgerlichen Formen des Zur-Seite-geschoben-Seins und sonst was. Also wieso passiert das so selten im Gefängnis. Und mit der Zeit merke ich natürlich, dass Leute im Gefängnis sitzen. Das ist nicht so im Bewusstsein der Christen.

F.: Es gibt vielleicht zu viele laue Christen.

A.: Es geht jetzt gar nicht, mich über die anderen zu erheben oder so, sondern ich habe die Freude, es war eine riesige Freude, als ich das erste Mal im Gefängnis gesessen habe. So was von Freude, von Mit-hineingenommen-Werden, sagen wir ein bisschen einfach, ins Leben Jesu. Das war wirklich eine Riesenfreude. Wenn ich das im Gefängnis erfahre, dass ich merke, es ist nicht nur nett, Christ zu sein, sondern es ist eine Identifikation mit dem ausgegrenzten, ermordeten und auferstandenen Jesus. Ich habe nur zweimal kurz im Gefängnis gesessen. Das eine Mal waren vier Tage, da habe ich die Volkszählung nicht mitgemacht. Der Grund war ja auch die Identifikation mit den Ausländern, die gesucht werden und die wir eben decken wollten dadurch, dass wir nicht mitgemacht haben. Das zweite Mal war eine Sache vom Betrieb, dass ich der Polizei gesagt habe: Das geht nicht so, dass man, die Polizei hat einen rassistischen Überfall gemacht auf Kollegen, fünfzehn Verletzte, ohne jeden Anlass, einfach nur so. Dann habe ich gesagt, die Polizisten sollten nicht ihre wild gewordenen Kollegen noch unterstützen, und dafür hat man mich ins Gefängnis gebracht.“ (CH, S. 4)

Entledigt von bürgerlichen Karriere- und Lebensvorstellungen, stellen „die radikal Engagierten“ sich in den Dienst ihrer „Zielgruppe“, seien es Illegale, Migrant*innen, Tibeter, Arbeitslose oder kleine Arbeiter. Sie verzichten auf die Sicherheiten einer Ordens- oder Pfarrereistenz, arbeiten Teilzeit, um die andere Hälfte des Jahres vor Ort in Ostasien in einer Krankenstation zu arbeiten, oder leben ganz in ihrer Tibethilfe:

„Ich arbeite eine Sieben-Tage-Woche, von morgens um sieben bis abends, früher noch mit Nachtschichten, sonst hätte ich dieses nie aufbauen können. Wir sind jetzt bis auf viertausendfünfhundert Patenschaften und bringen im Jahr unsere dreieinhalb Millionen Euro

zusammen, und das in den ganzen kleinen Beträgen. Und ich habe den Segen des Dalai Lama mir geholt und habe dieses Jahr eine Audienz gehabt.(...) Ich bin jedes Jahr in Indien, da hole ich mir genügend Kraft fürs übrige Jahr. Von dem Unterwegssein da mache ich zweitausend Fotos von Patenkindern, (...) und das ist da, wo ich meine Kraft für die anderen Monate herhole.“ (RW)

7.5. Profile engagierter Mystik im Vergleich

Mit Bezug auf Aloysius Pieris⁹ und Raimon Panikkar¹⁰ sind die beiden Untersuchungsgruppen (politisch-mystisch orientierte Christen und engagierte Buddhisten) in verschiedenen religiösen Wegen zu lokalisieren, jedoch gut miteinander vergleichbar. Das Christentum kann innerhalb der globalen religiösen Landschaft als die agapäische Grundhaltung des Menschen gelten, wobei den Nächsten und sich zu lieben den Königsweg zur Erkenntnis Gottes darstellt. Der Buddhismus ist demgegenüber die auf Erkenntnis hin orientierte, weisheitliche Grundhaltung innerhalb der Weltreligionen, welche auf spirituell-psychologischer Ebene den Aspekt der Loslösung im Vergleich zum Aspekt der Involvierung stärker betont. Diese Grundunterscheidung ist nicht exklusiv zu lesen (vgl. viertes Kapitel), sondern dient als eine Trendbeschreibung und damit als Interpretationshilfe. Auch im Christentum gibt es mystisch-agnostische Strömungen, wie die vorgestellten Bewegungen zeigen. Auch im Buddhismus steht karuna (Handeln aus Mitgefühl) im Mittelpunkt der Religion und kennzeichnet insbesondere den engagierten Buddhismus. Zudem gilt, dass Agape und Weisheit ineinander verwoben sind, wie sich an den jeweiligen Reformbewegungen im Buddhismus und im Christentum aufzeigen lässt:

„Ich verglich östliche und westliche Philosophie und den Urbuddhismus und die griechische Philosophie, ohne jedoch den Schlüssel mit den beiden Namen ‚Liebe‘ und ‚Nicht-Ich‘. (...) Das Christentum ist die Religion der Liebe. (...) Der Buddhismus ist die Religion der Weisheit. Weisheit ohne Liebe ist ein Schwert, das zerstören, aber nichts schaffen kann. Liebe ohne Weisheit ist ein Feuer, das alles verbrennt, ohne Leben zu geben. Liebe und Weisheit sind eins. Wenn wir dieses Eine in uns selbst aufnehmen, ist es Weisheit, wenn wir es jemand anderem geben, ist es Liebe.“¹¹

Ich stimme mit Pieris und Panikkar darin überein, die Unterschiede zwischen Buddhismus/Hinduismus und Christentum in Bezug zu setzen zu den Differenzen in der Erfahrung. In Rekurs auf Perry Schmidt-Leukel schlage ich aber vor, hierbei zunächst von Unterschieden in der Deutung und Gewichtung existenzieller Grunderfahrungen auszugehen, das heißt von Erfahrungen, wie sie mit jedem Menschenleben konstitutiv verbunden sind (vgl. 4.1.).

⁹ Pieris, A.: 1994

¹⁰ Panikkar, R.: 1978, ders.: 1987, ders.: 1990, ders.: 1995

¹¹ Sokei-an: 1954, 131, zitiert aus: Pieris, A.: 1994, 74

„Für das christliche Idiom scheint es prägend zu sein, dass der Mensch primär von der Grunderfahrung der interpersonalen Bezogenheit her verstanden wird, während mir im buddhistischen Idiom die Grunderfahrung der Vergänglichkeit beziehungsweise Sterblichkeit von primärer Bedeutung zu sein scheint. (...) In beiden Kontexten erscheint die transzendente Wirklichkeit als das, was Erlösung ermöglicht. Doch wird diese Wirklichkeit im Christentum als ein personales Gegenüber vorgestellt, im Buddhismus hingegen als die impersonale Wirklichkeit des Todlosen. In beiden Kontexten werden jedoch auch jene Erfahrungen integriert, die im jeweils anderen Kontext zentral sind. Daher koinzidieren Buddhismus und Christentum im Ideal anhaftungsloser Liebe beziehungsweise liebender Anhaftungslosigkeit. Seine konkrete Erscheinung hat dieses Ideal für Christen in Jesus Christus und für Buddhisten in Gautama Buddha. Sie vermitteln die befreiende Transzendenzerfahrung in das Leben jener, die ihnen nachfolgen.“¹²

Aus religionspluralistischer Position heraus beruht die Komplementarität von Buddhismus und Christentum in existenzieller Hinsicht auf der Komplementarität von Anhaftungslosigkeit und liebendem Engagement. Beide Traditionen können einander in dieser Hinsicht spirituell bereichern, fördern und korrigieren. Die idiomatiche Dominanz der Beziehungserfahrung im Christentum bringt die Gefahr mit sich, in der Liebe das Element der Anhaftungslosigkeit zu vernachlässigen, während die idiomatiche Dominanz der Vergänglichkeitserfahrung im Buddhismus die Gefahr in sich birgt, in der Anhaftungslosigkeit dem Element der Liebe nicht hinreichend Rechnung zu tragen. Doch beide Traditionen haben auch ihre Subtraditionen ausgebildet, die das jeweils komplementäre Element deutlicher als sonst bekräftigen: Die mystische und monastische Spiritualität im Christentum hat immer den spirituellen Wert der Anhaftungslosigkeit betont, und im Buddhismus steht vor allem das bodhisattva-Ideal für den überragenden Wert liebenden Engagements. Daher ist es keineswegs verwunderlich, dass die christlich-buddhistische Begegnung auf christlicher Seite zu einer Wiederbelebung kontemplativer Spiritualität führt und auf buddhistischer Seite den Sinn für soziale Verantwortung erneuert.

Vor diesem Verständnishintergrund der im Grundansatz verschiedenen und doch gerade in den vorgestellten Reformbewegungen aufeinander beziehbaren politisch-mystischen Identitätskonzepten habe ich aus den insgesamt sechsundvierzig befragten Personen (zweiundzwanzig Buddhisten und vierundzwanzig Christen, vgl. 5.4.) vier verschiedene, von Christen wie Buddhisten gleichermaßen repräsentierte Idealtypen herausdestilliert beziehungsweise entwickelt. Jeweils einen Christen und einen Buddhisten habe ich differenziert in einer Einzelfalldarstellung präsentiert (vgl. sechstes Kapitel).

¹² Schmidt-Leukel, P.: 2005, 462/465

Diese vier Typen habe ich anschließend in diesem siebten Kapitel generalisierend als vier verschiedene Profile engagierter Mystik skizziert.

Im Folgenden möchte ich diese vier Profile engagierter Mystik miteinander vergleichen und als Landkarte mystisch-politischer Nachfolgemodelle oder Modelle des engagierten Buddhismus in Beziehung setzen (7.5.1.). Anschließend sollen bleibende Unterschiede inhaltlicher Art beziehungsweise aufeinander beziehbare inhaltlich-religiöse Fragen („Homöomorphe“, siehe 4.1.4.) innerhalb der vorgeschlagenen Typologie diskutiert werden (7.5.2.). Dies geschieht auf Grundlage wechselseitiger Wertschätzung und soll insbesondere unterschiedliche Ausgangspunkte, aber auch gemeinsame Stoßrichtungen im Kontext aktueller gesellschaftlicher Fragen aufzeigen.

In einem dritten Abschnitt (7.5.3.) werden dann prognostische Überlegungen zur Weiterentwicklung der interreligiösen Begegnung in globalisierten Zusammenhängen stehen. Wie werden sich die Typen zueinander und jeweils für sich selbst weiterentwickeln? Ist die vorgeschlagene Kartografie plausibel, sich in unseren Umbruchszeiten zu orientieren?

7.5.1. Vergleich der Mystiktypen

Entsprechend meiner sechs Unterscheidungsdimensionen in den einzelnen Typendarstellungen habe ich das folgende Schaubild der vier Mystiktypen entwickelt.

Die sechs Dimensionen lauten:

- Kirchenbild,
- Vergemeinschaftungsformen,
- Verhältnis zur Herkunftskirche,
- Spiritualität,
- Politikverständnis,
- Gesellschaftsbild.

Diese sechs Dimensionen suchen pragmatisch, zentrale biografierelevante Aspekte zu bündeln. Mit zentralen Stichworten skizziere ich die einzelnen Typen im Sinne einer verdichteten Übersicht. Mithilfe dieser Synopse können die jeweiligen Profile klarer zum Vorschein kommen. Ich möchte diesen skizzierten Vergleich im Weiteren interpretieren.

Profile engagierter Mystik

	„religiös Verwurzelte“	„radikal Engagierte“	„Wanderer“	„Integrierer“
Kirchenbild	Grundsätzlich positiv mit Kritik an realer Verfasstheit	Starke Kritik an real existierenden Sozialgestalten von Kirche und Sangha	Indifferenz oder distanzierte Kritik	Positiv mit Betonung des eigenen Weges in der großen Gemeinschaft
Vergemeinschaftungsformen	Gemeinde/Gruppe sehr wichtig	Individuell	Individuell, zeitweilig in Gruppen	Eigene Initiative beziehungsweise Projekt
Verhältnis zur Herkunftskirche	Positive Grundhaltung zur Kirche, Konversion in B. positiv integriert	Konfliktiv	Konfliktiv	Aufgearbeitetes positives Verhältnis
Spiritualität	„Ein Weg, der zur Wahrheit führt“; eindeutige Verortung in B. oder C.; nondualer, impersonaler versus dualer, personaler Ansatz; Skepsis/Distanz zu mystischem Erfahrungsweg	Spiritualität der Tat, des solidarischen Handelns, worin das Gründen in Gottes Wirklichkeit zentraler Movens bleibt, jenseits aller konfessionellen und religiösen Ausdrucksformen	„Viele Wege, die zur Wahrheit führen“; meditative Alltagspraxis; gleich gültiges Nebeneinander von personalem und impersonalem Gottesverständnis	Persönlicher Erfahrungsweg in mystisch-politischer Spiritualität, die auch transkonfessionell beziehungsweise transreligiös interpretiert wird
Politikverständnis	Zivilgesellschaftliches Engagement; enger Zusammenhang von spiritueller-ethischer Grundhaltung und politischem Handeln	Radikales politisches oder soziales Engagement (Ortswechsel, „Ganzhingabe“)	Zivilgesellschaftliches Engagement, enger Zusammenhang von spiritueller-ethischer Grundhaltung und politischem Handeln	Bewusste Gestaltung der Einheit von Innen- und Außenarbeit: Ethos des Einsseins, Eröffnen von politisch-mystischen Lernräumen für Interessierte
Gesellschaftsbild	Gesellschaftskritische Grundhaltung	Konfliktiv aus dem Blickwinkel der Ausgegrenzten heraus	Gesellschaftskritische Grundhaltung	Verstehen sich als Teil der kritisierten Gesellschaft, unter der sie leiden

Der Typus der „religiös Verwurzelten“ bildet den Basistyp. In ihm ist die buddhistische oder christliche Orientierung eindeutig. Die buddhistisch orientierten „Verwurzelten“ leben ihren nondualen und impersonalen Grundansatz; die christlich orientierten „Verwurzelten“ leben ihren dualen und personalen Ansatz. Interreligiöse Belange spielen jeweils eine nachrangige Rolle. Zahlenmäßig ist dieser Typus mit Blick auf die komplette Untersuchungsgruppe am stärksten vertreten. Auffallend ist, dass, anders als in den Selbstbeschreibungen der einzelnen Bewegungen, die befragten Akteure eine Skepsis gegenüber dem Begriff Mystik formulieren. Die Buddhisten, weil sie sich ausdrücklich gegen ein duales Konzept von Schöpfer und Geschöpf wenden, obschon sie eine intensive Geistesarbeit kennen und praktizieren; die

Christen, weil ihnen die Mystik zu sehr nach folgenloser Innenschau aussieht, auch wenn sie sich in der Regel in einer mystisch-politischen Nachfolge verstehen. Unter religionspluralistischer Rücksicht sind im Typ der „religiös Verwurzelten“ inklusivistische und exklusivistische Grundhaltungen am stärksten vertreten. Bei allen drei anderen Typen dominiert tendenziell die pluralistische Haltung, und es kommt in der Regel nicht zu strengen Grenzziehungen.

„Die radikal Engagierten“ problematisieren das Mystikthema nicht direkt. Es scheint ihnen nicht wichtig. Für sie zählt die Praxis. Die „Wanderer“ und „Integrierer“ stellen sich positiv zur Mystik im Sinne eines persönlichen Erfahrungsweges und haben keine Schwierigkeiten, Mystik als zentrale, transreligiöse Universalie zu begreifen.

Es zeigt sich, dass für die christlich orientierten „religiös Verwurzelten“ die Orientierung an einem persönlichen spirituellen Erfahrungsweg nicht vorrangig ist. Soziale Erfahrungsfelder (Gottesdienste, Sakramente, Ritus, Schriftbezug/Lehre) haben größere Bedeutung für ihre Spiritualität. Für „die radikal Engagierten“ spielen traditionelle spirituelle Ausdrucksformen keine Rolle, beziehungsweise haben sich die Engagierten bewusst davon verabschiedet und realisieren die Dialektik von Innen und Außen so, dass sie das Innen ganz zu veräußern suchen. „Wanderer“ und „Integrierer“ gestalten die Dialektik von Innen und Außen bewusst im Sinne eines mystischen Erfahrungsweges oder Übungspfades.

Zwischen den „Wanderern“ und „Integrierern“ zeigt sich bezüglich der spirituellen Dimension insoweit ein Unterschied, dass „die Wanderer“ einen relativ bunt zusammengewürfelten Mix aus buddhistischer und christlicher Spiritualität praktizieren und sich unkompliziert in beiden Sprachkontexten hin und her bewegen. Demgegenüber haben „die Integrierer“ ihren mystischen Ansatz gefunden und vertreten diesen auch nach außen als ihren.

Mit Blick auf die interreligiöse Begegnungsarbeit, die sich in diesen beiden Typen realisiert, entwickeln sich kreative Kompositionen christlich-theologischer und buddhistischer Weisheitsmomente. Zum Beispiel wird der christlich-trinitarische Beziehungsansatz mit der buddhistischen Lehre der *pratityasamutpada* (Entstehen aller Dinge und Wesen in gegenseitiger Abhängigkeit) in Beziehung gesetzt. Oder der Gottesbegriff wird im Kontext der interreligiösen Begegnungen von Christentum und Buddhismus stark biografisch getönt entworfen und kreativ in säkularer Sprache neu formuliert.

Beide Typen kennzeichnet der mystische Erfahrungsweg. „Die Integrierer“ reflektieren diese mystische Praxis als Buddhist oder Christ in transkonfessioneller beziehungsweise transreligiöser Sprache. Zeichnet die mystische Spiritualität der „Wanderer“ ein offensichtlich

liberales Grundverständnis aus: „viele Wege, die zur Wahrheit führen“, so werben „die Integrierer“ für ihren und damit einen bestimmten Weg in eine mystisch-politische Spiritualität.

„Die radikal Engagierten“ halten sich von einem Spiritualitätsdiskurs fern, wobei sie sich auf Nachfrage entschieden für eine Mystik des Handelns aussprechen.

Allen vier Typen ist das Leben und Handeln in und aus Gemeinschaften wichtig. Doch zeigen sich innerhalb der vier Typen Unterschiede:

„Die religiös Verwurzelten“ sind spirituell und politisch auf eine Gemeinschaft von Gleichgesinnten ausgerichtet. Das Gleiche gilt für „die Integrierer“, die in der Regel in einer Bewegung oder Initiative eine leitende Rolle spielen. Langfristiges Engagement für eine Sache und damit in einer Gemeinschaft ist das grundlegende Handlungsmovens. „Engagierte“ und „Wanderer“ agieren stärker wie die beiden anderen Typen als Einzelakteure, einerseits, weil nur wenige ihrem radikalen Weg folgen („Ortswechsel“, vgl. 6.4.2.), andererseits, weil sie ihr Engagementfeld von Zeit zu Zeit ändern und damit auch das soziale Bezugsfeld.

Für „die religiös Verwurzelten“ wie auch für „die Integrierer“ ist Kirche oder die buddhistische Sangha grundsätzlich positiv getönt. Doch je aus unterschiedlichen Motiven: Während „die Verwurzelten“ in ihrer Kirche oder Sangha insbesondere emotional beheimatet sind und nur an bestimmten Ausdrucksformen Kritik üben, haben „die Integrierer“ ein mystisches Kirchen- oder Sanghabild entwickelt, in dem ihre Initiative/Bewegung eine wichtige Rolle spielt. Nicht selten durchlebten „die Integrierer“ eine lange Konflikt- und Reifungsgeschichte bezüglich mit der Kirche beziehungsweise Herkunftsreligion. Sie haben ihre Verletzungen von ihrer Kirche/buddhistischen Gemeinschaft aufgearbeitet und so ein aufgeräumt positives Kirchen- oder Sanghabild.

Dagegen lebt in den „radikal Engagierten“ eine deutliche Kritik an ihrer Kirche oder ihrer buddhistischen Organisation. Sie haben ihre Herkunftsorganisation verlassen und üben von außen Kritik daran, insbesondere dann, wenn diese sich in den aktuellen gesellschaftlichen Konflikten überparteilich verhält und nicht zugunsten der Armen und Ausgegrenzten Partei bezieht. „Die Wanderer“ sparen auch nicht mit Kritik an der Kirche oder ihrer buddhistischen Organisation. Doch lebt in ihnen ein Stück innere Abgeklärtheit beziehungsweise haben sich „die Wanderer“ selbst ermächtigt als autonomes religiöses Subjekt, dem die real verfasste Kirche oder die buddhistische Sangha nicht mehr so nahe geht. Das Leiden an der real

verfassten Kirche oder buddhistischen Gemeinschaft steht keineswegs im Vordergrund, eher die Auseinandersetzung mit aktuellen gesellschaftlichen Konflikten.

Das gleiche Muster wiederholt sich bezüglich des Verhältnisses zur Herkunftskirche beziehungsweise -religion. Während die „Wanderer“ und „Engagierten“ überwiegend im Konflikt mit der christlichen Herkunftsreligion stehen, haben „Verwurzelte“ und „Integrierer“ ein positives Verhältnis zu ihr. Dies aus unterschiedlichen Beweggründen: Haben „die Verwurzelten“ entweder eine gute, solide und in vielen Konflikten durchtragende Verankerung in ihrer Herkunftskirche beziehungsweise -religion– etwa nach dem Motto „einmal katholisch, immer katholisch!“ – erfahren oder ihre Konversion in den Buddhismus gelungen vollzogen, so haben „die Integrierer“ ihre Brüche mit ihren christlichen Herkunftten bewusst aufgearbeitet. „Die Integrierer“ sind keine Milieuchristen oder -buddhisten, sondern durch teils schmerzvolle Lernprozesse hindurchgewanderte Akteure mit sortierter und reflektierter Vergangenheit.

Bezüglich des Politikverständnisses zeigen sich andere Koalitionen. „Verwurzelte“ und „Wanderer“ engagieren sich gleichermaßen in zivilgesellschaftlichen Feldern und suchen dort ihre spirituell-politischen Impulse zu leben (Arbeit mit Migranten, Illegalen, Arbeitslosen, Aidskranken, Engagement in der Sterbebegleitung, in der Friedens-, Flüchtlings- und Erinnerungsarbeit).

„Die Engagierten“ dagegen gehen weiter. Sie praktizieren aus intrinsischer, mystisch-politischer Motivation heraus einen Ortswechsel. Sie verlassen ihre angestammte Berufstätigkeit und vollziehen einen Seitenwechsel ins Milieu der Unsicherheit und Prekarität. Sie wechseln auf die Seite der Armen und Ausgegrenzten. Sei es, dass sie den sicheren Arbeitsplatz in der Kirche verlassen und in die Fabrik als abhängig beschäftigter Arbeiter gehen, sei es, dass sie sich ganz in ihrer Initiative für Hilfsbedürftige einsetzen. „Die radikal Engagierten“ leben eine „Ganzhingabe“, vollziehen die Option für die Benachteiligten, indem sie teilweise und zeitweise mit ihnen zusammenleben und -arbeiten. Bei den „Integrierern“ mündet das Politikverständnis auch in ein zivilgesellschaftliches Engagement. Jedoch hat für sie die bewusste Gestaltung der Dialektik von spirituell-mystischer Innenarbeit und dem sozialen und/oder politischen Engagement nach außen herausragende Bedeutung. Genau dafür möchten sie Lernräume eröffnen. „Die Integrierer“ schaffen Zeiten und Orte, um Menschen in ihrer mystisch-politischen Orientierung zu stützen und zu ermutigen (Empowerment).

Die gesellschaftliche Dimension zeigt sich komplex und auf den ersten Blick widersprüchlich. In allen vier Typen, also bei allen Befragten, lebt eine gesellschaftskritische und gesellschaftsdistanzierte persönliche und politische Haltung (alternativer Lebensstil, Konsumkritik, einfaches Leben, Kapitalismuskritik etc.). Die deutlich intrinsisch-religiöse Grundorientierung bewirkt, jenseits des traditionellen politischen Links-rechts-Schemas, eine Distanz zum bürgerlichen „way of life“, zum herrschenden marktradikalen Wirtschafts- und Konsummodell.

Doch artikuliert sich diese grundsätzliche Distanz unterschiedlich. Während sich die buddhistisch Orientierten, ausgehend von ihrer nondualen Wirklichkeitsauffassung, als Teil des gesellschaftlichen Netzes sehen und ihre Gesellschaftskritik vorsichtig und fein vortragen, unterscheiden die Christen tendenziell stärker zwischen ihrer Lebenswelt und dem gesellschaftlichen Gegenüber. Letzteres wird, moralisch verstärkt, negativ eingeschätzt und einer kritischen, gesamtpolitischen Bewertung unterzogen.

Dies bedeutet bezogen auf die vier Mystiktypen:

„Die Integrierer“ sehen sich nicht in Opposition zur (schlechten) Gesellschaft und beziehen daher nicht einfach eine gesellschaftskritische Haltung, sondern sie verorten sich als Teil der kritisierten Gesellschaft, unter der sie selbst leiden und innerhalb derer sie für ein anderes gesellschaftliches Leben werben, gemäß der Vision „Nicht gegen die Fehler kämpfen, sondern für das Fehlende da sein“ (Paul Moor). Ihr Projekt, ihre Initiative bildet in den Augen der „Integrierer“ eine glaubwürdige und nachahmenswerte gesellschaftliche Alternative (Lebensgemeinschaft, Orden, Initiative, Friedensbewegung).

Die „Wanderer“ und „Verwurzelten“ stellen sich kritischer zur Gesellschaft und treten öffentlich vernehmbar für die Vision ein: „Eine andere, bessere Welt ist möglich!“ Sie artikulieren sich mit politischen Erklärungen, öffentlichen Aktionen zur allgemeinen Bewusstseinsbildung, aber auch teilweise durch direkte Aktionen zivilen Ungehorsams.

„Die Engagierten“ verschärfen diese Kritik, indem sie entschieden aus dem Blickwinkel der Benachteiligten heraus die gesellschaftlichen Entwicklungen als brutale Ausgrenzungsprozesse kommentieren und gesamtgesellschaftliche Kritik nicht scheuen (Kritik am neoliberalen Kapitalismus, aber auch an der herrschenden Ego-Gesellschaft).

Alle vier Mystiktypen verstehen sich kritisch zu überkommenen religiösen Autoritätsstrukturen. Obschon primär durch gesellschaftliche Konflikte initiiert und als solche innerhalb des westlichen Buddhismus und der christlichen Kirchen als Reforminitiativen zu

begreifen, haben diese Bewegungen ein innovatives Rollenverständnis innerhalb von Kirche oder der buddhistischen Sangha entwickelt. Die christlich orientierten Bewegungen lassen sich in der klassischen kirchlichen Arbeitsteilung als Laienbewegungen qualifizieren,¹³ wengleich diese Differenzierung in der Lebensführung und in der Spiritualität zwischen Klerikern und Laien für die praktische Friedens- und Solidaritätsarbeit unplausibel geworden ist. Unterschwellig lebt aber auch in diesen christlichen Reformbewegungen am Rand der verfassten Kirchen ein Klerikalismus fort, der das egalitäre Selbstbild etwas trübt. So werden zum Beispiel in Sant'Egidio und Pax Christi, aber auch in der konziliaren Bewegung bestimmte Aufgaben zunächst einmal Klerikern zugeordnet, die damit qua Amt auch eine spezifische Machtposition in der Bewegung innehaben. Dagegen lebt in den Bewegungen der Catholic Workers und der Arbeitergeschwister eine Kritik an hierarchischen und klerikalen Strukturen. In beiden Fällen sorgt also die alte Unterscheidung zwischen Klerikern und Laien, zwischen Heils- und Weltdienst für Kraft raubende Binnendebatten in den jeweiligen Bewegungen.

Ebenso wird in den Initiativen des „engagierten Buddhismus“ nach neuen Formen der Mitgliedschaft und der Teilhabe gesucht, gerade um aus den Verkrustungen des legalistischen traditionellen Buddhismus herauszukommen. Zum Beispiel hat der Initiator der Peacemaker-Bewegung Bernie Glassman bewusst seine buddhistische Mönchsrobe abgelegt, da sie ihn hinderte, sich wirklich mit den Armen zu identifizieren. In der Peacemaker-Bewegung werden

¹³ Was ist ein Laie? Schaut man in das Kirchenrecht von 1917, dann erhält man die Auskunft, dass ein Laie ein Nichtkleriker sei. So heißt es im Kanon 108: „Laie ist jenes Glied der Kirche, das nicht zum klerikalen Stand gehört.“ In dieser Definition kommt das „pastorale Grundschisma“ zwischen Hierarchie und Klerus auf der einen und Laien auf der anderen Seite zum Ausdruck. Das Neue Testament kennt keine Unterscheidung zwischen den Ständen, zwischen Klerikern und Laien. Ursprünglich umfasst der Begriff laos (Volk), von dem der spätere Begriff Laie abgeleitet wurde, alle Christen, die einfachen Glieder wie auch die Inhaber eines geistlichen Amtes. Alle Christen standen in der Spannung zur Welt und waren zum Zeugnis für den Herrn aufgerufen (vgl. Clévenot, M.: 1987/1988, GdC, Bände 1 und 2). Erst Anfang des dritten Jahrhunderts und verstärkt nach der konstantinischen Wende kommt es zum Aufbau einer kirchlichen Hierarchie, es erfolgt eine Differenzierung und Sakralisierung des Amtes. Seitdem hört man aus dem Wort Laie die Bedeutung des Nichtfachmannes heraus. Erst das Zweite Vatikanische Konzil bemühte sich wieder um eine positive Kennzeichnung des Laienstandes. Es betonte mehr das Gemeinsame. Aufgrund von Taufe und Firmung haben alle Glieder des Gottesvolkes am dreifachen Amt Jesu Christi teil. Den Laien wird besonders der Weltdienst zugewiesen, was allerdings die problematische Unterscheidung von Heils- und Weltdienst zur Folge hat; denn die Welt ist der Wirkungsbereich der gesamten Kirche. Umgekehrt sind auch die Laien für das Leben der Kirche mitverantwortlich. Dazu bemerken die deutschen Bischöfe: „Hier geht es aber gerade darum, Kirche nicht als zusammengesetzt aus in sich stehenden Blöcken – hierarchische Amtsträger und Laien, Weltchristen und Ordenschristen – zu sehen, sondern die Unterscheidungen auf das Gemeinsame zurück zu beziehen und vom Gemeinsamen her zu lesen. Die Ämter Christi, des Priesters, Propheten und Königs, sind auf die ganze Kirche, auf alle ihre Glieder bezogen und werden je auf ihre Weise auch von allen Gliederungen ergriffen und wahrgenommen. Und so, wie die kirchlichen Vollzüge von Communion und Missio wesentlich miteinander verbunden sind und ständig ineinander greifen, so erwächst auch aus der Teilhabe an den Ämtern Christi für alle ohne Ausnahme die Aufgabe, sowohl am Aufbau der Kirche wie auch an ihrer Sendung in die Welt mitzuwirken. Es gibt kein Glied, das nicht Anteil an der Sendung des ganzen Leibes hätte. Alle sind zur aktiven und verantwortlichen Beteiligung an der einen Heilssendung der Kirche aufgerufen. Erst auf dem Boden der gemeinsamen Berufung erwachsen die besonderen

neue Formen der Mitarbeit im Sinne innovativer Ordensregeln, sei es in bewusst transkonfessioneller oder buddhistischer Form geübt (vgl. 3.1.4.2.). Der Orden Intersein dagegen steht enger in der buddhistischen Tradition und kennt eine recht offene, aber auch gestufte Mitgliedschaft, die sich am buddhistischen Klerikerideal als Mönch und Nonne orientiert.

7.5.2. Zentrale interreligiöse Fragen und Themen

Innerhalb der von mir erarbeiteten vier Typen leben nebeneinander und miteinander buddhistische und christliche Selbstverständnisse, die sich auf den ersten Blick beziehungsweise in der traditionellen Lesart von Christentum und Buddhismus ausschließen, im Zuge des fortschreitenden interreligiösen Dialoges der hier vorgestellten Reformbewegungen jedoch zumindest Anschlussfähigkeit, wenn nicht sogar funktional ähnliche Bedeutungen aufweisen. Michael von Brück spricht von „funktionalen Äquivalenten“ im interreligiösen Vergleich. Raimon Panikkar nennt diese im jeweiligen Sprachspiel verwurzelten und aufeinander beziehbaren Topoi „Homöomorphe“ (vgl. 4.1.4.). In Anlehnung an meine Mystiktypologie möchte ich solche Homöomorphe aus den von mir geführten Interviews zusammentragen.

Zunächst reflektiere ich beim Typ der „religiös Verwurzelten“ die Dimension „Apersonalität und Personalität der letzten Wirklichkeit“ im Sinne einer interreligiös bedeutsamen Äquivalenzbeziehung.

Im Typ der „Integrierer“ konstatiere ich als Homöomorphe den Sangha- beziehungsweise Kirchenbegriff.

Im Typ „Wanderer“ diskutiere ich das „Beten“ der Christen und die „Geistesarbeit“ der Buddhisten als funktionale Äquivalente.

Abschließend skizziere ich im Typ der „radikal Engagierten“ die Themenkomplexe „Kenosis“ (Selbstentäußerung Gottes) und „sunyata“ (Entleerung) aufeinander zu.

7.5.2.1. Apersonalität und Personalität der letzten Wirklichkeit

In der Vorstellung des Typs der „religiös Verwurzelten“ (vgl. 7.1.) habe ich bereits darauf hingewiesen, dass sich dieser Typ gleichsam als Ursprungstyp lesen lässt. Zentrales Merkmal dieses Typs ist die eindeutige Verwurzelung entweder im Christentum oder im Buddhismus. Als bleibende Unterschiede der verschiedenen Grundmatrix der beiden Religionen habe ich

Aufgaben und Dienste, darunter auch die des geistlichen Amtes.“ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz

im Abschnitt 7.1.7. auf die drei Aspekte „nonduales und duales Wirklichkeitsverständnis“, „Apersonalität und Personalität der letzten Wirklichkeit“ und „Grundhaltungen des Menschen zum Leiden: Karma und Sünde“ hingewiesen. Ich möchte im Folgenden den Themenkomplex „Apersonalität und Personalität der letzten Wirklichkeit“ nochmals aufgreifen und darstellen, wie sich gerade dieser Zusammenhang in den vorgestellten gesellschaftsorientierten Bewegungen neu und aufeinander zu auslegt und auslebt, ohne dass die unterschiedlichen Sprachspiele aufgegeben werden. Ich interpretiere das impersonale¹⁴ Dharma und den personalen Gott als funktionale Äquivalente.

Diese Verschiedenheit zeigt sich zunächst auf der phänomenologischen Ebene in der jeweiligen Mystikskepsis (vgl. 6.1.4.). Buddhistisch orientierte „Verwurzelte“ sträuben sich gegen die Rede von Gott als personalem Gegenüber und können von einer mystischen Vereinigung von Gott und Mensch nicht reden, gleichwohl sie eine intensive Geistesarbeit praktizieren. Christlich orientierte „Verwurzelte“ bejahen zunächst grundsätzlich die christliche Matrix und sprechen von Schöpfung und Geschöpf. Sie stellen sich so hinter ein duales Konzept, das Gott als personales Gegenüber akzeptiert. Gleichzeitig zeigen sie sich vorsichtig bis ablehnend gegenüber Versuchen, diese Unterschiedlichkeit im Sinne einer intensiven Innenarbeit zu relativieren beziehungsweise eines irgendwie gearteten mystischen Erfahrungsprozesses zu egalisieren, vermuten sie darin doch einen Rückzug aus gesellschaftlicher Verantwortung. Die christlich orientierten „Verwurzelten“ verhalten sich getreu ihrem dualen Ansatz; die buddhistisch orientierten insistieren auf ihrem nondualen Wirklichkeitsverständnis.

In vertiefter Reflexion dieser Kontroverse zeigt sich meines Erachtens eine Verständigungsbrücke. Es bedarf zunächst einer interkulturellen Hermeneutik des Personbegriffs, bevor theologische Urteile gefällt werden dürfen. Das Problem von Personalität und Impersonalität¹⁵ stellt sich im buddhistisch-christlichen Dialog äußerst

(Hg.): 1986, 7)

¹⁴ Mit dem Begriff „impersonal“ möchte ich in Bezug auf Forschungen von Michael von Brück (1997) die Qualität des Dharmas jenseits der traditionell abwertenden Zuweisung der „Apersonalität“ als offen für personale Momente beschreiben – wie in der folgenden Argumentation versucht wird.

¹⁵ Die unterschiedlichen Strömungen der antiken Gnosis waren dualistisch orientiert. Der geistige Mensch (Pneumatiker) ließ die Fesseln des materiellen Leibes hinter sich, um sich den Verstrickungen des reinen Geistes in die Materie zu entziehen (vgl. Brumlik, M.: 2000). Indem der Buddhismus keine Substanz außerhalb der im Wandel befindlichen Daseinsfaktoren (skandhas) anerkennt, lehnt er auch einen solchen gnostischen Dualismus ab, mit anderen Worten: nirvana ist ein vollkommen von Illusionen befreiter Bewusstseinszustand, und das Bewusstsein ist eine Dimension der voneinander abhängigen Beziehungsprozesse der Wirklichkeit (pratityasamutpada), nicht aber eine Realität oder ein Raum außerhalb der Welt. Es ist aber zu ergänzen: Die Rede vom nirvana als Bewusstseinszustand besagt nicht, dass der Erleuchtete, der in das nirvana eintritt,

komplex dar. An dieser Stelle möchte ich es im Sinne einer pragmatischen Annäherung so beschreiben¹⁶:

In der Person des Buddha und in seinem Werdegang hat der Weg zur Befreiung sichtbare Gestalt gefunden. Anders ausgedrückt: Das Dharma¹⁷ bleibt nicht allgemein und abstrakt, sondern zeigt sich im Buddha spezifisch und konkret. Einerseits ist das Dharma zwar funktional dem christlichen „Logos“ ähnlich, insofern beide etwas Überzeitlich-Universales sind, das historisch Gestalt gewinnt. Doch das Dharma ist keine konkrete geschichtliche Person. Andererseits ist der Inhalt des Dharma die Befreiungswirklichkeit, die realisiert wird im historischen Buddha Sakyamuni (wie auch in allen vergangenen und zukünftigen Buddhas). Das nirvana wird also von konkreten Menschen mit höchst spezifischen Biografien verwirklicht, und zwar in einer Gemeinschaft, die durch Traditionsketten verbürgt wird. Insofern hat nirvana eine zutiefst personale Dimension. Dies wird auch dadurch deutlich, dass die Wirklichkeit der Befreiung, um die es im Dharma geht, nachahmungswürdig wird in jenen vollendeten Personen, die „ganz erwachte Person“ geworden sind, nämlich einerseits frei von Leid, andererseits voller heilender Hinwendung zu allen Lebewesen. In diesem Sinne ist es nur konsequent, wenn im Buddhismus des Reinen Landes der Buddha Amitabha (Amida)¹⁸, der von allem Leid befreit und zugleich voll universaler Barmherzigkeit ist, als Ausdruck des höchsten, an sich formlosen, Dharmakaya (Dharmakörper = Wahrheitskörper) erscheint.¹⁹ Bedeutet dies, dass die personale Gestalt „weniger“ als die formlose Realität ist? Keineswegs: Der Dharmakaya ist nicht in dem Sinne impersonal, dass er eine andere Form hätte als die der Person (zum Beispiel als „Gesetz“), sondern er ist überpersonal in dem Sinne, dass er jede Form transzendiert. Diese Transpersonalität verweist auf seine Unableitbarkeit, seine Unverfügbarkeit für das „greifende und anhaftende“ Ich und seine Grenzenlosigkeit. Die Begriffe Dharmakaya (Wahrheitskörper), prajna (Weisheit), sunyata (Leere) bezeichnen alle ein und dieselbe ungeteilte Universalität. Diese aber ist nirgends anders anschaulich als „in

dasselbe erst „erschaffen“ würde (dann wäre es abhängig und gerade nicht nirvana), es ist vielmehr jeder Bewusstseinsstruktur vorgegeben. Der „Eintritt“ ins nirvana ist damit eher der Realisierung eines universalzeitlos Gegebenen und bisher Verborgenen vergleichbar.

¹⁶ Ich beziehe mich bei dieser Gedankenführung auf Überlegungen von Michael von Brück: 1997, 289-348

¹⁷ Das Wort Dharma (Sanskrit) oder dhamma (Pali), mit der indogermanischen Wurzel dhar, „tragen“, bedeutet: 1. als Einzelwort Brauch, Gesetz, Naturgesetz, Recht, Gerechtigkeit, Rechtschaffenheit, Tugend. So wird es im Hinduismus und Buddhismus verwendet. 2. kann es auch im Plural vorkommen und heißt dann: Ding, Denk- oder Geistesobjekt, Daseinserscheinung. 3. ist Dharma die Lehre des Buddha. Doch das Dharma des Buddha ist nicht identisch mit Texten; es ist vielmehr die Erfahrung des Erwachens und zugleich die Beschreibung des Weges dorthin. Im dritten Sinn verstehe ich hier das Dharma.

¹⁸ Amitabha: Buddha des unermesslichen Lichts. Wer sich auf das Erlösungsversprechen des Buddha Amitabha verlässt, wird im Reinen Land wiedergeboren und wird dort leicht Befreiung erlangen (Baatz, U.: 2002).

¹⁹ Vgl. eine differenzierte Darstellung der buddhistischen Reformbewegung des Amitabha-Buddhismus: Küng, H./Bechert, H.: 1984, insb.: 205ff.

Form“, das heißt in der Person des Buddha, denn „Form ist Leere und Leere ist Form“²⁰, weil andernfalls die begriffliche Konstruktion eines Dualismus von rupa (Form) und arupa (Nichtform) die Befreiung des Geistes von Leid verursachenden Ich-Projektionen wieder verdunkeln würde. Das verkündete Dharma ist demnach in diese personale Form integriert.

Im Christentum wird Gott als Person gedacht.²¹ Der „Logos“ wird Fleisch. Der Christus ist persönlich und universal. Universal heißt: gültig für die gesamte raumzeitliche Wirklichkeit, der Begriff impliziert aber nicht, dass diese universale Gültigkeit sich nur in dieser einzigen Gestalt äußern könnte. Der göttliche Wille ereignet sich in der Zeit und verändert den Ablauf der menschlichen Geschichte. Die Offenbarung ist nicht überzeitlich, sondern geschieht in Geschichte und Gesellschaft. In ihr bricht an und manifestiert sich das Überzeitliche (Reich Gottes) in der Zeit. Die christliche Theologie hat aber immer gewusst, dass Gott nicht Person ist im Sinne der begrenzten menschlichen Person, sondern im Sinne seiner aus freiem Willen sich schenkenden Liebe. Diese Liebe kennt keine Grenzen und ist in diesem Sinne alldurchdringender transpersonaler Geist. Indem diese Liebe Ausdruck seines Wesens ist, ist Gott wesensmäßig relational und diesem Sinne Person.

Auch im Mahayana-Buddhismus ist die Buddhanatur unbegrenztes Bewusstsein (prajna) und universale Barmherzigkeit (karuna). Sieht man von den metaphysischen Implikationen des auch in der gesamten christlichen Geschichte umstrittenen griechischen Personbegriffs ab,²² ergibt sich in der Aussage über die „Personalität“ des Letztgültigen, das sich in konkreter Weise in der Geschichte äußert, ein hohes Maß an gemeinsamer Einsicht von Buddhismus und Christentum!

Meine Überlegungen möchte ich im Folgenden in Bezug auf den sri-lankischen Methodisten Lynn A. de Silva (1919-1982) belegen. De Silva entfaltet ähnliche Überlegungen zum Verhältnis von Impersonalität und Personalität der letzten Wirklichkeit. Er verlässt damit seine ursprünglich inklusivistische theologische Ausgangsposition zugunsten einer pluralen Position. Das zentrale theologische Motiv, das zu dieser Weiterentwicklung bei de Silva führte, lässt sich bereits in einer Schrift von 1970 erkennen.²³ Hier wirft de Silva der traditionellen Theologie vor, sie habe von Gott zu oft in einem objektiven Sinn gesprochen, davon, wie Gott in sich, unabhängig vom Menschen, beschaffen sei. Man könne von Gott jedoch nur mit Bezug auf den Menschen und im Hinblick auf die menschliche

²⁰ Vgl. Brück, M. von: 1989, 201ff. Dort interpretiert Brück in dieser Formulierung das Herz-Sutra.

²¹ Vgl. Werbick, J.: Gott, systematisch-theologisch, in: LThK, 1996, Band 4, 866-869; Brümmer, V.: Gott, Religionsphilosophisch, in: RGG, Band 3, 2000, 1108-1113

²² Brasser, M.: 1995

²³ De Silva, L. A.: 1970, in deutscher Übersetzung in: de Silva, L. A.: 1988, 62-122

Gotteserfahrung sprechen. In der Erfahrung aber sei Gott als derjenige gegenwärtig, der alles Begreifen übersteige.²⁴ Die hier ausgesprochene Einsicht in die Transzendenz Gottes einerseits und den Erfahrungsbezug der Gottesrede andererseits hat entscheidende Konsequenzen für das Verständnis der Gott zugeschriebenen Attribute. So schreibt de Silva im Hinblick auf den zentralen Punkt der Personalität Gottes: „Die Aussage, dass Gott von personhaftem Wesen ist, heißt nicht, dass er eine Person ist. Es heißt, dass er der Grund und die Quelle von allem Personhaften ist.“²⁵ Der Buddhismus, so urteilt de Silva folgerichtig, bekräftige die Existenz einer heilshaften transzendenten Wirklichkeit primär unter Verwendung impersonaler Begriffe. Das Christentum hingegen spreche von transzendenter Wirklichkeit primär in personalen Ausdrücken, das heißt von einem personalen Schöpfergott, von einem ewigen „Du“. Die impersonale und personale Redeweise müssten jedoch dann nicht als einander ausschließende Gegensätze gedeutet werden, wenn man sie als Ausdruck unterschiedlicher Aspekte von Transzendenz Erfahrung verstehe. De Silva bezeichnet diese Aspekte als „Unbedingtheit“ und „Vertrautheit“. Werde Unbedingtheit betont, dann neige die religiöse Rede zur Verwendung impersonaler Begriffe. Liege die Betonung hingegen auf Vertrautheit, dann tendiere die religiöse Rede zu einer personalen Ausdrucksweise. Das personale „Du“ des christlichen Gottes und das impersonale „Das“ des buddhistischen nirvanas drückten somit unterschiedliche Aspekte von Transzendenz Erfahrung aus und riefen unterschiedliche Erfahrungen hervor. Diese Erfahrungen seien zwar verschieden, aber nicht gegensätzlich, sondern eben komplementär: Denn die Erfahrung der Unbedingtheit von Transzendenz könne sich mit der Erfahrung einer tiefen Nähe und Vertrautheit verbinden, und umgekehrt wohne der Erfahrung einer liebenden Vertrautheit mit dem Transzendenten immer auch ein Element von Unbedingtheit inne. Nach de Silva erklärt diese Komplementarität, warum sich in beiden Religionen jeweils beide Aspekte nachweisen lassen. Das heißt, trotz der Dominanz einer impersonalen Redeweise im Buddhismus finden sich dort auch zahlreiche Beispiele einer personal geprägten Versprachlichung oder Verbildlichung von Transzendenz. In den vielfältigen Formen der Buddhaverehrung und insbesondere für das Mahayana ist die charakteristische Repräsentation transzendenter Wirklichkeit durch überweltliche Buddhagestalten typisch. Umgekehrt kennt auch die christlich-jüdische Tradition trotz einer Dominanz der personalen Redeweise Ausdrucksformen, die eher impersonal geprägt sind, wie etwa die alttestamentliche Tradition des Bilderverbots und der Unaussprechlichkeit des göttlichen Namens oder die apophatische Tradition des Christentums (genauer: christlicher Platonismus). Beide Aspekte ergänzen sich, korrigieren einander und gleichen sich aus:

²⁴ De Silva, L. A.: 1998, 107-109

„Denn Unbedingtheit verleiht Vertrautheit ihre Tiefe, und Vertrautheit verleiht der Unbedingtheit Leben.“²⁶

Damit komme ich wieder zurück zum Ausgangspunkt dieses Abschnittes. Hinter der aus unterschiedlichen Motivationen heraus entwickelten Mystikskepsis liegen die traditionellen Wertungen von Apersonalität und Personalität der ersten Wirklichkeit. Diese Wertungen erweisen sich als Verkürzung, die der Beziehungsdynamik im Christentum wie im Buddhismus, wie oben kurz skizziert, nicht gerecht werden. Hinter diesem Diskurs und auch dem Disput von Dualität und Nondualität (traditionell: Monismus versus Dualismus) steckt wiederum ein unterschiedliches Verhältnis zur Geschichte. Oder anders formuliert: das häufig von Christen gefällte Urteil, dass nur die jüdisch-christlich-islamische Tradition der Geschichte eine religiöse Bedeutung beimesse, der Buddhismus aber nicht. Das entsprechende Urteil in der Sprache buddhistischer Denkweise lautet umgekehrt: Der Buddhismus sei universalistisch und tiefgründig, während das Christentum von historisch zufälligen Ereignissen abhängt.

