

V Mögliche Therapiemodelle

1. Als Hypothese formulieren wir: Die für indische Kulturen maßgebenden anthropologischen Triebkräfte von Unwissenheit, Gier und Hass (im Buddhismus aufs engste miteinander verwoben) auf der Grundlage von Angst können ergänzt werden durch die Erkenntnis, dass auch das menschliche Streben nach Kreativität bzw. der Gestaltungswille des Menschen fundamental für die Evolution menschlicher Kulturen gewesen ist und bleiben wird, was sich empirisch (und gut dokumentiert) als ein Leitmotiv der antiken griechischen Kultur belegen lässt.
2. In Verbindung mit den sozialen Mustern von Kooperation und Konkurrenz in menschlichen Gesellschaften, die in Spannung zueinander stehen, ist zu klären, ob und wie ein detailliert zu beschreibendes qualitatives Wachstum solchen kulturellen Kräften Rechnung tragen kann, die inhärente Widersprüche auszugleichen vermögen.
3. In Verknüpfung mit historischen Beispielen ist zu fragen, ob und wie klassische Kulturen Ressourcen aktivieren, die ökologisch/ökosophisch zu konkreten Handlungsstrategien geführt haben, und zu prüfen, ob Übersetzungen in die Gegenwart möglich sind.
4. Die Symbolgestaltung und Gemeinschaftsdynamik der Religionen muss genutzt werden – ihre Motivationskraft ist für das Gelingen des kulturellen Wandels unerlässlich. Religionen sind auch deshalb wichtig für die kulturelle Erneuerung, weil sie Institutionen sind, die zeitlich und räumlich in weiten Horizonten operieren. Wir fassen den Religionsbegriff allerdings sehr weit und meinen nicht nur das, was uns heute als »institutionalisierte Religion«

bekannt ist, sondern vielmehr eine grundlegende kulturelle Praxis, ohne die Menschheitsgeschichte kaum denkbar ist. Dies wird nun erläutert:

1. Was sind Religionen?

1. Religionen sind geistige, soziale und materielle Systeme, die Gesellschaften Kohärenz verleihen und den Einzelnen in ein letztgültiges Lebens- und Deutungsmuster der Wirklichkeit integrieren. Sie beantworten und klären Grundfragen und Ängste des Menschen und heben ins Bewusstsein, dass der Mensch mehr ist als das, was er für seine alltägliche Identität hält. Religion ist in jedem Fall sozial inszenierte und individuell internalisierte »Kontingenzbewältigung«, also konstruktiver Umgang mit der Zeitlichkeit und dem Leiden des Menschen durch Sinnangebote, die Raum und Zeit durch Verweis auf eine transzendente Dimension je unterschiedlich strukturieren. Dabei spielen emotionale wie kognitive Elemente in wechselseitiger Abhängigkeit eine entscheidende Rolle. Diese Kontingenzbewältigung wird besonders dringlich in gesellschaftlichen Umbrüchen, die Unsicherheit erzeugen. Kurz gesagt, Religion ist die Suche nach *certitudo* unter Bedingungen der *insecuritas*, nach Gewissheit also unter den Bedingungen des ungewissen Lebens. Religionen sind als kultische, emotionale und intellektuelle Selbstvergewisserung in allen menschlichen Kulturen spezifisch ausgeprägt. In der Geschichte der letzten vier-tausend Jahre haben Religionen regionale Identitäten geschaffen beziehungsweise solche legitimiert.
2. Zuerst die wissenschaftlich-technische, dann die wirtschaftliche und nun auch die mediale Globalisierung verändern traditionelle Muster der Herausbildung von Identitäten durch Religion. Religionen beeinflussen heute

einander wie nie zuvor und verlieren dabei sowohl auf der Ebene der Bindungskraft beim Einzelnen wie auch in Gruppen und institutionell ihre exklusive und abgrenzend identitätsstiftende Funktion, besonders bei den von der Globalisierung stark betroffenen Mittelschichten. Weltweit kommt es zu so genannten »Patchworkidentitäten«. Die daraus folgenden Wertemuster sind keineswegs kon-
turlos, sondern bilden neue Wertehierarchien. Sie erscheinen aber je nach kultureller Situation verschieden.