Mein Vorschlag ist, diese Differenz so zu fassen: Der Buddhismus gründet in einer universalen Erfahrung, die historisch-spezifisch wirksam wird. Das Christentum hingegen gründet in einer spezifischen historischen Erfahrung, die dann universale Bedeutung gewinnt. Der homo religiosus lebt überall in der Spannung zwischen Zeit und Ewigkeit. Die Art und Weise, wie sich beide zueinander verhalten, ist im Buddhismus und Christentum verschieden. Innerhalb der in dieser Arbeit vorgestellten christlich oder buddhistisch orientierten Reformbewegungen zeigt sich, dass der Buddha für Christen und Christus für Buddhisten eine religiöse Bedeutung gewinnen kann. Buddhisten und Christen müssen diese Frage aber zunächst jeweils für sich selbst beantworten.²⁷

Als Christ meine ich, dass Christen sich vor dem Buddha als dem zur Wahrheit Erwachten in Ehrfurcht verneigen können, um in Dankbarkeit von ihm zu lernen. Er ist nicht nur Vorläufer Christi (Romano Guardini²⁸), sondern ein anderer Ausdruck dessen, was Christen in Jesus

²⁵ Ebd., 106

²⁶ Ebd., 159

²⁷ Zum Beispiel hält es der Dalai Lama für möglich, Christus als bodhisattva zu ehren. Er empfiehlt aber Zurückhaltung, wenn es darum gehe, Christus „offiziell“ im Buddhismus einen Platz zu geben, weil christliche Identitätsbedürfnisse nicht verletzt werden dürften (vgl. Dalai Lama: 1998).

²⁸ Guardini, R.: 1964. Dort entwickelt der christliche Religionsphilosoph Guardini eine für die westlich-christliche Rezeptionsgeschichte erstmals positive Interpretation Buddhas: „Buddha hat mehr gewollt, als nur besser zu werden oder, von der Welt ausgehend, den Frieden zu finden. Er hat das Unfaßliche unternommen, im

Christus begegnet: die Wahrheit Gottes. Jesus der Christus und Gautama der Buddha sind „Geschenke“ aus der Dimension des Unaussprechlichen, die zu Sprache geworden sind.

7.5.2.2. Sangha- und Kirchenverständnis

Der Typ der „Integrierer“ zeichnet sich durch ein Ethos des Einsseins aus, das in einer Balance von intensiver Innenarbeit und Außenengagement ruht (vgl. 7.4.). Ich möchte dieses Phänomen auf der Folie der zentralen Grundbegriffe von „Sangha“²⁹ und „Kirche“ diskutieren, gleichsam sie als funktionale Äquivalente interpretieren.

Der Typ „Die Integrierer“ kennzeichnet sich insbesondere durch eine Integration von Mystik/Geistesarbeit und gesellschaftlichem Engagement aus. Die Einheit von Erwachen und sozial-politischer Praxis bildet das zentrale Ferment für neue Aufbruchs- und Reformbewegungen, in denen sich „die Integrierer“ wiederfinden. „Die Integrierer“ stellen sich dabei ganz in ihre christliche oder buddhistische Tradition und gehen gleichzeitig darüber hinaus (vgl. 7.3.3.). Sie entwickeln ein positives Kirchen- oder Sanghaverständnis (vgl. 7.3.1. und 7.3.2.) und sehen ihre Initiative oder ihr Reformprojekt als adäquate Antwort auf aktuelle gesellschaftliche Herausforderungen. Sie sehen sich selbstbewusst in einer missionarischen Tradition, auch gegenüber ihren Herkunftsorganisationen. Ekklesiogenese oder Sanghabildung ist für „die Integrierer“ essenzieller Teil des integralen Projektes. Oder anders gesagt: Nicht allein der Einzelakteur soll neu für den mystisch-politischen Weg oder die Anliegen des engagierten Buddhismus gewonnen werden, sondern auch das Projekt selbst stellt ein Modellprojekt für Gesellschaft und Kirche beziehungsweise Herkunftssangha dar. Kirche- wie Sanghabegriff erfahren so im Typ der „Integrierer“ eine neue, gesellschaftsbezogene, traditionskritische und stärker demokratische Bedeutung und werden gleichsam synonym gebraucht.

Dasein stehend das Dasein als solches aus den Angeln zu heben. Was er mit dem Nirvana gemeint hat, mit dem letzten Erwachen, mit dem Aufhören des Wahns und des Seins, hat christlich wohl noch keiner verstanden und beurteilt. Der das wollte, müsste in der Liebe Christi vollkommen frei werden, aber zugleich jenem Geheimnisvollen im sechsten Jahrhundert vor der Geburt des Herrn in tiefer Ehrfurcht verbunden sein.“ (361) „Einen einzigen gibt es, der den Gedanken eingeben könnte, ihn in die Nähe Jesu zu rücken: Buddha. Dieser Mann bildet ein großes Geheimnis. Er steht in einer erschreckenden, fast übermenschlichen Freiheit; zugleich hat er dabei eine Güte, mächtig wie eine Weltkraft. Vielleicht wird Buddha der Letzte sein, mit dem Christentum sich auseinanderzusetzen hat. Was er christlich bedeutet, hat noch keiner gesagt. Vielleicht hat Christus nicht nur einen Vorläufer aus dem Alten Testament gehabt, Johannes, den letzten Propheten, sondern auch einen aus dem Herzen der antiken Kultur, Sokrates, und einen, der das letzte Wort östlich-westlicher Erkenntnis und Überwindung gesprochen hat, Buddha.“ (381)

²⁹ Ich nutze in dieser Arbeit aus der indischen Sprache sowohl die Pali- als auch die Sanskritbegriffe. In der Regel greife ich die im westlich-europäischen Kontext üblicheren Version auf. Ich spreche also zum Beispiel von Sangha; teils gebe ich den ursprünglichen Palibegriff mit an: samgha. Ich tue dies aus pragmatischen Gründen, um mich an die im westlich-europäischen Kontext geläufigere Fassung anzupassen.

Historisch stellt sich das Kirchenverständnis im Christentum wie das Sanghaverständnis im Buddhismus anders dar. In der Rezeption von Überlegungen von Michael von Brück³⁰ möchte ich näher auf den Sangha- und den Kirchenbegriff eingehen.

Der Begriff Sangha, wörtlich „Schar“, bezeichnet eine Gruppe spiritueller Suchender, die sich um einen Guru scharen. Im Buddhismus bezeichnet das Wort die Gemeinde der Mönche, Nonnen und Novizen. Im erweiterten Sinn zählen auch die Laienanhänger dazu. Sangha ist somit eine Institution sozialen Zusammenlebens zum Zweck der Vervollkommnung des Menschen im Sinne der Entwicklung seiner inhärenten Buddhaschaft. Sozial gesehen, war die Sangha zur Zeit ihrer Entstehung eine alternative Gesellschaft und spielte sozioethisch eine progressive Rolle, und zwar aufgrund folgender Elemente:

- Die Einsicht in das Entstehen in gegenseitiger Abhängigkeit (pratityasamutpada) bedeutet, dass die Sangha letztlich alles und alle umfasst.
- Deshalb war die Sangha eine neue pädagogische Institution, die prinzipiell allen Kasten und Klassen offen stand und somit ethische Motivation, Rechtsprechung, Medizin und Wissenschaft im nicht exklusiven sozialen Kontext vermitteln konnte.
- Die Sangha lebt nach strengen Prinzipien, die in heilender Hinwendung zu allen Wesen (karuna) gipfeln, wodurch die ganze Welt transformiert werden soll.
- Sie will dies gewaltfrei erreichen.
- Die buddhistische Lehre vom Nicht-Ich konnte einerseits einen kreativen Individualismus freisetzen und andererseits die Dynamik ethischer Selbstlosigkeit begründen.
- Ziel des Gemeinwesens (Sangha) ist die spirituelle Selbsterfüllung jedes Individuums, wobei der Gegensatz von heiliger und profaner Sphäre und Geburt aufgehoben wird zugunsten einer spirituellen Realisierung der Individuen.
- Die Sangha ist im Prinzip demokratisch verfasst und lässt keine (religiöse) Hierarchie zu. Maßstab ist allein die Mönchsregel, die der Mönch nach seinem Gewissen und Verstehen erfüllt.

Somit stellt die Sangha ein Gesellschaftsideal dar, das realiter jedoch in der über zweieinhalbtausendjährigen Geschichte des Buddhismus selten realisiert wurde.³¹

³⁰ Brück, M. von: 1997, 479ff.

³¹ Die Hierarchisierung zwischen Mönchen und Laien wirkte oft lähmend in buddhistischen Gesellschaften und wirkte als Quelle des Verfalls, indem jene Belehrungen gaben und diese die materielle Basis schufen. Anders gesagt: Je strenger die Mönche die Regeln beachteten, desto größer wurde die Bewunderung der Laien. Je größer die Bewunderung der Laien wurde, umso üppiger flossen die Spenden an die Mönche. Je üppiger die Spenden flossen, umso lässiger wurde die Interpretation der Mönchsregel.

Hier ergeben sich interessante Parallelen zur christlichen Urgemeinde und der frühen Kirche in einer Minderheitssituation (Gewaltlosigkeit, flache, demokratische Hierarchien, Offenheit für alle Interessierten, ob arm oder reich, aber vorrangig eine Bewegung der Marginalisierten, Jude oder Heide, Betonung der sozialdiakonischen Praxis).³² Es ist nicht leicht auszumachen, welche Rolle die ersten Christen beim Untergang des Römischen Reiches spielten. Fest steht jedenfalls, dass die neuen Werte, die sie lebten und die in den Formen ihres Zusammenlebens sichtbar wurden – in den Klöstern und Gemeinschaften in ihrer Schlichtheit –, auf eine „andere“ Welt, eine andere Zukunft und eine neue Lebensweise verwiesen. Damit gerieten sie in Konflikt mit der „antiken“ Welt des Imperiums und der Macht seiner Legionen.

Kirche als Universalkirche hat in ihrer langen Geschichte unterschiedliche institutionelle Sozialgestalten des Christentums entfaltet (vgl. 3.2.7.). Der Begriff Kirche kommt aus dem Griechischen („ekklesia“) und bedeutet „zum Herrn gehörend“. Im Neuen Testament steht er unterschiedslos für die (geglaubte) universale Kirche und die (jeweils konkrete) Ortskirche. Erstere geht in keiner kirchlichen Organisation (wie zum Beispiel der römisch-katholischen Kirche oder dem Ökumenischen Rat der Kirchen) auf, die Zweite ist nicht identisch mit der Organisationsform der Parochie oder Pfarrgemeinde. Wichtig ist für dieses sakramentale Kirchenverständnis, Transzendenz und geschichtliche Immanenz untrennbar miteinander zu verbinden. Universalkirche und Ortskirche sind gleich ursprünglich.

Historisch ist bedeutsam: Nach der konstantinischen Wende (313 n. Chr.) wird Kirche zum staatstragenden Großakteur und zur mächtigen Großinstitution mit all ihren gewaltvollen Exklusionsprozessen (aggressive Unterdrückung von Andersgläubigen, zum Beispiel Kreuzzüge, Conquista), Leistungen der gesellschaftlichen Zivilisierung (zum Beispiel im Bildungssystem und in der Caritas) und Trennungen/Schismen (Trennung von Ost- und Westkirche 1054 sowie die Spaltung in einen evangelischen und einen katholischen Zweig im Zuge der Reformation im 16. Jahrhundert)³³. Diese fortdauernde „konstantinische Gefangenschaft“ (Carl Amery) trübt beziehungsweise verrät immer wieder den jesuanischen Grundimpuls der frühen christlichen Bewegung.

Der Kirchenbegriff der verschiedenen großen christlichen Konfessionen weist heute neben einigen Unterschieden viele gemeinsame Merkmale auf. Diese liegen im Selbstverständnis anhand der gemeinsamen neutestamentlichen Grundlage, im Bewusstsein, Zeichen oder Sakrament des in Jesus Christus geoffenbarten göttlichen Heilswillens in der Welt zu sein,

³² Vgl. Clévenot, M.: 1988, Bd.II. 186-193, Haehling, R. von (Hg.): 2000

³³ Vgl. Waldenfels, H.: Zur gebrochenen Identität des abendländischen Christentums, in: Gephart, W./Waldenfels, H. (Hg.): 1999

sowie in der Einsicht, dass die historische Erscheinungswirklichkeit „Kirche“ der Spannung von Ereignis und Institution verhaftet ist. Eine ökumenische Kurzdefinition der Kirche könnte mit Kardinal Walter Kasper folgendermaßen lauten:

„Die Kirche ‚ist das von der Einheit des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk‘ (Cypr. Domin. Or. 23; vgl. Lumen Gentium 4). Als solche alle Völker, Rassen, Klassen und Geschlechter umspannende *communio* ist die Kirche ein messianisches Volk, sichtbares Sakrament der Einheit der Menschheit (Lumen Gentium 9). Die Kirche ist also in einer spannungsvollen, aber unauflöselichen Einheit Institution und Ereignis, Struktur und Leben. Sie ist die geschichtliche und gesellschaftliche Konkretheit des Christentums.“³⁴

Theologisch unterschieden werden folgende vier Grundfunktionen von Kirche:³⁵

- Zeugnis geben (Martyria),
- Gottesdienste/Verkündigung praktizieren (Liturgia),
- sozialer Dienste in Kirche und Gesellschaft leisten (Diakonia),
- Gemeinschaft leben (Koinonia).

Aufgrund der kirchenhistorischen Entwicklungen und Konflikte unterscheide ich mit dem evangelischen Kirchenrechtler Hans Dombois³⁶ neben den primären Sozialgestalten von Kirche als Universalkirche und als Ortskirche zwei sekundäre Sozialgestalten: die Partikularkirchen (zum Beispiel Gliedkirchen der EKD, die römisch-katholische Kirche etc.) und die Orden.

Mit dem evangelischen Theologe Ulrich Duchrow³⁷ sehe ich in den politisch-mystischen Bewegungen im Christentum des 20. Jahrhunderts neue „Nachfolgegruppen“, die in der Tradition der Orden stehen. Diese neuen Sozialgestalten von Kirche lokalisiere ich deswegen primär als neue „Orden“, da sie selbst Antworten auf gesellschaftliche Konflikte und gesellschaftliche Defizite der parochial organisierten Kirche sind.

Die buddhistische Sangha wie die christlichen Kirchen sind Institutionen, die zur Mission aufgefordert sind.³⁸

Der christliche Weg verlangt *metanoia*, die Umkehr des gesamten Bewusstseins zum Leben aus Gott in Christus durch den Geist. Der buddhistische Weg verlangt eine Veränderung der zu Gewohnheiten gewordenen emotionalen und mentalen Reaktionsmuster. In beiden Fällen

³⁴ Kasper, W.: Artikel Kirche III: Systematisch-theologisch, in: LThK, 1996 Band 5, 1466

³⁵ Ebd., 1465-1474

³⁶ Dombois, H.: 1974

³⁷ Duchrow, U.: 1980, 1986, 1994, 2002

ist Zwang bei der Konversion ausgeschlossen. Die Konversionen zum Christentum sind faktisch aber oft mit Zwangsmissionierungen verbunden gewesen. Die buddhistischen Missionierungen hingegen verliefen selten politisch gewaltsam, sondern meist friedvoll durch sozial-kulturelle Umformung und Adaption.

Die Ursachen für diesen Unterschied zwischen Buddhismus und Christentum sind vielschichtig. Ein Grund ist der, dass das Christentum an den Willen appelliert, insofern es auf der Spannung von Schuld und Sühne gründet. Der Buddhismus baut auf Erkenntnis auf, durch die allein das Anhaften überwunden werden könne. Dies ist aber keine hinreichende Erklärung. Der Appell an den Willen beziehungsweise die Erkenntnis ist in beiden Fällen mit einer „Gnadenzusage“ verbunden, durch die menschliches Streben erst möglich und sinnvoll wird. Folgende weitere Faktoren zählt Michael von Brück auf, die die Unterschiede zwischen Sangha und Kirche deutlich machen:

- „– Die eschatologische Erwartung des Christentums begründete die Vorstellung einer ‚drängenden Zeit‘. Der Reinkarnations- und Karman-Glaube des Buddhismus hingegen ermöglicht in bezug auf die Realisierung der Universalität des Heils Gelassenheit.
- Die jüdisch-christliche geschichtliche Offenbarung war der Nährboden für gesellschaftliche Utopien, deren Umsetzung auch Gewalt rechtfertigte, während das Ursache-Wirkungs-Prinzip im Buddhismus Gewalt aus karmischen Gründen prinzipiell als absurd erscheinen lässt.
- Das frühe Christentum erlebte politische Gewalt als verfolgte Gruppe, was sich im konstantinischen Zeitalter umkehrte. Der frühe Buddhismus dagegen war von politischer Gewalt kaum betroffen; als er unter Asoka staatlich gefördert wurde, war er gegenüber anderen Gruppen wenig vorbelastet. (...)
- Christliche Konfessionen, Sekten und Orden sind maßgeblich durch Abgrenzung in der Lehre entstanden, während sich die achtzehn klassischen buddhistischen Schulen voneinander unterschieden, wohingegen unterschiedliche Lehrmeinungen unter einem Dach beheimatet bleiben konnten.“³⁹

Mit Bezug auf den ersten Leiter der Dialog-Einheit des Ökumenischen Rates der Kirchen, Stanley Samartha, möchte ich (bei aller berechtigten Kritik am überkommenen Missionsbegriff) für einen aktualisierten Missionsbegriff aus pluralistischer Perspektive plädieren, der die gesellschaftlichen Aufgaben der unterschiedlichen Kirchen und Religionen als dialogischen und kooperativen Prozess auf Augenhöhe begreift.

„Mission“ – schreibt Stanley Samartha – „ist Gottes anhaltendes Wirken durch den Geist, um der Schöpfung in ihrer Gebrochenheit aufzuhelfen, die Zerstückelung der Menschheit zu

³⁸ Vgl. dazu: Peter, A.: Von einem ekklesiozentrischen zu einem soteriozentrischen Missionsverständnis, in: Peter, A. (Hg.): 1996

³⁹ Brück, M. von: 1997, 481/482

überwinden und den Riss zwischen Menschheit, Natur und Gott zu heilen.“⁴⁰ Begreift man Mission in diesem Sinn als die Verwurzelung der religiösen Aufgabe in der transzendenten Wirklichkeit selbst, als die „göttliche Sendung“, zum Wohl und Heil der Welt zu wirken, oder – mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil gesprochen – als den Auftrag, „Zeichen und Werkzeug“ des Reiches Gottes zu sein, dann hat aus pluralistischer Sicht jede Religion ihre eigene „göttliche Mission“. Die Zukunft der christlichen Mission – so ein anderer theologischer Vordenker der religionspluralistischen Denkrichtung, Wilfried Cantwell Smith⁴¹ (1916-2000) – wird davon abhängen, Mission in diesem weiten Sinn neu verstehen zu lernen:

„Die Mission der Kirche ist weltweit; aber es ist nicht Gottes einzige Mission. Es ist auch nicht seine einzige weltweite Mission. (...) Nur wenige unter uns Christen wissen etwas über Gottes Mission innerhalb des islamischen Unternehmens; über Gottes Mission an Indien – und heute (...) an der ganzen Welt – durch das Gefüge des Hinduismus; über Gottes Mission an Ostasien – und heute an der ganzen Welt – innerhalb der buddhistischen Bewegung. Nur wenige Christen wissen jene mächtige Mission an der Welt zu schätzen, die Gott durch die nachbiblische Gemeinde ausführt. Aber wir können lernen. Und wir sind dabei zu lernen. (...) Nur wenn wir lernen, Gottes Wirklichkeit innerhalb der anderen Bewegungen und anderen Gemeinschaften zu erkennen, werden wir Ihm auch in und mit unserer eigenen Gemeinschaft gut dienen.“⁴²

Wenn mehr und mehr erkannt wird, dass andere Religionen in diesem Sinn gleichfalls eine „göttliche“ Mission in der Welt haben, dann muss die missionarische Aufgabe in Dialog und Zusammenarbeit ausgeführt werden. Mission heißt heute, in einer globalisierten und interdependenten Welt, (hält man den historisch arg belasteten Terminus der Mission überhaupt noch für brauchbar) Dialog und Kooperation zum Heil und Wohl der Welt.

Abschließend möchte ich drei Elemente aufzählen, worin ich das Neue im Kirchen- und Sanghaverständnis sehe, wie es sich im Typ der „Integrierer“ zeigt:

⁴⁰ Samartha, S.: 1991, 149

⁴¹ Smith wurde in Toronto/Kanada geboren. Hier studierte er zunächst Orientalistik. Ab 1938 setzte er seine Studien in Cambridge fort und nahm zur Orientalistik noch Theologie hinzu. 1941 ging er als Missionar nach Indien. In Indien wurde er 1943 zum Geistlichen der Unierten Kirche Nordindiens ordiniert. In Lahore/Pakistan dozierte er indische und islamische Geschichte. Aufgrund seiner Eindrücke vom gelebten Islam, Hinduismus und Sikhismus und vor allem aufgrund einiger persönlicher Freundschaften mit Angehörigen dieser Religionen revidierte Smith seine vormals konservativen, ja fundamentalistischen theologischen Ansichten. 1948 promovierte er in Princeton/USA in Orientalistik. 1949 erhielt er eine Professur für vergleichende Religionswissenschaft an der McGill University in Montreal. Von 1964 bis 1973 war er Professor für Weltreligionen in Harvard, von 1973 bis 1978 wieder in Kanada und ab 1978 bis zu seiner Emeritierung 1984 erneut in Harvard (vgl. Schmidt-Leukel, P.: 2005, 376-381).

a) Sangha wird zur Sangha, Kirche wird zur Kirche, indem sie das Erwachen in soziale und/oder politische Praxis führt. Die gelebte Integration von mystischer Spiritualität und gesellschaftlichem Engagement konstituiert Kirche/Sangha zu einem missionarischen Wirken zum Heil und Wohl der Welt. Dieses Verständnis ist zunächst kritisch gegenüber jeglicher Tradition, sucht jedoch einen kooperativen Anschluss an die religiösen Herkunftssysteme (Ekklesiogenese in der politischen Diakonie).

b) Identität wird inklusiv zu gestalten gesucht. Durch Einsicht in die gegenseitige Abhängigkeit aller Erscheinungen wird die oder der Andere eingeschlossen und nicht ausgegrenzt. Damit wird der Interaktion, zumal der interreligiösen, ein stärkeres Gewicht bei der Identitätsfindung zugewiesen.

c) Autorität wird traditionell im Christentum und im Buddhismus patriarchal und hierarchisch ausgeübt. In meiner Untersuchung zeigen sich hingegen ein engagierter Laien-Buddhismus beziehungsweise politisch-mystisch orientierte Laienbewegungen im Christentum, die sich primär als Gemeinschaft der Übenden und Praktizierenden verstehen: statt Autorität und Hierarchie Einfühlung und Demokratie bei flexibel-innovativem Umgang mit dem Schatz der Tradition.

7.5.2.3. Beten und Geistesarbeit

Der Typ „Die Wanderer“ zeichnet sich neben seiner Offenheit und Experimentierfreude insbesondere durch seine erfahrungsbezogene, spirituelle Alltagspraxis aus. Der klar entwickelte Selbstanspruch, die Deutungshoheit über den eigenen spirituellen Weg zu inne zu haben, korrespondiert mit unterschiedlichen aber stets erfahrungsbezogenen meditativen Wegen. „Beten“ oder „Geistesarbeit“ gewinnen in diesem Prozess eine neue, integrale Bedeutung.

Im ursprünglichen Buddhismus der Sutren- und Abhidharma-Literatur sowie im Zen gibt es kein Beten zu einem personalen Gott. Im Volksbuddhismus ist dies anders; im Amida-Buddhismus (vgl. 7.5.2.1.) ebenso. Aber auch hinsichtlich des Zen hat zum Beispiel Henri Dumoulin festgestellt, dass man zwar keinen personalen Gott, wohl aber ein personales Verhältnis zum Absoluten kenne, das sich in der Verehrung des Buddha, der bodhisattvas und der Patriarchen ausdrücke.⁴³ Auch Enomiya-Lassalle hat darauf hingewiesen, dass das Gebet im Zen seinen Platz habe. Außerdem könne sich niemand ohne persönliches Vertrauen in die

⁴² Smith, W. C.: 1988, 366f.

Wahrhaftigkeit des Buddha und des Zen-Meisters, der den Buddha leibhaftig vertritt, den schweren Zen-Übungen unterziehen:

„Auch im Zen wird die Erleuchtung als Geschenk empfunden. So wie im Zazen die eigene Anstrengung und das absichtslose Bereitsein zusammengehen, so ist auch der Punkt im Gebet, wo inhaltliche Betrachtung und Schweigemeditation ineinanderübergehen, schwer auszumachen. Die Zen-Meditation bietet eine mögliche Verhaltensanweisung für das schweigende Gegenüber zu Gott an. Damit ist Satori, die Erleuchtung, nicht gleichgesetzt mit einer mystischen Begnadung.“⁴⁴

Warum eigentlich nicht? In den Zeugnissen von christlich orientierten „Wanderern“ kommt ein solcher Vorbehalt nicht vor. „Stille“ oder „kontemplatives Beten“ oder „Schweigemeditation“ werden genannt. Und umgekehrt entfalten buddhistisch orientierte „Wanderer“ ihr Verständnis von „Geistesarbeit“ auch als „beten“.

In der christlichen Spiritualitätstradition wird in der *lectio divina*⁴⁵ auch ein fließender Übergang hinein in gegenstandslose oder übergegenständliche Schweigemeditation oder Kontemplation (vgl. 2.2.2.2.) beschrieben.

Für den Jesuiten und Theologen Enomiya-Lassalle scheint aber das christliche Natur-Gnade-Verhältnis in der westlichen Theologie mit der nondualen Grundhaltung des Buddhismus in seiner Frühzeit nicht integrierbar zu sein. Daraus folgt aber, dass man die Frage nach dem Verhältnis von Gnade und Natur neu bestimmen muss, wenn man die inneren Erfahrungen der „Wanderer“ fruchtbar machen will.

In diesem Zusammenhang ist von Belang, dass Enomiya-Lassalles Zen-Meister Yamada Koun auf die Frage, ob es sich beim Zen um Gnade oder um Selbstanstrengung handle, antwortet: „Ich glaube, es ist beides nötig.“⁴⁶ Den Dualismus von Natürlichem und Übernatürlichem kann und will er nicht gelten lassen. Freilich bleibt die Frage offen, ob das Verhältnis des Menschen zu Gott letztlich durch Relation oder durch Identität bestimmt ist. Enomiya-Lassalle antwortet eindeutig: „Nach christlicher Auffassung kann der Mensch niemals Gott werden.“⁴⁷ Dies erscheint zunächst als Gegenposition zum Buddhismus, in dem der Mensch nach uneingeschränkter Buddhaschaft strebt. Mit Blick auf die zusammengetragenen Zeugnisse der „Wanderer“ ist festzuhalten: nach Buddhaschaft streben heißt nicht „Gott werden“. Der Substanzialismus, der in der Bestimmung „Gott gegenüber

⁴³ Dumoulin, H.: *Sucher des Weges*, in: Stachel, G. (Hg.): 1978, 26

⁴⁴ Enomiya-Lassalle, H. M.: 1977, 148

⁴⁵ „*lectio divina*“: geistliche Schriftlesung. Die klassische Übung der geistlichen Lesung enthält vier Elemente: *lectio* (Lesung), *meditatio* (Besinnung), *oratio* (Gebet des Rufens), *contemplatio* (Gebet des Ruhens) (vgl. Thompson, M.: 2004, vgl. auch 2.2.1.).

⁴⁶ Stachel, G.: 1978, 29f.

dem Menschen“ impliziert sein könnte, wird im Buddhismus abgelehnt. Denn Buddhaschaft ist die Verwirklichung eines Bewusstseinszustandes und nicht die ontische Verwandlung in ein auf bestimmte Weise definiertes Sein.

Enomiya-Lassalle selbst schreibt an anderer Stelle:

„Wenn östliche Meditation solchen regen Zuspruch findet, so ist dies nicht in erster Linie einer geschickten Propaganda zu verdanken, sondern offenbar einem Vakuum, das sich im religiösen Bewußtsein des westlichen Menschen ausgebreitet hat. Die breiten Volkskreise reagieren darauf intuitiv, ohne sich um theoretische Bedenken gegen östliche Meditation zu kümmern, wie sie gelegentlich von einer dem gegenwärtigen Bewußtsein nicht mehr voll angemessenen Philosophie und Theologie vorgetragen werden. Wer an einem Bewußtsein festhält, das nicht mehr voll gültig ist, verliert unweigerlich, so bitter dies sein mag, Stimme und Einfluß in der Gegenwart.“⁴⁸

Lassalle spricht in diesem Zusammenhang auch von dem „neuen Bewusstsein“, das die Menschheit zum Überleben dringend brauche. Das neue Bewusstsein halte Lösungen bereit, die man rational noch nicht erfassen könne, die sich dem Menschen aber als Aufgabe dringlich stellten. „Diese schöpferische Aufgabe wird umso eher gelingen, als der Mensch in Treue zur Seinerfahrung des neuen Bewußtseins steht.“⁴⁹

Die Formulierung „Treue zur Seinerfahrung“ geht weit über das hinaus, was Lassalle vorher zur christlichen Deutung der Einheitserfahrung beziehungsweise der Zen-Erfahrung vorgeschlagen hatte. Er stellt hier die Integration des Zen in den Zusammenhang eines die Menschheit betreffenden Bewusstseinswandels, der sowohl das Christentum als auch den Buddhismus gleichermaßen betreffen und verändern würde. Es geht Lassalle um eine Transformation, die sich in der individuellen wie gesellschaftlichen Praxis des Handelns zu bewähren habe.

Enomiya-Lassalle fasst in einer Spätschrift seine neue Sicht so zusammen:

„Allerdings wird das Christentum besonders im Sinn der Kirchen immer mehr in die Krise kommen, je mehr sich das neue Bewußtsein durchsetzt (...) Wie im einzelnen das Christentum aussehen wird, nachdem das neue Bewußtsein vollkommen in die Menschheit integriert ist, kann heute niemand voraussehen. Wohl aber können und sollen wir uns fragen, was wir tun können, damit die richtigen neuen Formen gefunden werden. Dazu ist an erster Stelle zu sagen, daß wir zu den Quellen zurückgehen müssen, zu Christus und den Jüngern, die mit ihm lebten und ihn erlebten (...) Gibt es überhaupt eine Gewähr dafür, daß das, was wir bei unserem Suchen nach den Quellen finden, auch wirklich die Lehre

⁴⁷ Enomiya-Lassalle, H. M.: 1977, 315

⁴⁸ Enomiya-Lassalle, H. M.: Verändert die Praxis des Zen das religiöse Bewußtsein?, in: Walf, K. (Hg.): 1983, 13

⁴⁹ Ebd., 13

und Erfahrung Christi ist? Wenn es überhaupt eine Gewähr gibt, so kann es nur die eigene religiöse Erfahrung sein, die wir in tiefem Gebet und in der Kontemplation finden. Nur dort kann uns unmittelbar von Christus selbst die Antwort gegeben werden. Dann muß das Suchen nach den Quellen und neuen Formen immer mit der religiösen Erfahrung verbunden sein.“⁵⁰

7.5.2.4. Kenosis und sunyata

Der Typ der „radikal Engagierten“ ist gekennzeichnet durch den „Ortswechsel“ beziehungsweise die Ganzhingabe an eine bestimmte politische oder soziale Praxis. Die „radikal Engagierten“ insistieren auf einer Einheit von Engagement und Spiritualität, auf einer Einheit von Mystik und Politik, auf einer Einheit von Kampf und Kontemplation dergestalt, dass die Praxis, das solidarische Handeln, ganz die spirituell-mystische Dimension integriert und somit das soziale und/oder politische Handeln den spirituellen Vollzug darstellt. „Die radikal Engagierten“ sehen es als ihre zentrale Aufgabe an, ein solidarisches Leben mit den Armen und Ausgegrenzten zu leben. Theologisch lässt sich dieser Typ treffend als kenotischer Ansatz verstehen, der buddhologisch mit dem Begriff von sunyata (Leerheit) beschreibbar ist.

Kenosis (Selbstentäußerung Gottes) und sunyata lassen sich als Homöomorphe interpretieren. Im Typ der „radikal Engagierten“ vereinen sich engagierte Christen, die sich in „Armut des Herzens“ üben, die Kenosis Christi nachzuahmen. „Engagierte Buddhisten“ nennen diese Ganzhingabe sunyata und üben sich, dieser Leere Form zu geben. Im Ortswechsel vollzieht sich die existenzielle Erfahrung des Sichöffnens, des „Entleerens“ (sunyata) oder der Kenosis. Das theologische Sprechen von der Kenosis Jesu Christi (Ausleerung, Preisgabe, Verzicht) hat seine terminologische Grundlage in Phil 2,7 (sachlich auch 2 Kor 8,9; Hebr 2,9). Juden- und heidenchristliche Elemente mischen sich in dem von Paulus erweiterten Christuslied (Phil 2,6-11) zu der wohl ältesten neutestamentlichen Aussage von der Präexistenz Christi. Selbstentäußerung Christi bedeutet: Er hat die Welt Gottes verlassen und sich auf die Ebene der Menschen erniedrigt. Dieser im Gehorsam gegangene Weg führte zum niedrigsten Punkt, dem Tod am Kreuz. Als Lohn wird der Erniedrigte zum Herrn des Kosmos erhöht.⁵¹

⁵⁰ Ders.: 1981, 56ff.

⁵¹ Vgl. Kenosis, in: LThK, Band 5, 1996, 1394-1398; dort wird die systematisch-theologische Bedeutung wie folgt skizziert: „Kenosis muß im Zusammenhang mit dem Kreuzesgeschehen bedacht werden. Am Kreuz erreichte die Selbstentäußerung Gottes ihren Höhepunkt. Jedoch entäußerte sich Christus auch im Sterben nicht seiner Gottheit. Vielmehr bedeutet Kenosis die Entäußerung der allmächtigen Liebe Gottes in die geschaffene, räumlich-zeitlich verfasste und durch Sünde geprägte Welt bis hin zur ohnmächtigen Liebe am Kreuz. Gottes Ohnmacht erweist sich als ‚Sym-pathie‘ mit dem Leid der Menschen. Darüber hinaus erschließt Kenosis das Verständnis der immanenten Trinität als ewige, sich selbst mitteilende und innergöttliche Unterscheidung schaffende Liebe, welche die Möglichkeitsbedingung der Selbstentäußerung Gottes ist. So gesehen, wird Kenosis zu einem Schlüsselbegriff praktisch gelebten Christseins.“ (1397)

Der amerikanische Theologe Donald Mitchell hat in interreligiöser Dialogabsicht die Dialektik von sunyata und Kenosis reflektiert.⁵² Er beschreibt Kenosis unter dem Gesichtspunkt spiritueller Erfahrung als die Wirkkraft der unbedingten Liebe, wie sie in Gott selbst, dann in Christus, in der gesamten Schöpfung und in jedem Individuum angelegt sei: die sich selbst hingebende Liebe, die in der Selbstaufgabe, das heißt in dem Hineingehen in den Anderen, ihre Identität gewinne. Die Dynamik der Leere sei die Barmherzigkeit.⁵³ Maria könne darum als das Modell vollkommener Kenosis gelten, während Jesus die Macht⁵⁴, das heißt die den Menschen befähigende beziehungsweise inspirierende Kraft dieses Geschehens sei. Für Mitchell ist das „Absolute Nichts“ kein Objekt der Erfahrung, sondern ein Feld, auf dem und von dem her die konkreten Dinge des täglichen Lebens erfahren werden.⁵⁵

Der (christliche) Mystiker entdeckte die Leere zunächst als einen Horizont der Erfahrung, und deshalb erscheine das, was er bisher als Gott erfahren habe, in diesem Rahmen untergeordnet und abgeleitet. Dies aber nur so lange, als die Leere von der „Nähe“ der mystischen Erfahrung her betrachtet werde. Lenke man die Aufmerksamkeit auf das „Herz“ der Leere, „dann wird die Leere, anders als das buddhistische „Absolute Nichts“, eine onto-theologische Kategorie der Erfahrung“⁵⁶. Durch Gottes Gnade könne dann erfahren werden, dass die Leere eine Dimension der personal-trinitarischen „Ferne“ in sich berge. Wenn die Leere also als mystischer Horizont der Welt erscheine, glaube man, dass sie dem personalen Gott vorgeordnet sei. Wenn man aber mit und in der Leere durch die Leere hindurchschaue, sei sie dem personalen Gott gegenüber nicht primär. Der personale trinitarische Gott sei also nicht abgeleitet von einer dahinter liegenden kenotischen Gottheit, sondern die Gottheit sei die Kenosis der Trinität.⁵⁷ Gottes Kenosis sei seine innertrinitarische Gnadendynamik, die der von Menschen zu vollziehenden Kenosis immer vorausgehe, sie präge gleichsam ihre Matrix der gesamten Schöpfung ein.⁵⁸

Bei Mitchells Kenosisinterpretation geht es zuvorderst um „existenzielle Transformation“⁵⁹, bei der die spontane ursprüngliche Vitalität, die dem Menschsein und der Natur zugrunde liege, in der Einheit von gegenseitiger Abhängigkeit und Durchdringung jedweder

⁵² Mitchell, D. W.: 1991

⁵³ Ebd., 39

⁵⁴ Ebd., 77

⁵⁵ Ebd., 25

⁵⁶ Ebd., 25

⁵⁷ Ebd., 26

⁵⁸ Ebd., 52

⁵⁹ Ebd., 56

Individualitäten erscheinen könne.⁶⁰ Um auf diese Weise befreit zu werden, sei Leere der Ausgangspunkt und nicht etwa das Ende des buddhistischen Pfades.

Mitchell folgert daraus:

In Buddhismus und Christentum sei der Inbegriff der Freiheit die Realisierung von Leere.

Aber im Buddhismus werde man Buddha, während man im Christentum an der Versöhnung Christi partizipiere.⁶¹

Mitchell versteht die Schöpfung als einen Akt der Kenosis, das heißt der unbedingten Liebe Gottes. Diese Selbstentleerung Gottes solle aber nicht heißen, dass Gott mit der Schöpfung identisch würde. Gott bleibe der Schöpfung auch jenseitig, dies bedeute, die Relation von Gott und Schöpfung sei nicht umkehrbar. Und dies, weil Schöpfung nicht nur die Emanation reiner Liebe sei, sondern ein Willensakt.⁶²

Praktisch angewendet, zielt Mitchells sunyata-Kenosis-Vergleich auf folgende Grundthese: Die kenotische Spiritualität des Kreuzes zu leben, heißt, das Leiden zu transzendieren. Indem Gott als das transzendente Geschehen in allem, was Schmerzen verursacht, erkennbar wird. Daraus ergibt sich eine Bejahung der Welt, wie sie ist, so dass sich der Mensch angesichts des Leidens und des Schmerzes für die liebende Zuwendung zum anderen öffnen kann.⁶³

Mitchells Argumentation findet Parallelen in Überlegungen von de Silvas. Dieser betont auch, dass dem christlichen Glauben an die Menschwerdung Gottes der neutestamentliche Gedanke der „Kenosis“, der „Selbstentäußerung“, zugrunde liege (Phil 2,7-11). Das Unbedingte entäußere sich seiner selbst und gehe in die Bedingtheit des menschlichen Daseins ein. Doch – so de Silva – es komme Paulus an dieser Stelle vor allem auf die spirituelle Bedeutung der Kenosis an, wie der folgende Vers verdeutliche: „Seid untereinander so gesinnt, wie es dem Leben in Christus Jesus entspricht.“ (Phil 2,5) Sich seiner selbst zu entäußern und dadurch transparent zu werden für die Gegenwart der unbedingten Wirklichkeit, habe im Buddhismus eine unverkennbare Parallele in den beiden eng miteinander verknüpften Lehren von sunyata („Leerheit“) und vom bodhisattva. Der bodhisattva stelle sein Leben selbstlos in den Dienst der Befreiung aller anderen Wesen und realisiere so die wahre Wirklichkeit der Leerheit. De Silva spricht in dieser Hinsicht von „mythischen oder typologischen Parallelen zu dem, was Christen mit Christus meinen“⁶⁴. Doch nach „christlichem Verständnis ist Jesus der in der

⁶⁰ Ebd., 57

⁶¹ Ebd., 59

⁶² Ebd., 66

⁶³ Ebd., 75

⁶⁴ De Silva, L. A.: 1998, 169

Geschichte konkret gewordene Garant der Befreiung.“⁶⁵ De Silva geht nicht weiter darauf ein, ob er Jesus für den einzigen historisch konkreten Garanten der Erlösung hält oder ob er – wie in seinen Ausführungen zur buddhistischen Trikaya-Lehre angedeutet – Gautama Buddha eine ähnliche Rolle zuerkennt.

Die kenotische Spiritualität⁶⁶ wird damit in den Rahmen des einzig möglichen Ortes ihrer Verwirklichung gestellt: in das gelingende Geschehen von Gemeinschaft, die Ich-Fixierungen auflöst und Solidarität praktisch werden lässt. Sie korrespondiert damit mit dem sunyata-Verständnis, wie es zum Beispiel der buddhistische Zen-Lehrer Thich Nhat Hanh mit seinem Orden Intersein lebt: buddhistische Achtsamkeit, Verbundenheit mit allen Wesen, Nicht-Dogmatismus, Einheit von Mitteln und Zielen (Gewaltfreiheit), Offenheit für Ordensleute und Laien aus anderen Religionen. Thich Nhat Hanh ist primär an spirituellen Fragen und an einem gemeinsamen sozialen Engagement interessiert (siehe unter 3.1.4.1.). Denn Buddhismus heiße, wach und achtsam zu sein in Bezug auf alles, was sich im Körper, in den Gefühlen, im Bewusstsein und in der Welt ereigne: „Wer wach ist, kann gar nicht anders, als barmherzig zu handeln, damit das Leiden verhindert wird, das man um sich herum genau wahrnimmt.“⁶⁷

7.5.3. Prognose und Perspektiven

Die vorliegende Untersuchung zeigt, dass sich in verschiedenen mystisch-politischen, christlichen Reformbewegungen wie in Reformbewegungen des engagierten Buddhismus gemeinsame Mystiktypen herauskristallisieren lassen.

Die Untersuchung zeigt ebenso deutlich:

In dem Maß, in dem auf buddhistischer und christlicher Seite das Verständnis für die Besonderheiten und für die Komplementarität ihrer jeweiligen Transzendenzerfahrungen und Versprachlichungen wächst und die auf beiden Seiten gegebenen spirituellen Chancen und Gefahren erkannt werden, dürften auch Gautama Buddha für Christen und Jesus Christus für Buddhisten an Bedeutung gewinnen. Das heißt, Christen können immer besser verstehen, warum Buddhisten in Buddha eine Inkarnation der höchsten Wirklichkeit sehen. Auf diesem

⁶⁵ Ebd., 170

⁶⁶ Insbesondere in den USA wird eine lebendige christlich-jüdisch-buddhistische Diskussion über die buddhistische „Leere“ und die jüdisch-christliche „Kenosis“ geführt: Wahre Identität entwickle sich in der Selbstverleugnung, das heißt in der Kehre zum anderen seiner selbst und damit in der Konsequenz vom Anderen und Fremden her verwirklicht (vgl. Ives, C.: 1995).

⁶⁷ Thich Nhat Hanh: 1983, 16

Weg wird dann auch Buddha für Christen zum Mittler heilshafter Transzendenzerfahrung. In diesem Licht wird sich das christliche Verständnis Jesu erweitern und vertiefen, weil auch Jesus dann nicht mehr allein als die Verkörperung von Gottes unbedingter Liebe, sondern auch als die Verkörperung der damit verbundenen radikalen Anhaftungslosigkeit verstanden werden kann. Buddhisten können umgekehrt immer besser verstehen, in welchem Sinn Christen Jesus als das menschliche Antlitz des unsichtbaren Gottes betrachten, und werden die darin liegende Wahrheit nicht mehr bestreiten müssen. Auf diesem Weg wird Jesus auch für sie zum Mittler heilshafter Transzendenzerkenntnis werden und ihnen erneut die spirituelle Bedeutung bedingungsloser Liebe zeigen. Und in diesem Licht werden sie auch an Gautama Buddha deutlicher wahrnehmen, dass dieser nicht nur der vollkommen Erwachte, sondern auch eine vollkommene Person ist, durchlässig für die aus der letzten Wirklichkeit entspringende, jeden und alle umfassende Güte.

Mit Blick auf die zukünftigen Entwicklungen der vorgestellten Bewegungen und ihrer untersuchten Einzelakteure lassen sich entsprechend der einzelnen Typen folgende Schlussfolgerungen ziehen:

A. Der Mystiktyp der „religiös Verwurzelten“ ist in der Gesamtgruppe der befragten Personen am stärksten vertreten (vgl. im Anhang Kurzbeschreibung der befragten Personen). Mit Blick auf die rasanten Globalisierungsprozesse nicht nur in politisch-ökonomischen Feldern, sondern auch in kulturell-weltanschaulichen Feldern wird der Typ der „religiös Verwurzelten“ schwinden zugunsten des Typs „Wanderer“. Verstärkt wird dies langfristig durch die Um- und Abbrüche im europäischen Christentum in der späten, postsäkularen Moderne (Bedeutungsverlust der etablierten Kirchen und Wiederkehr des Religiös-Spirituellen). Überkommene christliche Milieus werden weiter erodieren und an Identität stiftender Kraft verlieren. Buddhistische Inkulturationsbewegungen werden sich notwendigerweise in den „western way of life“ einfügen. Die so genannte postmoderne Religiosität, wie sie in der aktuellen Religionssoziologie⁶⁸ diskutiert wird, zeichnet folgendes Szenario: Die neue Religiosität verzichtet auf ein klares System verpflichtender Glaubenssätze. Sie zielt auf eine spirituelle Ganzheitserfahrung der letzten Wirklichkeit, sei diese Gott oder das kosmische Energiefeld des Seins. Der Versuch, unmittelbaren Zugang zu dieser Wirklichkeit zu finden, ist getragen von dem Vertrauen, dass sie letztlich gut ist und Geborgenheit und Sinn schenkt. Aus dieser Erfahrung erwachsen Einsicht und Wissen, eine

⁶⁸ Vgl. Knobloch, H.: 1999, Hitzler, R.: 1999, Gebhardt, W.: 2002

Gnosis also, die durchaus auch ethische Grundsätze entfalten kann. Ebenso wenig wie eine verbindliche Lehre wird dann aber auch eine Vermittlungsagentur für den Kontakt mit dem Göttlichen anerkannt. Es geht dabei stets um den eigenen, den individuellen Zugang zum Religiösen. Gemeinschaft ist für die Postmoderne „immer etwas Selbstgemachtes und Selbstgesuchtes, und nicht etwas, wo man hinein gestellt und hinein geboren ist. Entsprechend sind postmoderne Menschen viel individualistischer, als das bisher selbstverständlich war“, erläutert die Wiener Pastoraltheologin Maria Widl.⁶⁹

Der Typ der „religiös Verwurzelten“ ist stark vertreten in den christlichen Bewegungen der Gemeinschaft Sant’Egidio, in Pax Christi und dem konziliaren Prozess sowie bei den befragten Buddhisten, die in der Deutschen Buddhistischen Union organisiert sind. Das voraussichtliche Schwinden des Typs der „religiös Verwurzelten“ wird das eindeutige Profil der Bewegungen als katholische oder ökumenische oder buddhistische verringern zugunsten einer größeren interreligiösen Offenheit.

B. Die Typen der „Integrierer“ und „Wanderer“ zeichnen sich gemeinsam durch eine regelmäßige Innenarbeit (Geistesarbeit und/oder Meditationspraxis) aus. Diese mystisch-spirituelle Grundausrichtung lässt Grundunterschiede zwischen Christentum und Buddhismus sich relativieren beziehungsweise sogar in der Alltagspraxis gänzlich verschwinden. Mit anderen Worten ausgedrückt: Die mystische Einheitserfahrung ist eine universale Kategorie, die das Zueinander des buddhistischen und christlichen Weges zu einem Mit- und Ineinander werden lässt. Die Erfahrung der Allverbundenheit lässt Weisheit und Mitgefühl jenseits religiöser Grenzen entstehen.

Gleichzeitig gilt, dass die „Einheit der Wirklichkeit“ nicht in den Erscheinungen selbst liegt, sondern sie realisiert sich in einer transrationalen Bewusstseinerfahrung (mystischen Erfahrung), die wiederum kontextabhängig in verschiedenen Bildern erscheint und unterschiedlich formuliert wird. Und die Entdeckung des gemeinsamen „mystischen Herzens“ aller Weltreligionen ist keine theoretische, sondern eine praktisch-dialogische Angelegenheit.⁷⁰ Es kann keine ungedeutete mystische Erfahrung geben (vgl. 2.2.1.), weil

⁶⁹ Vgl. Widl, M.: 2000

⁷⁰ Die häufig gestellte Frage nach dem gemeinsamen mystischen Grund aller Weltreligionen ist aus hermeneutischen Gründen problematisch. Jeder Interpret dieser Frage ist in einer bestimmten Tradition verwurzelt, in einer spezifischen Sprache und Denktradition. Dieselbe wirkt als Matrix, durch die die Welt unwillkürlich in einer Perspektive, das heißt spezifisch und bedingt, wahrgenommen wird. Auch das, was über das Transzendente, das Numinose oder über Gott ausgesagt werden kann, erscheint immer nur in einer bestimmten Perspektive. Es gibt keine Metaperspektive (außer im gemeinsamen Schweigen), von der her ein Mensch, gleichsam über der Welt schwebend oder aus der Perspektive Gottes, auf die Welt der religiösen Vielfalt herabblicken könnte, um die Relativität der verschiedenen Religionen von außen werten zu können. Andererseits nimmt das beobachtende und interpretierende Bewusstsein aber auch wahr, dass es andere

sinnenhafte Aneignung von Erfahrung einen Deutungsrahmen voraussetzt, der kulturgeschichtlich immer schon gegeben ist, der aber gerade auch durch die mystischen Erfahrungen fortwährender Veränderung unterliegt. Alle Einheitserfahrungen ereignen sich immer schon in einem Deutungsrahmen von Einheit und Vielheit. Die je besondere Tradition ist gleichsam die Hintergrundfolie der mystischen Einheitserfahrungen. Zwar können ein Meister Eckhart und ein Zen-Meister zu fast wörtlich gleichlautenden Aussagen gelangen, aber die Konnotationen von „Gott“ und „sunyata“ bleiben verschieden, weil Eckhart und der Zen-Meister psychologisch und soziologisch verschieden konditioniert sind.

Das heißt nicht, dass die Aussagen von Mystikern aus verschiedenen Religionen einander ausschließen würden oder inkompatibel wären. Es bedeutet aber, dass sie nicht automatisch gleich sind. Die Bedeutung der mystischen Einheitserfahrungen für das interreligiöse Verhältnis liegt jedoch gar nicht vorrangig im Inhalt dieser jeweiligen Erfahrung als einer allgemeinen Menschheitserfahrung, sondern in ihrer Struktur:

„Alle echten mystischen Erfahrungen weisen über jede abgegrenzte Wirklichkeitserfahrung hinaus. Sie sind demzufolge inklusiv – sie ‚umarmen‘ den anderen, insofern er oder sie anders ist, ohne daß die jeweils eigene Identität bedroht würde.

Wie ist das möglich?

Weil in mystischen Erfahrungen der Zwang zur Ich-Stabilisierung durch Identitätsstreben aufhört, da die Identitätsgewißheit als an-kommende Gabe und Gnade erfahren wird. Der Mystiker ist also deshalb so fröhlich, heiter und gelassen, weil er in allem die Präsenz Gottes/des Absoluten wahrnimmt, so daß ihn die Andersartigkeit des Anderen bereichert, zumindest liebevoll schmunzeln läßt, nie aber Abwehrmechanismen oder Konversionsgelüste aktiviert.“⁷¹

Die Andersartigkeit des Anderen ist kein Übel, das durch begrifflichen Imperialismus verschleiert oder beseitigt werden darf, sondern sie ist Quelle der Inspiration und des Verstehens.

Insbesondere in den vorgestellten Bewegungen der Peacemaker, des Ordens Intersein und der Lassalle-Friedensbewegung zeigt sich diese Offenheit, die sicherlich einer intensiven Innenarbeit geschuldet ist.

Für die stärker in der christlich-dualen Denktradition verwurzelten und vorrangig der exklusivistischen oder inklusivistischen Position anhängenden Bewegungen wie Pax Christi, Sant’Egidio oder konziliarer Prozess wird der prognostizierte Entwicklungsprozess vom „religiös Verwurzelten“ hin zum „Wanderer“ und „Integrierer“ sicherlich Auswirkungen

Perspektiven gibt, die in sich ebenso kohärent und authentisch sein können wie die eigene (vgl. Teasdale, W.: 2004).

dergestalt haben, dass die ökumenischen und interreligiösen Dimensionen innerhalb der jeweiligen Bewegung wie auch Kooperationen (gemeinsame Bündnisse und Aktionen) nach außen an Bedeutung gewinnen werden. Der Typ der „Wanderer“ wird stärker zum Träger in diesen Bewegungen. Bewusster rückt damit die Balancegestaltung von Innen- und Außenarbeit (mystisch-spirituelle Verwurzelung und sozial-politisches Engagement) in den Blick.

C. Der Typ der „radikal Engagierten“ stellt aktuell, voraussichtlich aber auch in Zukunft ein Sonderphänomen dar. Die darin fokussierte Grundhaltung der Kenosis/sunyata ist eine sehr anspruchsvolle Lebenseinstellung, die einer kleinen Minderheit in der Regel zölibatär und/oder bewusst kinderlos lebender Menschen vorbehalten bleiben dürfte. Wie „die Integrierer“ so stellt der Typ der „radikal Engagierten“ im Weber’schen Sinn den „religiös Virtuosen“⁷² dar, der für soziale Bewegungen eine wichtige charismatisch-visionäre Funktion wahrnimmt, aber letztlich quantitativ betrachtet ein Randphänomen bleibt. Gleichzeitig ist der Typ der „radikal Engagierten“ als Abkömmling des Typs der „religiös Verwurzelten“ zu begreifen, der perspektivisch an Bedeutung verlieren wird. Gerade für die Bewegungen der Arbeitergeschwister und Catholic Worker, in denen dieser Typ heute recht stark präsent ist, wird diese grundsätzliche Entwicklungsperspektive zu einem Bedeutungsverlust führen. Ihm bricht zunehmend das Herkunftsmilieu weg.

D. Solange die Einheit in der Vielfältigkeit alles Geschichtlichen nicht bejaht wird, was letztlich wohl nur aus einem religiösen Grundvertrauen und einer gemeinsamen sozialen und/oder politischen Praxis möglich werden kann, werden Menschen versuchen, den Anderen so zu machen, wie man selbst ist, weil man durch das Andere als Fremdes sich bedroht fühlt. Dies ist eine Ursache von Konflikt, Gewalt und Krieg, die sich mit ökonomischen und politischen Interessen verbindet.

Dieses Syndrom ist nur dann überwindbar, wenn die Einheit der Wirklichkeit⁷³ in Vielfältigkeit als heilstiftendes gegenseitiges Durchdrungensein erfahrbar wird, wie es das pratyasamutpada-Modell aufweist.⁷⁴ Auf der einen Seite wird Vertrauen in die Güte der

⁷¹ Brück, M. von: 1997, 644

⁷² Vgl.: Kaesler, D.: 2003, insb.: 124-183, Weber, M.: 1988, Knoblauch, H.: 1999

⁷³ Brück, M. von: 1987

⁷⁴ Pratyasamutpada, das Entstehen aller Dinge in gegenseitiger Abhängigkeit, lässt keine in nur eine Richtung verlaufende Abhängigkeit zu. Nichts existiert aus sich selbst und durch sich selbst. Auch Gott nicht. Deshalb akzeptiert der Buddhismus keinen Gottesbegriff, mit dem eine aus sich selbst seiende Substanz gedacht würde. Denn dann würde das Absolute Eine die Welt der Vielheit aus sich heraus entstehen lassen, die somit einseitig abhängig wäre. Das Eine wäre das Eigentliche, das Viele hingegen das abgeleitet Kontingente, das weniger

Schöpfung kultiviert – dies ist ein zutiefst christliches Anliegen –, und auf der anderen Seite bleibt die Ehrfurcht vor der Vielfalt des Lebens unangetastet. Christlich-theologisch könnte man argumentieren, dass Gott verschiedene Menschen, Sprachen und Religionen gewollt hat, die gerade in ihrer Andersartigkeit einander lieben lernen und auf diese Weise fähig werden, ihren Egozentrismus und ihre eigene institutionelle Selbstbezogenheit zu überwinden. Für alle vorgestellten Reformbewegungen ist der Dialog auf Augenhöhe nach innen und außen grundlegender Teil des Selbstverständnisses. Überwiegend wird ein religionspluraler oder inklusivistischer Ansatz geteilt, ohne die eigene Herkunft, die eigene Tradition und das eigene Profil zu leugnen.

Anthropologisch erscheint der Bezug auf ein Menschenbild sinnvoll, das bewusst die kognitive und emotiv-intuitive Seite mit der mystisch-spirituellen Seite versöhnt (vgl. Johannes Heinrichs, Abschnitt 2.1.7.) und somit der mystischen Wirklichkeitsdimension eine wichtige Funktion für die Identitätsarbeit des Einzelnen, aber auch für das soziale und politische Engagement von Gruppen und Bewegungen für eine „andere“ Welt zuspricht.⁷⁵ Insbesondere die quantitativ wachsenden Typen „Wanderer“ und „Integrierer“ verkörpern dieses religionsplurale, gleichzeitig eindeutige und in Hinwendung auf das Subjekt integrale Menschenbild in reflektierter und damit zukunftssträchtiger Form. Die jeweiligen unterschiedlichen religiösen Sprachspiele werden sicherlich für die Einzelakteure weiter handlungsleitend bleiben, doch werden zunehmend und ergänzend transreligiöse Termini (insbesondere aus der Psychologie und Philosophie) an Bedeutung gewinnen, gerade auch, um den wachsenden interreligiösen Diskurs besser praktizieren zu können.

Was diese pluralistische Haltung im interreligiösen Dialog vor allem kennzeichnet, ist die Erwartung, überall in den anderen Religionen auf Zeichen der Gegenwart Gottes zu treffen. Was die pluralistische Position besonders auszeichnet, ist die begründete Zuversicht, dass diese Gegenwart dort nicht weniger heilhaft und auch nicht weniger deutlich reflektiert ist als in der eigenen Tradition.⁷⁶ Mit dem islamischen Gelehrten Mahmoud Ayoub gesprochen:

„Wahre“. Pratyasamutpada beschreibt keine sequenzielle Kausalität, sondern die Gleichzeitigkeit von Faktoren, Bedingungen und Erscheinungen. Diese Gleichzeitigkeit entspricht der Struktur des mystischen Bewusstseins, das sowohl im Christentum wie im Buddhismus auftritt (vgl. Brück, M. von: 1996).

⁷⁵ Vgl. Kanyoro, M.: Die Gestalt des kommenden Gottes und die Zukunft der Menschheit, in: Conc, Dez. 2004, 543-551; Mo Sung, J.: Ökonomie und Spiritualität: für eine andere, gerechtere und nachhaltige Welt, in: Conc, Dez. 2004, 596-604

⁷⁶ Ein Meilenstein dieser Praxisausrichtung wurde das Treffen im italienischen Assisi am 27. Oktober 1986, bei dem erstmals in der Geschichte der Menschheit einhundertfünfzig Vertreter aus allen Religionen der Welt zu einem gemeinsamen Friedensgebet zusammengekommen waren. Angefangen von Papst Johannes Paul II. und dem Dalai Lama, waren weitere Vertreter der christlichen Bekenntnisse und der buddhistischen Schulen, Juden, Muslime, Hindus, Taoisten, Konfuzianer, selbst afrikanische und indianische Schamanen anwesend. Die geistliche Autorität dieser Versammlung bewirkte, dass auf Wunsch aller ihrer Teilnehmer an diesem Tag auf der ganzen Welt die Waffenruhe eingehalten wurde. Sinn des Gebetes, das alle anwesenden Personen und Gruppen auf ihre eigene Weise verrichteten, war es nach den Worten Johannes Pauls II., „in der Verschiedenheit

„Das letzte Ziel jedes interreligiösen Dialogs sollte daher sein, alle Frauen und Männer des Glaubens dazu zu befähigen, die Stimme Gottes, wie sie zu allen Gemeinschaften durch ihre eigenen Glaubens-Traditionen spricht, zu vernehmen und ihr zu folgen (...)⁷⁷

der Religionen die Beziehung zur höchsten Macht auszudrücken, die alle unsere menschlichen Kräfte überschreitet, (...) und allen die wesentliche Verbindung zwischen der wahren religiösen Haltung und dem großen Wert des Friedens zu zeigen“ (Osservatore Romano, 31.10.1986, 1; vgl. auch: Waldenfels, H.: 1987). Der katholische Theologe und Philosoph Hans Waldenfels charakterisierte das Treffen in Assisi als „Einladung zur wortlosen Kommunikation, die in der Hinwendung zu Gott und in der Offenheit für Ihn auch eine neue Transparenz für den Nachbarn schafft“ (Waldenfels, H.: 1988, 66).

⁷⁷ Ayoub, M.: 2004, 318

8. Perspektiven religiöser Bildung

8.1. Religiöse Bildung als inner- und intersubjektiver Transformationsprozess

Das Ziel der vorliegenden Untersuchung besteht darin, zu klären, wie religiöse Bildung im Sinne der vorgestellten politisch-mystischen Entwürfe mit dem Ziel einer widerständigen Subjektivität in Zeiten fundamentaler Umbrüche bildungstheoretisch eingeholt werden kann. Aufgrund der interreligiösen und interkulturellen Herausforderungen ist deutlich geworden, dass der Begriff der religiösen Bildung neu bestimmt werden muss, und zwar insbesondere im Horizont interkulturellen Handelns. Es ist allerdings nicht Aufgabe dieser bildungstheoretischen Reflexion, einen Katalog von Bildungs- und Erziehungszielen zu formulieren. Vielmehr geht es mir auf Grundlage der erarbeiteten Mystiktypologie um einen aufklärenden Diskurs über engagierte Mystik und ihren möglichen Beitrag zur Entwicklung sozial-politischer und interreligiöser beziehungsweise interkultureller Handlungskompetenz in einem freiheitlichen, pluralen und postkonfessionellen Gemeinwesen. In Begegnung und im Dialog mit dem Buddhismus und darin insbesondere mit dem engagierten Buddhismus soll das Gemeinsame inmitten der Differenzen wahrgenommen und gestärkt werden. Gerade der gesellschaftsorientierte und kritische Bildungsbegriff von Helmut Peukert gibt entscheidende Hinweise für die grundlagentheoretische Vermittlung. Mit Peukerts Ansatz liegt vor allem für das Verhältnis von Mystik und Bildung eine Grundlage vor, die das weitgehend abgebrochene Gespräch wieder eröffnen könnte (vgl. 2.1.3.). Innovativ ist der Ansatz Peukerts durch die theologisch und pädagogisch öffnende Dimension seines Grundgedankens einer transformatorischen Genese von Subjektivität aus Intersubjektivität. Die Reflexion der Frage, unter welchen Voraussetzungen und Bedingungen Menschen in einer solidarischen und egalitären kommunikativen Praxis Leben auf Zukunft hin ermöglichen und sichern, hat mystisch-theologische und pädagogische Implikationen.

Das mystisch-theologische Angebot, das Peukert der Erziehungswissenschaft macht, sehe ich vor allem darin, in der Analyse der menschlichen, geschichtlich konkreten Handlungssituation den Bezugspunkt und Grund dafür herauszuarbeiten, warum menschliche Freiheit nicht nur für die Sicherung und Selbstbehauptung eigener Freiheit, sondern auch für die Ermöglichung von Freiheit jedes anderen eingesetzt werden kann. Kontingente Freiheit wird in einem Akt der Liebe aus absoluter Freiheit freigesetzt. Der mystische Erfahrungsweg ist zielführend und

die theologische Gottesrede oder ein Transzendenzbezug ist sinnvoll, wenn man beides als Liebe begreift. Eine Liebe, die zu Bejahung befreit. Diese Rede von Gott im Christentum oder von einer „ersten Wirklichkeit“ im Buddhismus realisiert sich in einem mystisch-spirituellen und intersubjektiven Erfahrungsprozess.

Mit diesem elementaren Grundsatz ist der Gedanke einer Subjektivität aus Intersubjektivität theologisch oder buddhologisch formuliert. Er ist stärker als bisher für die Begründung der Humanwissenschaften, einschließlich der Erziehungswissenschaft, relevant zu machen.

Pädagogik kann dann nicht so verstanden werden, dass das Ergebnis ihrer Erziehungsarbeit Freiheit ist; sondern sie muss Lernprozesse von einer bereits gegebenen, unverlierbaren, mystisch gegründeten Freiheit her verstehen, die zur Verantwortung aufgegeben ist – einer Verantwortung, die nicht im Gegebenen stecken bleibt, sondern sich auf die institutionellen, politischen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen von Bildung erstreckt.

Das erziehungswissenschaftliche Angebot Peukerts an die Theologie besteht darin, die zentrale Frage nach der Verantwortung für das geschichtlich und gesellschaftlich bedrohte und zerbrechliche Werden des Menschen in ihrer bildungstheoretischen Dimension zu fokussieren.¹ Humane, solidarische Praxis im globalen Kontext ist mit der Möglichkeit eines transformatorischen, inner- und intersubjektiven Lernens verbunden. Damit werden interpersonale Beziehungen, das Lernen von Institutionen und das Lernen von Gesellschaften, somit die gesellschaftliche Mikro-, Meso- und Makroebene in einen Gesamtzusammenhang gebracht, der von kommunikativer, solidarischer Praxis zehrt. Diese hat sie stets neu zu sichern.

Die Frage nach der Zukunft einer humanen, gerechten und solidarischen Lebensform bindet beide Wissenschaften aneinander: Die Voraussetzung für Bildung generell und für religiöse

¹ „Die elementare Erfahrung, von der pädagogisches Denken und Handeln ausgeht, ist eine doppelte. Sie ist einmal die Erfahrung eines neuen unabhängigen Anfangs, der ‚Natalität‘ (H. Arendt) eines anderen. Es ist die Erfahrung der sinnlichen Verletzbarkeit, ja Zerstörbarkeit eines offenen Anfangs und Werdens menschlicher Existenz. Sie ist zum anderen die Erfahrung, dass dieses Werden angewiesen ist auf eine Kommunikation, die selbst wiederum zerbrechlich und zerstörbar ist. Pädagogisch sensibel zu sein hieße also, eine Ahnung davon zu haben, was es bedeutet, verletzbarer Mensch zu sein und in verletzbaren kommunikativen Strukturen zu stören und zu zerstören; und es hieße bereit zu sein, für solches bedrohtes Werden in der eigenen, ständig selbstkritisch auf Tendenzen zur Machtausübung reflektierten Praxis auch öffentlich Verantwortung zu übernehmen; also Verantwortung für die Realisierung und institutionelle Sicherung kommunikativer Verhältnisse nicht nur in unmittelbaren Beziehungen, sondern auch in den gesellschaftlichen Prozessen der Konstruktion einer differenzierten, durch Differenzverhältnisse bestimmten Welt; Verantwortung für eine Kultur, die sensibel ist für ihre selbstdestruktiven Tendenzen und die Institutionen entwickelt, diese Tendenzen wahrzunehmen und zu überwinden. Und Erziehungswissenschaft hätte gemeinsame Lern- und Bildungsprozesse in diesen Dimensionen methodisch kontrolliert zu reflektieren.“ (Peukert, H.: 1992b, 122-123)

Bildung im Besonderen ist die Zukunft als Raum, in dem das Subjekt wird. Ohne Zukunft ist Bildung unmöglich.

„Unter Bildung verstehen wir den lebenslangen Prozeß der Subjektwerdung des Menschen im Kontext menschlicher Lebensverhältnisse. (...) Nicht nur das Subjekt, sondern auch die Welt, in die hinein es sich entwirft, sind veränderungsbedürftig. Bildung ist ein praktisches Verhältnis zur Zukunft.“²

Was aber bleibt von Bildung, wenn die Zukunft dieser Gesellschaft fragwürdig wird, weil alles Leben von grundlegender Durchkapitalisierung bedroht ist? Sind Alternativen möglich? Verlassen die Bilder und Entwürfe eines veränderten Lebens nicht angesichts der scheinbaren Unverfügbarkeit und Übermacht globaler Probleme?

Diese Frage verstellt den Weg, den Bildung, wenn sie sich dem Primat des Subjekts unterwirft, in jedem Fall einschlagen will. Ich stelle als Ausweg eine Vermutung zur Diskussion: Die Radikalität der gesellschaftlichen Ohnmachtserfahrungen, der vielfältigen Resignation und des Rückzugs ins Private, der wachsenden Egomane im globalen Kapitalismus steht nichts entgegen als allein die ganzheitliche Bildung der Menschen – Überleben durch mystisch-politisch orientierte Bildung im Sinne von grundlegendem „Empowerment“ zum handlungsfähigen und handlungswilligen Subjekt. In theologischer Perspektive wird der Mensch erst durch die Beziehung zu Gott handlungsfähiges Subjekt, traditionell mit dem Personbegriff beschrieben. Solches Personsein ist jedoch nicht einfach gegeben; es ist prozessural, geschichtlich, also kontingent und gleichzeitig als existenzielles „Empowerment“ zum kritischen Denken und solidarischen Handeln zu begreifen. Die Bildungsaufgabe besteht darin, die dialogische Personalität erschließen zu helfen und diesen Erschließungsprozess kompetent zu begleiten. Dies befähigt zur Anerkennung des Anderen gerade in seiner Andersheit³ und verdeutlicht so zugleich die eigene Begrenztheit.

Kerngedanke abendländischer Bildung, zentral aufgenommen im emanzipatorischen Entwurf von Helmut Peukert und kritisch gegenüber jeder eindimensionalen Qualifizierungsoffensive, ist – in Anlehnung an und in politischer Übersetzung des theologischen Begriffs des Menschen als Ebenbild Gottes – die Würde der Person.

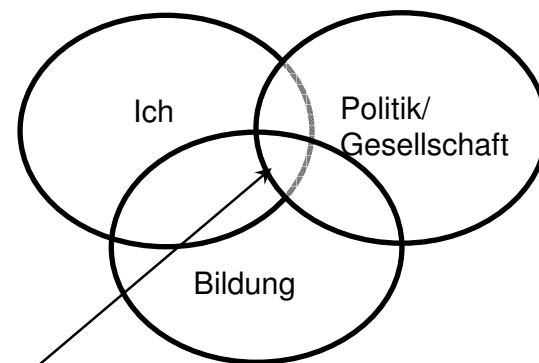
Das immer schon vorausgesetzte Personsein des Menschen im Sinne einer mystisch begründeten Subjektwerdung aus Intersubjektivität verstehe ich als fundamentale Basis von religiöser Bildung.

² Biehl, P.: 1991, 125

³ Peukert, H.: 1988a, 1988b, 1998a, 1998b, 2000, 2003, 2004

Das Zusammenspiel von Mystik, Politik/Gesellschaft und Bildung möchte ich mit folgendem Schaubild veranschaulichen:

Mystik – Bildung – Politik



gezielte politisch-mystische Bildungsprozesse

Mystik	Bildung	Politik
Grundhaltung zur Wirklichkeit	Aneignung von Wirklichkeit	Handeln in der Wirklichkeit
verwurzeln	umwandeln	gestalten

Ich habe Mystik (vgl. 2.2.1.6.), Politik (vgl. 2.2.5., insbesondere Anmerkung 286 im zweiten Kapitel) und Bildung (vgl. 2.1.3. und 2.1.7.) definiert und je mich für eine inhaltlich weite und differenzierte Beschreibung entschieden. Für diese schaubildliche Gegenüberstellung bedeutet dies, dass es zu einem Überlappungsraum kommt, in dem gerade intentionale politisch-mystische Bildungsprozesse Platz finden.

Ich habe den drei Lebensdimensionen „Mystik – Bildung – Politik“ drei Handlungsformen zugeordnet: „verwurzeln – umwandeln – gestalten“, die ein je unterschiedliches Verhältnis

zur Wirklichkeit zum Ausdruck bringen. Es sind jeweils aktive Leistungen des Subjektes im Sinne von individueller und kollektiver Konstruktion von Wirklichkeit. Im Ineinander von innersubjektiven und intersubjektiven Prozessen können sich gerade auch diese Verben umdrehen: Das mystische Verwurzeln kann zu einem Neuentwerfen von Wirklichkeit werden (neue Sicht der Dinge: alternatives und integrales Welt- und Selbstbild). Das Agieren in politisch-gesellschaftlichen Feldern, die Begegnung mit dem Anderen, kann ein tieferes, mystisches Schauen auslösen, das Aneignen von Wirklichkeit kann sowohl als mystischer als auch als politischer Prozess gelesen werden, in jedem Fall stellt es einen existenziellen Transformationsprozess dar.

Im bewussten Zu- und Ineinander der Handlungsfelder Bildung, Mystik und Politik wird Subjektwerdung als innersubjektiver und intersubjektiver Lernprozess beschreibbar, wie er in den vorgestellten Bewegungen und konkretisiert in den einzelnen Typen aufweisbar ist:

- religiöse Bildung als interreligiöse Begegnung,
- Mystik als existenzielle und intersubjektive Tiefenerfahrung,
- Politik als gemeinwesenorientiertes, ethisch begründetes Handeln.

Alle drei Handlungsdimensionen sind in dieser Untersuchung in ein wechselseitiges Bedingungsgefüge gestellt. Die erarbeiteten Mystiktypen sind unterschiedliche Reaktionen von Menschen, dieses komplexe Verhältnis zu gestalten, zu leben. Die vier entworfenen Typen engagierter Mystik stellen gelebte Experimente dar, den mit Peukert theoretisch entworfenen Zusammenhang von Mystik, Politik und Bildung praktisch zu füllen. In den vier Typen engagierter Mystik lebt das Mystikverständnis, das ich im zweiten Kapitel in Auseinandersetzung mit der theologischen Tradition und Dorothee Sölle skizzierte (vgl. insbesondere 2.2.1.6.). Mystisch begründete Subjektwerdung aus Intersubjektivität überwindet die Engführung von Reifungs- und Entwicklungsprozessen auf das Individuum und lässt die innersubjektiven und intersubjektiven Faktoren deutlich werden. Die Rede einer politischen und sozialen Mystik hat in diesem Bildungsverständnis einen wichtigen Platz. Die übliche Verkürzung, insbesondere in Erziehungswissenschaften und Theologie, hin auf den Einzelnen und dessen vorgebliche Defizite, wird aufgehoben in ein weites Verständnis religiös-mystischer Bildung als inner- und intersubjektiver Prozess. Die mystisch-spirituellen Potentiale in der gelebten politischen Aktion oder im sozialen Handeln entfalten ihre befreiende Kraft. Die „Individualismusfalle“ („Ich bin nix, ich kann nix, gebt mir eine Uniform!“) kann so aufgebrochen werden hin auf Erfahrungsräume für eine rebellische, mystisch-politische Subjektwerdung. Ganzheitliche Bildungsprozesse im Kontext

zivilgesellschaftlicher Zusammenhänge leben so in der Spannungseinheit von Aktion und Reflexion, die bewusst die kognitiv, emotionalen wie mystisch-spirituellen Momente des einzelnen Akteurs integrieren. Dies möchte ich im Folgenden näher beschreiben.

8.2. Religiöse Bildung Erwachsener im Kontext sozialer Bewegungen

Religiöse Bildung als Subjektentwicklung vollzieht sich in dieser Untersuchung politisch-mystischer Identitätsentwürfe im Kontext sozialer Bewegungen.⁴ Subjektivitätsfördernde Erwachsenenbildung, die als freiheitsstiftende und freiheitsbegründende kommunikative Praxis (H. Peukert) stattfindet, verlässt hier die gewohnten formellen Strukturen (zum Beispiel Universität oder Volkshochschule). Mit Norbert Mette verstehe ich diese religiös-gesellschaftsorientierte Bildung von Erwachsenen als „diakonisch-solidarisch, ökumenisch-konziliar und lebensbegleitend-transformatorisch“⁵. Dies setzt einen didaktischen Ansatz voraus, der sich an den Subjekten und ihren individuellen Bedürfnissen orientiert und den Ausgang sowie die Gestalt gemeinsamen Lernens von dort bestimmt (vgl. 2.1.4.).

Das Besondere meiner Untersuchung liegt nun darin, dass diese Bildung Erwachsener im Kontext neuer sozialer Bewegungen stattfindet. Sie hat damit einen informellen Charakter. Lernen geschieht im Kontext des zivilgesellschaftlichen Engagements in einer sozial-politischen und religiösen Bewegung. Die verschiedenen Bewegungen aus reformorientierten christlichen Bereichen und dem engagierten Buddhismus verstehen sich als Akteure der Arbeiter-, Friedens-, Ökologie-, Nord-Süd-Solidaritäts- und Lebensstilbewegung.

Sie bearbeiten unterschiedliche gesellschaftliche Problemfelder:

- inner- und zwischenstaatliche Friedens- und Gewaltproblematik (Militarisierung internationaler Beziehungen, aber auch Aspekte des inneren, sozialen Friedens: Massenarbeitslosigkeit, Prekarisierung von Arbeit, Arbeitsverdichtung etc.);
- wachsende Armut;
- soziale Ausgrenzung von Kranken, Behinderten, Wohnsitzlosen;

⁴ Unter „sozialen Bewegungen“ werden in dieser Arbeit zum einen protestierende und kritisierende, engagierte und alternative, sich organisierende und vernetzende, lernende und mitunter streitende Kollektive verstanden, die als zivilgesellschaftliche Akteure den neoliberalen Zuständen in emanzipativer Absicht entgegentreten. „Bewegung“ ist gleichzeitig mehr als ein beobachtbares und öffentlich agierendes globalisierungskritisches Kollektiv oder Netzwerk. „Bewegung“ ist ein komplexer Prozess, in dem Menschen lernend sich selbst verändern und gesellschaftliche Verhältnisse verändern (vgl. Roth, R.: 1994, Klein, A./Legrand, H.-J./Leif, T. (Hg.):1999).

⁵ Mette, N.: 1994, 225-228

- Kritik am Konsumismus;
- Unterstützung von Migranten und Illegalen.

In den sozialen Protestbewegungen wird ein Ernstcharakter der Lernsituation konstituiert, indem kollektiv gesellschaftliche Missstände problematisiert und zu bewältigen versucht werden. Bildung passiert im Vollzug des sozialen und politischen Handelns in der steten Pendelbewegung von Aktion und Reflexion. In den neuen sozialen Bewegungen sind so seit den siebziger Jahren informelle und formelle Lernorte der persönlichen und politischen Selbstreflexion entstanden, einerseits in Gestalt der praktischen Aktionen, andererseits in den verschiedensten Reflexionsformen durch Seminare, Fortbildungen, Trainings.⁶

Der Zusammenhang von sozialem und politischem Lernen ist Gegenstand der politischen Sozialisationsforschung wie auch der Diskussionen der politischen Bildung.⁷ In deren Perspektive hat jedes soziale Lernen auch eine politische Dimension. Somit ist gerade bei den unkonventionellen Arbeitsformen im Engagement in zivilgesellschaftlichen Feldern in besonderem Maße von politischen Lernprozessen auszugehen. Doch ist bislang die bildungstheoretische Bedeutung der politischen Lernerfahrungen engagierter Individuen in den sozialen Bewegungen und die Bedeutung dieser Bewegungen als Instanz politischer Sozialisation wenig wissenschaftlich aufgearbeitet.⁸ Das Verhältnis von sozialem Handeln und politischem Lernen ist in den konzeptionellen Diskussionen der politischen Bildung unter den Stichworten „Handlungsorientierung“, „Alltagsbezug“ und „Lebensweltorientierung“ diskutiert worden.⁹ Diese Akzentuierung didaktischer Konzepte weist auf die Bedeutung hin, die den Handlungsbezügen sozialer Bewegungen für das politische Lernen zukommt. Darüber hinaus macht sie deutlich, dass sich das Verständnis eines institutionalistisch verengten Politikbegriffs gelöst und um die Konnotationen zivilgesellschaftlicher Politik erweitert hat. Ganz unterbelichtet ist in der Bewegungsforschung die Aufarbeitung der Bedeutung von Religion für zivilgesellschaftliches Engagement. Eine aktuelle Ausgabe des Forschungsjournals *Neue Soziale Bewegungen* (Heft 4, Dezember 2004) fragt: „Does Religion matter? – Zum Verhältnis von Religion und Sozialer Bewegung“. Der

⁶ Der Diskurs um die verschiedenen Dimensionen interreligiösen Lernens konzentriert sich eindeutig auf den Lebensraum der Schule und damit primär auf Kinder und Jugendliche. Andere Lebensfelder wie Familie oder Gemeinde wurden bislang kaum erforscht, geschweige denn zivilgesellschaftliche Zusammenhänge (siehe HiJ, 2005). Ebenso zeigt sich Religionspädagogik uninteressiert an Mystik (vgl. 2.1.4.1.) und zentriert sich auf religiöse Bildung von Kindern und Jugendlichen in der Schule (vgl. 2.1.6.).

⁷ Mickel, W./Zitzlaff, D.: 1988, Claußen, B./Geißler, R.: 1996

⁸ Ein hervorragendes Kompendium sozialer Protestbewegungen sowie der Perspektiven bürgerschaftlichen Engagements in Deutschland liefert das Forschungsjournal *Neue Soziale Bewegungen*, gegründet 1988, das in der Lucius & Lucius Verlagsgesellschaft m.b.H., Stuttgart, erscheint.

Politikwissenschaftler Ulrich Willems diskutiert darin das Verhältnis von Religion und sozialen Bewegungen. Er konstatiert eingangs, dass Religion in der Bewegungsforschung einen blinden Fleck sei und betont gleichzeitig, dass Religion eine wichtige Ressource sozialer Bewegungen darstelle:

„Die Rolle religiöser Organisationen in und für soziale Bewegungen beschränkt sich jedoch nicht nur darauf, materielle, personelle und organisatorische Ressourcen zur Verfügung zu stellen. Vielmehr können religiöse Traditionen auch einen erheblichen Beitrag zur individuellen Motivierung von Engagement leisten, etwa durch die transzendente Legitimation von Zielen, die Bereitstellung von Symbolen, die Tradierung und Vermittlung moralischer Prinzipien wie Gerechtigkeit, Frieden, Freiheit und Gleichheit sowie die Beförderung individueller Orientierungen, die Altruismus oder den Einsatz für eine gute Sache verlangen.“¹⁰

Als neue Entwicklung beschreibt Willems aus sozialwissenschaftlicher Perspektive eine wachsende religiöse Dimension in sozialen Bewegungen. In Bezug zur Weber'schen Terminologie sieht er hierin eine neue „Wiederverzauberung der Welt“:

„Die Ergänzung des Religionsverständnisses um die Dimension der Spiritualität weist auf das hin, worin viele Religionssoziologen eine entscheidende Veränderung der Religion in westlichen Gesellschaften sehen: auf eine ‚Wiederverzauberung‘ der Welt, die nicht in einer Rückkehr zu hergebrachten religiösen Traditionen besteht, sondern auf einem neuen spirituellen Verhältnis zu Welt und Selbst beruht, das keineswegs mehr randständig ist, sondern dessen Elemente inzwischen weit in die Mitte der Gesellschaften vorgedrungen sind. Diese neue Spiritualität, die mal als ‚Veröstlichung des Westens‘ (...), mal als Wiederbelebung einer genuin westlich esoterischen oder mystischen Tradition (...) rekonstruiert wird, wird in der Regel durch folgende Elemente charakterisiert: durch eine immanente, ganzheitliche Vorstellung des Zusammenhangs von Selbst, Welt und Kosmos, die Dualismen wie diejenigen von Gott und Mensch, Mensch und Natur, Körper und Geist nicht kennt; durch die Überzeugung von der grundsätzlichen individuellen wie kollektiven Erfahrbarkeit dieser Einheit (und gegebenenfalls ihres göttlichen Grundes), aber auch von der für solche Erfahrung notwendigen (therapeutischen) Transformation von Selbst und Bewusstsein; durch die Skepsis gegenüber einer wissenschaftlichen Weltsicht, ohne jedoch in direkten Widerspruch zu ihr zu geraten. Diese Spiritualität ist darüber hinaus relativistisch, synkretistisch und tolerant und vermag sich daher auch neben oder in etablierten religiösen Traditionen festzusetzen.“¹¹

⁹ Vgl. Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen, Heft 3, September 1996: Soziales Handeln und politisches Lernen

¹⁰ Willems, U.: Religion und soziale Bewegungen – Dimensionen eines Forschungsfeldes, in: FnsB, Heft 4, 2004, 34

¹¹ Ebd., 28-41, hier: 37

Dieser Außensicht religiöser Aspekte in den sozialen Bewegungen möchte ich zunächst eine Innensicht gegenüberstellen, bevor ich beide Wahrnehmungen diskutiere. Dorothee Sölle schreibt in ihrem Buch „Mystik und Widerstand“ mit Blick auf die Träger des mystisch begründeten politischen Handelns:

„Die Hoffnungsträger im gegenwärtigen Szenario der ‚global players‘ auf der einen und der isoliert-amüsierten Individuen auf der anderen Seite sind Gruppen, die auf Freiwilligkeit, Kritikfähigkeit und eigene Initiative setzen. Diese Nichtregierungsorganisationen, zu denen ich auch die lebendigen Teile der christlichen Kirche rechne, sind politisch gesprochen die Trägerinnen von Widerstand. Spirituell gesprochen verkörpern sie ein anderes Subjekt als das im Gefängnis des Konsumismus eingeschlafene. Was trägt sie? Was hält sie wach? Warum geben sie nicht auf? Ich denke, es sind Elemente von Mystik, die sich nicht auslöschen lassen.

Gott ist das Nichts, das alles werden will, sagt Jacob Böhme. Meine Angst sagt mir, daß sich dieses Nichts in der globalisierten Welt immer weniger wahrnehmen läßt, sein Glanz ist immer versteckter, das stille Geschrei wird immer mehr übertönt. Aber das Nichts, das alles werden will, produziert seine eigene Unbeirrbarkeit, ja seinen eigenen mystischen Trotz. Böhme denkt das Göttliche als eine Bewegung, etwas Fließendes, Wachsendes, Treibendes, als einen Prozeß. Wenn wir den Prozeß mitvollziehen, werden wir ein Teil der Gottesbewegung und verbunden mit allen anderen.

Wenn wir an der Bewegung des Nichts teilhaben, so bedeutet das, daß auch wir mit unserm Nichts leben, uns unserm Nichts stellen oder, wie die Mystik es immer wieder gesagt hat, ‚zunichte werden‘. Ohne diese Entkleidung des Glaubens, der nackt und bloß wird, können wir nicht an dem Prozeß teilnehmen. Ego, Besitz und Gewalt gehören in den Bereich widerständischer Entkleidung (...) Ichlos, besitzlos, gewaltlos zu werden, es sind die Namen des Nichts, das auch unter uns Alles werden will. Vor unseren Augen entstehen widerständige Gruppen, oft winzig, manchmal ratlos, meist unorganisiert. Um diese neuen Hoffnungsträger auszumachen, zu verstehen und zu stärken und sich vor der eigenen Weltangst zu schützen, ist es gut, das Element eines mystischen Trotzes in ihnen wahrzunehmen. Das vernetzte und sich verbindende Subjekt, das in den Widerstand hineinwächst, ist unzerstörbar. Es bleibt Mitglied, ‚member‘, auch wenn es das nicht immer weiß. Das Nichts, das alles werden will, bewegt sich auch bei uns und in uns.“¹²

Der nüchterne sozialwissenschaftliche Blick von außen und der empathisch-werbende Blick von innen korrespondieren in der Feststellung, dass Mystik und Spiritualität in vielen aktuellen Protestbewegungen eine wachsende handlungsmotivierende Rolle spielen. Willems sieht in sozialen Bewegungen nicht nur emanzipatorische spirituelle Impulse,¹³ sondern verweist auch auf traditionalistische, gegenmoderne und fundamentalistische Bewegungen,

¹² Sölle, D.: 1997, 245/246

¹³ Vgl. Haspel, M.: Organisierte religiöse Akteure: die amerikanische Bürgerrechtsbewegung in der DDR, in: FnsB, Heft 4, 2004, 53-60

zum Beispiel die einflussreiche christliche Rechte in den USA¹⁴. Sölle reflektiert ebenso die Ambivalenzen von Religion beziehungsweise die Möglichkeit einer „falschen Mystik“ am Beispiel der „Nazi-Mystik“¹⁵. Sölle schlägt vor, wahre von falscher Mystik zu unterscheiden. Unterscheidungskriterium soll die jeweils entstehende Ethik sein. „Echte Mystik“ führe notwendig in eine Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben, also eine universalistische Haltung des Nichtverletzens, die die Geltung der Menschenrechte für jeden Erdenbürger einfordere (vgl. 2.2.4.).

Beide Autoren anerkennen, dass Mystik/Spiritualität eine transformatorische Rolle im Einzelnen und – vermittelt durch den Einzelnen – in sozialen und politischen Bewegungen hat. Diese können wiederum auch als individuelle und kollektive Lernprozesse gelesen werden.

Während Willems gleichsam aus der Vogelperspektive des Sozialwissenschaftlers Qualitäten einer neuen spirituellen Dimension in sozialen Bewegungen entdeckt (Ganzheitlichkeit, immanenter Ansatz, Kraft der Einheitserfahrung), entwickelt Sölle aus der Maulwurfperspektive der theologischen Begleiterin und Mitaktivistin aus Impulsen der christlichen Mystik Bilder und Metaphern („Prozess des Nichts“, „mystischer Trotz“), die diese neuen Qualitäten der Widerstands- und Protestgruppen beschreiben. Der Sozialwissenschaftler Willems spricht von einer politischen Spiritualität im Sinne einer kulturellen Novität. Die Theologin und Mitstreiterin Sölle spricht von Mystik im Widerstandshandeln im Sinne von einem persönlichen Erfahrungsfeld des Empowerment. Die Zielrichtung beider Beobachtungen ist die gleiche. Für Sölle und Willems handelt es sich nicht um eine problematische Irrationalisierung von sozialem und politischem Handeln. Beide diskutieren auch Fehlformen. Sie beschreiben zunächst die transrationalen Quellen des sozialen und politischen Handelns. Im Zusammenhang mit der späten Moderne werden diese verstärkt reflexiv. In Debatten und neuen Ausdrucksformen (Ritualen, Umgangsformen) suchen sie Platz in den Bewegungen. Dieses neue spirituell-subversive Element in den Bewegungen ist bedeutungsvoll. Denn gesellschaftliche Tristesse, politische Resignation und vermeintliche Alternativlosigkeit zeichnen die neoliberale Hegemonie aus, die sich bei vielen als Ignoranz und Gleichgültigkeit, Selbstgefälligkeit oder gar Zynismus äußert. Gerade in einem traditionell kulturell konservativ und autoritär geprägten Land wie Deutschland ist es wichtig, dass es in vielen gesellschaftlichen Bereichen attraktiv wird, gegen die herrschenden Verhältnisse anzudenken und aufzustehen. Die gegenwärtigen politischen Veränderungen erzeugen Unsicherheit und Angst, nehmen vielen Menschen ihre Selbstachtung und bestätigen

¹⁴ Minkenberg, M.: Die Christliche Rechte in den USA als politischer Akteur, in: FnsB, Heft 4, 2004, 42-52

damit die autoritären Orientierungen in einem großen Teil der Bevölkerung. Das äußert sich in Fremdenfeindlichkeit bis hin zu Pogromen, als Ellbogenmentalität, als „Rette sich, wer kann“-Einstellung und als eine permanent Kosten und Nutzen abwägende Alltagshaltung. Der Abbau institutionalisierter Solidarität und die Durchsetzung des Marktes setzen genau dort an: Jeder und jede soll für sich selbst sorgen, sich seine und ihre soziale Sicherheit kaufen (können oder müssen). Der Shareholder-Kapitalismus gewinnt nicht zuletzt hier seine Kraft. Alle sollen Vermögensbesitzer werden und Interesse an hohen Profiten haben, um sich Gesundheit und Rente leisten zu können – selbst wenn dabei der eigene Arbeitsplatz wegrationalisiert wird.