3. Religionen haben auch im 21. Jahrhundert in Europa noch Einfluss, weltweit ohnehin. Der staatstragende Atheismus der kommunistischen Länder hatte die Religionen durch totalitäre Ideologien nur zeitweilig verdrängt, was in China bis heute der Fall ist, allerdings in neuen Mischungen mit klassischen, als nationales Erbe deklarierten Religionsinhalten. In modernen kapitalistischen Industriegesellschaften vor allem Europas wurden die monolithischen religiösen Institutionen durch Pluralisierung der Religionen abgelöst. In anderen Teilen der Welt blieben Religionen traditionelle Identitätsgeber oder fanden diese Rolle in neuer Form, wie besonders in Russland, der arabischen Welt und Afrika, politisch orchestriert auch in Indien, und zwar in einer Form der Abgrenzung zur westlichen technologischen und politischen Dominanz. Das ist ein wesentlicher Aspekt der heutigen Auseinandersetzung zwischen vielen arabischen Staaten und Europa.
4. Nach dem Zusammenbruch der im 19. Jahrhundert generierten politischen Gesellschaftsutopien, also vor allem dem innerweltlichen Fortschrittsglauben, dem Marxismus und dem Faschismus, entsteht heute eine neue Suche nach Sinn, nach Werten, die unter den Bedingungen pluralistischer Gesellschaften nur als Sinnpluralität erscheinen kann. Der damit verbundene »Zwang zur Wahl« (Peter L. Berger) erzeugt neue Unsicherheit (*insecuritas*) und konkretisiert damit das *certitudo*-Bedürfnis. Das ist einer der

inneren Gründe für Fundamentalismen, die diesen Sachverhalt zu verdrängen suchen. Um die Verdrängung aufrechterhalten zu können, entsteht ein Sog zur Fanatisierung, der, wenn er politisch instrumentalisiert wird, durch geschürten Fanatismus verstärkt wird.

1.1 Historische Dimensionen

Das, was wir als unterschiedlichen Weltkulturen oder Weltreligionen bezeichnen, ist eine relativ junge Entwicklung in der Menschheitsgeschichte. Religionen haben sich in den letzten Jahrtausenden in geographischen und politisch kulturellen spezifischen Kontexten entwickelt. Hinsichtlich der dokumentierten Geschichte der letzten drei bis maximal vier Jahrtausende können vier Modelle unterschieden werden, die aber auch untereinander überlappende Epochen markieren, die also auch gleichzeitig wirksam sind:

1. Die Isolation
2. Die Konfrontation
3. Die Toleranz oder Koexistenz
4. Die Kooperation oder Proexistenz.

Unter *Isolation* verstehen wir die getrennte Entwicklung der allmählich sesshaft werdenden Völker im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr. entlang der großen Flüsse Nil, Euphrat und Tigris, Indus und Ganges sowie am Gelben Fluss. In dem Maße, wie diese Stadtstaaten zu territorialen Größen wuchsen, auf andere Kulturen ausgriffen und Imperien bildeten, wie z. B. Griechenland oder Persien oder Rom, das China der Han oder das Indien der Maurya, gerieten die Kulturen in Dominanzkonflikte und *Konfrontation*, die auch die Religionen betrafen. Die Götter der Besiegten wurden entweder in das überlegene himmlische Imperium eingegliedert oder ausgegrenzt. Selten kam es wie unter Ashoka im Indien des 3. Jahr-

hunderts v. Chr. oder teilweise in der »Pax Romana« zur Duldung (Toleranz) der anderen Götter. Das Modell bzw. die Epoche der *Toleranz*, die dritte Epoche also, hat in unterschiedlichen Kulturen verschiedene Wurzeln und Gestalten angenommen. Seit dem 19. Jahrhundert, genauer seit dem Weltparlament der Religionen 1893 in Chicago, das nicht zufälligerweise am Rande der damaligen Weltausstellung stattfand, also mit einem ersten Schub von Globalisierung in der Ökonomie verbunden ist, wuchs der Mut und der Ruf nach Zusammenarbeit in produktivem Sinne, also nicht nur nach Toleranz, sondern *Kooperation* der Religionen. Dies verstärkte sich noch einmal nach den verheerenden Weltkriegen und dem Zusammenbruch des Kolonialismus nach 1945, wobei es zunächst zu einer Kooperation der Religionen angesichts der Gewalt kam, die in den Weltkriegen von Europa ausging, dann auch als Kooperation und Proexistenz der Religionen gegen den aufkommenden Kommunismus und den konsumeristischen Materialismus, und heute angesichts der Gefahr eines neuen Weltkrieges oder der ökologischen Katastrophe.