Wie wird dieses Mitmachen, das ja unter realen Zwängen stattfindet, aber eben auch Spielräume lässt, moralisch-spirituell und handelnd aufgebrochen?

Antworten liegen nicht primär in moralischen Appellen. Daran mangelt es nicht. Nachhaltige Antworten gibt nur das handelnde Subjekt, das seine Würde in Gefahr sieht: „Es reicht!“ – diese Stimmung ist in vielen Fällen ein Punkt, an dem Menschen anfangen, in ihrem Alltagsleben nachzudenken und anders zu handeln, oder sich neue Zusammenhänge schaffen. Und in diesen Rissen der neoliberalen Hegemonie gewinnen soziale Bewegungen, auch spirituell-mystische Haltungen und Praktiken in ihnen eine orientierende und sinnstiftende Kraft. Eine mystisch-politische Selbst- und Weltsicht führt in unserer egomanischen Gesellschaft in eine rebellische und widerständige Subjektivität. Sie birgt ganz andere Werte und Ziele, als diejenigen, für die BILD, Fernsehen oder der berüchtigte Stammtisch stehen. Um die „Lufthoheit“ über demselben wird es dabei nicht gehen. Es sind wenige, die aufbrechen und ihrem Leben einen anderen, einen mystisch-engagierten Sinn geben. Aber es gibt sie!

Eine „solidarische Ökonomie“¹⁶ oder eine „Ökonomie des Genug“¹⁷ ist (noch) kein Projekt breiter Bevölkerungsschichten. Es keimt allenthalben an verschiedenen Stellen dieser Republik.¹⁸ Das primär in Auseinandersetzung mit Dorothee Sölle entworfene Verständnis einer engagierten Mystik (vgl. 2.2.1.6.) zeigt hier konkrete Gestalten.

Diese generellen Beschreibungen zu Entwicklungen in neuen sozialen Bewegungen decken sich mit den von mir beobachteten Phänomenen:

¹⁵ Sölle, D.: 1997, 77-80

¹⁶ Koolen, A./Wolter, G.: Solidarische Ökonomie. Ein Impuls utopischer Praxis aus dem Überlebenskampf der Ausgeschlossenen, in: Crüwell, H./Jakobi, T./Möhring-Hesse, M. (Hg.): 2005

¹⁷ Jakubowicz, D.: 2002, Schlumpeter, A.: 2004, Jahrbuch Gerechtigkeit: 2005, Bankhage, M./Wendl, D.: 1998

¹⁸ Vgl. dazu: www.anders-besser-leben.de oder www.eurotopia.de oder www.tauschring.de, auch die Flugschrift „Sand im Getriebe“ stellt ein wichtiges Forum globalisierungskritischer Ideen, Aktionen und Praktiken dar (www.attac.de), vgl. Kennedy, M.: 1994.

Die vorgestellten politisch-mystischen Bewegungen aus dem Christentum und dem engagierten Buddhismus zeigen, dass die gelebte Spannungseinheit von mystischer Verwurzelung und sozialem und politischem Engagement ein attraktives Lebensmodell darstellt. Gleichzeitig sind sie ein nachhaltig wirksames Lern- und Aktionsfeld. Im Hinblick auf die Biografien einzelner Bewegungsakteure zeigen sich Tendenzen, die ich in vier Idealtypen zusammengefasst habe. Diese empirische Erdung macht deutlich, dass der idealtypisch gesetzte theologische Topos der Einheit von Mystik und Politik, von Kampf und Kontemplation, von Spiritualität und Engagement einerseits wirklichkeitssatt ist und mehr und mehr innerhalb der kirchlichen und interkulturellen Bildungsarbeit aufzugreifen ist. Andererseits zeigt sich aber auch in den unterschiedlichen Typen das Nichtplanbare beziehungsweise die Vielfältigkeit konkreter Lebensentwürfe in der globalisierten, späten Moderne mit all ihren Abbrüchen, Ausgrenzungen und Verwerfungen, wo soziale, globalisierungskritische Bewegungen in der Zivilgesellschaft einen wachsenden Zuspruch erleben. Ob die mystisch-spirituelle Verankerung eine größere Langfristigkeit und Nachhaltigkeit im Vergleich zu säkularen, „rein“ politisch orientierten Bewegungen bewirkt, kann die vorliegende Untersuchung nicht beantworten. Auch zeigen die biografischen Zeugnisse, dass die Spannungseinheit oder der Wechselbezug von Mystik und Politik nicht einseitig auflösbar ist. Die Formel „Je mystischer, umso politischer“ (komparatistische Steigerung) wird von den meisten Befragten als sympathisches Wunschenken eingestuft, das nicht mit ihren Lebenserfahrungen übereinstimmt. Die alltäglich gelebte Dialektik von Mystik und Politik bildet das Grundverständnis der befragten Akteure, wiewohl dieser Wechselbezug einer lebensgeschichtlich rekonstruktiven Betrachtung entspringt. Die Fülle unterschiedlicher Lebenserfahrungen werden in dieser Dialektik von Innen- und Außenarbeit angemessen verbunden. Diese Dialektik ist eine gleichgewichtige, wobei jeder Pol notwendig eine selbstständige Dimension ist.

Im anschließenden Abschnitt skizziere ich einige Effekte, die für eine mystisch-spirituelle Bildung relevant erscheinen.

8.3. Bildungstheoretische Impulse

In diesem Abschnitt möchte ich vor dem Hintergrund der erarbeiteten Mystiktypologie bildungstheoretische Einzelaspekte beschreiben.

Das im zweiten Kapitel entworfene Bildungs- und Mystikverständnis in der Dialektik von Innen und Außen erfährt damit eine lebendige Erdung. Unter „engagierter Mystik“ (vgl. 2.2.1.6.) verstehe ich die „religio“, die Verwurzelung in den innersten existenziellen „Grund“ (Meister Eckhart), zu der heilenden und befreienden Kraft (dynamis), die aus diesem Grund erwächst und so ein Erwachen in die jeweiligen Potenziale bewirkt, die in einem lebenslangen Lernprozess in die Gesamtpersönlichkeit integriert werden, was zu einer erwachsenen Grundhaltung und Hingabe an Gott und die Mitmenschen führt. Diese integrierende und leiblich fundierte engagierte Mystik entwickelt sich zu einer ethischen Mystik der „Ehrfurcht vor dem Leben“¹⁹, eines Ethos des Einsseins²⁰ in interreligiösen Kontexten, in eine Haltung der Anhaftungslosigkeit und des liebenden Engagements, wie sie gut im Bild des „contemplativus in actione“ (Ignatius von Loyola, vgl. 2.1.7. und 2.2.3.) beschrieben ist. Engagierte Mystik ist somit ein Alltagshandeln in der Handlungsperspektive, einen Beitrag zu leisten zum Aufbau weltweiter Geschwisterlichkeit.

8.3.1. Globalismus

In allen herausdestillierten Mystiktypen lebt die Einsicht, dass die Dialektik von Spiritualität und Engagement, von Kampf und Kontemplation, von Mystik und Politik ein zentrales Merkmal der jeweiligen Bewegung darstellt und in der persönlichen wie in der sozialpolitischen Arbeit Gestalt finden will. Gerade das aktionsmäßige Handeln in gesellschaftlichen Problemfeldern, das die subjektiv-persönlichen Anteile bewusst zu integrieren sucht, führt in immer neue Auseinandersetzungen und Konflikte, die auch als kollektive und individuelle Lernprozesse begriffen werden können. Bezüglich der politischen Arbeit zeigt sich so im Sinne eines individuellen Lernens ein wachsendes Denken und Handeln in globalen Zusammenhängen, das weiter bestehende religiöse, ethnische, nationale Bestimmungen relativiert. Für die einzelnen christlich oder buddhistisch orientierten Bewegungen bedeutet dies ein jeweils transnationales Selbstverständnis und eine internationale Vernetzung.

Globalismus verstehe ich als eine dialogische Balance (Raimon Panikkar) der Interdependenz, in der die Einzel- und Gruppeninteressen mit den Interessen der jeweils anderen Gruppen in der weiteren Weltgemeinschaft abzustimmen sind und diese gemeinsamen Interessen als Handlungsmotive im Vordergrund stehen. Diese „global awareness“ schließt das Gewährwerden von Gemeinsamkeiten jenseits bestehender Unterschiede mit ein. Globalismus

¹⁹ Vgl. Frambach, L.: 2001, 4-16

ist die Einladung in eine alles umarmende Beziehung, deren Schwerpunkt im mystischen „grundlosen Grund“ (Meister Eckhart) liegt. Er führt in eine offene inter- und intrareligiöse Begegnung. Der Globalismus gründet in einer Mystik des Einsseins mit allem Lebendigen. Eine der mystischen Grunderkenntnisse in den verschiedensten Religionen geht auf die Einheit aller Menschen, ja aller Lebewesen und allen Seins hinaus. Dass das Leben keine individuelle und autonome Leistung ist, nicht gemacht, produziert oder gekauft werden kann, nicht das Eigentum von privaten Besitzern ist, sondern ein Geheimnis des Verbundenseins und der Zugehörigkeit zueinander, ist eine der ältesten Weisheiten der Religion.²¹

Mahatma Gandhi schrieb:

„Ich konnte erst von da an ein geistliches Leben führen, wo ich mich mit der ganzen Menschheit identifizierte; und das konnte ich nur tun, wenn ich in die Politik einstieg. Die gesamte Skala aller Tätigkeiten des Menschen ist ein untrennbares Ganzes. Soziale, wirtschaftliche, politische und religiöse Anliegen lassen sich nicht keimfrei voneinander in abgedichteten Beeten kultivieren.“²²

In der Erkenntnis einer globalen Verantwortung formt sich eine entsprechende Ethik. Als solche ethische Konstante bietet sich die „Rettung des Lebens und aller seiner Grundlagen“ oder die „Ehrfurcht vor allem Lebendigen“ an. Eine solche Ethik des Globalismus oder „Ethik im Fernhorizont oder Fernstenliebe“, welche die Abstimmung von Partikular- und Globalinteressen und folglich eine gerechte Verteilung der Güter weltweit ernst nimmt, wird notwendigerweise eine „Ethik der Begrenzung“ sein, die den Globalismus im Sinne C. F. v. Weizsäcker als eine „asketische Weltkultur“²³ beschreibt. Das Gewährwerden einer globalen Verantwortung im Sinne einer Globalisierung des Bewusstseins führt in ein Ethos des Einsseins beziehungsweise eines verantwortungsvollen und solidarischen Handelns. Solches Handeln liegt dann vor, wenn der Einzelne seine Entscheidungen an Kriterien orientiert, welche die Interessen größerer Einheiten bis hin zu globalen Interessen, über den Humanbereich hinaus, einbeziehen. Diese Wahrnehmungserweiterung, verstanden als globalistische Haltung, führt in eine weltweit ausgedehnte Empathie. Gleichzeitig geht es darum, das Gemeinsame inmitten des Differenten zu stärken, in einer Bewegung durch die Differenzen hindurch, nicht in Leugnung von ihnen.

²⁰ Vgl. Eurich, C.: 2003

²¹ Gerade von feministischen Theologinnen wird ein integraler und ganzheitlicher theologischer Ansatz betrieben, der an aktuelle gesellschaftliche Entwicklungen anschließt. So wird der patriarchal geprägte Dualismus von Gott und Welt problematisiert. Alternativ werden aus feministischer und tiefenökologischer Perspektive integrale Bilder entworfen, die zum Beispiel von der Welt als Gottes Leib sprechen. Vgl. zum Beispiel McFague, S.: Andere Gottesbilder für eine andere Welt, in: Conc, Dez. 2004, 534-542

²² Gandhi, M.: 1983, 79

²³ Vgl. Weizsäcker, C. F. von: 1983, 383-416

Bildungstheoretisch lässt sich Globalismus auch als ein Wecken von Achtung begreifen. Wecken von Achtung zielt auf jene „Anerkennung“ und „Wertschätzung“, die jeder einer anderen Person wegen ihrer Menschenwürde zukommen lässt. Dieses Prinzip der Anerkennung, des globalen Blicks, bewirkt einen Perspektivenwechsel: In ihr soll die Vielheit nicht mehr von der Einheit, sondern umgekehrt die Einheit von der Vielheit her gedacht werden, wodurch eine Beherrschungshermeneutik in eine Anerkennungshermeneutik verwandelt wird.

Dass sich Globalismus als eine wichtige bildungstheoretische Leitidee eignet, lässt sich neben dem durchgängigen Aufweis durch die vier Mystiktypen beziehungsweise an Hand der vorgestellten Reformbewegungen auch als ein Resultat anderer Forschungen festhalten:

„Worldmindedness appears as a coherent and potentially powerful philosophy that may be adopted as a basis for educational programmes designed to inculcate attitudes and behaviours conducive to peace.“²⁴

Dennoch bestehen berechtigte Bedenken gegenüber den (emotionalen, aber auch kulturellen) Barrieren, die einer Erziehung zum Globalismus im Wege stehen, wie sie etwa von Nigel Young formuliert werden:

„There are doubts whether global loyalty is yet emotionally feasible. What kind of childhood upbringing or education would facilitate this?“²⁵

Eine solche Erziehung wird sich in erster Linie als „Erweiterung“ verstehen und dem Menschen seine Verflochtenheit in das Leben der anderen bewusst und spürbar/erfahrbar machen. „Wahrnehmung des Ganzen“ ist ein pädagogisches Ziel. Dies betrifft auch den Menschen selbst mit seinem Innenleben, der in seiner Ganzheit betrachtet werden muss. Nigel Young rückt die globalisierende Tendenz jeder Friedenserziehung als konstitutiv in den Vordergrund:

„Peace Education tends to advocate species interest, or global interest against national interest, or the primacy of relevance and humanity over professional or disciplinary boundedness, to awaken possibilities of the „true worlds“ that lie dormant and untapped; to reveal the communities and affinities which give us bonds with our long-term human past and our future as planetary beings who can be cooperative and interdependent.“²⁶

²⁴ Rigby, R./Metzer, J./Dietz, B.: 1990, 328

²⁵ Young, N.: 1987, 345

Bei den von mir vorgestellten mystisch-politischen Reform- und Basisbewegungen wie auch bei allen vier darin aufweisbaren Mystiktypen zeigt sich diese Tendenz zum Globalismus, gerade auch in der wichtigen Wechselbeziehung von Partikular- und Globalinteressen. Der Globalismus zeigt sich wie eine „kosmische innere Stimme“, die das globale Einssein, die gegenseitige Abhängigkeit lehrt und ein Lied von der guten Schöpfung singt.

8.3.2. Dialogische Offenheit

Das existenzielle Erfasstsein von der Notwendigkeit eines politischen und interreligiösen Dialogs und die Fähigkeit zu seiner philosophischen Reflexion verbinden sich meisterhaft im Werk von Raimon Panikkar.²⁷ Teilweise hat es vielleicht damit zu tun, dass in den Adern dieses Priesters und Philosophen mütterlicherseits spanisches und väterlicherseits indisches Blut fließt, teilweise auch damit, dass er sich abwechselnd in beiden Ländern aufhält. So ist dieser Denker offensichtlich mehr als andere zu einer inneren Dialoghaltung berufen und herausgefordert, in sich selbst, in seinem Denken und seinem Herzen beide Perspektiven auszugleichen, die ihm gleich nahe stehen und die natürlich gerade deshalb ihre Unvergleichbarkeit direkt enthüllen. Raimon Panikkar vertritt eine religionsplurale Position. Er geht von der nicht reduzierbaren Pluralität möglicher religiöser Erfahrungen aus. Er verfällt aber nicht der synkretistischen Versuchung, eine künstliche Harmonie oder eine gewollte Einheit zu konstruieren. Die transkulturelle Gemeinsamkeit zwischen der Spiritualität des Ostens und der des Westens sieht Panikkar in ihrer komplexen Vieldeutigkeit. Ziel seiner „diatopischen Hermeneutik“ ist nicht die Idee eines einigenden Wissens, sondern die praktische Realität der verstehenden Gegenseitigkeit, der Annäherung in der Beziehung. Die Pluralität bildet keinen Grund für gegenseitigen Ausschluß oder Absorption, sondern sie ist ein Grund für den Dialog.

„Der Dialog wird zum religiösen Akt, (...) zum gegenseitigen Kennenlernen unseres menschlichen Bedingtheits und dessen konstitutiver Relativität.“²⁸

Der Dialog ist ein gegenseitig gewährter Dienst, der es möglich macht, die eigenen Vorurteile zu eliminieren und die eigenen Voraussetzungen und die tiefsten Quellen der Selbsterneuerung wirklich zu erkennen. Er ist ein Forum „aller Menschen, für die Sorge um

²⁶ Ebd., 337

²⁷ Panikkar, R.: 1978, 1987, 1990, 1990a, 1992, 1995, 1999, 2000, 2002

²⁸ Ders.: 1990, 333

andere ebenso heilig ist wie das Interesse am eigenen Haus“²⁹. Gerade wenn sich verschiedene geistige Kontexte gegenseitig füreinander öffnen, enthüllt sich der innerste menschliche Horizont, die gemeinsame Basis des Verständnisses: der translogische Raum des „Herzens“, der nicht objektivierbar ist, aber innerhalb dessen kommuniziert werden kann.³⁰ In diesem Raum ereignet sich der basale humane Akt des Glaubens – im Sinne von „faith“ –, der nicht von einer konkreten Lehre abhängt, sondern nur eine existenzielle Beziehung des Menschen zur Transzendenz ist.³¹ Dieser Glaubensakt äußert sich zwar begrifflich und kristallisiert sich zu verschiedenen Glaubenssystemen – im Sinne von „belief“ – (vgl. 4.1.4.), doch er erschöpft sich nicht in diesem intellektuellen Moment. Diesen Glauben sieht Panikkar als humane Invariante, als Herausforderung an alle Menschen, ohne Rücksicht auf ihre begriffliche Verarbeitung. „Die gleiche Gnade muß nicht die doktrinär gleichen Glaubensakte inspirieren“³², die nach Panikkar durch unterschiedliche Kulturen bedingt sind. Im Sinne von „Offen-Sein gegenüber der Transzendenz oder einfach nur Offen-Sein“³³ impliziert der Glaube eine unendliche Rezeptivität, eine konstitutive Unvollendetheit, Unfertigkeit des Menschen, der die Grundlage seiner Existenz nicht in sich und aus sich hat, der nicht Gott ist und sich entwickeln muss. „Das Offen-Sein des Glaubens ist eine menschliche Kapazität des Vordringens zu seiner Fülle.“³⁴ Es ist keine primäre Kapazität des Intellekts oder des Willens, sondern der Existenz selbst. Der Glaube drückt so die menschliche Unvollkommenheit und Fähigkeit zu wachsen aus. Er ist die Basis der Freiheit, die Basis zur Schaffung neuer Möglichkeiten, er ist ein nicht aufzufüllender Abgrund im menschlichen Sein, durch den das Unendliche erreicht wird. In diesen Zusammenhang stellt Panikkar auch den östlichen Begriff der Leere. Der Glaube als ein solcherart unstillbarer geistiger Durst, der auf alle Bilder und Worte verzichtet, ist ein Akt der Suche und der Sehnsucht, der nachweisbar in allen Religionen zu identifizieren ist. Gerade der Dialog mit ihnen macht es der christlichen Theologie unmöglich, sich damit zufrieden zu geben, dass Glaube allein als Kenntnis der richtigen Lehre verstanden wird. Nach Panikkar ist Glaube eher das „Gefäß“ als ein Inhalt: „Er gehört (...) allen, die authentisch suchen, herbeisehnen, lieben, sich wünschen – allen Menschen guten Willens.“³⁵ Innerhalb dieses weiten Grundverständnisses von Glauben als Basis zur Freiheit, als unstillbarer geistiger Durst bewegen sich Panikkars vergleichende Interpretationen christlicher, buddhistischer und hinduistischer Konzepte und Vorstellungen.

²⁹ Ebd., 333

³⁰ Ebd., 9

³¹ Ebd., 198

³² Ebd., 207

³³ Ebd., 207

³⁴ Ebd., 208

³⁵ Ebd., 212

Ihr Dialog ist für ihn Ausdruck einer gemeinsamen Transzendenzsuche, die in der Erfüllung des menschlichen Bedürfnisses bestehe, sich selbst zu überschreiten, um erlöst zu werden. Im Unterschied zur Dialektik als Kontrapunkt „zweier Logoi“ setze sich der Dia-log „durch den Logos durch“. Diese Fähigkeit sei für den Dialog konstitutiv: Ohne die lebendige Beziehung zur Transzendenz – dergegenüber stehe die Vermittlung durch den philosophischen „Logos“ erst an zweiter Stelle – wäre nicht nur Religion, sondern auch der Dialog nicht möglich. Die Alternativen seien in einer Situation natürlicher religiöser Pluralität entweder gleichgültige Toleranz oder Assimilierungsaggression. Heute in der späten, pluralen Moderne könne kein immanenter Ausgangspunkt glaubhaft als unabhängige, zur gewaltfreien universalen Vermittlung fähige Instanz präsentiert werden. Eine solche Instanz könne konsequenterweise nur als transzendent gedacht werden im Sinne einer absoluten Transzendenz.³⁶ Sie präsentiere sich latent im Dialog der relativ transzendierenden Subjekte. Sie sei Bestandteil des Prozesses der dialogischen Begegnungen.

Dieses von Panikkar entfaltete Prinzip der dialogischen Offenheit³⁷ lässt sich in den vorgestellten Reform- und Erneuerungsbewegungen identifizieren und realisiert sich in den Selbstansprüchen der vorgeschlagenen Mystiktypen: individuell, da sich die einzelnen Akteure als Suchende in Zeiten epochaler Umbrüche und Unsicherheiten verstehen; kollektiv, da sich die Bewegungen gegen doktrinaire und fundamentalistische Strömungen innerhalb ihrer jeweiligen Religion wenden. Sie suchen den Dialog mit Andersdenkenden, vertrauen auf die diskursive Auseinandersetzung und befürworten interreligiöse Begegnungen und Kooperationen. Als Akteure der Zivilgesellschaft sind sie als soziale Bewegungen für ihre Anliegen im Sinne kommunikativer und argumentativer Überzeugungsarbeit aktiv. Gerade in dieser dialogischen Offenheit zeigt sich, ob formulierte Kritik beziehungsweise Alternativvorschläge gedeckt sind durch existenzielle Glaubwürdigkeit. Dialogische Offenheit und diskursive Präsenz leben in einer Kultur der Übereinstimmung von Reden und Handeln und in einer Kultur von wechselseitiger Wertschätzung. Das Ineinander von Ziel und Mittel im sozialen und politischen Handeln macht ihre Stärke aus. Die strikte dialogische Haltung in den präsentierten Bewegungen gründet in einem weiten Politikverständnis (vgl. 2.2.5., insbesondere Anmerkung 286). Zweckrationale Machtaspekte und Aspekte der persönlichen Lebensführung werden miteinander verknüpft; Politik als gemeinwesenorientiertes Handeln setzt sich aus interpersonellen und intrapersonellen

³⁶ Ebd., 247

³⁷ Eine Einordnung des dialogischen Ansatzes von Raimon Panikkar kann an dieser Stelle nicht erfolgen. Es geht mir hier nur um den Aufweis eines bildungstheoretisch interessanten Themas, der sich in der Praxis der Untersuchungsgruppe aufdrängt. Vergleiche zu Paulo Freire, Franz Rosenzweig, Martin Buber, Emmanuel Lévinas, Helmut Peukert oder Johannes Heinrichs unterbleiben.

Aspekten zusammen. Politisches Handeln zielt gleichzeitig auf Selbsttransformation und Gesellschaftsveränderung. Dies bedeutet auch konsequent zu Ende gedacht, dass Erfolg und Misserfolg im Handeln der vorgestellten mystisch-politischen Bewegungen auf Grundlage der dialogischen Offenheit eine neue machtkritische und nicht mehr gesellschaftskonforme Bedeutung gewinnen. Es zählt nicht die schnelle, kurzfristige und effiziente Interessendurchsetzung, sondern das authentische Eintreten für konkrete Anliegen. In dieser dialogischen Offenheit als Alltagshaltung werden die Fragen:

- Welchen Sinn hat dieser Protest/dieses Engagement?,
- Ist nicht längst alles entschieden?,
- Lässt sich daran noch etwas ändern?

aufgehoben in den realistischen Optimismus des langen Atems und der Überzeugung, für die Wahrheit einzutreten.

Dorothee Sölle beschreibt mit folgenden Worten die immer wieder wichtige innere und äußere Klärungsarbeit zu Erfolg und Erfolglosigkeit:

„Etwas von Narrenhaftigkeit steckt auch heute in vielen Formen des inszenierten Widerstandes. Frauen, die an Mahnwachen für gefolterte Gefangene teilnahmen, werden angepöbelt oder beschimpft. Frei zu werden von den Zwängen des Erfolg-haben-Müssens ist ein mystischer Kern, der keineswegs immer bewußt ist, aber gerade im Trotz des Weitermachens aufscheint. Der in der Atomkraftbewegung auftauchende Spruch ‚Wer sich nicht wehrt, lebt verkehrt‘ hat etwas von diesem Trotz der Ichlosigkeit. Frömmer spricht ihn ein chassidischer Rabbi aus, der im Gebet verharrend sagte: ‚Und willst du Israel noch nicht erlösen, so erlöse doch die Gojim allein!‘

Es gibt viele mystische Lehrerinnen und Lehrer, die dabei helfen können, mit der Lehre vom ledigen Ich, vom Ausgang aus sich selbst und von der Freiheit von dem Zwang, ein Erfolg zu sein, einen ‚point of no return‘ zu erreichen. Thomas Merton, Mönch in einem Trappistenkloster und ein führender Gegner des Vietnamkrieges, hat 1966 in einem Brief an James Forest auf den mystischen Grund dieser inneren Freiheit hingewiesen:

‚Mache dich nicht selbst abhängig von der Hoffnung auf Erfolge. Du mußt damit rechnen, daß all dein Bemühen womöglich fruchtlos bleibt oder sich ins Gegenteil auswirkt. Rechne mit dieser Möglichkeit. Wenn du dich daran gewöhnst, wirst du dich allmählich immer mehr auf den Wert, auf das Richtigsein, auf die Wahrheit deiner jeweiligen Arbeit konzentrieren, und immer weniger auf ihre Ergebnisse.‘

Er rät dem jüngeren Pazifisten dazu, von dem Bedürfnis frei zu werden, seine eigene Bestätigung zu finden. ‚Dann kannst du offener für die Kraft sein, die durch dich wirken will, ohne daß du es weißt.‘ (James Forest)

In der mystischen Freiheit lebend, läßt sich dann mit Eckhart sagen: ‚Ich wirke darum, daß ich wirke.‘ Das Einssein mit der Schöpfung stellt eine Bekehrung zum Grund des Seins dar. Sie speist sich nicht aus nachweisbaren Erfolgen, sondern aus Gott selber.“³⁸

³⁸ Sölle, D.: 1997, 290/291

So gesehen bedeutet zivilgesellschaftliches Engagement nicht, von jetzt auf gleich eine andere Republik, eine andere Welt zu schaffen. Die Unterschriftenaktionen, die Teilnahme am Streik, die Aktion zivilen Ungehorsams am Militärstützpunkt, der Einsatz für Illegale, Arbeitslose oder Aidskranke verfolgen das politische Ziel, Mehrheiten für Frieden und Gerechtigkeit zu gewinnen, so dass es leichter wird, im Land aufrecht zu leben.

Das Schwanken zwischen Niederlagen und Hoffnungen gehört zu den Unvermeidlichkeiten einer dialogischen Offenheit. Die „dunkle Nacht der Seele“ lässt sich nicht einfach wegwischen. Die Hoffnung, dass der Dialog das einzige Mittel und Ziel im politischen Kampf ist, weil er zutiefst mystische Wurzeln hat, ist glaubwürdig, wenn zugleich mit Teresa von Avila gewusst wird, dass Gott keine anderen Hände hat als unsere.

„Das stille Geschrei in unserer Welt wahrnehmen, bedeutet, eins mit ihm zu werden.“³⁹

In einem tiefen Verständnis ist der Dialog im Sinne einer Haltung, im Sinne einer Methode und im Sinne eines Ziels eine radikale Teilhabe am Nichtmitteilbaren. Obwohl jede Religion an die Konkurrenzlosigkeit ihrer Wahrheit glauben kann, weiß sie doch zugleich, dass sie nicht fähig ist, diese Wahrheit restlos zu erfassen. Der praktische Dialog dient dann keineswegs der symbolhaft reduzierenden Bestätigung dessen, was allen Religionen gemeinsam immanent ist, sondern dem beziehungsmäßig wahrhaftigen Sichöffnen für das, was sie in ihrer Pluralität lebensspendend transzendiert.

Die wachsenden globalen Risiken und Unsicherheiten weisen die Notwendigkeit einer tieferen Verankerung auf. „Die Welt gehört Gott, nicht euch“ – teilen alle die vorgestellten Bewegungen mit. Diese Selbstrelativierung gründet in einer tiefen Befreiungserfahrung, die gleichzeitig eine Akzeptanz der eigenen Bedürftigkeiten und Grenzen darstellt. Aber gerade weil sie nur äußerlich manifest sind, können sie den Abgrund des Menschseins, das so zerbrechlich und verwundbar geöffnet ist für Gut und Böse, nicht an seiner tiefsten Stelle ansprechen, - zumal nicht in jener Art, die nur einer Kommunikation in Respekt und Liebe eigen ist:

„Da zog der Herr vorüber: ein starker, heftiger Sturm, der die Berge zerriss und die Felsen zerbrach, ging dem Herrn voraus. Doch der Herr war nicht im Erdbeben. Nach dem Beben kam das Feuer. Doch der Herr war nicht im Feuer. Nach dem Feuer kam ein Säuseln. Als Elija es hörte, hüllte er sein Gesicht in den Mantel, trat hinaus und stellte sich an den Eingang der Höhle.“⁴⁰

³⁹ Ebd., 343

⁴⁰ 1. Kön 19,11-13

8.3.3. Mystische Erfahrungswege führen in eine integrale und interreligiöse Spiritualität

In den Selbstansprüchen aller vorgestellten Bewegungen wird mit unterschiedlichen Worten, doch inhaltlich eindeutig die Kombination von mystisch-spiritueller Ausrichtung und sozial-politischer Ausrichtung als besonderes Merkmal der einzelnen Bewegung beschrieben. Bei der Erarbeitung der einzelnen Mystiktypen zeigt sich jedoch, dass primär in den Typen „Wanderer“ und „Integrierer“ das formulierte Ineinander im Sinne eines regelmäßigen inneren Übungsweges praktiziert wird, der in bestimmte Handlungsfelder mündet. Christliche Vertreter der Typen „religiös Verwurzelte“ und „radikal Engagierte“ bejahen zwar, teils mit Skepsis, die grundsätzliche Dialektik von Mystik und Politik, von Engagement und Spiritualität, leben aber keine kontinuierliche kontemplative Praxis oder regelmäßige erfahrungsorientierte Innenarbeit. Insbesondere im Typ „religiös Verwurzelte“ existiert eine intensive sozial orientierte Spiritualität, die sich an überlieferten Formen (Ritus, Lehre, Schriftbezug) orientiert. Auffallend ist, dass in den Typen „Wanderer“ und „Integrierer“, die sich um eine bewusste Ausbalancierung von Innen- und Außenarbeit bemühen, das wechselseitige Anerkennen von unterschiedlichen Wegen (christlichen oder buddhistischen) weitaus größer ist als bei den „religiös Verwurzelten“ oder den „radikal Engagierten“. Das Verständnis und die Praxis des Ineinanders von inter- und intrareligiösem Engagement (im Sinne von: zwei Seiten einer Münze) sind für die Typen „Wanderer“ und „Integrierer“ als Basis akzeptiert. Insbesondere die Grundeinsicht, dass jede interreligiöse Begegnung – im Sinne eines interreligiösen Dialogs mit den „Fremden“ – auch zu einer Auseinandersetzung mit dem eigenen Selbstverständnis, der eigenen Lebenspraxis wird, macht das Lernen intensiv, wenn auch anstrengend.⁴¹

„Religiös Verwurzelte“ sind auch aktiv im interreligiösen Dialog, doch sind sie gut beheimatet in ihrer Bewegung, in ihrer Religion. Sie praktizieren zwar diesen interreligiösen Dialog, aber nicht als intrareligiöse Herausforderung. „Die radikal Engagierten“ wiederum haben sich ganz ihrer sozialen und politischen Befreiungspraxis verschrieben und geben sich weder Zeit noch Raum für interreligiöse, geschweige denn intrareligiöse Impulse.

Während insbesondere für „die religiös Verwurzelten“ die Identifikation mit einer bestimmten Religion beziehungsweise einer bestimmten Konfession vorrangig ist, hat sich für „die

⁴¹ Perry Leukel-Schmidt beschreibt anschaulich interreligiöse Spiritualität anhand von sieben Tugenden: Zuversicht, Demut, Neugier, Freundschaft, Ehrlichkeit, Mut und Dankbarkeit (Leukel-Schmidt, P.: Eine neue Spiritualität für eine religiös plurale Welt, in: Conc, Dez. 2004, 552-559)

Wanderer“ und „die Integrierer“ eine pragmatische Identität herausgebildet: Aufgrund der meditativen Alltagspraxis gewinnen die gesellschaftlichen Herausforderungen den Vorrang vor konfessioneller oder religiöser Identifikation. Auf der individuellen Ebene betrachtet, bewirkt die intensive Innenarbeit der Typen „Wanderer“ und „Integrierer“ einen aussöhnenden Prozess mit den Brüchen ihrer religiösen Biografie. Aus dem neu, teils nach heftigen Konflikten, entwickelten mystisch-politischen Selbstverständnis heraus können Vertreter dieser Typen gelassen und aufgeräumt ihre biografischen Brüche und Konversionen erzählen und reflektieren.

Gleichzeitig zeigt sich insbesondere in den Typen der „Wanderer“ und „Integrierer“ die inkludierende Wirkung gelebter interreligiöser Begegnung: wechselseitige Wertschätzung im Wissen um fortbestehende Differenzen. Theologische Grundbausteine und buddhologische Kernaussagen werden praktisch in religiös-spirituelle Alltagsvollzüge aufgenommen und führen insbesondere bei Vertretern des Typs der „Integrierer“ zu einer ganzheitlichen und interreligiösen Spiritualität, die durch eine hohe Reflexivität (im Sinne eines bewussten und achtsamen Lebens und einer bewussten Mehrsprachigkeit) und in hohem Maße reflektierte Subjektivität (im Sinne einer autonomen und selbstbewussten Lebensgestaltung) geprägt ist. Oft geht diese praktisch vollzogene Integration von buddhistischen und christlichen Mystik- und Spiritualitätsformen und theologischen und buddhologischen Konstrukten einher mit dem Entwickeln einer transreligiösen Sprache, um sich nach außen, aber auch für sich selbst verständlich zu machen. Diese Entwicklung ist notwendig, hilft sie doch, die gelebten Integrationsmodelle besser zu begreifen. Sie ist eine Dimension des aufbrechenden „interspirituellen Zeitalters“⁴². Dabei kann es kein erstrebenswertes Ziel sein, ein „spirituelles Esperanto“ zu entwickeln, denn mystisch-spirituelle Wege bleiben stets einem religiösen Dialekt verhaftet, ob dem buddhistischen oder dem christlichen. Doch braucht es sozusagen eine transreligiöse Matrix, um die jeweiligen mystisch-spirituellen Schätze im Vergleich und in ihrem Eigensein sehen und produktiv und unverkürzt aufgreifen zu können. Besonders deutlich zeigen sich diese Tendenzen einer interspirituellen Praxis in den untersuchten Bewegungen der Peacemaker, der Friedensbewegung Lassalle und dem Orden Intersein.

Der transkonfessionelle, interreligiöse Charakter der Friedens- und Solidaritätsarbeit entspricht auch aus religionssoziologischen Gesichtspunkten einer Realität, die als „interspirituelles Zeitalter“ gestaltet werden will (vgl. 7.5.3.). Bereits über viele Jahre

⁴² Teasdale, W.: 2004

angesammelte Erfahrungen in interreligiöser Begegnung bezeugen die Notwendigkeit und Sinnhaftigkeit (zum Beispiel im Orden Intersein).

Unter bildungstheoretischen Gesichtspunkten lassen sich diese aufweisbaren Phänomene dahin gehend interpretieren, dass gerade für den „westlichen“ Menschen die regelmäßige Innenarbeit, die austarierte Selbstsorge auf der individuellen Ebene, für das Maß seiner Friedfertigkeit zentral ist. Der Zusammenhang von Meditation und Bildung ist fundamental wichtig. Die Übung der Achtsamkeit, die nur möglich wird durch eine Entdeckung der Genauigkeit beziehungsweise Langsamkeit, stellt ein wichtiges Übungsfeld dar.⁴³ Die Praxis von Achtsamkeit und Konzentration kann, muss aber nicht als formale Meditationsübung aufgefasst werden. Meditationsübungen sind aus allen Kulturen bekannt. Sicherlich ist das Meditieren in einer bestimmten Übungstradition sinnvoll, die sich seit Jahrhunderten bewährt hat (zum Beispiel Zazen im Buddhismus oder Kontemplation im Christentum). Aber nicht wenige Menschen haben dazu aus unterschiedlichen Gründen keinen Zugang. Für sie ist es sinnvoller, innezuhalten, die Natur oder ein Kunstwerk zu betrachten oder bei den alltäglichen Verrichtungen genau wahrzunehmen, was sie eigentlich tun. Dabei ist es wichtig, alle Sinne zu erproben und zu sammeln, etwa den Klang eines rauschenden Baches in allen Details zu vernehmen. Anschließend das Bild des fließenden Wassers einzuprägen, die Augen zu schließen und das Bild im Innern wiederentstehen zu lassen, die Augen wieder zu öffnen und das innere Bild mit dem äußeren zu vergleichen. Der Geruch und der Geschmack des Wassers können daraufhin ebenso wie die Berührung mit den Händen und dem Mund wahrgenommen werden. Meditation ist Übung der Wahrnehmungsfähigkeit in eine gewaltfreie Lebenseinstellung. Dieser Bewusstseinsweiterungsprozess oder diese Wahrnehmungsschulung ist gleichzeitig ein Bildungsprozess im Rhythmus des Atmens. Dieser gibt die Eigengeschwindigkeit oder Eigenzeit des Menschen vor – im Wahrnehmen,

⁴³ Fulbert Steffensky betont in neueren Veröffentlichungen genau diese Zielrichtung christlicher Gebetspraxis als „geformte Aufmerksamkeit“: „Spiritualität ist eine Lesekunst. Es ist die Fähigkeit, das zweite Gesicht der Dinge wahrzunehmen: die Augen Christi in den Augen des Kindes; das Augenzwinkern Gottes im Glanz der Dinge. Nicht Entrissenheit, sondern Anwesenheit und Aufmerksamkeit ist ihre Eigenart. Sie ist keine ungestörte Entweltlichung und Einübung in Leidenschaftslosigkeit. Sie ist lumpig und erotisch, weil sie auf die Straße geht und sieht, was dem Leben geschenkt ist und was ihm angetan wird. Es gibt also einen Vorhof der ausdrücklich religiösen Spiritualität, es ist die Aufmerksamkeit im alltäglichen Leben. Bin ich fähig, wahrzunehmen und zu empfinden. Wie lese ich die Schmerzen der Menschen und wie lasse ich mich von ihnen berühren? Wie gehe ich mit den Dingen des alltäglichen Lebens um? Bin ich fähig, sie als Gaben zu ehren oder bin ich ausschließlich Benutzer und Verfüger der Welt? Ehre ich das Wasser, die Stille, die Nacht, die Tiere, die Luft zum Atmen, oder wähne ich alles für mich und meinen Nutzen? Spiritualität ist gebildete Aufmerksamkeit. (...) Wie betreibt man das Handwerk der Spiritualität? Ja, Spiritualität ist Handwerk, sie besteht nicht aus der Genialität von religiösen Sonderbegabungen. Man kann das Handwerk lernen, wie man kochen und nähen lernen kann. Aber jedes Handwerk kennt Regeln, und man hat nur Erfolg, wenn man sich an die Regeln hält. (...) Regeln und Methoden reinigen uns von der Zufälligkeit des Augenblicks und machen uns langfristig.“ (Steffensky, F.: 2005, oder: Steffensky, F.: Beten in säkularer Zeit, in: imprimatur 5-6/2000)

Fühlen, Denken und Handeln. Darum ist Achtsamkeitsübung zunächst nichts anderes als Meditation des Atems.

Mit anderen Worten ausgedrückt: Regelmäßige Innenarbeit lässt die bildungstheoretische Leitregel der Wechselseitigkeit der Anerkennung auch bei fortbestehendem Dissens wachsen. Wechselseitigkeit gründet in der uralten Reziprozitätsregel, der „Goldenen Regel“, die in allen Religionen anzutreffen ist. Ihre gewaltvermeidende Funktion ist kaum zu unterschätzen, selbst wenn sie nur zu gegenseitiger Kooperation (Handel) führt. Aus dem Alltag ist sie nicht wegzudenken, denn sie stabilisiert „zivile“ Umgangsformen, fördert die Offenheit gegenüber anderen Lebenseinstellungen, stärkt die Erdung in die eigene Geschichte und Tradition und lässt eine globale Verbundenheit („Compassion“) und weltweite Geschwisterlichkeit als Lebenseinstellung wachsen. Nachhaltige Innenarbeit im Sinne von Steffenskys „gebildeter Achtsamkeit“ führt in eine integrale und interreligiöse Spiritualität, die durchatmet ist von einer mystischen Gesamtsicht des Lebens: die Selbstverortung in einem globalen, vernetzten Handlungszusammenhang, traditionell in christlichen Kontexten als Gottes Fügung beschrieben, relativiert in gesunder Weise die Selbstermächtigungsimperative unserer egomanischen Gesellschaft und lässt den einzelnen Akteur sein ureigenes Potenzial entdecken und wertschätzen. Es geht hier um die Einübung in eine integrale, leiblich fundierte Mystik, die sich in einem solidarischen Handeln realisiert. Dies ist sozusagen der wichtige Unterbau für eine engagierte Friedens- und Solidaritätsarbeit. Genau dieses Außenengagement im Sinne einer politischen und sozialen Arbeit mit den „Modernisierungsverlierern“ und Ausgegrenzten unserer Zeit befruchtet, schärft und stärkt wiederum die innere Entschiedenheit und Klarheit. Ein mystischer Aktivist, der sich nur auf die persönliche Mystik verlässt, greift zu kurz; ein Aktivist ohne Mystik wird „wie Salz, das seinen Geschmack verliert“. Beides ist wichtig, „unvermischt und ungetrennt“.⁴⁴

Gleichzeitig ist im Gegenzug einschränkend zu betonen: Tiefe mystisch-spirituelle Entwicklungen lassen eine integrale Spiritualität wachsen, führen aber allein genommen nicht notwendig und automatisch in ein konkretes zivilgesellschaftliches oder politisches Handeln. Moralische Entwicklung und mystisch-spirituelle Entfaltung bedingen einander zwar, sind aber nicht zwangsläufig ineinander verschränkt. Eine integrale Spiritualität relativiert Grenzsetzungen und ist im Kern getragen durch die Kraft der Compassion. Je nach persönlichen Voraussetzungen, Lebenserfahrungen und kontextuellen Herausforderungen findet sie konkrete Gestalt: für die eine in ihrer beruflichen und familiären Verantwortung, für

⁴⁴ Vgl. die christologische Formel von Chalkedon, hier als Strukturformel angewendet

den anderen in der kontemplativen Klostersgemeinschaft, für die Dritte in einem sozialen und/oder politischen Engagement.

Es bedarf nicht nur einer tiefen mystisch-spirituellen Verwurzelung und des daran wachsenden Ethos des Einsseins, sondern auch einer ethisch-moralischen Präferenz für die „Modernisierungsverlierer“ aus einer persönlichen und freien Entscheidung heraus. Das Ineinander von tiefer Einheitserfahrung und Option für die Armen lässt die in dieser Arbeit oft beschriebene Einheit von Mystik und Politik lebendig und attraktiv werden. Dies gilt insbesondere für ein nachhaltiges Engagement über lange Zeiträume.

In den präsentierten Einzelfallanalysen zeigt sich, dass die spirituelle Verwurzelung und der innere Erfahrungsweg wichtige Elemente im mystisch-politischen Lebensentwurf darstellen. Doch weisen die einzelnen Biografien auch auf, wie persönliche und berufliche Lebenskrisen und -wenden, Begegnungen mit Menschen und historische und politische Ereignisse, also Erfahrungen im intersubjektiven und gesellschaftlichen Außen das Leben des Einzelnen durcheinander wirbeln und den einzelnen Akteur zu neuen Sinn- und Lebensentwürfen zwingen. Dabei zeigt sich, wie die Dialektik von Erfahrungswegen nach innen und Erfahrungswegen nach außen im Sinne eines Ineinanders von Mystik, Bildung und Politik zu einem Ethos des Einsseins verschmilzt. Engagierte Mystik lebt aus der ganzen Vielfalt des Lebens.

Diese skizzierte integrale und interreligiöse engagierte Mystik wurzelt in einer tiefen Wertschätzung: Dankbarkeit für einen selbst und den Anderen, Dankbarkeit für das, was uns allen gemein ist, und für das, was uns voneinander unterscheidet. Beides ist Grund zur Freude: unsere Einheit und unsere Verschiedenheit. Und beides gehört zusammen. Ohne Verschiedenheit wäre Einheit unerträgliche Konformität oder öde Uniformität. Ohne Einheit aber wäre Verschiedenheit entweder belanglos oder sie bedeutete nur Konfusion, Zertrennung, Krieg.

Ist die Wertschätzung tief, dann schließt sie das ein, was in der deutschen Mystik als „Gelassenheit“ bezeichnet wird: Gestilltsein, Gleichmut, Anhaftungslosigkeit – ohne Lethargie oder Passivität. In dankbarer Gelassenheit vermag sich Anhaftungslosigkeit (verstanden als mystische Einwurzelung) mit liebendem Engagement (verstanden als politische Diakonie) verbinden.

8.3.4. Spannung zwischen kognitiver und ganzheitlicher Bildung

Die meisten vorgestellten Reform- und Solidaritätsbewegungen wie auch die drei herausdestillierten Mystiktypen „religiös Verwurzelte“, „Wanderer“ und „Integrierer“ zeichnen sich dadurch aus, dass sie ihren Erziehungsauftrag wesentlich in einer Sensibilisierung zunächst ihrer eigenen Mitglieder für gesellschaftliche Probleme sehen. Häufig besteht diese Sensibilisierung allerdings in erster Linie in direkter Aufklärung, also in Information. Gerade für Pax Christi (vgl. 3.2.5.) oder die Gemeinschaft Sant'Egidio (vgl. 3.2.2.) steht die rationale Aufklärungs- und Informationsarbeit im Mittelpunkt (was nicht heißt, ausschließlich), während die Peacemaker (vgl. 3.1.3.2 und 3.1.4.2.) und Catholic Worker (vgl. 3.2.3.) stärkeres Gewicht auf die emotionale Bildung („Council“, vgl. 3.1.4.2.) legen. Im Orden Intersein (vgl. 3.1.4.1.) wiederum sind Meditation, Achtsamkeitsübungen oder gezielte Geistesarbeit im Vordergrund. Um Einseitigkeiten zu begegnen, scheint eine Weitung des Bildungsansatzes gefordert. Die friedenserzieherische Aufgabe der Bewegungen könnte darin liegen, zukünftig stärker die drei Komponenten des Lernens zu integrieren: kognitive, emotional-intuitive und mystisch-spirituelle Dimensionen des Lernens. In der Friedensbewegung Lassalle wird dies exemplarisch versucht (vgl. 3.2.4.). Soll die Friedensfähigkeit wachsen, dann darf die Arbeit nicht auf der kognitiven Ebene stehen bleiben, allerdings kann sie ohne eine solide kognitive Basis auch in einer schnellen und kurzatmigen Euphorie und in Aktionismus verpuffen. Die Vermutung, dass die drei Lerndimensionen unterschiedlichen kulturellen und religiösen Kontexten entstammen, liegt am Ende dieser Untersuchung nahe. Als ein notwendiger Weg für mystisch-politische Friedens- und Solidaritätsbewegungen, um zu einer integralen Friedenserziehung beitragen zu können, bietet sich für die Zukunft deshalb an, den interreligiösen Charakter immer mehr zu verstärken. Gerade die Mystiktypen „Wanderer“ und „Integrierer“ stützen diese Annahme. Ganzheitlichkeit mag sicherlich in manchen Ohren ein schillernder Modebegriff sein, doch sind die Defizite einer traditionell kognitiven Bildung offensichtlich. Die Weitung auf emotionale und mystisch-spirituelle Aspekte öffnet hin auf eine neue Lebensethik, auf ein Ethos des Einsseins.⁴⁵

Anna Gamma, Leiterin des Lassalle-Institutes in der Schweiz, beschreibt ihr Verständnis einer integralen spirituellen Bewusstseinsbildung mit folgenden Überlegungen:

„Im Urgrund sind Welt und Mensch von einem Wesen. Eine neue Verbindung scheint sich damit aufzutun zwischen der geistig-spirituellen und naturwissenschaftlichen Erfassung der Welt. Was die Naturwissenschaftler in ihren Forschungsergebnissen beschreiben, gehört zum tradierten spirituellen Erfahrungsschatz der Mystikerinnen und Mystiker aller Religionen: die Erfahrung der Einheit von allem

⁴⁵ Vgl. Eurich, C.: 2003

mit allem. Diese Erfahrung lässt den Ergriffenen aussprechen: ‚Ich bin eins mit dem Universum. Für einen Augenblick spüre ich die Grenze meiner Person fallen; der Intellekt, der den ganzen Tag im selben Hirnwinkel verbracht hat, scheint sich grenzenlos auszubreiten.‘

Unser Austausch mit dem Universum scheint unauslotbar. Er sprengt jedenfalls die Grenzen der naturwissenschaftlich-technischen Forschung. Die mentale Intelligenz verliert dabei, zwar nicht kampflos, die Vorrangstellung. Immer häufiger werden in den Humanwissenschaften Forschungsarbeiten veröffentlicht, in denen die Tiefendimension, das heißt weitere Formen menschlicher Intelligenz erforscht und beschrieben werden, die emotionale und spirituelle Intelligenz. Die emotionale Intelligenz befähigt zu einem angemessenen Umgang mit den eigenen Gefühlen wie auch mit denen anderer Menschen. Sie umfasst die Fähigkeit zur Empathie, zur Versöhnung und zum Mitgefühl. Sie ist zudem eine grundlegende Voraussetzung für den effizienten Gebrauch des IQ [vgl. Coleman, Daniel: Emotionale Intelligenz, Hamburg, 1996].

Spirituelle Intelligenz hilft, Sinn- und Wertprobleme anzugehen und zu lösen und unser Leben in einen Sinnzusammenhang zu stellen. Mit andern Worten, ‚spirituelle Intelligenz ist die Intelligenz der Seele. Es ist die Intelligenz, mit deren Hilfe wir uns selbst heilen und ein Ganzes aus uns machen‘ [Zohar, Danah und Marshall, Ian: Spirituelle Intelligenz, Scherz-Verlag, 2000]. Die Autoren Zohar und Marshall machen deutlich, dass die spirituelle Intelligenz die höchste Intelligenzform ist, da sie Fundament für ein wirkungsvolles Funktionieren von IQ und EQ ist.“⁴⁶

Dieses Verständnis einer ganzheitlichen Bildung wurzelt in Überlegungen der beiden Lehrer von Anna Gamma und Gründern des Lassalle-Institutes, Niklaus Brantschen und Pia Gyger. Im Jahr 2000 formulierten beide das so genannte „Lassalle-Institut-Modell“⁴⁷, verstanden als Leitlinien für eine spirituell fundierte Dialog-, Beratungs- und Unternehmenskultur. Das Modell setzt sich aus drei verschiedenen Betrachtungs- beziehungsweise Handlungsebenen zusammen, die je drei zentrale Elemente enthalten:

- Neben der mentalen Intelligenz (IQ) werden die emotionale (EQ) und spirituelle Intelligenz (SQ) gleichermaßen angesprochen und gefördert.
- Die ganzheitlich entfaltete Intelligenz macht erfahrbar, dass Einheit, Verschiedenheit und Einzigartigkeit zur Seinsstruktur von Mensch und Welt gehören.
- Nachhaltiges Handeln umfasst die individuelle (Mikro-), die institutionelle (Meso-) und die globale (Makro-) Ebene.

Diese ganzheitliche, inter- und intrareligiöse Bildung ist notwendig multiperspektivisch (Nipkow) und wird handlungspraktisch von vier Grundperspektiven bestimmt (vgl. 2.2.3.):

- Leib-Perspektive,
- Welt/Kontext-Perspektive,

⁴⁶ Gamma, A.: Spirituell-politische Arbeit mit Jugendlichen, in: Lewkowicz, M./Lob-Hüdepohl, A. (Hg.): 2003, 207-220

⁴⁷ Vgl. www.lassalle-institut.org

- biografisch-geschichtliche Perspektive,
- spirituelle Perspektive.

8.3.5. Spannung zwischen Eigenidentität der Gruppe und Offenheit

Bei allen vorgestellten Bewegungen und den herausgearbeiteten Mystiktypen lässt sich feststellen, dass sie Friedens- oder Solidaritätsarbeit einerseits als einen Abbau von Barrieren gegenüber anderen und als ein Streben nach globaler Gemeinsamkeit verstehen (vgl. 8.3.1.). Andererseits stößt diese prinzipiell gewünschte Offenheit, die im Prinzip der dialogischen Offenheit zu realisieren versucht wird, an institutionelle Grenzen. Zwar sehen sich die vorgestellten Bewegungen dem Prinzip der Wahrhaftigkeit und dem Bildungsziel einer starken und aktiven Toleranz verpflichtet, doch jede dieser Bewegungen hat Schwierigkeiten, mit bestimmten anderen zu kooperieren oder Koalitionen im Dienst an der Sache des gemeinsam erkannten gesellschaftlichen Problems zu bilden. Es handelt sich dabei um eine selektive Offenheit. Es geht nicht immer um die per definitionem notwendige Abgrenzung zu Gruppen oder Organisationen, die offensichtlich Gewalt praktizieren oder ihrem Selbstverständnis rassistische oder totalitäre Züge geben. Vielmehr sind auch „befreundete“ Organisationen nicht frei von der Sorge um ein bestimmtes Außenprofil und verwenden oft mehr Energie auf die Frage, was sie jeweils von ähnlichen Gruppen unterscheidet, als auf die Frage, was sie verbindet und was sie gemeinsam tun können.

Bei Pax Christi Deutschland zum Beispiel treten periodisch Schwierigkeiten mit dem Stellenwert als der „katholischen Friedensbewegung“ gerade in ökumenischen Kontexten auf (vgl. 3.2.5.). Auch werden bei konkreten Anlässen Berührungspunkte mit säkularen Friedensgruppen deutlich, aus Furcht, politisch vereinnahmt zu werden. Dies kann die Kooperation erschweren.

Auch lebt latent ein Anerkennungskonflikt zwischen den verschiedenen buddhistischen Reformbewegungen darüber, wer sich denn nun als „engagierten Buddhismus“ deklarieren dürfe oder ob es überhaupt einen „engagierten Buddhismus“ gebe (vgl. 3.1.).

Bei interreligiösen Kooperationen ist mit erhöhter Achtsamkeit das Miteinander als ein Verhältnis „auf Augenhöhe“ zu gestalten, sollen nicht unnötige Wahrnehmungskonflikte die Zusammenarbeit erschweren.

Es ist zweifellos legitim, wenn eine Gruppe nach ihrem eigenen Auftrag und ihrem authentischen Beitrag innerhalb ihres Engagementfeldes sucht. Eine Gefahr besteht jedoch dann, wenn dieser Eigencharakter zu absolut gesehen wird und das Image wichtiger wird als

die gemeinsame Sache. Auf diese Weise kann in entscheidenden Momenten Begegnung und gemeinsames Wirken verhindert werden. Mehr Mut zum Blick über den Horizont auch der eigenen Gruppe, zum Zugehen auf andere – mit der Möglichkeit größerer zeitweiliger Koalitionen oder dauernder Zusammenschlüsse zu rechnen, die die Einzelidentität der für eine bestimmte Geschichtsphase durchaus wichtigen und einmaligen Initiative in einer Neuformation aufgehen lassen: Dies wäre auch eine bildungstheoretische Überlegung von Lernen in sozialen Bewegungen, die die globalistische Grundhaltung auch in das Verhältnis zur eigenen Bewegung einbrächte. Eine „ars moriendi“ für sozial-politische Bewegungen harrt noch ihrer Entfaltung.

Gleichzeitig zeigt sich hier, dass globalistische Impulse, die primär aus mystisch-spirituellen Erfahrungswegen entspringen („global awareness“, „global compassion“) über keine zwingende, geschweige denn hinreichende Kraft zur (Neu-) Orientierung von Kollektiven verfügen. Strukturelle Rahmenbedingungen wie Geschichte, Traditionen, eingeübte Arbeitsaufteilungen, demokratische Verfasstheit zeigen hier ihre konservierende und systemstabilisierende Kraft.

Die Gestaltung des Spannungsverhältnisses von Eigenidentität und Offenheit gründet auch in der Fähigkeit Differenzen wahrzunehmen, auszuhalten und produktiv zu bearbeiten.

Alles Lernen baut sich letztlich über die Verarbeitung von Differenz auf – mehr oder weniger persönlich relevant allerdings. Bei ethischen Werten oder religiösen Überzeugungen sind Menschen existenziell stärker betroffen. Der Unterschied von Gut und Böse in Moral und Religion ist nicht vergleichbar mit der digitalen Logik in der Informatik. Kognitive Dissonanzen halten jedes Lernen in Gang. Ob allerdings religiös-politische Bewegungen damit einverstanden sind, dass „andere“, „fremde“, den eigenen „widersprechende“ Glaubensüberzeugungen gelernt werden dürfen, ist in und zwischen den Religionen umstritten. „Interreligiöses Lernen“ lebt jedoch definitionsgemäß vom beabsichtigten Vergleich von Unterschieden in Relation zu möglichen Gemeinsamkeiten oder zumindest Ähnlichkeiten und Analogien. Es ist „Bearbeitung von Differenz“⁴⁸ und zielt auf die „Integration von Perspektiven“⁴⁹.

Die eigentliche religionspädagogische Herausforderung besteht vermutlich darin, zu einer Form von religiöser Identitätsbildung beizutragen, die durch positive Offenheit für den religiös Anderen geprägt ist. Zur näheren Charakterisierung dieser Haltung scheinen jene Kategorien besonders hilfreich, die ursprünglich 1997 von der britischen Kommission zur „Islamophobie“ erarbeitet und dann in dem zu Recht viel gelobten „Parekh-Report“

⁴⁸ Ziebertz, H. G.: 2002, 132

(Kommission zur Zukunft eines multiethnischen Britanniens“) übernommen wurden. Hier wird in acht unterschiedlichen Bereichen jeweils eine verschlossene von einer offenen Haltung gegenüber Menschen anderer Religion/Kultur unterschieden:⁵⁰

- „1. Monolithisch oder differenziert: Werden die religiös Anderen als monolithischer, statischer, unwandelbarer Block wahrgenommen oder als eine in sich differenzierte Gruppe, in der es Diskussionen und die Möglichkeit zur Weiterentwicklung gibt?
2. Trennung oder Interaktion: Werden die religiös Anderen als von mir völlig getrennt gesehen, mit denen mich keine gemeinsamen Werte verbinden, von denen ich nicht beeinflusst werde und auf die ich keinen Einfluss ausübe, oder sehe ich mein Verhältnis zu ihnen als interdependent an, das heißt als ein Verhältnis mit gemeinsamen Werten und Zielen und der Möglichkeit wechselseitiger Beeinflussung und Bereicherung?
3. Minderwertigkeit oder Verschiedenheit: Werden die religiös Anderen als minderwertig betrachtet, beispielsweise als ‚barbarisch‘, ‚irrational‘, ‚fundamentalistisch‘, oder als verschieden, aber gleichwertig?
4. Feind oder Partner: Werden die religiös Anderen als gewalttätig, aggressiv und bedrohlich wahrgenommen, als solche, die besiegt oder kontrolliert werden müssen, oder werden sie als tatsächliche oder mögliche Partner bei gemeinsamen Projekten und bei der Zusammenarbeit an der Lösung gemeinsamer Probleme angesehen?
5. Unehrllich oder aufrichtig: Werden die religiös Anderen als unehrllich und betrügerisch betrachtet, als solche, die nur auf materielle oder strategische Vorteile bedacht sind, oder als solche, deren Glaube ehrlich und nicht heuchlerisch ist?
6. Verschlossen oder offen gegenüber Kritik: Wird Kritik, die von religiös Anderen an einem selbst geübt wird, von vornherein verworfen oder wird solche Kritik berücksichtigt und ernsthaft erörtert?
7. Für oder gegen Diskriminierung: Wird Feindschaft gegenüber dem religiös Anderen dazu genutzt, diskriminierende Praktiken und die Ausgrenzung des anderen aus dem gesellschaftlichen Mainstream zu rechtfertigen, oder wird nicht zugelassen, dass Auseinandersetzungen und Meinungsverschiedenheiten mit religiös Anderen den Einsatz gegen Diskriminierung und Ausgrenzung vermindern?
8. Feindschaft natürlich oder problematisch: Werden Furcht und Feindschaft gegenüber religiös Anderen als natürlich und ‚normal‘ angesehen oder werden kritische Ansichten über religiös Andere selbst zum Gegenstand der Kritik gemacht, so dass sie nicht ungerecht und verzeichnend sind?“

8.3.6. Gewaltfreiheit

Alle vorgestellten Bewegungen verstehen sich als gewaltfreie Akteure der Zivil- oder Bürgergesellschaft. Alle vier entwickelten Mystiktypen sehen sich in der Tradition des bewussten Gewaltverzichts.

⁴⁹ Ebd., 138

Doch bei genauerer Betrachtung der unterschiedlichen Begründungen zeigen sich Unterschiede. Während für „die radikal Engagierten“ die gewaltvolle Welt zum entschiedenen Engagement ruft (sie gleichsam durch einen radikal-moralischen, doch implizit-verdeckten mystischen Impuls getrieben sind), sind „die religiös Verwurzelten“ vorrangig aufgrund der religiös-moralischen Impulse ihrer Religion (zum Beispiel: Option für die Armen) motiviert zu handeln.

Für „Wanderer“ und „Integrierer“ dagegen ist die Balance von Innen und Außen im Sinne eines persönlichen mystisch-politischen Erfahrungsweges konstitutiv.

Die gewaltfreie Lebenseinstellung beziehungsweise der Geist des Nichtverletzens wächst aus der Einsicht der Verbundenheit allen Seins und führt in die Empfindung des Einsseins. In diesem mystischen Erfahrungsprozess, der die Subjekt-Objekt-Spaltung aufhebt, enthüllt sich die Vielfalt des Lebens. Eine mystische Tiefenerfahrung ist der Grund des Einheitsethos: Einheit aus dem Schöpfungsimpuls, Einheit aus der Einheit des Göttlichen und Einheit mit der Einheit des Göttlichen. Der Geist des Nichtverletzens ist göttlicher Geist. Durch ihn und mit ihm stellt sich immer zugleich die Frage nach dem Wesen des Göttlichen und Schöpferischen selbst.

Wer sein religiöses Fundament nicht zu transzendieren vermag, wird über den Wunsch nach tiefer gehender Gemeinsamkeit nicht wesentlich hinauskommen. Über diese Einheit zu sprechen, ist wichtig. Es hat Folgen, sie zu leben.

Das Scheitern ethischer Konzeptionen und Entwürfe, die abgekoppelt sind vom spirituellen Weltzugang, ist absehbar. Ethik (vgl. 2.2.2.3.) als bloße Reaktion auf menschliche Unzulänglichkeiten und als Abwehrmechanismus gegen individuelle, soziale und gesellschaftliche Fehlentwicklungen entbehrt des Sinnhorizonts, der über die Mauern des Gegenwärtigen und Aktuellen hinausweist.

Umgekehrt bewirkt die Freisetzung der mystisch-spirituellen Tiefenerfahrung aus religiös-moralischen Kontexten nicht selten eine kreative Vielfältigkeit und Ungebundenheit, die sich schwerlich in organisiert-verbindlichen sozialen oder politischen Zusammenhängen einbinden lässt.

Vom Zustand der Erde her besehen, von den tiefenökologischen Erfahrungen und der Botschaft der Mystik herkommend, ist jedoch die Zeit der Trennung und Dualitäten vorbei. Globalisierung lebt – gerade und vor allem spirituell. Die Arbeit an der sich ihrer selbst

⁵⁰ Die folgende Aufstellung ist entnommen aus: Leukel-Schmidt, P.: 2005, 484-485

bewussten einen Menschheitsfamilie im einigenden Geist ruft nach den Typen „Wanderer“ und „Integrierer“, die in tiefer Allverbundenheit dem Geist des Nichtverletzens und der Gewaltfreiheit Gestalt geben.

Gerade im Sinne einer tiefen spirituellen Bildung (in Ergänzung zur kognitiven und emotional-intuitiven Bildung [vgl. 8.3.3.]) ist die Übung des Ledigwerdens und Loslassens (Meister Eckhart), des Staunens (Dorothee Sölle), des Nicht-Wissens (Bernie Glassman), des tiefen Schauens (Niklaus Brantschen) ein erster wichtiger Schritt, die tief greifenden Subjektconditionierungen unterhalb des moralischen Korsetts zu relativieren beziehungsweise gar auszuhebeln, um in eine Haltung der Absichtslosigkeit und vollen Präsenz im Hier und Jetzt zu gelangen. Darin reift die Kraft zur Friedfertigkeit.

Erst die intensive Einheitserfahrung (als Geschenk und nicht als Selbstinszenierung) bewirkt auf der Handlungsebene die Einheit von Handlungsmitteln mit Handlungszwecken, die der gewaltfreien Lebenseinstellung zugrunde liegt. Aus einem Ethos des Einsseins zu handeln, heißt, von einer Einheit von Erkenntnisprozessen, Ethik und Mystik⁵¹ auszugehen, die nicht in einen einfachen Regelkatalog zu fassen sind (vgl. Abschnitt 2.2.3.).

Abschließend stellt sich die Frage, ob ein solches Ethos des Einsseins und der Gewaltfreiheit die angemessene Antwort auf die globale Gewaltsituation darstellt. Diese Frage muss mit nein beantwortet werden, denn nur eine angemessene Antwort kann es in der komplexen Spätmoderne nicht mehr geben. Bei aller Komplexität der unterschiedlichen und globalisierten Handlungsebenen und -systeme: Der Mensch als Handlungssubjekt ist der Ansatzpunkt. Er baut und verändert Strukturen. Er entwirft sich, um sein Werden in Freiheit zu gestalten. Es gibt keine andere Chance, als an ihm, seiner Einsichtsfähigkeit und -bereitschaft, seinen Potenzialen vertrauend, anzusetzen. Ein Scheitern ist inbegriffen.

⁵¹ Eurich, C.: Einssein. Zur wechselseitigen Verbundenheit von Erkenntnis, Ethik und Spiritualität, in: Lengsfeld, P. (Hg.): 2005, 287-298

Anhang

Kurzbeschreibung der befragten Personen

Interviewleitfaden

Glossar

Abkürzungsverzeichnis

Literaturverzeichnis

Persönliche Erklärung

Lebenslauf

Kurzbeschreibung der befragten Personen

Im Folgenden stelle ich die sechsundvierzig befragten Personen vor. Ich teile sie ein entlang der vier Mystiktypen. Die Namenskürzel finden sich überwiegend im siebten Kapitel wieder, wo ich zur Illustration der Typen mich auf Primäraussagen beziehe. Orts- und Namensangaben sind entfremdet.

Typ „die religiös Verwurzelten“

HF 60 Jahre, katholischer Priester, freigestellt für seine Friedensarbeit im konziliaren Prozess, in der Dekade zur Überwindung von Gewalt und in Pax Christi, Schwerpunkte: Friedensdienste, Gewaltfreiheit, Spiritualität.

DM 47 Jahre, Pädagoge, Mitarbeiter einer Versicherungsgesellschaft, aktiv im Netzwerk engagierter Buddhisten und in der Peacemakergemeinschaft.

RV 56 Jahre, Historiker, hauptamtlicher Friedensarbeiter in Pax Christi, lebt mit seiner Familie in einer christlichen Lebensgemeinschaft.

CB 49 Jahre, Mineralogin, hauptamtliche Mitarbeiterin in der DBU (Deutsche Buddhistische Union) und aktiv im Orden Intersein.

AN 38 Jahre, Großhandelskaufmann, engagiert im Netzwerk engagierter Buddhisten insbesondere in der Ökologiethematik, lebt derzeit (2005) als buddhistischer Mönch in Sri Lanka in einem Kloster.

DB 48 Jahre, Krankenschwester, engagiert in Pax Christi, im konziliaren Prozess und in der Dekade zur Überwindung von Gewalt, Schwerpunkte: Nord-Süd-Konflikt, Internationale Gerechtigkeit.

FK 72 Jahre, katholischer Priester, engagiert in Gemeinschaft Sant' Egidio und in Pax Christi, Schwerpunkte: Internationale Gerechtigkeit, Weltwirtschaftsfragen, Internationale Versöhnungsarbeit.

JM 49 Jahre, Verleger, engagiert in Pax Christi, Schwerpunkte: Öffentlichkeitsarbeit, Leitung einer Pax Christi-Bistumsstelle.

HG 55 Jahre, Lehrer, aktiv als engagierter Buddhist und im Orden Intersein, Schwerpunkte: Ökologie, Öffentlichkeitsarbeit.

AS 50 Jahre, Polizist, Zen-Lehrer, aktiv in der DBU.

VH 48 Jahre, Lehrerin und Supervisorin, engagiert in Pax Christi und in der Gemeinschaft Sant' Egidio, Schwerpunkte: Konflikt Palästina-Israel, Versöhnung mit den Opfern des Nationalsozialismus, faires Streiten.

MT 43 Jahre, Erzieherin, aktiv als Peacemakerin, organisiert Pilger- und Versöhnungsmärsche, Gedenkstättenretreats, lebt als buddhistische Nonne.

RK 46 Jahre, Pädagoge, hauptamtlicher Friedensarbeiter in Pax Christi, Schwerpunkte: Gewaltfreiheit, Internationale Versöhnungsarbeit, Mediation.

PS 47 Jahre, Psychotherapeut und Supervisor, engagiert im Peacemaker-Orden.

CH 53 Jahre, Lehrerin, engagiert in Pax Christi und ATTAC, Schwerpunkte: Weltwirtschaftsfragen, Internationale Gerechtigkeit. Interreligiöser Dialog.

AB 48 Jahre, Theologe, hauptamtlicher Friedensarbeiter in Pax Christi, Schwerpunkte: zivile Friedensdienste, Nord-Süd-Konflikt, Mediation.

RS 51 Jahre, Arzt, engagiert im konziliaren Prozess und in der Gemeinschaft Sant' Egidio, lebt mit seiner Familie in in einer christlichen Lebensgemeinschaft.

RE 65 Jahre, katholischer Priester, engagiert im konziliaren Prozess und in der Dekade zur Überwindung von Gewalt, lebt mit seiner Familie in einer christlichen Lebensgemeinschaft.

Typ „die Wanderer“

BW 53 Jahre, Krankenschwester, aktiv in der Peacemakerbewegung.

SL 85 Jahre, Biologin, aktiv im engagierten Buddhismus und in der Lassalle-Friedensbewegung.

HPH 50 Jahre, Pädagoge, Autor, aktiv in Pax Christi und in der Bewegung der Arbeitergeschwister.

GT 52 Jahre, Krankengymnastin, Yoga-Lehrerin, engagiert im Orden Intersein

DS 27 Jahre, Theologe, hauptamtlicher Friedensarbeiter in Pax Christi, Schwerpunkte: zivile Friedensdienste, Gewaltfreie Kommunikation.

IB 64 Jahre, Lehrerin, engagiert in Pax Christi und in der Catholic Worker-Bewegung, Schwerpunkte: Internationale Solidaritätsarbeit, Kampf gegen Atomwaffen.

FH 60 Jahre, evangelischer Priester, aktiv in der Bürgerrechtsbewegung, im konziliaren Prozess und der Dekade zur Überwindung von Gewalt.

JYS 48 Jahre, Buddhismuslehrer, Kommunikationstrainer, aktiv im Orden Intersein. und im Netzwerk engagierter Buddhisten.

BW 64 Jahre, evangelischer Priester, aktiv in der Bürgerrechtsbewegung und im konziliaren Prozess.

HS 72 Jahre, Architekt, aktiv in Pax Christi und in der Bewegung der Arbeitergeschwister.

DG 39 Jahre, evangelischer Theologe, aktiv in der Catholic Worker-Bewegung, lebt mit seiner Familie in einer christlichen Lebensgemeinschaft.

IS 37 Jahre, Sozialpädagogin, engagiert in der Peacemaker-Gemeinschaft.

GS 65 Jahre, Dolmetscherin, aktiv im engagierten Buddhismus insbesondere in der Hospizarbeit.

Typ „die Integrierer“

WP 56 Jahre, Betriebswirt, Zen-Lehrer, engagiert im engagierten Buddhismus insbesondere in der Tierschutzthematik.

MH 54 Jahre, Psychologin, katholische Ordensfrau, Zen-Lehrerin, engagiert in der Lassalle-Friedensbewegung.

GB 65 Jahre, evangelischer Theologe, engagiert im konziliaren Prozess, der Dekade zur Überwindung von Gewalt und einer spirituell orientierten Lebensstilbewegung.

PG 64 Jahre, Psychologin, katholische Ordensfrau, Zen-Lehrerin, engagiert in der Lassalle-Friedensbewegung.

KS 71 Jahre, Betriebswirt, Unternehmer, engagiert im Orden Intersein und in der DBU, lebt in einer buddhistischen Lebensgemeinschaft.

HJM 52 Jahre, Lehrer, engagiert in der Peacemakergemeinschaft, organisiert Gedenkstätten- und Straßenretreats.

AG 57 Jahre, Jurist, Rechtsanwalt, Mediator, Zen-Lehrer, aktiv im engagierten Buddhismus, lebt in interreligiöser Lebensgemeinschaft.

FJL 56 Jahre, Umweltfachmann, aktiv im Netzwerk engagierter Buddhisten und im Orden Intersein.

NB 64 Jahre, katholischer Priester, Zen-Lehrer, engagiert in der Lassalle-Friedensbewegung.

Typ „die radikal Engagierten“

RW 84 Jahre, Arbeiterin, engagierte Buddhistin, insbesondere in der Tibethilfe.

SW 66 Jahre, katholischer Priester, Arbeiter, engagiert in der Bewegung der Arbeitergeschwister.

IS 47 Jahre, Krankenschwester, Hebamme, aktiv als engagierte Buddhistin.

CH 62 Jahre, katholischer Priester, Arbeiter, engagiert in der Arbeitergeschwisterbewegung.

Interviewfragen:

A. Kurzfragebogen

(Fragen, die extra zu Beginn oder am Ende des Interviews gestellt wurden):

- a) Name,
- b) Alter,
- c) Herkunft,
- d) Familienstand,
- e) Kinder
- f) Schulbildung,
- g) Ausbildungen,
- h) Berufserfahrungen,
- i) aktuelle Berufstätigkeit
- j) Engagement in Parteien, Gewerkschaften, sozialen Bewegungen
- k) Engagement in einer Kirche oder einer religiösen Gemeinschaft

B. NARRATIVER TEIL:

Einstiegsfrage:

**ERZÄHLEN SIE IHR LEBEN VOR DEM HINTERGRUND DER
SPANNUNGSEINHEIT VON SPIRITUALITÄT UND ENGAGEMENT/
VON MYSTIK UND POLITIK/
VON KAMPF UND KONTEMPLATION!**

**ERZÄHLEN SIE EINFACH; WAS IHNEN DAZU EINFÄLLT! LASSEN SIE SICH
ZEIT. ICH HÖRE IHNEN ZU.**

**Unterstützende Fragen, die fallweise die Erzählung der Biografie
steuerten/unterstützten:**

2. Biografie:

Was hat sie bewogen, was machte Sie neugierig, sich spirituell-politisch zu engagieren?

Welche biographischen Kontrasterfahrungen, welche Kernverletzungen
waren und sind prägend für Glauben und Engagement?

3. Motivation zum sozialpolitischen Engagement:

Wann und wie verlief biographisch die Entscheidung sich stärker sozial-politisch zu engagieren/ sich der Bewegung X / dem Projekt Y anzuschließen?

War ein Ereignis/ eine persönlich Begegnung/ eine persönliche Krise der Anlass zum Engagement?

Was war „damals“ attraktiv; was ist heute attraktiv (d.h. bindend im Sinne von Förderung der Identifikation mit der Vision einer mystisch-politischen Lebens- und /oder Arbeitsform)?

C. Ergänzende Leitfragen (als potentielle, konkretisierende Fragen für die zweite Hälfte des Interviews, sofern die Themen noch nicht vorher thematisiert waren)

4. Beschreibung des inneren Prozesses:

Gehen Sie einen bestimmten Schulungsweg, worin besteht er?

Welchen spirituellen bzw. mystischen Übungsweg pflegen Sie im Alltag?

Was sind konkrete Elemente, die Ihnen dabei wichtig sind?

In der Geschichte der christlichen Mystik werden verschiedene Ebenen bzw. Wege der Innenarbeit unterschieden: Reinigung(via purgativa), Erleuchtung (via illuminatio) und Einung (Via unio). Finden Sie sich in dieser Unterscheidung wieder?

Der amerikanische Theologe Matthew Fox übersetzt diesen traditionellen Dreischritt in: Staunen - Loslassen - Widerstehen. Können Sie diesem Dreischritt etwas abgewinnen?

Was bedeutet „beten“ für Sie?

Was schenkt Ihnen dieser innere Übungsweg?

Hat sich Ihre Gottesbeziehung verändert?

Welche Relevanz hat der biblische Gott für Ihr inneres Leben?

Ist für Sie das christlich-trinitarische Gottesverständnis eine existenzielle Orientierung?

Wie kann Gott all das Leid und die Katastrophen in der Welt zulassen?

Bedeutet nicht eine zu starke Betonung der Innenarbeit die „Gefahr in der inneren Süße zu verweilen“ (Eckhart) und damit den gesellschaftlichen Herausforderungen auszuweichen? (Qietismusvorwurf im Buddhismus)

Was halten Sie von der Aussage“ je mystischer, desto politischer“?

5. Beschreibung des äußeren Weges:

Was drängt sie dazu, sich sozial oder politisch zu engagieren?

In welchen gesellschaftlichen Konfliktfeldern sind Sie engagiert?

An welchen politischen und gesellschaftlichen Themen arbeiten Sie zur Zeit?

Lesen Sie täglich die Zeitung oder hören Sie Nachrichten/ sehen Fern?

Welche Folge hat Ihre gewaltfreie Haltung inmitten einer gewaltvollen Gesellschaft?

Welche Bedeutung hat für Sie in Ihrem gesellschaftlichen Engagement Ihre Bezugsgruppe bzw. ihre Gemeinschaft?

Wo sehen Sie Ihren Platz in unserer Gesellschaft?

Welche Arten politischer Arbeit verfolgen Sie?

Sehen Sie die verfassten Kirchen als ein Wirkungsfeld Ihres Engagements?

Was ist Ihre politische Vision?

Wie schützen Sie sich vor einer zu starken Betonung der Aktion?

6. Nachfolge ganz praktisch / Praxis des „mittleren Weges“:

Wie versuchen Sie im Alltag „den Weg nach Innen/ den Weg nach Außen“ zusammenzuhalten? Welche Techniken nutzen Sie?

Welche Auswirkungen und Bedeutung hat Ihr politisch-spirituelle Weg für Ihre Intimbeziehung/Partnerschaft bzw. Familie?

Wie unterstützt Ihr Freundeskreis ihr politisch-spirituelles Engagement?

Gibt es Orte in Ihrem Leben, wo Mystik und gesellschaftliches Engagement sich gleichzeitig äußern?

Pflegen Sie eine Kultur des Erinnerns?

Welche Bedeutung hat für Sie die bewusste Zeitgestaltung (Entschleunigung, Verlangsamung)?

Welche Formen suchen Sie: Rituale, Gesten, Gottesdienste, Stille-Zeiten, Gespräche, etc?

Zum christlich-buddhistischen Dialog: was können Christen von Buddhisten lernen und umgekehrt?

Gab es in Ihrem Leben Situationen in denen Sie sich entscheiden mussten, für oder gegen politisch-gesellschaftliches Engagement, für oder gegen den spirituell-mystischen Weg?

Wie interpretieren Sie vor dem Hintergrund Ihrer politisch-spirituellen Grundhaltung die wachsende Ohnmacht des Einzelnen in unseren globalisierten Zeiten?

Wie geht Ihre Berufsarbeit mit Ihrem spirituell-politischen Engagement überein?

Was hat sich in Ihrem Leben verändert, seit Sie sich sozialpolitisch engagieren?

Idstein, 1.10.01

Thomas Wagner

Glossar

In diesem Glossar werden Fachbegriffe aus dieser Arbeit kurz erläutert. Es handelt sich um Begriffe aus den Sozialwissenschaften, der Bewusstseinsphilosophie, dem Christentum und dem Buddhismus. Für die Einträge aus indischen Sprachen steht die Sanskrit-Form, wo nötig, erscheint die Pali-Form in Klammern.

advaita	Nicht-Dualität
ahimsa	Lebenshaltung des Nichtverletzens gegenüber allen Mitlebewesen.
amitabha (jap. Amida)	Buddha unendlichen Lichtes und des Reinen Landes, einer der fünf Tathagatas im tantrischen Buddhismus.
anatman (Anatta)	Nicht-Selbst.
Anthropozentrismus	wörtlich: „Mannzentriertheit“ (abgeleitet von dem griechischen Wort aner=Mann). Damit wird ein sprachliches und kulturelles System bezeichnet, das Mann/männlich als Norm und Frauen als marginal, zweitrangig und abhängig versteht. Der Mensch(Mann) wird als Krönung der Schöpfung betrachtet und gegenüber den Tieren und der Natur als höherwertig begriffen.
Arbeit	zentraler Grundvollzug des Menschen nach Außen (Gen 2,4,-3,24):Träumt die Antike von der Befreiung vom Zwang der Arbeit, so die Bibel von der Befreiung der Arbeit vom Zwang. Die äußere Arbeit muß von unserer inneren Arbeit ausfließen, so wie Handlung aus dem Nicht-Handeln entsteht und wahres Handeln aus dem Sein. Innere Arbeit ist von uns allen gefordert. Deshalb sollten allen Menschen spirituelle Praktiken und Mediationen zugänglich sein. „Solange die wunderbaren Werke Christi im Herzen eines Menschen verborgen liegen, wird Christus dadurch nicht geehrt, außer in diesem Herzen, nicht jedoch gegenüber anderen, wenn es nicht in sichtbare äußere Werke ausbricht“(Thomas von Aquin).
arhat	Höchste Stufe der Vollkommenheit im frühen Buddhismus.
arupa	formlos.
Bergpredigt	Der Ausdruck Bergpredigt taucht das erste mal bei Augustinus auf. In der Bergpredigt legt Jesus in einer programmatischen Rede den neuen Geist des Reich Gottes dar. Der Evangelist Matthäus hat sie in seinem Evangelium aus unterschiedlichstem Überlieferungsstoff komponiert. Sie gilt als das Ethos Jesu schlechthin. Zentraler Begriff der Bergpredigt sind die Seligpreisungen (5,3-11), in deren Mittelpunkt Barmherzigkeit und Friedfertigkeit stehen. In der Feindesliebe kommt die Friedfertigkeit zu ihrem Gipfel. Die außergewöhnliche Ausstrahlung, die die Bergpredigt innerhalb des gesamten Neuen Testaments hat, liegt in der Radikalität begründet, mit der Jesus den Menschen gegenübertritt: Radikalität hinsichtlich der Anforderungen an eine vollkommene Existenz, Radikalität aber auch in dem Zusprechen von Trost, Heil und Gnade.

Beten	Sein vor Gott und Sein in Gott: den persönlichen Herzschlag mit dem Herzschlag aller Menschen, des gesamten Universums verknüpfen.
Bewusstwerdung/Bewusstseinsbildungsprozess	Ein Prozess, bei dem ein Individuum oder eine Gruppe internalisierte Unterdrückungsmechanismen und innere Konditionierungen benennt, versteht und damit beginnt, sich davon zu befreien.
Bibel	(gr.:biblia: Bücher) „Wort des lebendigen Gottes“: Für das Christentum als Schriftreligion (neben Islam und Judentum) entscheidendes Dokument der Offenbarung Gottes in der Geschichte der Menschen. Aus mystischer Sicht ein Buch neben vielen anderen weisheitlichen Dokumenten, worin Erfahrungen von Menschen mit dem Göttlichen gesammelt sind: Gott spricht heute wie in der Vergangenheit durch alle Religionen und alle Kulturen und alle Glaubensüberlieferungen, die alle nicht die vollkommenen oder die alleinigen Wege zur Wahrheit sind, sondern alle voneinander lernen können. Deshalb ist eine interreligiöse Tiefenökumene notwendiger Teil einer zeitgemäßen Praxis und Bewußtheit.
Binäres Denken	Die Wirklichkeit in Entweder-Oder aufteilen. Auch die Denkart, Konzepte in zwei Gruppen einzuteilen, die sich gegenseitig ausschließen (Mann/Frau; weiß/schwarz; Vernunft/Emotion...) statt Überlappungen und Gemeinsamkeiten wahrzunehmen.
Bodh Gaya	Ort des Erwachens Gautama Sakyamunis, im heutigen nordindischen Bundesstaat Bihar.
bodhi	Erwachen.
bodhicitta	wörtlich: „Erleuchtungsgeist“. Der Herz-Geist des Erwachens, die Sehnsucht und das Verlangen nach Erwachen, Erleuchtung. Im Mahayana-Buddhismus wird dieses Verlangen auf das Gelübde des uranfänglichen Buddha zurückgeführt.
bodhisattva	wörtlich: „Erleuchtungswesen“. In der Tradition des Mahayana-Buddhismus stellt man sich darunter ein Wesen vor, das Buddhaschaft anstrebt, aber darauf verzichtet ins nirvana einzugehen, solange nicht alle Lebewesen gerettet sind. Das ist als Hinweis darauf zu verstehen, dass Erleuchtung nicht von Mitgefühl getrennt werden kann.
Buddha	Buddha ist ein Ehrentitel und ein sich in einem Menschen verwirklichendes Prinzip. Ein Buddha (bud =wach) hat das Stadium des vollkommenen Erwachten, Erleuchteten erreicht. Er hat das Anhaften, das Nicht-Wissen und die Gier überwunden. Er dient dem Menschen als Lehrer und Wegweiser. Ein Buddha war auch Siddharta Gautama (ca. 563-480 v. Chr.) Er gilt als der Stifter der buddhistischen Religion.
Ch'an (jap. Zen)	Meditationsschule des chinesischen Buddhismus (etwa seit dem 6./7. Jh.), von dort nach Korea, Japan und Vietnam übertragen, seit dem 19. Jh. in Amerika und Europa.
citta	Geist, Bewußtseinskontinuum.
Dharma	Weltgesetz, Einsicht in das Wesen der Wirklichkeit, allgemein auch: buddhistische Praxis.
Dharma-kaya	transzendenter Geist-Körper, absoluter Wahrheitskörper.
Dialog	Zwiesgespräch auf Augenhöhe. Da „das Haupthindernis für eine

	Glaubensbegegnung eine schlechte Beziehung zum eigenen Glauben ist“ (Dalai Lama), ist es für Christen wichtig ihre eigene mystische und prophetische Tradition wiederzuentdecken und zu integrieren.
Diakonia	eine der vier, untereinander gleichgewichtige Grundvollzüge von Kirche: Martyria-zeugnisgebende und prophetische Kirche, Koinonia: Bildung von Gemeinden als Ausdruck der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, Leiturgia: feiernde Kirche in den Sakramenten, Diakonia: diakonisch-solidarische Kirche (vgl. Mt 5,23f oder Gal 2,10).
dokusan	Einzelgespräch zwischen Meister und Schüler im Zen
Dreifaltigkeit	Geniales theologisches Modell zur Beschreibung des inneren Wesens der Gottheit: der eine Gott, der in drei Personen, -Vater, Sohn und Heiliger Geist- existiert. Der eine Gott, der alles umfasst und in allem existiert (Panentheismus) und der Dreifaltige als lebendige Beziehung. Für den Verstand geht das nicht zusammen: Ich „bin Gott“ und bin doch zugleich in Beziehung zu IHM als die mich begründende Wirklichkeit. (Ähnlichkeiten zum Trikaya-Modell im Buddhismus).
Dunkle Nacht	Die dunkle Nacht der Seele (Johannes vom Kreuz) im Sinne von Gottesferne oder Sinnlosigkeit des Lebens befällt uns alle; und die angemessene Antwort darauf besteht nicht in einem Suchtverhalten wie Einkaufen oder Alkohol, sondern darin, mit der Dunkelheit zu gehen und daraus zu lernen.
duhkha (Dukkha)	Leiden (daran, dass die ichhaften Projektionen unwirklich sind).
Einheit der Wirklichkeit	Die Einheit der Wirklichkeit oder die nonduale Weltsicht entspringt der Erfahrung, dass das gegenseitige Durchdrungensein bei aller Pluriformität alles Geschichtlichen grundlegend und heilsstiftend ist (vgl. pratityasamutpada-Modell im Buddhismus) und alle Trennungen auch die zwischen Geschöpf und Schöpfer vertrauensvoll aufhebt. Geist und Materie bilden letztlich eine Beziehungseinheit. Es gibt nur eine Wirklichkeit, die wir aus der christlich-mystischen Tradition mit „Gott“ bezeichnen.
Emanzipation	Befreiung von oder Rettung aus Abhängigkeit, Unterworfenheit, Kontrolle oder anderer Formen von Unterdrückung.
Exegese	Eine Methode kritischer Textanalyse oder philologischer und historischer Textklärung, insbesondere der Weisheitsschriften, wie z.B. der Bibel.
Feldforschung	Die Erforschung soziokultureller Lebensverhältnisse im Rahmen ihrer alltäglichen, vertrauten Umwelt. Sie zeichnet sich durch Offenheit gegenüber unerwarteten Sachverhalten, Realitätsnähe und hohe externe Validität ihrer Ergebnisse aus. Der Gegensatz ist die Laboratoriumsforschung, bei der unter kontrollierten Bedingungen in künstlicher Situation Untersuchungen durchgeführt werden.
Gnade	Alles was ist, ist Geschenk Gottes, vor jedem menschlichen Handeln (Röm 5). Und alles was ist, steht zueinander in Beziehung, denn alles Sein in diesem Universum begann als ein Sein, bevor der Urknall geschah. Der ursprüngliche Segen ist biblisch, ist Güte und Gnade. Das Universum leidet nicht an

	einem Mangel an Gnade und keine religiöse Institution darf ihre Aufgabe in der Rationierung von Gnade sehen. In Gottes Welt gibt es genügend Gnade.
gatha	Vers, Gesang.
Glauben	Vertrauen und Verwurzeltheit in das unendliche transpersonale und personale Gegenüber (Hebr. 11,1).
Gott	In der westlich-dualen Tradition der abrahamitischen Religionen (Islam, Judentum, Christentum): unerschaffene Schöpferin/Gebärende von allem, was existiert. Die feministische Theologie überwindet den dualen Ansatz indem sie die Beziehungsdynamik hervorhebt: "power in relationship". Die christliche Mystik versteht Gott panentheistisch: Alle Dinge sind in Gott, und Gott ist in allen Dingen. „Alle Namen, die wir Gott geben, stammen aus unserem Selbstverständnis“ (Meister Eckhart) „Gott ist die Liebe und wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott, und Gott bleibt in ihm.“ (1.Joh. 4,16b) Gott ist immer neu, immer jung und immer „im Anfang.“
Grounded Theory	Komplexes Verfahren in der qualitativen Sozialforschung zur induktiven Theoriegenerierung, z.B. anhand von biographischen Erzählungen.
guru	LehrerIn, spirituelle/r Meister/in.
Heiliger Geist	Der Heilige Geist (im Judentum ist ruach ha-Qodesh der Atem Gottes (und weiblich!) und somit die wirkende und inspirierende Folge Gottes beim Vollbringen seiner Schöpfung) ist im Christentum formell die dritte Person der heiligen Dreifaltigkeit. Der Geist ist vom Vater und vom Sohn verschieden, aber ihnen gleich, und er ist im vollgültigen Sinne Gott. Der Heilige Geist wirkt durch alle Kulturen und alle spirituellen Überlieferungen und „weht wo er will“ und ist und war niemals in einer Tradition exklusiv vorbehalten. Er ist präsent in jeglichem solidarischen Handeln, im Engagement für Gerechtigkeit, Heilung, Mitgefühl.
Hermeneutik	abgeleitet vom dem griechischen Wort hermeneuein, das „interpretieren“, „auslegen“, „erklären“ und „übersetzen“ bedeutet. Hermeneutik bezieht sich sowohl auf die Theorie als auch auf die Praxis der Interpretation.
Homöomorphismus	Fachbegriff aus der interreligiösen Begegnung, den Ramon Panikkar einführte: „Darunter ist mehr zu verstehen als ein bloßes Vergleichen von Gedanken einer Überlieferung mit denen einer anderen. Ich möchte diesen Begriff als Korrelation zwischen Punkten verschiedener Systeme verstanden wissen, so dass einem Punkt im ersten System ein Punkt im zweiten System entspricht. Diese Methode setzt voraus, dass das eine System (logisch, moralisch oder wie auch immer) besser als das andere ist oder dass die beiden Punkte austauschbar sind: man kann nicht gleichsam einen Punkt aus dem einen System herausnehmen und in ein anderes verpflanzen, die Methode entdeckt und erschließt nur mögliche homöomorphe Entsprechungen. Eine homöomorphe Entsprechung ist nicht dasselbe wie eine Analogie, obwohl beide miteinander verwandt sind. Homöomorphismus bedeutet nicht, dass zwei Begriffe analog sind, das heißt zum Teil dasselbe meinen, zum Teil etwas

	anderes, denn das setzt voraus, dass beide an einem „tertium quid“ teilhaben, das die Grundlage für die Analogie abgibt. Homöomorphismus ist, könnte man vielleicht sagen, eine Art existentialfunktionale Analogie.“(1999, 206)
Hinayana	wörtl.:“kleines Fahrzeug“. Buddhistische Schule
Holistische und integrale Spiritualität	Eine spirituelle Lebensweise, welche die Natur, die Kunst, die spirituelle Praxis, den Dienst am Nächsten und die Fürsorge für den eigenen Körper einschließt
Intersein	Die buddhistische Vorstellung von der Verbundenheit aller Dinge und Wesen.
Interspiritualität	Das gemeinsame Erbe der spirituellen Weisheit der Menschheit; der Austausch von mystischen und spirituellen Ressourcen zwischen verschiedenen Glaubensstraditionen.
In-Vivo-Kodes	Fachterminus aus der qualitativen Sozialforschung: bezeichnende Wörter und Phrasen von Personen aus der Feldstudie.
Indikation	Angemessenheit (z.B. der Forschungsmethoden).
Jesus Christus	Christen müssen unterscheiden zwischen Jesus (einer historischen Gestalt) und Christus (der Erfahrung von Gott-in-allem-Dingen). Ähnlich anderen spirituellen Lehrern und Lehrerinnen lehrte Jesus, dass die Menschen Söhne und Töchter Gottes sind und deshalb als Werkzeuge des göttlichen Mitgefühls sich zu verhalten haben. Das gelebte Mitgefühl -im Kleinen wie im Großen - ist der Prüfstein für die Gesundheit aller anderen, die ihm dienen sollen, denn „an ihren Früchten werdet ihr sie erkennen“.
kalpa	Weltzeitalter, in dem ein Universum entsteht und vergeht.
kama	Liebe, Begierde.
karman	umfassender und reziproker Zusammenhang von Ursache und Wirkung, schließt moralische Taten und Gedanken ein.
karuna	Mitgefühl, heilende Hinwendung zu allen Wesen.
Kenosis	Selbstentäußerung Gottes: „Seid untereinander so gesinnt, wie es dem Leben in Christus Jesus entspricht: Er war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein, sondern er entäußerte sich und wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich. Sein Leben war das eines Menschen; er erniedrigte sich und war gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz. Darum hat ihn Gott über alle erhöht und ihm den Namen verliehen der größer ist als alle Namen, damit alle im Himmel, auf der Erde und unter der Erde ihre Knie beugen vor dem Namen Jesu und jeder Mund bekennt: Jesus Christus ist der Herr - zur Ehre Gottes, des Vaters“ (Ph 2,5-11). (vgl. 7.5.2.4.).
Kirche	(gr.: ekklesia: zum Herrn gehörendes Haus) Sozialgestalt des Volkes Gottes unterwegs in Geschichte und Gesellschaft.
Kleriker	geweihter, religiöse Leiter.
koan	Koans sind kurze Zentexte, meist überlieferte Dialoge zwischen Meister und Schüler, die eine paradoxe Struktur haben. Ein Koan enthält eine Frage, oder es wird eine Frage aus dem Koan formuliert. In Verbindung mit dieser Frage spielen Koans eine wichtige Rolle in der Zenschulung
Kodierung	Der Prozess der Datenanalyse.
Kontemplation	formlose oder gegenstandsfreie Meditation. Siehe Abschnitt

	2.2.2.2.
Konzepte	Bezeichnung für Phänomene (Vorkommnisse, Ereignisse, Handlungen, u.a.).
Körper	Ehrfurchtsvoller Tempel Gottes (Paulus). Dies bedeutet nicht, dass er unberührbar ist, sondern dass alle seine Dimensionen - benannt als die sieben Chakren - gleichermaßen heilig sind: deshalb ist unsere Verbindung mit der Erde heilig (erstes Chakra); und unsere Sexualität ist heilig (zweites Chakra); und unsere moralische Empörung ist heilig (drittes Chakra); und unsere Liebe, die sich gegen die Angst stellt, ist heilig (Viertes Chakra); und unsere prophetisch sich äußernde Stimme ist heilig (fünftes Chakra); und unsere Intuition und Intelligenz sind heilig (sechstes Chakra); und unsere Gaben, mit denen wir an der Gemeinschaft der Lichtwesen und Vorfahren teilhaben, sind heilig (siebtes Chakra).
Kreativität	Kreativität ist sowohl die größte Gabe der Menschheit wie auch ihre mächtigste Waffe für das Böse. Deshalb müssen die Menschen zum Mitgefühl ermutigt und gelenkt werden, das - wie alle Religionen übereinstimmend sagen - die gottesdienstlichste Handlung der Menschheit ist.
lama (tib.)	spiritueller Lehrer (skt. Guru).
lectio divina	Eine christlich-spirituelle Praxis aus dem scholastisch geprägten Mittelalter, die zur Fülle des mystischen Lebens führt. Die erste der vier Phasen (oder Momente) ist die lectio oder das spirituelle Lesen eines heiligen Textes. Diese führt zur meditatio oder Reflexion über die betreffende Textpassage. Darauf folgt die oratio, das affektive Gebet, die Regung des Herzens. Schließlich erreicht man den contemplatio genannten Zustand - das Ruhen in Gott.
Laie	Mitglied des Volkes Gottes im Sinne des allgemeinen Priestertums.
Leere	Sanskrit. shunyata, pali sunyata, zentraler Begriff des Mahayana-Buddhismus, drückt die Verbundenheit aller Wesen aus, zugleich aber auch ihre Endlichkeit und wechselseitige Abhängigkeit.
Loslassen	Phase im kontemplativen Beten, wo Erinnerungen und unverarbeitetes psychisches Material bewusst werden und dann unter Einfluss des Heiligen Geistes losgelassen werden.
Mahayana	wörtl.: „großes Fahrzeug“. Buddhistische Schule in Ostasien, der sich der Zen zurechnet.
maitreya	Bodhisattva, der im tusita-Himmel darauf wartet, als zukünftiger Buddha wiederzukommen.
mandala	zwei oder dreidimensionale Anordnung von Symbolen für Bewußtseinskräfte.
mantra	Klänge oder rezitierte Strophen, die Bewußtseinskräfte symbolisieren und aktivieren.
mara	Personifikationen der Hindernisse (auf dem buddhist. Pfad).
maya	die Illusion, die die Welt der Erscheinungen für die Soheit der Wirklichkeit hält.
Memo	Schriftliche Notizen, die den Analyseprozess der Daten begleiten.
metta-sutta	wörtl.: „Lehrrede von der Güte“, wird oft als Rezitations- oder Meditationstext zur Erweckung der Güte in aufwühlenden

	Situationen gebraucht.
mittlerer Pfad	Die Lehre des Buddha versteht sich als mittlerer Pfad, der extreme Sinnenlust, aber ausdrücklich auch rigorose Askese zurückweist. Zur Realisierung der buddhistischen Ethik im Sinne des hohen, achtfachen Pfades ist der Impuls des mittleren Pfades die Aufforderung einen ausgewogenen Lebensvollzug zu praktizieren.
mudra	Siegel, Zeichen, meist symbolische Handgeste, der psychophysische Wirkungen zugeschrieben werden.
Mystik	siehe Abschnitt 2.2.
MystikerIn	Jede und jeder ist als MystikerIn geboren und als LiebendeR, der oder die die Einheit aller Dinge erfahren hat und berufen ist, dieses Mystische und diese Lebensliebe lebendig zu erhalten.
Nagarjuna	bedeutendster buddhist. Mahayana-Philosoph in Indien (2. Jh.n.Chr.), Begründer der Madhyamika-Schule und der Sunyata-Lehre.
nirvana	Verlöschen des Ich-Wahns, letztgültiger Zustand des Friedens.
Pali-Kanon	kanonische Schriftensammlung der Theravadins, seit dem 1. Jh.v.Chr. verschriftlicht, abgeschlossen in „drei Körben“ (tipitaka) im 5. Jh.n.Chr., nämlich vinaya-pitaka (Ordensregeln), suttapitaka (Lehrreden des Buddha), abhidhamma-pitaka (philosophische Abhandlungen).
paramartha	letztgültige, absolute Wahrheit.
paramita	Vollkommenheit; die Sechs Vollkommenheiten des Mahayana sind: selbstloses Geben (dana), tugendhaftes Verhalten (sila), Geduld (ksanti), Tatkraft (virya), Meditation (dhyana), Weisheit (prajna).
Panel	Längsschnittuntersuchung, bei der in unbestimmten Zeitabständen für eine gleichbleibende Untersuchungseinheit die gleichen Merkmale erhoben werden.
plunge	Eintauchen bzw. Springen ins Unbekannte zur existenziellen Läuterung und spirituellen Neuorientierung. Für B. Glassman stellt ein plunge ein gegenwärtiges, gesellschaftsbezogenes koan dar. Bereits die Mystikerin Hadewich von Antwerpen kannte zur Beschreibung einer intensiven spirituellen Reise diesen Begriff des Eintauchens.
prajna	Weisheit, Erkenntnis der Leere.
pratityasamutpada (paticcasamuppada)	Entstehen aller Dinge und Wesen in gegenseitiger Abhängigkeit.
Propheten	Alle Menschen sind berufen Prophetinnen und Propheten zu sein, was bedeutet, sich in Ungerechtigkeit einzumischen.
Reich Gottes	zentraler Topos Jesu: „Euch aber muß es zuerst um sein Reich und um seine Gerechtigkeit gehen; dann wird euch alles andere dazugegeben“ (Mt. 6,33). Mit Jesus bricht das Reich Gottes an: „Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um, und glaubt an das Evangelium!“ (Mk 1,15).
Reliabilität	Zuverlässigkeit eines wissenschaftlichen Versuchs, Verlässlichkeit eines Forschungsinstruments.
samadhi	meditative Stabilisierung und Equilibrium der Bewußtseinskräfte, Versenkungszustand. Der Zustand des Geistes in der Meditation.
Samgha(Sangha)	Gemeinschaft all derer, die das Dharma praktizieren, oft auch nur

	den Mönchsorden bezeichnend.
Sample	Stichprobe, Auswahlverfahren.
shikantaza	Übung des „Nur-Sitzens“. Meditation, die auf alle Konzentrationstechniken verzichtet.
Spiritualität	Spiritualität heißt, das Leben in tiefer Neuheit und Dankbarkeit zu leben, in Mut und Kreativität, Vertrauen und Gelassenheit, Mitgefühl und Gerechtigkeit. Religion ist nicht notwendig, wohl aber Spiritualität. „Jesus ruft uns nicht zu einer neuen Religion, sondern zum Leben.“ (D. Bonhoeffer).
Sünde	Der Ausdruck „ursprüngliche Wunde“ beschreibt besser als „Sünde“ die Trennung, die die Menschen beim Verlassen des Mutterleibes erleben und beim Betreten einer Welt, die oft ungerecht und abweisend ist.
samsara	Kreislauf der Wiedergeburten.
santi	Frieden.
Sesshin (jap.)	„Begegnung mit der Bewußtseinstiefe“, strenge Übungsperiode im Ch’an (Zen-)-Buddhismus.
skandha	Daseinsaggregat oder –gruppe: Form, Körper (rupa), Gefühl (vedana), Wahrnehmung (samjna), Willensimpuls (samskara), Bewusstsein (vijñana).
sutra, pl. sutren	Die wichtigsten traditionellen Texte des Buddhismus. Fast alle sutren sind Lehreden des Buddha oder geben sich als solche aus.
tantra	eine Hauptströmung der indischen Religionen, die Hinduismus und Buddhismus durchdrungen hat und sich durch eine sakramentale Sicht der gesamten Wirklichkeit auszeichnet: alles kann zum Symbol für das Heilige werden.
teisho	Lehrvortrag eines Zenmeisters. Dieser Vortrag ist nicht einfach nur eine Ausführung über bestimmtes objektives Wissen, sondern es ist eine Begegnung von Herz zu Herz. Der Zenmeister und das Dharma zeigen sich und werden lebendig.
Theravada	„Schule der Älteren“:eine der Schulen des frühen Buddhismus, die zur Gruppe der Sthaviras („die Ältesten“) gehört, heute die Form des Buddhismus in Sri Lanka und Südost-Asien. Sie stützt sich nur auf den Pali-Kanon.
Theologie	(lat.: Lehre von Gott) Reflexion der Glaubenspraxis der Christen.
Theoretische Sättigung	Der Zeitpunkt in einem Forschungsprozess, an dem durch Vergleich keine wesentlichen neuen Aspekte auftauchen.
Theoretisches Sampling	eine gezielte, systematische Auswahl einer Datenquelle oder eines Falles, die durch eine gefundene oder sich entwickelnde Theorie vorgezeichnet ist.
Thomas-Evangelium	Bei den vier im Neuen Testament wiedergegebenen Evangelien handelt es sich um kanonisierte Texte. Diese haben sich in einer längeren Tradition herauskristallisiert. Daneben gibt es sogenannte apokryphe, verborgene, geheime, nicht-biblische Texte, die gleichfalls Jesus-Worte und Erzählungen über Jesus enthalten. Einer dieser Texte - und vielleicht der herausragende - ist das Evangelium des Thomas, das zu den Schriftrollen gehörte, die 1945 im ägyptischen Nag Hammadi aufgefunden wurden. Als Verfasser gilt einer der zwölf Jünger Jesu, der Galiläer Didymos Thomas. Kann man die Bergpredigt als Wegweisung des Menschen für sein Tun auf dieser Erde ansehen, so spricht das

	Thomas-Evangelium Anleitungen für den inneren Weg, die innere, seeliche Entwicklung aus. Es formuliert esoterisch-religiöse Wertgehalte. Die 114 im Thomas-Evangelium aufgeführten Sprüche geben keine Glaubenslehre wieder, sondern Anleitungen zur Innenschau, zur Selbstfindung und zum Werden des (göttlichen) Selbst. Christus spielt hier keine Rolle als historische Gestalt. Vielmehr wird er als das ewige, zur Erleuchtung und zum Einswerden führende Wort gesehen.
transpersonal	Dimension im Bewusstsein des Einzelnen, die in christlicher Sprache mit dem Begriff Seele beschrieben wird. Im Sinne einer persönlichen Erfahrung ist Transpersonalität die Transparenz für die dem Menschen innewohnende Transzendenz (Graf Dürckheim).
Transzendenz	„Überschreitung“: Gemeint ist das Überschreiten der diesseitigen Welt in Seinsbereiche, die mit unseren Sinnen nicht zugänglich sind. In den abrahamitischen Religionen Judentum, Christentum und Islam bezieht sich Transzendenz auf die Jenseitigkeit Gottes bzw. den, der die Welt und alles Endliche unendlich und unfassbar übersteigt. Diese Vorstellung der Transzendenz Gottes schließt allerdings seine Immanenz, sein Wirken und Sein in der Welt, nicht aus. Doch beschränkt sich dieses Sein und Wirken auf das, was Gott von sich selbst offenbart. Mystische Strömungen in allen Religionen sprechen von möglichen Transzendenzerfahrungen des Menschen durch innere Sammlung, meditative und kontemplative Techniken bzw. Schritte sowie plötzliche Gotteserfahrungen. Transzendenzerfahrung des Menschen kann bis zur Wahrnehmung des Einsseins führen, der innerlich empfundenen Wesensgleichheit und gegenseitigen Verbundenheit von Mensch - Mensch, Mensch - Umwelt, Mensch - Universum, Mensch - Gott.
trikaya	die „drei Körper“ des Buddha in der Mahayana-Buddhologie: dharma-kaya, sambhoga-kaya, nirmana-kaya.
upaya	geschicktes Mittel, Hilfsmittel auf dem Erleuchtungsweg.
vipassana	tiefe Einsicht in das Wesen der Wirklichkeit, bes. in deren Leere.
Vajrayana	„Fahrzeug des Diamantszepters“ der vajra (Diamantszepter) ist Symbol der Unzerstörbarkeit; tantrischer Buddhismus, wie er vor allem im Tibet gepflegt wird.
Validität	Gültigkeit, Geauigkeit der Übereinstimmung der Ergebnisse mit dem tatsächlichen Sachverhalt.
Verbundenheit	wechselseitige Verbundenheit ist nicht nur ein physikalisches und Naturgesetz, sondern stellt auch die Grundlage unsere Gesellschaft und des Mitgefühls dar. Mitgefühl ist die Umsetzung unserer gegenseitigen Verbundenheit sowohl in bezug auf unser gemeinsames Leid und unseren Kampf um Gerechtigkeit (vgl. 7.5.3.4.) Schöpfung, Inkarnation und Auferstehung geschehen auf kosmischer wie auf persönlicher Ebene ständig. Und dies gilt auch für Leben, Tod und Auferstehung (Regeneration und Reinkarnation), die in kosmischem wie persönlichem Maßstab geschehen.

Wu-wei	wörtlich: „Nicht-Handeln“, im Sinne von „Handeln, als ob es kein Handeln wäre“. Ein Begriff aus dem Daoismus.
Zazen	Sitz-Meditation in Ch'an bzw. Zen.

Abkürzungsverzeichnis

(Zeitschriften, Handbücher, Lexika, usw.)

CGG Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, hg. von Franz Böckle, u.a., Freiburg, 1980 ff.

con connection, Zeitschrift für Lebenskunst, Vision und Bewusstsein, hg. von Wolf Schneider, 84494 Niedertaufkirchen

Conc Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, 1964ff.

EB Erwachsenenbildung, Vierteljahrsschrift für Theorie und Praxis, Katholische Bundesarbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung (KBE) (Hg.), Echter-Verlag, Würzburg, 1955 ff.

EE Enzyklopädie Erziehungswissenschaft, hg. von Dieter Lenzen, Stuttgart, 1976 ff.

FnsB Forschungsjournal neue soziale Bewegungen, hg. von Ansgar Klein, u.a., Stuttgart, 1988 ff.

GdC Geschichte des Christentums, Michel Clévenot, Edition Exodus, Freiburg/Schweiz, 1988 ff.

HpT Handbuch Praktische Theologie, hg. von Herbert Haslinger, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, 1999

HdS Handbuch der Spiritualität, hg. von Kees Waaijman, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, 2004/2005

HIL Handbuch Interreligiöses Lernen, hg. von Peter Schreiner/Ursula Sieg/Volker Elsenbast, Gütersloh, 2005

HqFE Handbuch Qualitative Forschungsmethoden in der Erziehungswissenschaft, hg. von Barbara Friebertshäuser und Annedore Pregel; Weinheim/München, 1997

HqS Handbuch Qualitative Sozialforschung, hg. von Uwe Flick, u.a., Weinheim/München, 1995

HTTL Herders Theologisches Taschenlexikon, hg. von Karl Rahner, Freiburg, 1972/73

I Intersein. Zeitschrift für achtsames Leben in der Dhyana-Tradition von Thich Nhat Hanh, Gemeinschaft für achtsames Leben Bayern e.V, Fischbachau, 1992ff.

KuM Kontemplation und Mystik, Zeitschrift zu Praxis und Theorie kontemplativen Lebens, hg. von der Würzburger Schule der Kontemplation, Petersberg, 1999ff.

LexRP Lexikon der Religionspädagogik, hg. von Norbert Mette und Folkert Rickers, Neukirchen, 2001

- LdB Lexikon des Buddhismus, hg. von Klaus-Josef Notz, Freiburg, 1998
- LB Lotusblätter, Zeitschrift für Buddhismus, hg. von der Deutsche Buddhistischen Union, München, 1985ff.
- LdöW Lexikon der östlichen Weisheitslehren, hg. von Ingrid Fischer-Schreiber, u.a., Bern, 1994
- LThK Lexikon für Theologie und Kirche, hg. von Walter Kasper, Freiburg, 3. Auflage, 1994ff.
- NHtG Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, hg. von Peter Eicher, München, 2005
- PLdS Praktisches Lexikon der Spiritualität, hg. von Christian Schütz, Freiburg, 1988
- PuFo Publik Forum. Zeitung kritischer Christen, hg. von Leserinitiative Publik e.V., Oberursel, 1971ff.
- RGG Religion in Geschichte und Gegenwart, hg. von Hans Dieter Betz, u.a., Tübingen, 1998 ff.
- TpuP Transpersonale Psychologie und Psychotherapie, hg. von Edith Zundel und Joachim Galuska, Petersberg, 1994ff.
- QS Qualitative Sozialforschung, Siegfried Lamnek, Weinheim/München, 1995

Literaturverzeichnis

- Abelt, Sönke/Bauer, Walter (Hg.): „was es bedeutet, ein verletzbarer Mensch zu sein. Erziehungswissenschaft im Gespräch mit Theologie, Philosophie und Gesellschaftstheorie, Mainz, 2000
- Abraham, K.C. (Hg.): Third World Theologies, 1990
- Adloff, Frank: Zivilgesellschaft. Theorie und politische Praxis, Frankfurt/New York, 2005
- Adorno, Theodor W.: Theorie der Halbbildung, in: Sociologica II. Reden und Vorträge (Frankfurter Beiträge zur Soziologie 10), Frankfurt 1962, 168-192
- Adorno, Theodor W.: Individuum und Organisation, in: Ders.: Gesammelte Schriften, Band 8, Frankfurt, 441-456, 1972
- Adunate, Jose: La Experiencia Calama, in J. Aldunate et al.:Cronicas de una Iglesia Libertadora, Santiago, 2000, 89-92
- Albert, Karl: Einführung in die philosophische Mystik, Darmstadt, 1996
- Albrecht, Conrad: Psychologie des mystischen Bewusstseins, Mainz, 1990. (Unveränderter Nachdruck der 1951 in Bremen erschienen Ausgabe)
- Albrecht, Conrad: Das mystische Erkennen. Gnoseologische und philosophische Relevanz der mystischen Relation, Mainz, 1982. (Unveränderter Nachdruck der 1958 in Bremen erschienenen Ausgabe)
- Albrecht, Conrad: Das mystische Wort. Erleben und Sprechen in Versunkenheit. Dargestellt und herausgegeben von Hans A. Fischer-Barnicol. Mainz, 1974
- Ahlheit, Peter: Religion, Kirche und Lebenslauf. Überlegungen zur „Biographisierung“ des Religiösen, in: Theologia Practica 21, Heft 2, 130-143, 1986
- Allert, Tilman: Die Familie. Fallstudien zur Unverwüstlichkeit einer Lebensform, Berlin/New York, 1998
- Altmann, W.: Luther and Liberation, 1992
- Altwater, Elmar/ Mahnkopf, Birgit: Grenzen der Globalisierung. Ökonomie, Ökologie und Politik in der Weltgesellschaft, Münster, 1996
- Altwater, Elmar/Mahnkopf Birgit: Globalisierung der Unsicherheit. Arbeit im Schatten, schmutziges Geld und informelle Politik, Münster, 2002
- Amery, Carl: Global Exit. Die Kirchen und der Totale Markt, München, 2002
- Amery, Carl (Hg.): Briefe an den Reichtum, München, 2005
- Amnicht-Quinn, Regina: Körper - Religion - Sexualität. Theologische Reflexionen zur Ethik der Geschlechter, Mainz, 1998
- Angehrn, Emil: Geschichte und Identität, Berlin/New York, 1985
- Aitken, Robert: Taking The Path of Zen, San Francisco, 1982
- Aitken, Robert: Ethik des Zen, München, 1984
- Aitken, Robert: The Mind of Clover, Berkeley, 1989
- Aitken, Robert: Zen als Lebenspraxis, München, 4. Auflage, 1993

- Arendt, Hannah: Was ist Politik?, München, 1959
- Arendt, Hannah: Macht und Gewalt, München, 1970
- Arendt, Hannah: Vita activa, München, 1972
- Arens, Edmund (Hg.): Anerkennung des Anderen. Eine theologische Grunddimension interkultureller Kommunikation, Freiburg, 1995
- Arens, Edmund: Habermas und die Theologie, Düsseldorf, 1989
- Arens, Edmund/Mittelstraß, Jürgen/Peukert, Helmut/Ries, Markus: Geistesgegenwärtig, Luzern, 2003
- Auster, Guido: Weltverbesserung, in: Yana. Zeitschrift für Buddhismus, 1977
- Ayoub, Mahmoud: Christian-Muslim Dialogue: Goals and Obstacles. in: The Muslim World 94, 2004, 313-319
- Baatz, Ursula: Buddhismus, Kreuzlingen/München, 2002
- Baer, Harald/Gasper, Hans/Müller, Joachim/Sinabell, Johannes (Hg.): Lexikon neureligiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen. Orientierungen im religiösen Pluralismus, Freiburg, 2005
- Barton, Allen H./Lazarsfeld, Paul F.: Einige Aspekte von qualitativer Analyse in der Sozialforschung, in: Hopf, Christel, Weingarten, Elmar (Hg.), Qualitative Sozialforschung, Stuttgart, 1979, 41-90
- Barz, Heiner: Bildung - Bemerkungen zur säkularen Wirklichkeit eines humanistischen Leitbegriffs, Antrittsvorlesung an der Heinrich Heine-Universität in Düsseldorf , 2002
- Barz, Heiner: Bildungsverständnis und Lebensstil., in: Erwachsenenbildung. Vierteljahresschrift für Theorie und Praxis. Heft 2, 45. Jahrgang, 1995, 63-68
- Balthasar von, Hans Urs: Skizzen zur Theologie, Band I-V, Einsiedeln 1960-1976
- Balthasar von, Hans Urs: Verbum Caro, Skizzen zur Theologie I, Einsiedeln, 1960ff.
- Bastian, Till: Zivilcourage. Von der Banalität des Guten, Hamburg, 1996
- Baumann, Martin: Deutsche Buddhisten, Geschichte und Gemeinschaften, Marburg, 1995
- Baumgartner, Isidor: Den Himmel offen halten. Ein Plädoyer für Kirchenentwicklung in Europa, Innsbruck, 1979
- Baumgartner, Jakob: Wiederentdeckung der Volksreligiösität, Regensburg, 1979
- Beck, Ulrich: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt, 1986
- Beck, Ulrich/Beck-Gernsheim, Elisabeth: Das normale Chaos der Liebe, Frankfurt, 1990
- Beck, Ulrich: Die Erfindung des Politischen, Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung, Frankfurt, 1993
- Beck, Ulrich (Hg.): Kinder der Freiheit, Frankfurt, 1997
- Beck, Ulrich (Hg.): Politik der Globalisierung, Frankfurt, 1998
- Beck, Ulrich: Macht und Gegenmacht im globalen Zeitalter. Neue weltpolitische Ökonomie, Frankfurt, 2002
- Beck, Ulrich: Der kosmopolitische Blick oder: Krieg ist Frieden, Frankfurt, 2004a
- Beck, Ulrich/Lau, Christoph: Entscheidung und Entgrenzung, Frankfurt, 2004b
- Beierwaltes, Werner/Balthasar, Hans Urs/ Haas, Alois Maria: Grundfragen der Mystik, Einsiedeln, 1974

- Bello, Walden: De-Globalisierung. Widerstand gegen die neue Weltordnung, Hamburg, 2005
- Benner, Dietrich (Hg.): Bildungsprozesse und Erziehungsverhältnisse im 20. Jahrhundert, Weinheim, 1995
- Berger, Hartwig, u.a.: „Brot für heute, Hunger für morgen“. Landarbeiter in Südspanien. Ein Sozialbericht, Frankfurt, 1978
- Berger, Peter L., Luckmann, Thomas: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt, 1982 (5. Auflage; zuerst 1969)
- Berk, van den, Tjeu: Aufbruch zur Mystik. Den Reichtum spirituellen Lebens entdecken, Gütersloh, 2004
- Bernhardt, Reinhold: Zwischen Größenwahn, Fanatismus und Bekenntum. Für ein Christentum ohne Absolutheitsanspruch, Stuttgart, 1994
- Bertsch, Ludwig SJ, u.a.: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Freiburg/Basel/Wien, 1976
- Bertaux, Daniel, Bertaux-Wiame, Isabelle: Autobiographische Erinnerung und kollektives Gedächtnis, in: Niethammer, Lutz (Hg.): Lebenserfahrung und kollektives Gedächtnis. Die Praxis der „Oral History“, Frankfurt, 146-165, 1985
- Bethge, Renate: Dietrich Bonhoeffer. Eine Skizze seines Lebens, Gütersloh, 2004
- Betz, Hans Dieter, u.a. (Hg.): Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, 4. Auflage, Tübingen, 1998
- Beutler, Kurt/ Horster, Detlev: Pädagogik und Ethik, Stuttgart, 1996
- Beverluis, Joel (Hg.): A Sourcebook for Earth's Community of Religions, Grand Rapids, USA, 1995
- Biehl, Peter: Erfahrung - Glaube - Bildung. Studien zu einer erfahrungsbezogenen Religionspädagogik, Gütersloh, 1991
- Bielefeldt, Heiner / Heitmeyer, Wilhelm: Politisierte Religion, Frankfurt, 1998
- Blasberg-Kuhnke, Martina: Erwachsene glauben. Voraussetzungen und Bedingungen des Glaubens und Glaubenslernens Erwachsener im Horizont globaler Krisen, St. Ottilien, 1992
- Blum, Matthias/Hölscher, Andreas (Hg.): Die Kunst der Glaubensvermittlung. Perspektiven zeitgemäßer Religionspädagogik, Berlin 2002
- Böhm, Isolde: Kirche aus anderem Blickwinkel - Verkäuferin und Pfarrerin, in: Theologia Practica, 22. Jg., Heft 2, 1987, 89-90
- Böhnke, Michael/Reich, Helmut/Ridez, Louis (Hg.): Erwachsen im Glauben. Beiträge zum Verhältnis von Entwicklungspsychologie und religiöser Erwachsenenbildung, Stuttgart, 1994
- Bogner, Daniel: Gebrochene Gegenwart. Mystik und Politik bei Michel de Certeau, Mainz, 2002
- Boehme, Nele/Brunnengräber, Achim: Die Globalisierungswächter. NGOs und ihre transnationalen Netze im Konfliktfeld Klima, Münster, 2000
- Boehme, Nele/Walk, Heike: Globaler Widerstand. Internationale Netzwerke auf der Suche nach Alternativen im globalen Kapitalismus, Münster, 2002
- Boeser, Christian/ Schöner, Thomas/ Wolters, Dirk (Hg.): Kinder des Wohlstands. Auf der Suche nach neuer Lebensqualität, Frankfurt, 2000
- Boff, Clodovis: Theologie und Praxis, Düsseldorf, 1984
- Boff, Leonardo: Kirche, Charisma, Macht, Mainz, 1985

- Boff, Leonardo: Von der Würde der Erde. Ökologie - Politik - Mystik, Düsseldorf, 1994
- Boff, Leonardo: Mystik der Straße, Düsseldorf, 1995
- Boff, Leonardo: Die Logik des Herzens. Wege zu neuer Achtsamkeit, Düsseldorf, 1999
- Boff, Leonardo: Ethik für eine Welt, Düsseldorf, 2000
- Boff, Leonardo: Gott erfahren. Die Transparenz aller Dinge, Düsseldorf, 2004
- Bohler, Karl-Friedrich/Hildenbrand, Bruno: Normalbiographie oder Individualisierung? Zum Strukturwandel in der Rekrutierung von Nachfolgern bäuerlicher Familienbetriebe, in: BIOS 2, Heft 2, 221-238, 1989
- Bohnsack, Ralf: Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in Methodologie und Praxis qualitativer Forschung, Opladen, 1991
- Bonhoeffer, Dietrich: Gemeinsames Leben. Gütersloh, 5. Auflage, 1987
- Bonhoeffer, Dietrich: Nachfolge, Gütersloh, 8. Auflage, 1994
- Bonhoeffer, Dietrich: Widerstand und Ergebung, Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Hrsg. von Ebehard Bethge, Gütersloh, 13. Auflage, 1997
- Bonhoeffer, Dietrich: Ethik, Gütersloh, 9. Auflage, 1998
- Bonino, J. Miguez: Theologie im Kontext der Befreiung, Düsseldorf, 1977
- Bourdieu, Pierre: Die biographische Illusion, in: BIOS 3, Heft 1, 75-81, 1990
- Boschki, Reinhold: „Beziehung“ als Leitbegriff der Religionspädagogik. Grundlegung einer dialogisch-kreativen Religionspädagogik, Ostfildern, 2003
- Bowker, John (Hg.): Das Oxford-Lexikon der Weltreligionen, Düsseldorf, 1999
- Bucher, Anton A./Reich, Karl Helmut (Hg.): Entwicklung von Religiösität. Grundlagen -Theorieprobleme - praktische Anwendung, Fribourg (CH), 1989
- Bucher, Anton A.: Psychobiographien religiöser Entwicklung. Glaubensprofile zwischen Individualität und Universalität, Stuttgart, 2004
- Bucher, Rainer (Hg.): Die Provokation der Krise. Zwölf Fragen und Antworten zur Lage der Kirche, Würzburg, 2004
- Buchholz, Christine / Karrass, Anne / Nachtwey, Oliver / Schmidt, Ingo: Unsere Welt ist keine Ware. Handbuch für Globalisierungskritiker, Köln, 2002
- Bude, Heinz: Der Sozialforscher als Narrationsanimator. Kritische Anmerkungen zu einer erzähltheoretischen Fundierung der interpretativen Sozialforschung, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 37, 327-336, 1985
- Bultmann, Christoph/Kranemann, Benedikt/Rüpke, Jörg (Hg.): Religion Gewalt Gewaltlosigkeit, Münster, 2004
- Burggraf, Wolfgang/Neider, Nicola/Treber, Monika: Dialog lernen, Frankfurt, 2002
- Butting, Klara/Minaard Gerard/ Nauerth, Thomas/Reiser, Christian: Träume einer gewaltfreien Welt. Bibel-Koran-praktische Schritte, Wittingen, 2001
- Brand, Ulrich: Gegen-Hegemonie. Perspektiven globalisierungskritischer Strategien, Hamburg, 2005
- Brand, Ulrich/Demirovic, Alex/Görg, Christoph/Hirsch, Joachim (Hg.): Nichtregierungsorganisationen in der Transformation des Staates, Münster, 2001

- Brantschen, Niklaus SJ: Der Weg ist in dir. Anregungen zur Meditation, Zürich, 1992
- Brantschen, Niklaus SJ: Du selbst bist die Welt. Spiritualität und sozialpolitisches Engagement, Zürich, 1997
- Brantschen, Niklaus SJ: Erfüllter Augenblick. Wege zur Mitte des Herzens, Freiburg, 1999
- Brantschen, Niklaus SJ: Auf dem Weg des Zen. Als Christ Buddhist, München, 2002
- Brasser, Martin: Person. Philosophische Texte, Leipzig, 1995
- Breidenstein, Gerhard: Hoffen inmitten der Krisen. Von Krankheit und Heilung unserer Gesellschaft, Bonn, 1990
- Brieskorn, Norbert/Brock, Lothar/Hoppe, Thomas/Trotha von, Trutz: Globalisierung der Gewalt. Weltweite Solidarität angesichts neuer Fronten globaler (Un-)Sicherheit, Stuttgart, 2005
- Brodbeck, Karl-Heinz: Buddhistische Wirtschaftsethik. Eine vergleichende Einführung, Aachen, 2002
- Brumlik, Micha: Universalistische Moral ohne Gott?, in: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.), Bad Homburg, 1996
- Brumlik, Micha: Die Gnostiker; Berlin, 2000
- Brumlik, Micha: Vernunft und Offenbarung. Religionsphilosophische Versuche, Berlin, 2001
- Brumlik, Micha: Aus Katastrophen lernen. Grundlagen zeitgeschichtlicher Bildung in menschenrechtlicher Absicht, Berlin, 2004
- Brückmann, Johannes (Hg.): Arbeiterpfarrer. Vor Ort in Betrieb und Gemeinde in der DDR, Berlin, 1996
- Brückmann, Johannes (Hg.): Arbeiterpfarrer in der DDR, Berlin, 2004
- Bsteh, Andreas (Hg.): Der Buddhismus als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie, Mödling, 2000
- Bsteh, Andreas (Hg.): Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Buddhismus, Mödling, 2001
- Caminada, Jon/Stahl, Fritz: Partei und Kirche. Arrangement oder Engagement. Fragen zur Strategie und Taktik, unveröffentlichter Beitrag zu einer Festschrift für Karl Rahner, 1979
- Casaldaliga, Pedro: Mystik der Befreiung. In: Cabastrero, Teofilo: Mystik der Befreiung, Wuppertal, 1981
- Cashmore, Gwen/Puls, Joan: Clearing the way. En route to an Ecumenical Spirituality, Genf, 1990
- Castells, Manuel: Das Informationszeitalter, Drei Bände, Opladen, 2001, 2002, 2003
- Ceming, Katharina: Einheit im Nichts. Die mystische Theologie des Christentums, des Hinduismus und Buddhismus im Vergleich, Augsburg, 2004
- Christen für den Sozialismus Gruppe Münster (Hg.): Zur Rettung des Feuers. Solidaritätsschrift für Kuno Füssel, Münster, 1981
- Claußen, Bernhard/Geißler, Rainer (Hg.): Die Politisierung des Menschen. Instanzen der politischen Sozialisation. Ein Handbuch, Opladen, 1996
- Clévenot, Michel: Geschichte des Christentums, 12 Bände, Luzern, 1987-1999
- Cohen, Daniel: Unsere modernen Zeiten. Wie der Mensch die Zukunft überholt. Fehldiagnose Ende der Arbeit, Frankfurt, 2001
- Copray, Norbert (Hg.): Ethikjahrbuch 2004, Frankfurt, 2004

Concilium, Internationale Zeitschrift für Theologie, Jahrgänge 1980 bis 2005, Mainz, insb.: „Diakonie; Kirche für andere“, 24. Jahrgang, Heft 4, August 1988, „Von anderen Religionen lernen“, 39. Jahrgang, Heft 4, Oktober 2003 und „Utopie: Eine andere Welt ist möglich“, 40. Jahrgang, Heft 5, Dezember 2004

Crüwell, Henriette/Jakobi, Tobias/Möhring-Hesse, Matthias (Hg.): Arbeit, Arbeit der Kirche und Kirche der Arbeit, Münster, 2005

Dahlke, Paul: Angewandter Buddhismus, in: Neu-buddhistische Zeitschrift, 1918

Dahlke, Paul: Weltfriede und Buddhismus, in: Neu-buddhistische Zeitschrift, 1918

Dalai Lama: Einführung in den Buddhismus, Freiburg, 1993

Dalai Lama: Das Herz aller Religionen ist eins. Die Lehre Jesu aus buddhistischer Sicht, Hamburg, 1998

Dalai Lama: Das Buch der Menschlichkeit, Bergisch Gladbach, 2000

Day, Dorothy: The Long Loneliness. An Autobiography. Introduction by Daniel Barrigan, New York, 1981

Day, Dorothy: Loaves and Fishes. The Story of the Catholic Worker Movement, New York, 1983

Day, Dorothy: Das Mass ist die Liebe. Biografie von Jim Forest, Zürich, 1989

Daiker, Angelika: Kontemplativ mitten in der Welt. Die kleinen Schwestern Jesu. Frauen im Spannungsfeld zwischen Mystik und Politik, Freiburg, 1992

Daiker, Angelika: Über Grenzen geführt. Leben und Spiritualität der Kleinen Schwester Magdeleine, Ostfildern, 1999

Delbrêl, Madeleine: Christ in einer marxistischen Stadt, Frankfurt, 1975

Delbrêl, Madeleine: Die Liebe ist unteilbar, Einsiedeln, Neuausgabe, 2000

Delbrêl, Madeleine: Auftrag des Christen in einer Welt ohne Gott, Einsiedeln, Neuausgabe, 2000

Delgado, Mariano / Fuchs, Gotthard (Hg.): Die Kirchenkritik der Mystiker. Prophetie aus Gotteserfahrung, Band 1, Stuttgart, 2004

Delgado, Mariano / Fuchs, Gotthard (Hg.): Die Kirchenkritik der Mystiker. Prophetie aus Gotteserfahrung, Band 2, Stuttgart, 2005

Derrida, Jacques/Vattimo, Gianni: Die Religion, Frankfurt, 2001

Devereux, Georges: Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften, Frankfurt, 1984

Diakonische Basisgemeinschaft Brot&Rosen: Rundbriefe Nr.1 bis 35, 1996 bis 2005

Diakonische Basisgemeinschaft Brot&Rosen: Radikale Heilige. Persönlichkeiten der Catholic Worker-Bewegung, 2001

Dingler, Gerhard: Die französischen Arbeiterpriester: Ihr Wirken für Sozialpolitik und Sozialreform im Urteil von Kirche, Staat und Gewerkschaften, München, 1966

Dinzelbacher, Peter: Wörterbuch der Mystik, Stuttgart, 1998

Döbert, Richard./ u.a. (Hg.): Entwicklung des Ichs, Köln, 1981

Dokumentation 20 Jahre Arbeitergeschwister, Ilbenstadt, 1992

Dombois, Hans: Das Recht auf Gnade , 4. Bände, Witten, 1974

- Dormeyer, Detlev/Möller, Herbert/Ruster, Thomas (Hg.): Lebenswege und Religion. Biografie, Dogmatik und Religionspädagogik, Münster, 2000
- Dubiel, Helmut: Ungewißheit und Politik, Frankfurt, 1994
- Duchrow, Ulrich: Konflikt um die Ökumene. Christusbekenntnis - in welcher Gestalt der ökumenischen Bewegung?, 2. überarbeitete Auflage, München, 1980
- Duchrow, Ulrich: Weltwirtschaft heute. Ein Feld für Bekennende Kirche?, München 1986
- Duchrow, Ulrich: Alternativen zur kapitalistischen Weltwirtschaft. Biblische Erinnerung und politische Ansätze zur Überwindung einer lebensbedrohenden Ökonomie, Mainz/Gütersloh, 1994
- Duchrow, Ulrich/Hinkelammert, Franz Josef: Leben ist mehr als Kapital. Alternativen zur globalen Diktatur des Eigentums, Oberursel, 2002
- Dupré, Louis / Saliers, Don E.: Geschichte der christlichen Spiritualität, 3 Bände, Würzburg, 1997
- Delgado, Mariano/Noti, Odilo/Venetz, Hermann-Josef: Blutende Hoffnung. Gustavo Gutierrez zu Ehren., Luzern, 2000
- Dumoulin, Heinrich: Geschichte des Zen-Buddhismus, 2 Bände, Bern, 1985, 1986
- Dumoulin, Heinrich: Spiritualität des Buddhismus. Einheit in lebendiger Vielfalt, Mainz, 1995
- Dupré, Louis: Ein tiefes Leben. Die mystische Erfahrung des Glaubens, Freiburg, 2003
- Ebertz, Michael, N.: Erosion der Gnadenanstalt. Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche, Frankfurt, 1998
- Eckert, Roland/Reis, Christa/Wetzstein, Thomas A.: „Ich will halt anders sein wie die anderen!“. Abgrenzungen, Gewalt und Kreativität bei Gruppen Jugendlicher. Opladen, 2000
- Edelstein, W./ Nunner-Winkler, G. (Hg.): Zur Bestimmung von Moral, Frankfurt, 1986
- Egger, Wilhelm: Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden, Freiburg/Basel/Wien, 1987
- Eicher, Peter (Hg.): Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, 4 Bände, München, 2005
- Eliade, Mircea.: The Encyclopedia of Religion, vol. 12, New York-London, 1987
- Ellacuria, Ignacio, Sobrino Jon (Hg.): Mysterium Liberationis, Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, Luzern, 1995
- Engel, Klaus: Meditation. Geschichte.Systematik.Forschung.Theorie, Frankfurt,1999
- Engelhardt, Paulus/ Koschel Ansgar/ Froelich, Herbert: Pax Christi und Kirche - Pax Christi als Kirche auf dem Wege. Hilfen zum Nachdenken, (internes Diskussionspapier), 1987
- Englert, Rudolf: Religiöse Erwachsenenbildung. Situation - Probleme - Handlungsorientierung, Stuttgart, 1992
- Englert, Rudolf/Güth, Ralf: „Kinder zum Nachdenken bringen“. Eine empirische Untersuchung zu Situation und Profil katholischen Religionsunterrichtes an Grundschulen. Die Essener Umfrage, Stuttgart, 1999
- Englert, Rudolf: „Performativer Religionsunterricht?“. Anmerkungen zu den Aufsätzen von Schmid, Dressler und Schobert, in: rhs 45 (2002), 32-36
- Ens, Fernando (Hg.): Dekade zur Überwindung von Gewalt 2001-2010. Impulse, Lembeck, 2001
- Eppler, Erhard: Die Wiederkehr der Politik, Frankfurt, 1998
- Erikson, Erik H.: Identität und Lebenszyklus, Frankfurt, 1973

Esser, Hartmut: Zum Verhältnis von quantitativen und qualitativen Methoden in der Sozialforschung, oder: Über den Nutzen methodologischer Regeln bei der Diskussion von Scheinkontroversen, in: Voges, Wolfgang (Hg.): Methoden der Biographie und Lebenslaufforschung, Opladen, 87-101, 1987

Euler, Peter/Pongratz, L.A.(Hg.): Kritische Bildungstheorie. Zur Aktualität Heinz-Joachim Heydorns, Weinheim, 1995

Eurich, Claus: Aufruf zu einem neuen Orden. Gemeinsam für die Schöpfung - gegen Ohnmacht und Resignation, Stuttgart, 1993

Eurich, Claus: Die Kraft der Sehnsucht. Kontemplation und Ökologisches Engagement, München, 1996

Eurich, Claus: Die Kraft der Friedfertigkeit. Gewaltlos leben, München, 2000

Eurich, Claus: Spiritualität und Ethik. Auf dem Weg zu einem Ethos des Einsseins, Stuttgart, 2003

Eurotopia-Redaktion (Hg.): Eurotopia. Verzeichnis europäischer Gemeinschaften und Ökodörfer, Groß Chüden, 2000

Fabella, V. (Hg.): Asia's Struggle for Full Humanity, 1978

Fabella, V./Torres, S. (Hg.): Dem Evangelium auf der Spur, 1980

Fetz, Reto Luzius/Bucher, Anton Alois: Stufen religiöser Entwicklung? Eine rekonstruktive Kritik an Fritz Oser / Paul Gmünder, Der Mensch - Stufen seiner religiösen Entwicklung. Ein strukturgenetischer Ansatz, Zürich, 1984, in: Jahrbuch der Religionspädagogik, hg. von Biehl, Peter/ Bizer Christoph/Heimbrock, Hans-Günter/Rickers, Folkert, Neukirchen-Vluy, Heft 3, 1986

Fian (Hg.): Wirtschaft global - Hunger egal? Für das Menschenrecht auf Nahrung, (Attac Basistext 16), Hamburg, 2005

Fischer, Johannes/Utsch, Michael (Hg.): Im Dialog über die Seele. Transpersonale Psychologie und christlicher Glaube, Münster, 2003

Fischer, Ralph: Ehrenamtliche Arbeit, Zivilgesellschaft und Kirche. Bedeutung und Nutzen unbezahlten Engagements für Gesellschaft und Staat, Stuttgart, 2004

Flick, Uwe/Kardorff, Ernst von/Keupp, Heiner/Rosenstiel, Lutz von/Wolff, Stephan: Handbuch Qualitative Sozialforschung, Weinheim, 1995

Flick, Uwe/Kardorff, Ernst von/Steinke, Ines: Was ist qualitative Forschung? Einleitung und Überblick. In: Dies. (Hg.): Qualitative Forschung. Ein Handbuch. Reinbek bei Hamburg, 133-164, 1997

Flick, Uwe: Qualitative Forschung. Theorie, Methoden, Anwendung in Psychologie und Sozialwissenschaften, Reinbek bei Hamburg, 1999 (4. Auflage, zuerst: 1995)

Flick, Uwe: Design und Prozess qualitativer Forschung. In: Flick, Uwe/ Kardorff, Ernst von/Steinke, Ines (Hg.): Qualitative Forschung. Ein Handbuch. Reinbek bei Hamburg, 252-265, 2000

Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen, Jahrgänge 1988-2005, hg. von Ansgar Klein, u.a., heute: Stuttgart, Lucius-Verlag

Fornet-Betancourt, Raul (Hg.): Befreiungstheologie, 3 Bände, Mainz, 1997

Fornet-Betancourt, Raul (Hg.): Theologie im III. Millenium - Quo vadis?, Frankfurt, 2000

Forest, Jim: Dorothy Day. Das Mass ist Liebe, Zürich, 1989

Fowler, James W.: Stufen des Glaubens. Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach Sinn, Gütersloh, 1991

- Fox, Matthew: Der große Segen. Umarmt von der Schöpfung, München, 1991a
- Fox, Matthew: Vision vom kosmischen Christus. Aufbruch ins dritte Jahrtausend, Stuttgart, 1991b
- Fox, Matthew: Schöpfungsspiritualität. Heilung und Befreiung für die Erste Welt, Stuttgart, 1993
- Fox, Matthew: Mitfühlen Midenken Mitfreuen: Compassion. Die neue Verantwortlichkeit des Menschen an der Schwelle zum nächsten Jahrtausend, Bern/München/Wien, 1994a
- Fox, Matthew: Revolution der Arbeit. Damit alle sinnvoll leben und arbeiten können, München, 1994b
- Fox, Matthew: Freundschaft mit dem Leben. Die vier Pfade der Schöpfungsspiritualität, München, Neuauflage, 1998
- Fuchs, Gotthard: Rhythmen der Christwerdung. Aus dem Erfahrungsschatz christlicher Mystik, in: Katechetische Blätter, 1986, 245-254
- Fuchs, Gotthard: Kulturelle Diakonie, in: Concilium: Diakonie: Kirche für andere, 24. Jahrgang, August 1988, Heft 4, 324-329
- Fuchs, Gotthard: „es gibt kein Stehenbleiben“. Religiöse Wachstumsrhythmen, in: Meditation, 27/2001, 14-18
- Fuchs, Gotthard: Je älter, desto jünger?. Österliche Irritationen im Generationenverhalten, in: Meditation, 30/2004, 25-30
- Fuchs-Heinritz, Werner: Soziologische Biografieforschung: Überblick und Verhältnis zur allgemeinen Soziologie. In: Jüttemann, Gerd/Thomae, Hans (Hg.): Biografische Methoden in den Humanwissenschaften. Weinheim, 2-23, 1998
- Frambach, Ludwig: Identität und Befreiung in Gestalttherapie, Zen und christlicher Spiritualität, Petersberg, 1993
- Frambach, Ludwig: Der ethische Mystiker Albert Schweitzer, in: Transpersonale Psychologie 7/1, 2001, 4-16
- Franz, Albert/Baum, Wolfgang/Kreutzer, Karsten (Hg.): Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie, Freiburg, 2003
- Freeman, Laurence: Jesus der Lehrer in dir, Zwickau, 2005
- Freese, Hans-Ludwig: Kinder sind Philosophen, Weinheim, 1990
- Freud, Sigmund: Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten, in: Freud Sigmund: Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet, Bd. 10, London, 126-136, 1949
- Freud, Sigmund: Gesammelte Werke (GW), London, 1949ff.
- Friebertshäuser, Barbara: Interviewtechniken - ein Überblick. In: Dieselbe/Prenzel Annedore (Hg.): Handbuch Qualitative Forschungsmethoden in der Erziehungswissenschaft. Weinheim, 371-395, 1997
- Friebertshäuser, Barbara: Forschungsmethoden: qualitative. In: Otto, Hans-Uwe/Thiersch Hans (Hg.): Handbuch Sozialarbeit - Sozialpädagogik. 2. überarbeitete Auflage, Neuwied, 576-591, 2001
- Frost, Ursula: Einigung des geistigen Lebens. Zur Theorie religiöser und allgemeiner Bildung bei Friedrich Schleiermacher, Paderborn, 1991
- Fuchs, Werner: Biographische Forschung. Eine Einführung in Praxis und Methoden, Opladen, 1984
- Gabriel, Karl: Religion und Kirche im Spiegel- und Diskursmodell von Öffentlichkeit, in: Jahrbuch für Biblische Theologie, Bd. 11: Öffentlichkeit, Neukirchen-Vluyn, 1996, 31-51
- Gabriel, Karl/Treber, Monika: Christliche Dritte-Welt-Gruppen: Herausforderungen für kirchliche Pastoral und Sozialethik, Münster, 1999

- Gäng, Peter: Was ist Buddhismus, Frankfurt/New York, 1996
- Galtung, Johan: Der Preis der Modernisierung. Struktur und Kultur im Weltsystem, Wien, 1997
- Galtung, Johan: Die andere Globalisierung. Perspektiven für eine zivilisierte Weltgesellschaft im 21. Jahrhundert, Münster, 1998a
- Galtung, Johan: Frieden mit friedlichen Mitteln. Friede und Konflikt, Entwicklung und Kultur, Opladen, 1998b
- Galtung, Johan: Die Zukunft der Menschenrechte. Vision: Verständigung zwischen den Kulturen, Frankfurt/New York, 2000
- Galtung, Johan, u.a.: Neue Wege zum Frieden. Konflikte aus 45 Jahren: Diagnose, Prognose, Therapie, Minden, 2003
- Galuska, Joachim (Hg.): Pioniere für einen neuen Geist in Beruf und Business. Die spirituelle Dimension wirtschaftlichen Handelns, Zwickau, 2004
- Galuska, Joachim (Hg.): Den Horizont erweitern. Die transpersonale Dimension in der Psychotherapie, Berlin, 2003
- Gandhi, Mahatma K.: Ausgewählte Texte. Hg. von Richard Attenborough, München, Neuauflage, 1983
- Gamma, Anna: Spirituell-politische Arbeit mit Jugendlichen, in: Lewkowicz, Andreas/Lob-Hüdepohl (Hg.): 2003, 207-220
- Gamma, Anna/Gyger, Pia: Selbstfindung ist Weltfindung - Weltfindung ist Selbstfindung, in: Riedel, Lothar (Hg.): 2002, 49-62
- Garstecki, Joachim: Pax christi: engagiert - gewaltfrei - ökumenisch, Bad Vilbel, 1998
- Garfinkel, Harold: Das Alltagswissen über soziale und innerhalb sozialer Strukturen, in: Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hg.): Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit, Opladen, 5. Auflage, 1981, 189-262
- Garz, Detlef, Kraimer Klaus: Qualitativ-empirische Sozialforschung. Konzepte, Methoden, Analysen, Opladen, 1991
- Gebhardt, Günther: Zum Frieden bewegen. Friedenserziehung in religiösen Friedensbewegungen, Hamburg, 1994
- Geertz, Clifford: Dichte Beschreibung, Frankfurt, 1983
- Gerhardt, Uta: Verstehende Strukturanalyse: Die Konstruktion von Idealtypen als Analysschritt bei der Auswertung qualitativer Forschungsmaterialien. In: Soeffner, Hans-Gerd (Hg.): Sozialstruktur und Soziale Typik, Frankfurt/New York, 1986
- Geißler, Karkheinz A.: Vom Tempo der Welt. Am Ende der Uhrzeit, Freiburg, 1999
- Gerhardt, Uta: Erzählraten und Hypothesenkonstruktion. Überlegungen zum Gültigkeitsproblem in der biographischen Sozialforschung, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 37, 230-256, 1985
- Gäde, Gerhard: Viele Religionen - ein Wort Gottes. Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie, Gütersloh, 1998
- Gebhardt, Werner/ Waldenfels, Hans (Hg.): Religion und Identität. Im Horizont des Pluralismus, Frankfurt, 1999
- Gebhardt, Winfried: Signaturen der religiösen Gegenwartskultur. Die Verszenung der Kirchen und die Eventisierung der Religion. in: Orte für den Glauben. Die zukünftige Gestalt des Christentums in einer säkularen Welt Bensberger Protokolle 106), Bensberg, 9-23

- Gerstner, Dierrich: Brot&Rosen, in: Junge Kirche 02/04, 10-12, 2004
- Giardini, Orio/Liedtke, Patrick M.: Wie wir arbeiten werden, Hamburg, 1998
- Girtler, Roland: Die biographische Methode bei der Untersuchung devianter Karrieren und Lebenswelten, in: Voges, Wolfgang (Hg.): Methoden der Biographie- und Lebenslaufforschung, Opladen, 321-339, 1987
- Glaser, Barney G./Strauss, Anselm L.: The Discovery of Grounded Theory. Strategies for Qualitative Research, Chicago, 1967
- Glaser, Barney G./Strauss, Anselm L.: Die Entdeckung der gegenstandsbezogenen Theorie. Eine Grundstrategie qualitativer Sozialforschung, in: Weingarten, Elmar (Hg.): Qualitative Sozialforschung, Stuttgart, 91-111, 1979
- Glaser, Barney G./Strauss, Anselm L.: Strategien qualitativer Forschung, Bern/Göttingen/Toronto/Seattle, 1998
- Glassman, Bernard/Fields, Rick: Anweisungen für den Koch, Lebensentwurf eines Zen-Meisters, Hamburg, 1997
- Glassman, Bernard: Zeugnis ablegen, Buddhismus als engagiertes Leben, Berlin, 2001
- Glassman, Bernard/Taizan Maezumi Roshi: Erleuchtung -- was ist das?, München 2002
- Glassman, Bernhard: Das Herz der Vollendung, Unterweisungen eines westlichen Zen-Meisters, Berlin, 2003
- Glinker, Hans-Jürgen: Das narrative Interview. Eine Einführung für Sozialpädagogen, Weinheim/München, 1998
- Gogos, Manuel: Grenzgänger zwischen Philosophie, Mystik und den Weltreligionen, Mainz, 2000
- Golemann, Daniel: Emotionale Intelligenz, Hamburg, 1996
- Goodall, Norman (Hg.): Uppsala spricht. Die Sektionsberichte der Vierten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Bericht der Sektion I: Der Heilige Geist und die Katholizität der Kirche: Das Ringen um die Einheit der ganzen Kirche. Ökumenischer Rat der Kirchen, Genf, 1968
- Gorz, Andre: Arbeit zwischen Misere und Utopie, Frankfurt, 2000
- Guardini, Romano: Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi, Würzburg, 1964
- Gutierrez, Gustavo: Teologia de la liberacion, Lima, 1971
- Gutierrez, Gustavo: Aus der eigenen Quelle trinken. Spiritualität der Befreiung, Mainz, 1986
- Graf Dürckheim, Karlfried: Hara. Die Erdmitte des Menschen, Bern/München/Wien, Neuauflage, 1987
- Graf Dürckheim, Karlfried: Im Silberstrom des Seins. Das Karlfried Graf Dürckheim Lesebuch, Freiburg, 1996
- Graf Dürckheim, Karlfried: Vom doppelten Ursprung des Menschen, Freiburg, 17. Auflage, 2003
- Graf, Friedrich Wilhelm: Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, München, 2004
- Griffiths, Bede: Die Hochzeit von Ost und West. Hoffnung für die Menschheit, Salzburg, 1983
- Griffiths, Bede: Die neue Wirklichkeit. Westliche Wissenschaft, östliche Mystik und christlicher Glaube, Grafing, 1990
- Grof, Stanislaus: Auf der Schwelle zum Leben. Die Geburt - Tor zur Transpersonalität und Spiritualität. München, 1989
- Grom, Bernhard: Religionspsychologie, Göttingen, 1992
- Grom, Bernhard: Hoffnungsträger Esoterik?, Regensburg, 2002

- Gronemeyer, Marianne: Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnis und Zeitknappheit, Darmstadt, 1993
- Gronemeyer, Marianne: Die Macht der Bedürfnisse. Überfluss und Knappheit, Darmstadt, 2002
- Gronemeyer, Reimer: Alle Menschen bleiben Kinder; Düsseldorf/München, 1998
- Gross, Rita: Buddhism after Patriarchy, Albany: SUNY 1993
- Groß, Engelbert/König, Klaus (Hg.): Religiöses Lernen der Kirchen im globalen Dialog. Weltweit akute Herausforderungen und Praxis einer Weggemeinschaft für eine Eine-Welt-Religionspädagogik, Münster, 2000
- Groß, Engelbert (Hg.): Erziehungswissenschaft, Religion und Religionspädagogik, Münster, 2004
- Guardini, Romano: Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi, Würzburg, 1964
- Gyger, Pia: Mensch verbinde Erde und Himmel. Christliche Elemente einer kosmischen Spiritualität, Luzern, 1993
- Gyger, Pia: Die Erde ruft. Ein Prozess spiritueller und politischer Bewußtseinsentwicklung bei Jugendlichen, Luzern, 1996
- Gyger, Pia: Maria Tochter der Erde - Königin des Alls. Vision der neuen Schöpfung, München, 2002
- Haas, Alois Maria: Gott Leiden Gott Lieben, Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter, Frankfurt, 1989
- Haas, Alois Maria: Mystik als Aussage, Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik, Frankfurt, 1996
- Haas, Alois Maria: Mystik im Kontext, Paderborn, 2004
- Habermas, Jürgen: Erkenntnis und Interesse, Frankfurt, 1988
- Habermas, Jürgen: Die postnationale Konstellation, Frankfurt, 1998
- Habermas, Jürgen: Zeit der Übergänge, Frankfurt, 2001
- Habermas, Jürgen: Der gespaltene Westen, Frankfurt, 2004
- Habermas, Jürgen: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt, 2005
- Habito, Ruben: Barmherzigkeit aus der Stille. Zen und soziales Engagement, München, 1989
- Haehling, von, Raban (Hg.): Rom und das himmlische Jerusalem. Die frühen Christen zwischen Anpassung und Ablehnung, Darmstadt, 2000
- Hahn, Alois: Konstruktion des Selbst, der Welt und der Geschichte, Frankfurt, 2000
- Halbfas, Hubertus: Lebensgeschichte und Religiösität - Prolegomena zu einer Mythobiographie, in: Maurer, Friedemann (Hg.): Lebensgeschichte und Identität. Beiträge zu einer biographischen Anthropologie, Frankfurt, 168-186, 1981
- Halbfas, Hubertus: Der Sprung in den Brunnen. Eine Gebetsschule, Düsseldorf, 1981
- Halbfas, Hubertus: Das dritte Auge. Religionsdidaktische Anstöße; Düsseldorf, 1982
- Halbfas, Hubertus: Religionsunterricht in Sekundarschulen. Lehrerhandbuch 10, Düsseldorf, 1997
- Halbfas, Hubertus: Das Christentum. Düsseldorf, 2004
- Halbwachs, Maurice: Das kollektive Gedächtnis, Frankfurt, 1985

- Hansmann, Otto/Marotzki, Winfried (Hg.): Diskurs Bildungstheorie I: Systematische Markierungen, Weinheim, 1988
- Haslinger, Herbert: Sich selbst entdecken - Gott erfahren. Für eine mystagogische Praxis kirchlicher Jugendarbeit, Mainz, 1991
- Haslinger, Herbert (Hg.): Handbuch Praktische Theologie, 2 Bände, Mainz, 1999-2000
- Hasselmann, Christel: Die Weltreligionen entdecken ihr gemeinsames Ethos, Mainz, 2002
- Hausmann, Bettina / Neddermayer, Renate: Bewegt sein, Paderborn, 1996
- Haußer, Karl: Identitätsentwicklung, Stuttgart, 1983
- Hay, David: Religious Experience amongst a group of postgraduate students: a qualitative Study, in: Journal for the Scientific Study of Religion 18, 1979, 164-182
- Hay, David/ Heald, G.: „Religion is good for you“, in: New Society, 17.4. 1987
- Hay, David/ Morisy, Ann: „Secular Society/religious meanings: A contemporary paradox, in: Review of Religious Research 26, 1985, 213-227
- Hay, David/Nye, Rebecca: The Spirit of the Child, London, 1998
- Hecker, Hellmuth: Lebensbilder deutscher Buddhisten, Bd II, 2., vollständig neubearbeitete Auflage, Konstanz, 1997
- Heimbach-Steins, Marianne (Hg.): Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch, Zwei Bände, Regensburg, 2004/2005
- Helg, Felix: Psychotherapie und Spiritualität. Östliche und westliche Wege zum Selbst, Düsseldorf, 2000
- Hemminger, Hansjörg: Grundwissen Religionspsychologie. Ein Handbuch für Studium und Praxis, Freiburg, 2003
- Hengsbach, Friedhelm, SJ: Die Anderen im Blick. Christliche Gesellschaftsethik in den Zeiten der Globalisierung, Darmstadt, 2001
- Hentig, Hartmut, von: Rückblick nach vorn: pädagogische Hoffnungen der Gegenwart auf dem Prüfstand der Erfahrung, Rede zum 25jährigen Bestehen der Bielefelder Schulprojekte - Laborschule und Oberstufenkolleg, Hannover, 1999
- Heinrichs, Johannes: Ökologik, Frankfurt, 1997
- Heinrichs, Johannes: Revolution der Demokratie -- Eine Realutopie, Berlin, 2003
- Heinrichs, Johannes: Demokratiemanifest für die schweigende Mehrheit, München, 2005
- Heinrichs, Johannes: Logik des Sozialen. Woraus Gesellschaft entsteht, München, Neuauflage, 2005
- Heinrichs, Johannes: Sprung aus dem Teufelskreis. Sozialethische Wirtschaftstheorie, München, Neuauflage, 2005
- Heinz, Walter R./ u.a.: „Hauptsache eine Lehrstelle“. Jugendliche vor den Hürden des Arbeitsmarktes, Weinheim, 1985
- Helsper, Werner/Herwartz-Emden, Leonie/ Terhart, Ewald: Qualität qualitativer Forschung in der Erziehungswissenschaft. Ein Tagungsbericht. In: Zeitschrift für Pädagogik, 47, Nr. 2, 251-267, 2001
- Herwartz, Christian: Arbeiter und Priester. Im Zentrum Berlins - Ein Leben mit Menschen am Rande, in: An unsere Freunde. Informationen der Süddeutschen Jesuiten 4/1998, 8-11

- Herwartz, Christian (Hg.): Gastfreundschaft. 25 Jahre Wohngemeinschaft Naunynstraße, Berlin, 2004
- Heuer, Wolfgang: Couragiertes Handeln, Lüneburg, 2002
- Heydorn, Heinz-Joachim: Über den Widerspruch von Bildung und Herrschaft, Frankfurt, 1970
- Heydorn, Heinz-Joachim: Bildungstheoretische Schriften , 3 Bände, Frankfurt, 1979
- Hick, John: Gotteserkenntnis in der Vielfalt der Religionen, in : Bernhardt, Reinhold (Hg.): Horizontüberschreitung. Die pluralistische Theologie der Religionen
- Hick, John: Wahrheit und Erlösung im Christentum und in anderen Religionen, in: Kirste, R. u.a. (Hg.): Interreligiöser Dialog zwischen Tradition und Moderne, Balve, 1994a, 113-127
- Hick, John: Eine Philosophie des religiösen Pluralismus, in: Missionstheologische Zeitschrift 45, 1994
- Hinton, Jeanne: Communities. Stories of Christian communities in Europe, London, 1993
- Hirsch, Joachim: Kapitalismus ohne Alternative, Hamburg, 1990
- Hirsch, Joachim: Der nationale Wettbewerbsstaat. Staat, Demokratie und Politik im globalen Kapitalismus, Berlin, 1995
- Hisamatsu Shin'ichi: Die Fülle des Nichts - Vom Wesen des Zen, Weinsberg, 1980
- Hisamatsu, Shinichi: Philosophie des Erwachens. Satori und Atheismus, Zürich/München, 1990
- Hitzler, Ronald: Individualisierung des Glaubens. Zur religiösen Dimension der Bastelexistenz, in: Honer, Anne/Ronald, Kurt, Reichertz, Jo (Hg.): Diesseitsreligion. Zur Deutung der Bedeutung moderner Kultur. Konstanz, UVK, 1999, 351-368
- Hitzler, Ronald: Sinnkonstruktionen. Zum Stand der Diskussion (in) der deutschsprachigen interpretativen Soziologie. In: Schweizerische Zeitschrift für Soziologie, 26 (3), 459-484, 2000
- Hofmann, Beate / Schibilsky, Michael: Spiritualität in der Diakonie. Anstöße zur Erneuerung christlicher Kompetenz, Stuttgart, 2001
- Hoffmann-Riem, Christa: Die Sozialforschung einer interpretativen Soziologie. Der Datengewinn, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 32, 339-373, 1980
- Holloway, John: Die Welt verändern ohne die Macht zu übernehmen, Münster, 2002
- Honneth, Axel (Hg.): Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus, Frankfurt, 2000
- Hope, M./Young, J.: Thich Nhat Hanh and Cao Ngoc Phuong, in: The Struggle for Humanity. Agents of Nonviolent Change in a Violent World, Maryknoll: Orbis, 1977, 185 ff
- Hopf, Christel/Weingarten, Elmar (Hg.): Qualitative Sozialforschung, Stuttgart, 1979
- Hopf, Christel: Qualitative Interviews - ein Überblick. In: Flick, Uwe/ u.a. (Hrsg.): Qualitative Forschung. Ein Handbuch, Reinbek bei Hamburg, 349-360, 2000
- Horster, Detlef: Postchristliche Moral. Eine sozialphilosophische Begründung, Hamburg, 1999
- Huber, Wolfgang: Kirche, Stuttgart/Berlin, 1979
- Hull, John, M.: Glaube und Bildung. Ausgewählte Schriften, Band 1, Berg am Irchel, 2000
- Hummel, Reinhardt: Religiöser Pluralismus oder Christliches Abendland, Darmstadt, 1994

- Hutton, Will/Giddens, Anthony (Hg.): Die Zukunft des globalen Kapitalismus, Frankfurt, 2000
- Hügel, Friedrich, von: The Mystical Element of Religion as Studied in Saint Caterine of Genoa and her Friends, 2 Bände, London, 1961
- Illich, Ivan: Selbstbegrenzung. Eine politische Kritik der Technik, München, Neuauflage, 1998
- Ingram, P.O.:The Modern Buddhist-Christian Dialogue. Two Universalistic Religions in Transformation, Lewiston: Mellen, 1988
- Institut für Theologie und Politik (Hg.): In Bewegung denken. Politisch-Theologische Anstöße für eine Globalisierung von unten, Münster, 2003
- Institut für Theologie und Politik (Hg.): Der gekreuzigte Messias und die Erwartung vom Land der Freiheit. Christologie im Kontext der Globalisierung, Münster, 2004
- Ives, Catherine: Divine Emptiness and historical fullness. A Buddhist-Jewish-Christian Conversation with Massao Abe, Valley Forge, Pa./USA, 1995)
- James, William: Die Vielfalt religiöser Erfahrungen. Eine Studie über die menschliche Natur. Frankfurt-Leipzig, 1997
- Jaschke, Helmut: Jesus der Mystiker, Mainz, 2000
- Jäger, Willigis: Kontemplatives Beten, Münsterschwarzach, 1985
- Jäger, Willigis: Suche nach dem Sinn des Lebens. Bewusstseinswandel durch den Weg nach innen, Petersburg, 1991
- Jäger, Willigis OSB: Suche nach der Wahrheit. Wege-Hoffnungen-Lösungen, Petersburg, 1998
- Jäger, Willigis OSB: Geh den inneren Weg. Texte der Achtsamkeit und Kontemplation, Freiburg, 1999
- Jäger, Willigis OSB: Kontemplation. Gott begegnen - heute, Salzburg, 2001
- Jäger, Willigis OSB: Kontemplation, Gott begegnen - heute, Freiburg, 2002
- Jäger, Willigis OSB: Wohin unsere Sehnsucht führt. Mystik im 21. Jahrhundert, Petersburg, 2003a
- Jäger, Willigis OSB: Aufbruch in ein neues Land. Erfahrungen eines spirituellen Lebens, Freiburg, 2003b
- Jäger, Willigis OSB: In jedem Jetzt ist Ewigkeit. Worte für alle Tage, München, 2003c
- Jäger, Willigis OSB/Quarch, Christoph: ...denn auch hier sind Götter“. Wellness, Fitness und Spiritualität, Freiburg, 2004
- Jäger, Willigis OSB: Das Leben ist Religion. Stationen eines spirituellen Weges, München, 2005a
- Jäger, Willigis OSB: Das Leben endet nie, Berlin, 2005b
- Jahrbuch Gerechtigkeit (hg. von evangelischen und katholischen Institutionen und Werken in Deutschland): Reiches, armes Deutschland, Oberursel, 2005
- Jakubowicz, Dan: Genuss und Nachhaltigkeit. Handbuch zur Veränderung des persönlichen Lebensstils, Wien, dritte, erweiterte Auflage, 2002
- Jörns, Klaus-Peter: Notwendige Abschiede. Auf dem Weg zu einem glaubwürdigen Christentum, Gütersloh, 2004
- Johannes vom Kreuz: Sämtliche Werke in fünf Bänden, München, 5. Auflage, 1995
- Johnson, Dörrie: Ordained ministers in secular employment, in: Theology, 101/1998, 22-28

- Jung, Carl Gustav: Über die Grundlagen der analytischen Psychologie, Zürich, 1983
- Jung, Ruth: ATTAC: Sand im Getriebe, Hamburg, 2002
- Kabat-Zinn, Jan: Gesund durch Meditation. Das grosse Buch der Selbstheilung. das grundlegende Programm zur Entspannung, Stressreduzierung und Aktivierung des Immunsystems, München 1994
- Kabat-Zinn, Jan: Im Alltag Ruhe Finden, Das umfassende praktische Meditationsprogramm, Freiburg 1998
- Kadowaki, Kakichi: Erleuchtung auf dem Weg. Zur Theologie des Weges, München, 1993
- Kaesler, Dirk: Max Weber. Eine Einführung in Leben, Werk und Wirkung, Frankfurt, 2003
- Kaufmann, Franz-Xaver/Zingerle, Arnold (Hg.): Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven, München, 1996
- Kaufmann, Jean-Claude: Das verstehende Interview, Konstanz, 1999
- Katholische Bundesarbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung (KBE): Erwachsenenbildung. Vierteljahresschrift für Theorie und Praxis, Bonn, 1955 ff.
- Katz, Steven T.: Language, Epistemology and Mysticism, in: ders.: Mysticism and Philosophical Analysis, New York, 1978, 22-74
- Katz, Steven T.: Mysticism and Language, New York-Oxford, 1992
- Kegan, Robert: Die Entwicklungsstufen des Selbst. Fortschritte und Krisen im menschlichen Leben, München, 1986
- Kehl, Medard, SJ: Kirche als Institution. Zur theologischen Begründung des institutionellen Charakters der Kirche in der neueren deutschsprachigen katholischen Ekklesiologie, Fankfurt, 1976
- Kehl, Medard, SJ: Eschatologie, Würzburg, 1986
- Kehl, Medard, SJ: Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie, Würzburg, 1992
- Kehl, Medard, SJ: Wohin geht die Kirche. Ein Zeitdiagnose, Freiburg, 1996
- Kelle, Udo/Kluge, Susann: Vom Einzelfall zum Typus. Fallvergleich und Fallkontrastierung in der qualitativen Sozialforschung, Opladen, 1999
- Kennedy, Margrit: Geld ohne Zinsen und Inflation. Ein Tauschmittel das jedem dient, München, 1994
- Keown, Damien: The Nature of Buddhist Ethics, London, 2001a
- Keown, Damien: Der Buddhismus. Eine Einführung, Stuttgart, 2001b
- Keown, Damien: Lexikon des Buddhismus, Düsseldorf, 2005
- Keupp, Heiner: Riskante Chancen. Das Subjekt zwischen Psychokultur und Selbstorganisation. Sozialpsychologische Studien, Heidelberg, 1988
- Keupp, Heiner (Hg): Zugänge zum Subjekt. Perspektiven einer reflexiven Sozialpsychologie, Frankfurt, 1993
- Keupp, Heiner/Höfer Renate (Hg.): Identitätsarbeit heute. Klassische und aktuelle Perspektiven der Identitätsforschung, Frankfurt, 1997
- Keupp, Heiner: Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne, Hamburg, 1999
- Keupp, Heiner/Weber, Klaus: Psychologie. Ein Grundkurs, Hamburg, 2001

- Kerstiens, Ferdinand: Mystik und Politik - Plädoyer für eine politische Spiritualität, in: Orientierung 42, Juni 2004
- Khema, Ayya: Meditation ohne Geheimnis, Zürich, 1988
- Khema, Ayya: Mystik ist kein Mysterium. Buddhistische und christliche Meditationen, Bern/München/Wien, 2002
- Khoury, Adel Theodor (Hg.): Krieg und Gewalt in den Weltreligionen, Freiburg, 2003
- Kieser, Gabriele: Christus im Armen. Zur Bedeutung der Armut und des Armen bei Leon Bloy, Würzburg, 1995
- Kießling, Klaus: Zur eigenen Stimme finden. Religiöses Lernen an berufsbildenden Schulen, Ostfildern, 2004
- Kirste, Reinhard, u.a. (Hg.): Religionen im Gespräch. Wertewandel und religiöse Umbrüche, Balve, 1996
- Klages, Helmut: Der Blockierte Mensch. Zukunftsaufgaben gesellschaftlicher und organisatorischer Gestaltung, Frankfurt, 2002
- Klein, Ansgar/Legrand, Hans-Josef/Leif, Thomas (Hg.): Neue Soziale Bewegungen. Impulse, Bilanzen und Perspektiven, Opladen, 1999
- Klein, Stephanie: Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie, Stuttgart, 2005
- Klie, Thomas/Leonhard, Silke: Schauplatz Religion. Grundzüge einer Performativen Religionspädagogik, Leipzig, 2003
- Kluge, Susann: Empirisch begründete Typenbildung. Zur Konstruktion von Typen und Typologien in der qualitativen Sozialforschung, Opladen, 1999
- Kluge, Susann: Empirisch begründete Typenbildung in der qualitativen Sozialforschung. Forum Qualitative Sozialforschung/ Forum: Qualitative Social Research (On-line Journal), 1(1). Verfügbar über: <http://qualitative-research.net/fqs>
- Knauth, Thorsten/Schroeder, Joachim (Hg.): Über Befreiung. Befreiungspädagogik, Befreiungsphilosophie und Befreiungstheologie im Dialog, Münster, 1998
- Knobloch, Hubert: Religionssoziologie, Berlin/New York, 1999
- Knobloch, Hubert/Krech, Volkhard/Wohlrab-Sahr (Hg.): Religiöse Konversion. Systematische und fallorientierte Studien in soziologischer Perspektive, Konstanz, 1998
- Kochanek, Hermann (Hg.): Die Botschaft der Mystik in den Religionen der Welt
- Kohlberg, Lawrence: Die Psychologie der Moralentwicklung, Frankfurt, 1996
- Kohli, Martin (Hg.): Soziologie des Lebenslaufs, Darmstadt/Neuwied, 1978a
- Kohli, Martin: Erwartungen an eine Soziologie des Lebenslaufs, in: Kohli, Martin: Soziologie des Lebenslaufs, Darmstadt/Neuwied, 1978b
- Kohli, Martin: Wie es zur „biographischen Methode kam und was daraus geworden ist. Ein Kapitel aus der Geschichte der Sozialforschung, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 10, Heft 3, 272-293, 1981a
- Kohli, Martin: Biographische Organisation als Handlungs- und Strukturproblem. Zu Fritz Schützes: „Prozessstrukturen des Lebenslaufs, in: Matthes, Joachim/ u.a.(Hg.): Biographie in handlungswissenschaftlicher erspektive, Nürnberg, 157-168, 1981b
- Kohli, Martin: Thesen zur Geschichte des Lebenslaufs als sozialer Institution, in: Conrad, Christoph/ u.a. (Hg.): Gerontologie und Sozialgeschichte. Wege zu einer historischen Betrachtung des Alters, Berlin, 133-147, 1983

- Kohli, Martin: Normalbiographie und Individualität: Zur institutionellen Dynamik des gegenwärtigen Lebenslaufregimes, in: Bosse, Hans-Georg, Hildenbrand, Bruno (Hg.): Vom Ende des Individuums zur Individualität ohne Ende, Opladen, 33-53, 1988
- Kowal, Sabine/O`Connell, Daniel C.: Zur Transkription von Gesprächen, in: Flick, U.,u.a.: 2000, 437-447
- Knitter, Paul. F.: Ein Gott - viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums, München, 1988
- Knitter, Paul. F.: Religion und Befreiung. Soteriozentrismus als Antwort an die Kritiker, in: Bernhardt, R. (Hg.): Horizontüberschreitung. Die pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh, 1991, 203-219
- Knitter, Paul F.: Die Zukunft der Erde. Die gemeinsame Verantwortung der Religionen, München, 1998
- Knitter, Paul F.: Apologie einer pluralistischen Theologie und Christologie, in: Schwandt, Hans-Gerd (Hg.): Pluralistische Theologie der Religionen. Eine kritische Sichtung, Frankfurt, 1998, 75-96
- Knobloch, Stefan/Haslinger, Herbert: Mystagogische Seelsorge. Eine lebensgeschichtlich orientierte Pastoral, Mainz, 1991
- Krieg, Carmen (Hg.): Die Theologie auf dem Weg in das dritte Jahrtausend. Festschrift für Jürgen Moltmann zum 70. Geburtstag, Gütersloh, 1996
- Krippendorff, Ekkehart: Die Kunst, nicht regiert zu werden, Frankfurt, 1999
- Koch, Lutz/Marotzki, Winfried/Peukert, Helmut: Erziehung und Demokratie, Weinheim, 1995
- Kochanek, Hermann (Hg.): Die Botschaft der Mystik in den Religionen der Welt, München, 1998
- Könemann, Judith: „Ich wüßte, ich wäre gläubig, glaub ich“. Zugänge zu Religion in der Lebensführung der späten Moderne, Opladen, 2002
- Kohut, Heinz: Narzißmus, Frankfurt, 1973
- Koolen, Albert: Auf den Spuren der Arbeiterpriester, in: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen , Hamburg, Hildesheim, Köln, Osnabrück, 5/2002, 2002, 141-147
- Koolen, Albert: Zwischen Opposition und Widerstand - Versuche politischen Lebens, in: Gerster, J./Hajek (Hg.): 1968 -- und dann? Erfahrungen, Lernprozesse und Utopien von Bewegten der 68er-Revolution, Bremen, 2002a, 31-40
- Komitee für Grundrechte und Demokratie: Jahrbuch`96/97, Köln, 1977
- Koschel, Ansgar: Prozesse, Perspektiven und Prioritäten, internes Arbeitspapier des Präsidiums von Pax Christi, 1987
- Koslowski, Peter (Hg.): Diskurs der Weltreligionen, 4 Bände, München, 2000, 2001, 2002a, 2002b
- Krieg, Carmen/Kucharz, Thomas/Volf, Miroslav (Hg.): Die Theologie auf dem Weg in das dritte Jahrtausend. Festschrift für Jürgen Moltmann zum 70. Geburtstag, Gütersloh, 1996
- Krüggele, Michael/ Gabriel, Karl/ Gebhardt, Winfried (Hg.): Institution, Organisation, Bewegung. Sozialformen der Religion im Wandel. Opladen, 1999
- Küchler, Manfred: Qualitative Sozialforschung. Modetrend oder Neuanfang?, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 32, 373-386, 1980
- Küng, Hans, u.a.: Christentum und Weltreligionen Buddhismus, München, 1984
- Küng, Hans: Projekt Weltethos, München, 1990

- Küng, Hans/Kuschel, Karl-Josef (Hg.): Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen, München, 1993
- Küng, Hans (Hg.): Ja zum Weltethos. Perspektiven für die Suche nach Orientierung, München, 1995
- Küng, Hans: Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft, München, 1997
- Küng, Hans/Kuschel, Karl-Josef (Hg.): Wissenschaft und Weltethos, München, 1998
- Küng, Hans/Senghaas, Dieter (Hg.): Friedenspolitik. Ethische Grundlagen internationaler Beziehungen, München, 2003
- Kuhn, Thomas S.: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, 2. und ergänzte Auflage, Frankfurt, 1990
- Kuitert, H.M.: Kein zweiter Got. Jesus und das Ende des kirchlichen Dogmas, Düsseldorf, 2004
- Kuschel, Karl-Josef/Pinzani, Alessandro/Zillinger, Martin (Hg.): Ein Ethos für Eine Welt?. Globalisierung als ethische Herausforderung, Frankfurt, 1999
- Lama, Dalai: Den Geist erwecken, das Herz erleuchten. Zentrale tibetisch-buddhistische Lehren, München, 1996
- Lama, Dalai: Der Friede beginnt in dir. Wie innere Haltung nach außen wirkt, Freiburg, 1997
- Lama, Dalai: Das Herz aller Religionen ist eins. Die Lehre Jesu aus buddhistischer Sicht, Hamburg, 1998
- Lama, Dalai: Das Buch der Menschlichkeit. Eine neue Ethik für unsere Zeit, Bergisch Gladbach, 2000
- Lamneck, Siegfried: Qualitative Sozialforschung, Bd.1 und 2, Weinheim, 3. korrigierte Auflage, 1993/1995
- Lange Ernst: Sprachschule für die Freiheit. Bildung als Problem und Funktion der Kirche, München, Neuauflage, 1980
- Lähnemann, Johannes: Evangelische Religionspädagogik in interreligiöser Perspektive, Göttingen, 1998
- Lassalle, Enomiya H.M.: Zen - Weg zur Erleuchtung, Freiburg, 1960
- Lassalle, Enomiya H.M.: Zen-Meditation für Christen, Weilheim, 1968
- Lassalle, Enomiya H.M.: Zen-Buddhismus, Köln, 1972
- Lassalle, Enomiya H.M.: Zazen und die Exerzitien des heiligen Ignatius, Köln, 1975
- Lassalle, Enomiya H.M.: Zen-Meditation. Eine Einführung, Zürich, 1977
- Lassalle, Enomiya H.M.: Wohin geht der Mensch?, Zürich-Einsiedeln, 1981
- Lassalle, Enomiya H.M.: Leben im neuen Bewußtsein (Hg. von R. Ropers), München, 1986a
- Lassalle, Enomiya H.M.: Zen und christliche Mystik, Freiburg, 1986b
- Lassalle, Enomiya H.M.: Zen und christliche Spiritualität, München, 1987
- Lefebure, L.D.: The Buddha and the Christ. Explorations in Buddhist and Christian Dialogue, Maryknoll: Orbis 1993
- Lengsfeld, Peter (Hg.): Mystik - Spiritualität der Zukunft. Erfahrung des Ewigen. Pater Willigis Jäger OSB zum 80. Geburtstag, Freiburg, 2005
- Lenzen, Dieter: Lösen die Begriffe Selbstorganisation, Autopoiesis und Emergenz den Bildungsbegriff ab?, in: Zeitschrift für Pädagogik. 42. Jahrgang, 949-968

- Lenzen, Dieter: Handlung und Reflexion. Vom pädagogischen Theoriedefizit zur Reflexiven Erziehungswissenschaft, Weinheim, 1996
- Leu, Rudolf/Krappmann, Lothar: Zwischen Autonomie und Verbundenheit. Bedingungen und Formen der Behauptung von Subjektivität, Frankfurt, 1999
- Lévinas, Emmanuel: Totalität und Unendlichkeit, Freiburg, 1987
- Lévinas, Emmanuel. Entre nous. Essais sur le penser-a-l'autre, Paris, 1991
- Lévinas, Emmanuel: Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, Freiburg, 1992
- Lévinas, Emmanuel: Gott, der Tod und die Zeit, Wien, 1996
- Lewkowicz, Marina/Lob-Hüdepohl, Andreas: Spiritualität in der sozialen Arbeit, Freiburg, 2003
- Lexikon der östlichen Weisheitslehren: Buddhismus-Hinduismus-Taoismus-Zen, O.W. Barth-Verlag, 2. Auflage, 1994
- Lichtenstein, E.: Zur Entwicklung des Bildungsbegriffs von Meister Eckhart bis Hegel, Heidelberg, 1966
- Lichtenstein, E: Bildung, in: Ritter, Joachim (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 1. Darmstadt, Sp. 921-937, 1971
- Lindbeck, George A.: Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter, Gütersloh, 1994
- Lipsett, Peter, Richard: Wege der Transzendenzerfahrung, Münsterschwarzach, 1992
- Lobkowicz, Nikolaus: Theory and Practice, History of a concept from Aristoteles to Marx, Notre Dame, USA, 1967
- Lonergan, B.J.F.: Method in Theology, New York, 1972
- Loomans, Pieter (Hg.): Meditation und Transpersonale Psychotherapie. Der Alltag als Übung, Petersberg, 1999
- Lorenzer, Alfred: Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik, Frankfurt, 1981
- Loy, David: The Great Awakening, A Buddhist Social Theory, Boston, 2003
- Loy, David: Nondualität, Über die Natur der Wirklichkeit, Frankfurt, 1988
- Lovejoy, Arthur O.: Die große Kette der Wesen, Frankfurt, 1993
- Lück, Wolfgang/Schweitzer, Friedrich: Religiöse Bildung Erwachsener, Stuttgart, 1999
- Maas, Ellen: Photobilder als Grundlage für Biographien. Ein Beitrag zur Analyse anonymer Fotografien, in: Sparr, Walter (Hg.): Wer schreibt meine Lebensgeschichte? Biographie, Autobiographie, Hagiographie und ihre Entstehungszusammenhänge, Gütersloh, 163-177, 1990
- Macho, Isolde: Christen üben ZaZen: Ruf in die Nachfolge?!. Eine religionspädagogische Untersuchung zum intra-religiösen Dialog, Wien, 1996
- Macy, Joanna: Die Wiederentdeckung der sinnlichen Welt, Wege zum Ökologischen Selbst, München 1994
- Macy, Joanna: Die Reise ins lebendige Leben, Strategien zum Aufbau einer zukunftsfähigen Welt, Paderborn, 2003
- Manemann, Jürgen: Rettende Erinnerung an die Zukunft. Essay über die christliche Verschärfung, Mainz, 2005a

- Manemann, Jürgen: „Die Permanenz des Theologisch-Politischen“ (C. Lefort). Chancen und Gefahren für das Christentum in der gegenwärtigen Krise der Demokratie, in: Conc, August 2005b
- Mantle, John: Britain's First worker-priest: radical ministry in a post-war setting, London, 2000
- Mandl-Schmidt, Iris: Biografie - Identität - Glaubenskultur. Zur Entwicklung religiös-spirituelle Identität am Beispiel Thomas Mertons, Mainz, 2003
- Martin, Bruno: Das Lexikon der Spiritualität. Lehren, Meister, Traditionen, München, 2005
- Martini, Carlo, Maria: Hören, was der Leib uns sagt, München/Zürich/Wien, Zweite Auflage, 2002
- Martini, Carlo, Maria: Auch die Seele kennt Tag und Nacht. Reflexionen für Zeiten innerer Prüfung, München/Zürich/Wien, 2005
- Maschwitz, Gerda und Rüdiger: Stille-Übungen mit Kindern. Ein Praxisbuch. Mit Beiträgen von Eleonore Gottfried-Massa und Marie-Luise Soltmann, München, 1993
- Maurin, Peter: Easy Essays, Chicago, 1977
- Marxer, Fridolin: Die mystische Erfahrung, Würzburg, 2003
- Mayring, Philipp: Einführung in die qualitative Sozialforschung, Weinheim, 1999 (4. Auflage, zuerst: 1990)
- McGinn, Bernard: Die Mystik im Abendland, 3 Bände, Freiburg, 1994-1996-1998
- McGinn, Bernard: Mystik, in: Lexikon für Theologie und Kirche, hrsg. von Walter Kasper, Tübingen, 1994, 583-597
- Meier-Seethaler, Carola: Jenseits von Gott und Göttin. Plädoyer für eine spirituelle Ethik, München, 2001a
- Meier-Seethaler, Carola: Gefühl und Urteilskraft. Ein Plädoyer für die emotionale Vernunft, München, 3. Auflage, 2001b
- Meister Eckhart, kommentierte zweisprachige Ausgabe in 2 Bänden, hg. von Niklaus Largier, Frankfurt, 1993
- Meister Eckhart: Kritische Gesamtausgabe, Abteilung Deutsche und Lateinische Werke, Stuttgart 1936 ff.
- Meister Eckhart: Die deutschen Werke (DW), hg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft von Josef Quint, Stuttgart, 1958/71/78/83
- Meister Eckhart: Deutsche Predigten und Traktate, hg. und übersetzt von Josef Quint, München-Zürich, 1979
- Mertens, Gerhard: Umwelten: Eine humanökologische Pädagogik, Paderborn-München-Wien-Zürich, 1998
- Merton, Thomas: Weisheit der Stille, Weilheim, 1975
- Merton, Thomas: Asiatisches Tagebuch, Zürich, 1987
- Mette, Norbert: Religionspädagogik, Düsseldorf, 1994
- Metz, Johann Baptist: Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz, 1977a
- Metz, Johann Baptist: Zeit der Orden. Zur Mystik und Politik der Nachfolge, Freiburg, 1977b
- Metz, Johann Baptist: Zum Begriff der neuen politischen Theologie, Mainz, 1997
- Metz, Johann Baptist: Mit der Autorität der Leidenden, in: Süddeutsche Zeitung vom 24./25./26. Dezember 1997, Nr. 296, 57
- Metzger, Max Joseph: Für Frieden und Einheit. Briefe aus der Gefangenschaft. Meitzingen, 1964

- Meueler, Erhard: Erwachsene Lernen. Beschreibung-Anstösse-Erfahrungen, Stuttgart, 1987
- Meueler, Erhard: Wie aus Schwäche Stärke wird. Vom Umgang mit Lebenskrisen, Hamburg, 1989
- Meueler, Erhard: Die Türen des Käfigs. Wege zum Subjekt in der Erwachsenenbildung, Stuttgart, 1993
- Mey, Günter: Erzählungen in qualitativen Interviews: Konzepte, Probleme, soziale Konstruktionen, in: sozialer sinn, 1/2000, 135-151, 2000
- Mickel, Wolfgang/Zitzlaff, Dietrich (Hg.): Handbuch zur politischen Bildung, Kapitel 4: Politisches und soziales Lernen: Voraussetzungen und Bedingungen. Opladen, 1988, 141-222
- Mieth, Dietmar: Gotteserfahrung - Weltverantwortung, Über die christliche Spiritualität des Handelns, München, 1982
- Mieth, Dietmar: Meister Eckhart. Mystik und Lebenskunst, Düsseldorf, 2004
- Miller, G./Reiher, G.(Hg.): Vom Geist des Lehrens. Aspekte erzieherischer Spiritualität, Stuttgart, 1998
- Missionswissenschaftliches Institut Missio (Hg.): Herausgefordert durch die Armen. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen 1976-1983, Freiburg, 1983
- Mitchell, Donald W.: Spirituality and Emptiness. The Dynamics of Spiritual Life in Buddhism and Christianity, New York, 1991
- Moore, B. (Hg.): Black Theology/African Theology, 1975
- Müller-Fahrenholz, Geiko: Erwecke die Welt. Unser Glaube an Gottes Geist in dieser bedrohten Zeit, Gütersloh, 1993
- Müller-Fahrenholz, Geiko: Vergebung macht frei. Vorschläge für eine Theologie der Versöhnung, Frankfurt, 1996
- Müller-Fahrenholz, Geiko: Versöhnung statt Vergeltung. Wege aus dem Teufelskreis der Gewalt, Neukirchen, 2003
- Müller-Römheld, Walter: Bericht aus Vancouver 1983, Frankfurt, 1983
- Münkler, Herfried: Die neuen Kriege; Hamburg, 2002
- Muzorewa, G.H.: The Origins and Development of African Theology, 1985
- Negt, Oskar: Soziologische Phantasie und exemplarisches Lernen, Frankfurt, 1971
- Negt, Oskar/Kluge, Alexander: Öffentlichkeit und Erfahrung. Zur Organisationsanalyse von bürgerlicher und proletarischer Öffentlichkeit, Frankfurt, 1972
- Negt, Oskar / Kluge, Alexander: Maßverhältniss des Politischen. 15 Vorschläge zum Unterscheidungsvermögen, Frankfurt, 1992
- Negt, Oskar: Kindheit und Schule in einer Welt der Umbrüche, Göttingen, 1997
- Negt, Oskar: Arbeit und menschliche Würde, Göttingen, 2001
- Negt, Oskar: Wozu noch Gewerkschaften? Eine Streitschrift, Göttingen, 2004
- Neumann, Erich: Der mystische Mensch, in: Eranos-Jahrbuch, Band 16, 1948
- Niggli, Peter: Nach der Globalisierung. Entwicklungspolitik im 21. Jahrhundert, Zürich, 2004
- Niethammer, Lutz (Hg.): Lebenserfahrung und kollektives Gedächtnis. Die Praxis der „Oral History“, Frankfurt, 1985a

- Niethammer, Lutz: Einführung, in: Niethammer, Lutz (Hg.): Lebensführung und kollektives Gedächtnis, Frankfurt, 7-33, 1985b
- Nipkow, Karl Ernst: Moralentwicklung. Pädagogische und theologische Antworten, Gütersloh, 1981
- Nipkow, Karl Ernst: Erwachsenwerden ohne Gott. Gotteserfahrung im Lebenslauf, München, 1987
- Nipkow, Karl Ernst/Schweitzer, Friedrich/FowlerJames (Hg.): Glaubensentwicklung und Erziehung, Gütersloh, 1988
- Nipkow, Karl Ernst: Bildung in einer pluralen Welt, 2 Bände, Gütersloh, 1998
- Nipkow, Karl Ernst: Das Eigene und das Fremde. Perspektiven für ein evangelisches Bildungsverständnis im Pluralismus, in: Bitter, Stephan (Hg.): Nachdenken - Vordenken. Evangelische Perspektiven zur Jahrhundertwende, Rheinbach 2001, 81-105
- Nishitani, Keiji: Was ist Religion?, Frankfurt, 1986
- Nitsche, Bernhard (Hg.): Atem des sprechenden Gottes. Einführung in die Lehre vom Heiligen Geist, Regensburg, 2003
- Nohlen, Dieter/Schultze, Rainer-Olaf (Hg.): Lexikon der Politikwissenschaft, 2 Bände. München, 2002
- Notz, Klaus-Josef: Das Lexikon des Buddhismus, 2 Bände, Freiburg, 1998
- Nye, Rebecca: Siritualität, Religion, Kinder. Beobachtungen aus englischer Perspektive, in: Christenlehre/Religionsunterricht-Praxis 55, 2002, Heft 4, 7-13
- Obrist, Willi: Die Mutation des Bewusstseins. Vom archaischen zum heutigen Selbst- und Weltverständnis, Frankfurt, 1980
- Oevermann, Ulrich: Bewährungsdynamik und Jenseitskonzepte - Konstitutionsbedingungen von Lebenspraxis, in: Schweidler, Walter (Hg.): Wiedergeburt und kulturelles Erbe, 289-338, Sankt Augustin, 2001
- Oekumenischer Dienst Schalomdiakonot (Hg.): Von Quellen und Wurzeln gewaltfreien Handelns, Frankfurt, 2004
- Orth, G.: Erwachsenenbildung zwischen Parteilichkeit und Verständigung, Göttingen, 1989
- Oswald, Hanspeter: Bibel, Mystik und Politik. Die Gemeinschaft Sant' Egidio, Freiburg, 1998
- Oser, Fritz.: Moralisches Urteil in Gruppen. Soziales Handeln. Verteilungsgerechtigkeit, Frankfurt, 1981
- Oser, Fritz / Gmünder Paul: Der Mensch. Stufen seiner religiösen Entwicklung. Ein strukturgenetischer Ansatz, Gütersloh, 1988
- Oser, Fritz/Reich, Karl Helmut (Hg.): Eingebettet ins Menschsein: Beispiel Religion. Aktuelle psychologische Studien zur Entwicklung von Religiosität, Lengerich, 1996
- Oser, Fritz, u.a. (Hg.): Moralisches Urteil und Handeln, Frankfurt, 1999
- Oser, Fritz: Religiöse Entwicklung im Erwachsenenalter. In: Böhnke, M. u.a (Hg.): Erwachsen im Glauben, Stuttgart, 1992, 67-88
- Oser, Fritz: Acht Strategien der Wert- und Moralerziehung. In: Edelstein, W. (Hg.): Moralische Erziehung in der Schule, Weinheim, 2001, 63-89
- Oser, Fritz: Mystische und psychologische Stufen der religiösen Entwicklung: inkompatibel, analog, ergänzungsbedürftig? Ein spekulativer Vergleich. In: Simon, W. (Hg.): meditatio. Beiträge zur Theologie und Religionspädagogik der Spiritualität, Münster, 2002, 67-80

- Osterland, Martin: Lebensgeschichtliche Erfahrung und gesellschaftliches Bewusstsein. Anmerkungen zur sozialbiographischen Methode, in: Soziale Welt 24, 409-417, 1973
- Packer, Toni: Mit ganz neuen Augen sehen, Braunschweig, 1991
- Packer, Toni: Der Moment der Erfahrung ist unendlich, Berlin, 1996
- Panikkar, Raimon: The Intra-Religious Dialogue, New York, 1978
- Panikkar, Raimon: The invisible Harmony: A Universal Theory of Religion of a Cosmic Confidence in Reality, in: Swidler, L. (Hg.) Toward a Universal Theology of Religion, New York, 1987, 118-153
- Panikkar, Raimon: Der neue religiöse Weg. Im Dialog mit den Religionen leben. München, 1990a
- Panikkar, Raimon: Den Mönch in sich entdecken, München, 1990b
- Panikkar, Raimon: Gottes Schweigen. Die Antwort des Buddha für unsere Zeit, München, 1992
- Panikkar, Raimon: Der Dreiklang der Wirklichkeit. Die Kosmotheandrische Offenbarung, Salzburg, 1995
- Panikkar, Raimon: Gott, Mensch und Welt. Die Drei-Einheit der Wirklichkeit, Petersberg, 1999
- Panikkar, Raimon: Das Göttliche in Allem. Der Kern spiritueller Erfahrung, Freiburg, 2000a
- Panikkar, Raimon: Das Abenteuer Wirklichkeit, München, 2000b
- Panikkar, Raimon: Einführung in die Weisheit, Freiburg, 2002
- Papst Johannes Paul II: Die Schwelle der Hoffnung überschreiten, Freiburg, 2001
- Pax Christi, deutsche Sektion: 75 Jahre katholische Friedensbewegung in Deutschland, in der Reihe Probleme des Friedens 2/1995, Bad Vilbel, 1995a
- Pax Christi, deutsche Sektion: Wegweiser. Christliche Gemeinschaften für Frieden und Gerechtigkeit, in der Reihe Probleme des Friedens 3/1995, Bad Vilbel, 1995b
- Pax Christi, deutsche Sektion: Der konziliare Prozess. Gemeinsam für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, in der Reihe Probleme des Friedens 1-2/1998, Bad Vilbel, 1998
- Pax Christi, deutsche Sektion: Schalomdiakonat. Erfahrungen und Einsichten zur Gewaltfreiheit, in der Reihe Probleme des Friedens 2-3/2000, Bad Vilbel, 2000
- Peng-Keller, Simon: Gottespassion in Versunkenheit. Die psychologische Mystikforschung Carl Albrechts aus theologischer Perspektive, Würzburg, 2003
- Peter, Anton (Hg.): Christlicher Glaube in multireligiöser Gesellschaft. Erfahrungen-Theologische Reflexionen-Missionarische Perspektiven, Imensee, 1996
- Peters, Tiemo Rainer: Mystik Mythos Metaphysik. Die Spur des vermissten Gottes, Mainz/München, 1992
- Petermann, Werner: Fotografie und Filmanalyse, in : Flick, Uwe/u.a. (Hg.): Handbuch Qualitative Sozialforschung: Grundlagen, Konzepte, Methoden, und Anwendungen, München, 1991
- Petrich, M.H.: Buddhismus in Vietnam: Zwischen Aufbruch und Widerstand, Südostasien Information 2/1994, 9-12
- Petrich, M.H.: Vietnamese Buddhism Towards Change and Development of Society, München, 1995
- Petzold, Hilarion: Integrative Therapie, 2Bde. Paderborn, Neuauflage, 1993
- Peukert, Helmut: Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Frankfurt, 1978

Peukert, Helmut: Pädagogik - Ethik - Politik. Normative Implikationen pädagogischer Interaktion, in: H.Heid u.a.(Hg.): Das politische Interesse an Erziehung und das pädagogische Interesse an der Gesellschaft, Weinheim, 1981, 61-70

Peukert, Helmut: Was ist eine praktische Wissenschaft? Handlungstheorie als Basistheorie der Humanwissenschaften: Anfragen an die praktische Theologie, in: Christen für den Sozialismus - Gruppe Münster (Hg.): Zur Rettung des Feuers. Solidaritätsschrift für Kuno Füssel, Münster, 1981, 280-295

Peukert, Helmut: Über die Zukunft von Bildung, in: Frankfurter Hefte-extra 6 (1984), 129-137

Peukert, Helmut: Praxis universaler Solidarität. Grenzprobleme im Verhältnis von Erziehungswissenschaft und Theologie, in: Schillebeeckx, Edward (Hg.): Mystik und Politik. Festschrift für J.B. Metz, Mainz, 1988, 172-185

Peukert, Helmut: Bildung - Reflexionen zu einem ungelösten Versprechen, in: Otto, G. (Hg.): Bildung - Die Menschen stärken, die Sachen klären, Seelze, 1988, 12-17

Peukert, Helmut: Philosophische Kritik der Moderne, in: Concilium, Internationale Zeitschrift für Theologie, 28. Jahrgang, Heft 6, Dezember 1992a, Mainz, 465-470

Peukert, Helmut: Die Erziehungswissenschaft der Moderne und die Herausforderungen der Gegenwart, in: Zeitschrift für Pädagogik, 29. Beiheft, Weinheim, Basel 1992b, 119-125

Peukert, Helmut: Ortsbestimmung der Erziehungswissenschaft. Wilhelm Flitner und die Frage nach einer allgemeinen Erziehungswissenschaft im 20. Jahrhundert, Weinheim, 1992c

Peukert, Helmut: Bildung als Wahrnehmung des Anderen. Der Dialog im Bildungsdenken der Moderne, in: I.Lohmann/W.Weiß (Hg.): Dialog der Kulturen, Münster 1994,

Peukert, Helmut: Zur Neubestimmung des Bildungsbegriffs, in: Meyer, M./Reinartz, A.: Bildungsgangdidaktik, Opladen, 1998a, 17-29

Peukert, Helmut: Pädagogik, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Auflage, Bd. 7, Freiburg, 1998b, 1257-1264

Peukert, Helmut: Bildung - Ein uneingelöstes Versprechen. Reflexionen im Schnittfeld von Erziehungswissenschaft, praktischer Philosophie und Theologie. Unveröffentlichter Vortrag im Rahmen eines pädagogisch-theologischen Kolloquiums zur Verabschiedung von Professor Doktor Fulbert Steffensky am Fachbereich Erziehungswissenschaft der Universität Hamburg am 4. Juli 1998, 1998c

Peukert, Helmut: Reflexionen über die Zukunft von Bildung, in: Zeitschrift für Pädagogik, 46. Jahrgang, Nr. 4, 2000, 507-524

Peukert, Helmut: Die Logik transformatorischer Lernprozesse und die Zukunft von Bildung, in: Arens, Edmund, u.a.: Geistesgegenwärtig. Zur Zukunft universitärer Bildung, Luzern, 2003, 9-30

Peukert, Helmut: Erziehungswissenschaft - Religionswissenschaft - Theologie - Religionspädagogik. Eine spannungsgeladene Konstellation unter den Herausforderungen einer geschichtlich neuartigen Situation, in: Groß, Engelbert (Hg.): Erziehungswissenschaft, Religion und Religionspädagogik, Münster, 2004, 51-92

Peukert, Ursula: Intergenerationelle Solidarität, in: Concilium, 32. Jahrgang, Heft 2, April 1996, Mainz, 162-169

Piaget, Jean: Das Weltbild des Kindes, Frankfurt, 1980

Pieris, Aloysius: Liebe und Weisheit, Mainz, 1989

Pieris, Aloysius: Feuer und Wasser. Frau, Gesellschaft, Spiritualität in Buddhismus und Christentum, Freiburg, 1994

Pröpper, Thomas: Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg, 2001

Pohl-Patalong, U. (Hg.): Religiöse Bildung im Plural. Konzepte und Perspektiven. Schenefeld, 2003

- Polakova, Jolana: Perspektive der Hoffnung. Transzendenzsuche in der Postmoderne, Paderborn/München/Wien/Zürich, 2005
- Poterie, Rene/Jeusselin, Louis: Prêtres-Ouvriers -- 50 ans d'Histoire et de Combats, Paris, 2001
- Publik Forum, Zeitung kritischer Christen, hg. von Leserinitiative Publik e.V., Oberursel
- Rahner, Karl SJ: Gesammelte Schriften, Einsiedeln-Zürich-Köln, 1966ff.
- Rahner, Karl SJ: Schriften zur Theologie 16 Bände, Einsiedeln-Zürich-Köln, 1954-1984
- Rahner, Karl SJ: Sämtliche Werke in 32 Bänden, hg. von Neufeld, K.-H./Metz, J.B./Vorgrimler, H./Raffelt, A., Freiburg, 1995ff.
- Rahner, Karl SJ/Vorgrimler, Herbert: Kleines Konzilskompendium, Freiburg, 7. Auflage, 2000
- Raiser, Konrad: Theologie des Lebens, in: Ökumenischer Informationsdienst, 9/1997
- Raiser, Konrad: Der Einsatz für Wahrheit und Versöhnung als spirituelle Herausforderung. unveröffentlichter Vortrag im Rahmen einer Tagung der Evangelischen Akademie Arnoldshain am 27.10.2003
- Reble, Albert: Geschichte der Pädagogik, 3. Auflage, Stuttgart, 1981
- Reichertz, Jo: Objektive Hermeneutik und hermeneutische Wissenssoziologie, in: Flick, Uwe/ u.a. (Hg.): Qualitative Forschung. Ein Handbuch. Reinbek bei Hamburg, 2000
- Reich-Ranicki, Marcel: Alles, was man lesen muss. Spiegel Online 18. Juni 2001 (<http://spiegel.de/kultur/literatur/0,1518,140180,00.html>)
- Reinhold, Gerhard/Pollak, Georg/Heim, Heinz (Hg.): Pädagogiklexikon, Stuttgart, 1999
- Ricardi, Andrea: Sant' Egidio, Rom und die Welt. Gespräch mit Jean-Dominique Durand und Regis Ladous, St. Ottilien, 1996
- Ricardi, Andrea: Unter dem Kreuz. Geistliche Schriftlesungen der vier Leidensgeschichten, St.Ottilien, 2000
- Ricardi, Andrea: Gott hat keine Angst, Würzburg, 2004
- Ricken, Friedo (Hg.): Religiöse Erfahrung. Ein interdisziplinärer Klärungsversuch, Stuttgart, 2004
- Rigby, Ken/Metzer, Jacques/Dietz, Biruta: Factors Predisposing Individuals to Support Nuclear Disarmament: An International Perspective. in: Journal of Peace Research, vol. 27, no.3. London et al.: Sage, 1990, 321-329
- Riedel, Lothar (Hg.): Vom Ich zum Wir. Psychotherapie und soziale Wirklichkeit, CH-Riehen, 2002
- Riesebrodt, Martin: Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“, München, 2000
- Ritter, Joachim (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Darmstadt, 1971ff.
- Roth, Roland: Demokratie von unten. Neue soziale Bewegungen auf dem Wege zur politischen Institution, Köln, 1994
- Rötzer, Florian: Megamaschine Wissen. Vision: Überleben im Netz, Frankfurt, 1999
- Roy, Arundhati: Die Politik der Macht, München, 2002
- Sachs, Wolfgang (Hg.): Fair Future - begrenzte Ressourcen und globale Gerechtigkeit, München, 2005
- Samartha, Stanley J. (Hg.): Towards World Community. The Colombo Papers. Genf: World Council of Churches, 1975

- Samartha, Stanley J.: One Christ - Many Religions. Towards a Revised Christology. Maryknoll, 1991
- Samy, Ama: Warum Bodhidharma in den Westen kam oder kann es ein europäisches Zen geben, seeon, 1995
- Samy, Ama: Zen. Erwachen zum ursprünglichen Gesicht, Berlin, 2003
- Samy, Ama: Zen und Erleuchtung, Berlin, 2005
- Schambeck, Mirjam: Mit individualisierter Religiösität umgehen. Mystagogisches Lernen als religionspädagogischer Antwortversuch, in: Religionspädagogische Beiträge 50 (2003), 127-141
- Scharfetter, Christian: Der spirituelle Weg und seine Gefahren, Stuttgart, Neuauflage 1999
- Schilling, Helmut: Bildung als Gottesebenbildlichkeit, Freiburg, 1961
- Schillebeeckx, Edward (Hg.): Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft, Mainz, 1988
- Schillebeeckx, Edward O.P.: Allmählich erkennbare Grundstruktur meines theologischen Denkens, in: imprimatur 8/2004, Trier, 2004
- Schimmel, Annemarie: Sufismus. Eine Einführung in die islamische Mystik, München, 2000
- Schleinker, Annette: Die Liebe ist unsere einzige Aufgabe. Das Lebenszeugnis von Madeleine Delbrêl, Ostfildern, 1994
- Schluchter, Wolfgang: Max Webers Studie über Hinduismus und Buddhismus, Frankfurt, 1984
- Schluchter, Wolfgang: Religion und Lebensführung, Band 1 und 2, Frankfurt, 1988
- Schmid, Georg: Die Mystik der Weltreligionen, Stuttgart, 2000
- Schmidt, Christiane: „Am Material“: Auswertungstechniken für Leitfadeninterviews, in: Friebertshäuser, Barbara/ u.a. (Hg.): Handbuch Qualitative Forschungsmethoden in der Erziehungswissenschaft. Weinheim und München, 1997
- Schmidt-Leukel, Perry: Den Löwen brüllen hören. Zur Hermeneutik eines christlichen Verständnisses der buddhistischen Heilsbotschaft, Paderborn, 1992
- Schmidt-Leukel, Perry: Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh, 2005
- Scholem, Gershom: Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Frankfurt, 4. Auflage, 1991
- Schreijäck, Thomas (Hg.): Menschwerden im Kulturwandel. Kontexte kultureller Identität als Wegmarken interkultureller Kompetenz, Luzern, 1999
- Schreijäck, Thomas (Hg.): Werkstatt Zukunft. Bildung und Theologie im Horizont eschatologisch bestimmter Wirklichkeit, Freiburg, 2004
- Schönfeld, Andreas: Meister Eckhart. Geistliche Übungen, Mainz, 2003
- Schuhmacher, E.F.: Small is beautiful, Los Angeles/USA, 1973
- Schulze, Gerhard: Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt, 1992
- Schulze, Gerhard: Die Beste aller Welten. Wohin bewegt sich die Gesellschaft im 21. Jahrhundert?, München 2003
- Schuster, Robert (Hg.): Was sie glauben. Texte von Jugendlichen, Stuttgart, 1984

- Schreiner, Peter/Sieg, Ursula/Elsenbest, Volker (Hg.): Handbuch Interreligiöses Lernen, Gütersloh, 2005
- Schwager, Raymund (Hg.): Christus allein. Der Streit um die pluralistische Religionstheologie, Freiburg, 1999
- Schwandt, Hans-Gerd: Pluralistische Theologie der Religionen. Eine kritische Einführung., Frankfurt, 1998
- Schwanitz, Dietrich: Bildung: Alles, was man wissen muss, Frankfurt, 1999
- Schweitzer, Albert: Aus meinem Leben und Denken, Hamburg, 1980
- Schweitzer, Albert: Albert Schweitzer Lesebuch, München, Neuauflage, 1995 (1984)
- Schweitzer, Albert: Was sollen wir tun? 12 Predigten über ethische Probleme, Heidelberg, 1985 (Neuauflage)
- Schweitzer Friedrich/Englert, Rudolf/Ziebertz, Hans-Georg: Entwurf einer pluralitätsfähigen Religionspädagogik, Freiburg-Gütersloh, 2002
- Schütz, Alfred: Wissenschaftliche Interpretationen und Alltagsverständnis menschlichen Handelns, in: Alfred Schütz, Gesammelte Aufsätze, Bd. 1, Den Haag, 3-54, 1971
- Schütz Alfred: Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie, Frankfurt, 2. Auflage, 1981
- Schütz, Alfred/Luckmann, Thomas: Strukturen der Lebenswelt Bd. 1, Frankfurt, 4. Auflage, zuerst 1979, 1991
- Schütz, Christian: Praktisches Lexikon der Spiritualität, Freiburg, 1988
- Schütze, Fritz: Die Technik des narrativen Interviews in Interaktionsfeldstudien - dargestellt an einem Projekt zur Erforschung von kommunalen Machtstrukturen. Universität Bielefeld, Fakultät für Soziologie, Arbeitsberichte und Forschungsmaterialien Nr.1, 1977
- Segundo, J.L.: Liberacion de la teologia, 1975
- Seifert, Andreas (Hg.): Am Menschen orientiert. Re-Visionen evangelischer Erwachsenenbildung, Bielefeld, 2002
- Seitlinger, Michael/Höcht-Stöhr, Jutta (Hg.): Wie Zen mein Christsein verändert. Erfahrungen von Zen-Lehrern, Freiburg, 2004
- Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Berufung und Sendung der Laien in der Kirche und Welt - 20 Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz zu den „Lineamenta“ für die Ordentliche Bischofssynode 1987, Arbeitshilfen 45, Bonn 1987, 5-29
- Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Die deutschen Bischöfe. Kommission für Erziehung und Schule: Bildung in Freiheit und Verantwortung, Bonn, 1993
- Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 148. Kongregation für die Glaubenslehre. Erklärung Dominus Iesus. Über die Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche, Bonn, 2000
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz 23. Das Christentum - eine Religion unter anderen? Zum interreligiösen Dialog aus katholischer Perspektive, Bonn, 2002
- Sennett, Richard: Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus, Berlin, 1998
- Silesius, Angelus: Cherubinischer Wandersmann. Hg. von L. Gnädinger, Stuttgart, 1984
- Sivaraska, Sulak: Saat des Friedens, Braunschweig, Aurun-Verlag, 1995
- Silva, Lynn A. de: Why belief in God? The Christian Answer in Relation to Buddhist (Dialogue Publications, No. 2, Colombo, 1970)
- Silva, Lynn A. de: Mit Buddha und Christus auf dem Weg, Freiburg, 1998

- Simon, Werner (Hg.): *meditatio. Beiträge zur Theologie und Religionspädagogik der Spiritualität*. Günter Stachel zum 80. Geburtstag, Münster, 2002
- Simonis, Walter: *Über Gott und die Welt. Gottes- und Schöpfungslehre*, Düsseldorf, 2004
- Smith, W.C.: *Towards a World Theology*, Maryknoll/USA, 1989
- Smith, W.C.: *Mission, Dialogue and God's Will for us*, in: *Interantional Review of Mission* 77, 360-374
- Sobrinho, Jon: *Geist, der befreit. Lateinamerikanische Spiritualität*, Freiburg, 1989
- Sobrinho, Jon: *Jesus the Liberator*, 1994
- Sölle, Dorothee: *Phantasie und Gehorsam. Überlegungen zu einer künftigen christlichen Ethik*, Stuttgart, 1968
- Sölle, Dorothee: *Leiden*, Stuttgart, 1973
- Sölle, Dorothee: *Sympathie. Theologisch-politische Traktate*, Stuttgart, 1979
- Sölle, Dorothee: *Politische Theologie*, Stuttgart, 1982
- Sölle, Dorothee: *Lieben und Arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung*, Stuttgart, 1985
- Sölle, Dorothee: *Gott Denken. Eine Einführung in Theologie*, Stuttgart, 1990
- Sölle, Dorothee: *Mutanfälle. Texte zum Umdenken*, Hanburg, 1993
- Sölle, Dorothee: *Gegenwind. Erinnerungen*, Hamburg, 1995
- Sölle, Dorothee: *Mystik und Widerstand. „Du stilles Geschrei“*, Hamburg, 1997
- Sölle, Dorothee: *Mystik des Todes. Ein Fragment*, Stuttgart, 2003
- Soeffner, Hans-Georg: *Sozialwissenschaftliche Hermeneutik*, in: Flick, Uwe/ u.a. (Hg.): *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. Reinbek bei Hamburg, 164-175, 2000
- Sparn, Walter (Hg.): *Wer schreibt meine Lebensgeschichte: Biographie, Autobiografie, Hagiografie und ihre Entstehungszusammenhänge*, Gütersloh, 1990
- Stachel, Günter: *munen muso. Ungegenständliche Meditation*. Lassalle-Festschrift, Mainz, 1978
- Stahl, Fritz: *Auf der Suche nach wirklicher Solidarität mit der wirklichen Basis*, in: *Christen für den Sozialismus Gruppe Münster: Zur Rettung des Feuers*, Münster 1981
- Starr, Louis M.: *Oral History in den USA. Probleme und Perspektiven*, in: Niethammer, Lutz (Hg.): *Lebenserfahrung und kollektives Gedächtnis. Die Praxis der „Oral History“*, Frankfurt, 37-74, 1985
- Stehr, Nico: *Die Zerbrechlichkeit moderner Gesellschaften. Die Stagnation der Macht und die Chancen des Individuums*, Weilerswist, 2000
- Steiner, Michael: *Tisch, Trost und Träume in der Fabriciusstraße. Ökumene im Alltag, von unten: Die Basisgemeinschaft Brot&Rosen in Hamburg setzt sich für die Rechte von Flüchtlingen ein*, in: *Publik Forum, Zeitschrift kritischer Christen* Nr.9, 2002
- Steffensky, Fulbert: *Feier des Lebens. Spiritualität im Alltag*, Stuttgart, 1984
- Steffensky, Fulbert: *Wo der Glaube wohnen kann*, Stuttgart, 1989
- Steffensky, Fulbert: *Das Haus, das die Träume verwaltet*, Würzburg, 1998
- Steffensky, Fulbert: *Beten in säkularer Zeit*, in: *imprimatur* 5-6/2000

- Steffensky, Fulbert: Der alltägliche Charme des Glaubens, Würzburg, 2002
- Steffensky, Fulbert: Lehrersein - in Zeiten ohne Lehre, in: Kirche und Schule, Heft 2/2002, 21-28
- Steffensky, Fulbert: Gibt es eine Spiritualität im Leiden? Der Glaube als Hilfe bei der Bewältigung von Verlusten?, in: Hospizarbeit im Evangelischen Johanneswerk e.V., Bielefeld, 2004
- Steffensky, Fulbert/Sölle, Dorothee: Löse die Fesseln der Ungerechtigkeit. Predigten, Stuttgart, 2004
- Steffensky, Fulbert: Die große Sehnsucht: Suche nach spiritueller Erfahrung, Vortrag auf dem Kirchentag am 26.5.2005 in Hannover
- Stubenrauch, Bertram: Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung, Freiburg, 1995
- Strasser, Johano: Leben oder Überleben. Wider die Zurichtung des Menschen zu einem Element des Marktes, Zürich 2001
- Sudbrack, Josef: Mystik, Mainz, 1992
- Sudbrack, Josef: Meditative Erfahrung - Quellgrund der Religionen, Mainz, 1994
- Sudbrack, Josef: Gottes Geist ist konkret. Spiritualität im christlichen Kontext, Würzburg, 1999
- Sudbrack, Josef: Im Angesicht des Absoluten. Hinführung zur Mitte christlicher Spiritualität, Würzburg, 2004
- Suzuki, Daisetz T.: Der Buddha der Liebe, München, 1974
- Suzuki, Daisetz T.: Mysticism: Christian and Buddhist, 1957
- Swidler, Leonard: Die Zukunft der Theologie, Regensburg/München, 1994
- Szczepanski, Jan: Die biographische Methode, in: König, Rene (Hg.): Handbuch der empirischen Sozialforschung, Band 4, Stuttgart, 1974 (3. Auflage, zuerst: 1962)
- Taureck, Bernhard H.F.: Emmanuel Lévinas. Zur Einführung, Hamburg, 2002
- Teasdale, Wayne: Das mystische Herz. Spirituelle Brücken bauen, Zwickau, 2004
- Taylor, Charles: Die Formen des Religiösen in der Gegenwart, Frankfurt, 2002
- Thich Nhat Hanh: Das Wunder wach zu sein, Buddhistische Gesellschaft Hamburg, o.J., (engl. Original Kandy 1976)
- Thich Nhat Hanh: Please enjoy your breathing, in: Cooper, A.: International Fellowship of Reconciliation (IFOR) Report, 1983
- Thich Nhat Hanh: Interbeing, Commentaries on the Tiep Hien Precepts, Berkeley, 1987a (deutsch: Einssein, München, 1991)
- Thich Nhat Hanh: Bbeing peace, Berkeley: Parallax 1987b (deutsch: Innerer Friede - Äusserer Friede, München, 1988)
- Thich Nhat Hanh: Das Wunder der Achtsamkeit, Einführung in die Meditation, München, 1988
- Thich Nhat Hanh: Mit dem Herzen verstehen, Kommentare zum Prajnaparamita-Herz-Sutra, München, 1989
- Thich Nhat Hanh: Techniques of Reconciliation, in: Buddhist Peace Fellowship Newsletter, Vol.9,1, 1987b
- Thich Nhat Hanh: Love in Action: Writings on Nonviolent Social Change, New York (USA), 1993

- Thich Nhat Hanh: Living Buddha, Living Christ, New York, 1995 (deutsch: Lebendiger Buddha, lebendiger Christus, Verbindende Elemente der christlichen und buddhistischen Lehren, München, 1996)
- Thich Nhat Hanh: Nimm das Leben ganz in deine Arme, Die Lehre des Buddha über die Liebe, Berlin, 1997
- Thich Nhat Hanh: Vierzehn Tore der Achtsamkeit zu einem spirituellen Engagement in der Welt, München, 1998
- Thich Nhat Hanh: Unsere Verabredung mit dem Leben. Über das Leben im Hier und Jetzt, Berlin, 2003
- Thich Nhat Hanh: Jeden Augenblick genießen. Übungen zur Achtsamkeit, Berlin, 2004
- Thich Nhat Hanh: Das Herz des Kosmos. Die Weisheit des Lotus-Sutra, Freiburg, 2005
- Thomas, Claude Anshin: Krieg beenden Frieden leben. Ein Soldat überwindet Hass und Gewalt, Berlin, 2003
- Tugendhat, Ernst: Egozentrizität und Mystik. Eine anthropologische Studie, München, 2003
- Treiber, Hubert/Steinert, Heinz: Die Fabrikation des zuverlässigen Menschen. Über die „Wahlverwandtschaft“ von Klöster- und Fabrikdisziplin. 2. Auflage, Münster, 2005
- Tzscheetzsch, Werner/Ziebertz, Hans-Georg (Hg.): Religionsstile Jugendlicher und moderne Lebenswelt, München, 1996
- Young, Nigel J.: The Peace Movement, Peace Research, Peace Education and Peace-Building. The Globalisation of the Species Problem, in: Bulletin of Peace Proposals Vol. 18 (3), Oslo, 1987, 331-349
- Ulmer, Bernd: Die autobiographische Plausibilität von Konversionserzählungen, in: Sparr, Walter (Hg.): Wer schreibt meine Lebensgeschichte?, Gütersloh, 287-295, 1990
- Unsel, Siegfried (Hrg): Politik ohne Projekt?. Nachdenken über Deutschland, Frankfurt, 1993
- Utsch, Michael: Religionspsychologie, Stuttgart, 1998
- Utsch, Michael/Fischer, Johannes: Im Dialog über die Seele. Transpersonale Psychologie und christlicher Glaube, Münster, 2003
- Vattimo, Gianni: Das Ende der Moderne, Leipzig, 1990
- Vattimo, Gianni: Glauben - Philosophieren, Leipzig, 1997
- Vattimo, Gianni: Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?, München-Wien, 2004
- Veith, Hermann: Das Selbstverständnis des modernen Menschen, Frankfurt, 2001
- Virilio, Paul: Rasender Stillstand; Frankfurt, 1998
- Visser, Frank: Ken Wilber - Denker aus Passion. Eine Zusammenschau, Petersberg, 2002
- Voges, Wolfgang (Hg.): Methoden der Biographie- und Lebenslaufforschung, Opladen, 1987a
- Voges, Wolfgang: Sozialforschung auf Grundlage einer Lebenslaufperspektive, in: Ders.: Methoden der Biographie- und Lebenslaufforschung, Opladen, 1987b
- Von Brück, Michael: Weisheit der Leere, Zürich, 1989
- Von Brück, Michael: Einheit der Wirklichkeit. Gott, Gotteserfahrung und Meditation im hinduistisch-christlichem Dialog, München, 1987
- Von Brück, Michael, u.a. (Hg.): Der einzige Weg zum Heil? Freiburg, 1993

- Von Brück, Michael/Lai, Walen: Buddhismus und Christentum. Geschichte, Konfrontation, Dialog, München, 1997
- Von Brück, Michael: Weisheit der Leere. Wichtige Sutra-Texte des Mahayana-Buddhismus, München, 2002
- Von Brück, Michael: Identität und Zeitfluss - Buddhistische Wirklichkeitskonstruktionen, in: Schweidler, Walter (Hrsg.): Wiedergeburt und kulturelles Erbe, 197-220, Sankt Augustin, 2001
- Von Brück, Michael: Wie können wir leben? Religion und Spiritualität in einer Welt ohne Maß, München, 2002
- Von Allmen, Fred: Mit Buddhas Augen sehen - Buddhistische Meditation und Praxis, Theseus-Verlag, Berlin, 1997
- Von Hentig, Hartmut: Bildung. Ein Essay, München, 1996
- Von Weizäcker, Carl Friedrich: Gehen wir einer asketischen Weltkultur entgegen?, in: ders., Der bedrohte Friede. Politische Aufsätze 1945-1981, München, 1983, 383-416
- Von Werner, S./Ziebertz, H.G. (Hg.): Bilanz der Religionspädagogik, Düsseldorf, 1995
- Vorgrimler, Herbert (Hg.): Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners (FS Karl Rahner), Freiburg, 1979
- Vorgrimler, Herbert: Neues Theologisches Wörterbuch, Freiburg, 2000
- Voss, Reinhard J.: Das Dilemma der Pazifisten heute: Zwischen der Option für Gewaltfreiheit und der Option für die Opfer von Gewalt, unveröffentlichter Vortrag vom 22.6.2003 in Braunschweig, 2003
- Voss, Reinhard J.: Zwischen Protest und Prophetie. Aufgaben und Chancen der Friedensbewegung heute, unveröffentlichter Vortrag am 15.11.2003, 2003a
- Voss, Reinhard J.: Nach dem Krieg ist vor dem Krieg?. Impuls für christliche Friedensarbeit zum Studententag in Kaiserslautern am 19.11.2003, unveröffentlichter Vortrag, 2003b
- Waldenfels, Hans: Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum, Freiburg-Basel-Wien, 3. Auflage, 1980
- Waldenfels, Hans: Die Friedensgebete von Assisi, Einleitung von Kardinal König, Freiburg-Basel-Wien, 1987
- Waldenfels, Hans: An der Grenze des Denkbaren: Meditation - Ost und West. München 1988
- Waldenfels, Hans: Begegnung der Religionen. Theologische Versuche I. Bonn, 1990
- Waldenfels, Hans: Das Eigene und das Fremde, in Dtsch. Z. Philos., 1995, 43/4
- Waldenfels, Hans: Gottes Wort in der Fremde. Theologische Versuche II., Bonn, 1997
- Waldenfels, Hans/Gebhardt, Werner (Hg.): Religion und Identität. Im Horizont des Pluralismus. Frankfurt, 1999
- Waldenfels, Hans: Auf den Spuren von Gottes Wort. Theologische Versuche III., Bonn, 2004
- Walk, Heile / Boehme, Nele (Hg.). Globaler Widerstand. Internationale Netzwerke auf der Suche nach Alternativen im globalen Kapitalismus, Münster, 2002
- Waaijman, Kees: Handbuch der Spiritualität. Formen-Grundlagen-Methoden, 3 Bände, Mainz, 2004-2005
- Walf, Knut: Stille Fluchten. Zur Veränderung des religiösen Bewusstseins, München, 1983
- Watts, Alan: The Way of Zen, New York 1957
- Watts, Alan: The Way of Liberation, New York, 1983

- Watts, Alan: *Leben ist jetzt. Der östliche Weg der Befreiung und die Verwandlung des Selbst*, Freiburg, 1998
- Weber, Max: *Grundriss der Sozialökonomik. III. Abteilung. Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, 1922
- Weber, Max: *Politik als Beruf*, in: *Gesammelte politische Schriften*, Tübingen, 1958, 493-546
- Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft*, 6., revidierte Auflage, hg. v. J. Winckelmann. 2 Halbbände. und Erläuterungsband, Tübingen, 1976
- Weber, Max: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I und II*, Tübingen, 7. Auflage, 1988a
- Weber, Max: *Gesammelte politische Schriften*, 4. Auflage, Tübingen, 1988b
- Weil, Alfred (Hg.): *Brücken bauen ins nächste Jahrtausend*, Berlin, 1999
- Weil, Simone: *Zeugnis für das Gute*, München, Neuausgabe, 1990
- Weil, Simone: *Cahiers. Aufzeichnungen*, 4 Bände, München, 1998
- Weil, Simone: *Aufmerksamkeit für das Alltägliche*, München, 3. Auflage, 1994
- Weizsäcker, Carl Friedrich: *Gehen wir einer asketischen Weltkultur entgegen?*, in: *ders.: Der bedrohte Friede. Politische Aufsätze 1945-1981*, München, 1983, 383-416
- Wendel, Saskia: *Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung*, Regensburg, 2002
- Wendel, Saskia: *Christliche Mystik. Eine Einführung*, Kevelaer, 2004
- Wetzel, Sylvia: *Hoch wie der Himmel, tief wie die Erde. Ratgeber für schöne und schwere Zeiten*, Berlin, 2000
- Wetzel, Sylvia: *Leichter leben. Praktische Meditationen zum Umgang mit Gefühlen*, Berlin, 2002
- Widl, Maria: *Pastorale Weltentheologie - transversal entwickelt im Diskurs mit der Sozialpastoral*, Stuttgart, 2000
- Wilber, Ken: *The Collected Works of Ken Wilber, Band 1-8*, Boston, USA, 1999-2000
- Wilber, Ken/Ecker, Bruce/ Anthony, Dick: *Meister, Gurus, Menschenfänger. Über die Integrität spiritueller Wege*, Frankfurt, 1998
- Wilber, Ken: *Ganzheitlich handeln. Eine integrale Vision für Wirtschaft, Politik, Wissenschaft und Spiritualität*, Freiamt, 2001a
- Wilber, Ken: *Integrale Psychologie*, Freiamt, 2001b
- Wilber, Ken: *Im Auge des Hurrikans bist du sicher. Erfahrungen und Reflexionen*, Freiburg, 2005
- Willke, Gerhard: *Neoliberalismus*, Frankfurt, 2003
- Wind, Renate: *Dem Rad in die Speichen fallen. Die Lebensgeschichte des Dietrich Bonhoeffer*, Weinheim, 1999
- Winckelmann, Bernd: *Damit neu werde die Gestalt dieser Erde. Politische Spiritualität im Umbruch unserer Zeit. Eine zeitgeschichtliche biblich-theologische Studie*, Leipzig, 1997
- Witzel, Andreas: *Verfahren der qualitativen Sozialforschung. Überblick und Alternativen*. Frankfurt/New York, 1982
- Witzel, Andreas: *Das Problemzentrierte Interview*, in: Jüttemann, Gerd (Hg.): *Qualitative Forschung in der Psychologie. Grundfragen, Verfahrensweisen, Anwendungsfelder*, Heidelberg, 227-255, 1989

- Witzel, Andreas: Auswertung problemzentrierter Interviews: Grundlagen und Erfahrungen, in: Strobl, Rainer/Böttger, Andreas (Hg.): Wahre Geschichten? Zu Theorie und Praxis qualitativer Interviews, Baden-Baden, 49-76, 1996
- Witzel, Andreas: Das problemzentrierte Interview. Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research, 1(1). Abrufbar über: <http://qualitative-research.net/fqs>, 2000
- Wohlrab-Sahr, Monika (Hg.): Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche, Frankfurt/New York, 1995
- Wohlrab-Sahr, Monika, u.a.: Religiöse Konversion. Systematische und fallorientierte Studien in soziologischer Perspektive, Konstanz, 1998
- Wolf, Heinz: Sozialismus und Freiheit, in: Buddhistische Monatshefte/Indische Welt, München, 1951
- Wolf, Ingeborg: Mystik: Zen, Kontemplation, Yoga, Kabbala, Sufismus, Taoismus, Praxis und Orientierung im Spiegel von Religion, Psychologie, Naturwissenschaft und Gesellschaft, Frankfurt, 2000
- Woods, Richard (Hg.): Understanding Mysticism, Garden City/New York (USA), 1980
- Worldwatch Institute (Hg.): Zur Lage der Welt 2004, Münster, 2004
- Queen, Christopher: Engaged Buddhism in the West, Somerville, 2000
- Queen, Christopher/Prebish Charles/Keown, Damian: Action Dharma - New Studies in Engaged Buddhism, New York, 2003
- Zaehner, Robert C.: Mystik, religiös und profan. Eine Untersuchung über verschiedene Arten von aussernatürlicher Erfahrung, Stuttgart, 1990
- Ziegler, Jean: Die neuen Herrscher der Welt und ihre globalen Widersacher, München, 2003
- Ziebertz, Hans-Georg/ Simon, Werner (Hg.): Bilanz der Religionspädagogik, Düsseldorf, 1995
- Ziebertz, Hans-Georg: Interreligiöses Lernen und die Pluralität der Religionen, in: Schweitzer, Friedrich/Englert, Rudolf/Schwab, Ulrich/Ziebertz, Hans-Georg: Entwurf einer pluralitätsfähigen Religionspädagogik, Gütersloh, 2002, 121-143
- Zizek, Slavoj: Das fragile Absolute. Warum es sich lohnt, das christliche Erbe zu verteidigen, Berlin, 2000
- Zizek, Slavoj: Die gnadenlose Liebe, Frankfurt, 2001
- Zizek, Slavoj: Die Puppe und der Zwerg. Das Christentum zwischen Perversion und Subversion, Frankfurt, 2003
- Zohar, Danah/Marshall, Ian: Spirituelle Intelligenz, Bern/München/Wien, 2000
- Zotz, Volker: Auf den glückseligen Inseln, Buddhismus in der deutschen Kultur, Berlin, 2000
- Zschirnt, Christiane: Bücher - alles, was man lesen muss, Frankfurt, 2002

Persönliche Erklärung

Hiermit versichere ich,

- dass ich die Dissertation selbstständig verfasst habe und alle in Anspruch genommenen Hilfsmittel in der Dissertation angegeben sind;
- dass die eingereichte Arbeit nicht schon einmal bei einem Prüfungsverfahren vorgelegen hat oder ganz oder in Auszügen veröffentlicht worden ist;
- dass kein Promotionsverfahren erfolglos geblieben ist;
- dass mir die Promotionsordnung der Johann Wolfgang-Goethe Universität bekannt ist.

-Thomas Wagner-

Tabellarischer Lebenslauf

Name :	Thomas Wagner
Geboren:	13.11.1958 in 56414 Berod/Westerwald
Nationalität:	deutsch
Konfession:	römisch-katholisch
Familienstand:	verheiratet, zwei Kinder
1965 – 1969	Besuch der Grundschule von Berod
1969 – 1978	Besuch des Mons-Tabor-Gymnasiums in 56410 Montabaur
Sept. 1978 – August 1979	Freiwilliges Soziales Jahr
1979 – 1985	Studium der katholischen Theologie an der PTH St. Georgen in Frankfurt
1882 – 1988	Pädagogikstudium an der Johann Wolfgang Goethe-Universität in Frankfurt
seit 1985	hauptamtlicher Mitarbeiter im Bistum Limburg in der Jugend- und Erwachsenenbildung

-Thomas Wagner-