Es ist zu bedenken, dass damit nur eine kurze Spanne der Menschheitsgeschichte im Blick ist. Zehntausende von Jahren, ja Hunderttausende kennen wir so gut wie nicht. Selbst wenn wir die Malereien der jungpaläolithischen Höhlen von Lascaux zu deuten versuchen, kommen wir über Vermutungen nicht hinaus, d.h. die Religionen, wie wir sie kennen, sind historisch mit der Bildung von Stadtstaaten entstanden. Es ist durchaus möglich, dass die gegenwärtige Globalisierung und dramatische Veränderung der Welt auch die Religionskulturen grundlegend verändern wird, denn auch Religionen sind historische Gebilde, die entstehen, sich verändern und auch wieder verschwinden können.

1.2 Gegenwartsdiagnostik

Vielorts wird ein Verlust von Werten, von Ressourcen, auch von Identität beklagt. Als Gegenmittel werden sowohl Besitzstandswahrung als auch gezielte Aufbrüche in ein neues Zeitalter propagiert, und diese Ambivalenz lässt sich auch in den Religionen beobachten. Keineswegs nur im Christentum stehen insbesondere die Institutionen auf dem Prüfstand der Kritik. Die Beschwörung von »Wahrung der Identität« ist dann nicht selten eine Maske für institutionelle (konfessionelle, religiöse, parteipolitische) Selbstbehauptung und Unfähigkeit zur Reform. Es gibt also einerseits eine globalisierte Krise der religiösen Institutionen und andererseits einen Boom von Religiosität, der ebenfalls global vernetzt ist.

Zunächst eine Ausgangsthese: Das, was als Krise erscheint, ist zutiefst auch eine Krise der Sprache. Diese hängt wesentlich mit Traditionsunbrüchen und mit Veränderungen in Wirkung und Gebrauch von Medien zusammen. Große Mengen von Informationen stehen zur Verfügung und werden flüchtig registriert, kaum aber kontextuell und historisch verstanden. Verstehen vollzieht sich in Sprache. Sprachen werden durch Traditionen übermittelt. Menschen werden in eine bestimmte Sprache hineingeboren, und diese Sprache ist nicht universal. Sie ist wie ein Fenster, durch das wir auf die Wirklichkeit blicken, je nachdem durch welches Fenster man blickt, ist die Wahrnehmung verändert. Sprache bildet also nicht nur ab, sondern schafft das, was als Wirklichkeit erscheint. Daraus folgt: Verstehen setzt voraus, dass das Besondere von Sprachen und die historische Bedingtheit von Begriffen erfasst werden. Sprachen wandeln sich. Was »Zeit« oder »Freiheit« oder »Glück« oder »Wohlstand« bedeutet, war im 1. Jahrhundert anders als im 16. oder 20., selbst wenn wir eine einzige Sprachentwicklung (sagen wir die deutsche) zugrunde legen – die historischen, sozialen, ökonomischen und kulturellen Prozesse sind so komplex, dass diese Ent-

wicklungsgeschichte immer nur partiell und – wiederum durch das jeweilige »Fenster« der Wahrnehmung bedingt – vorbeurteilt beschrieben werden kann. Begriffe lassen sich nicht ohne weiteres ineinander übersetzen, schon gleich gar nicht im poetischen und mytho-poetischen Sprachduktus des Religiösen, denn jedes Wort hat einen Kontext, der gewachsen ist. Ein Sprachbegriff ist und bleibt mit sich nicht identisch, denn jeder Begriff ist entstanden aus verschiedenen Wurzeln, und der nachfolgende Wachstumsprozess hat kein Ende.

Kultur und Religion sind synthetisch. So gibt es nicht die *eine* christliche oder hinduistische oder buddhistische Vorstellung von Gott, Welt und Erlösung, sondern immer neue Versuche des Verstehens, des Aneignens, der kreativen Neuinterpretation. Dies geschieht nicht in subjektiver Willkür, sondern in intersubjektiver Kommunikation nach Spielregeln, die durch die Tradition vermittelt und mehr oder weniger allgemein anerkannt werden. Identität ist im Werden, sich wandelnd. Daraus folgt die These: Tradition ist lebendig, indem sie sich verändert, und nur so kann sie ihrem Ursprungsimpuls treu bleiben. *Das* Christentum, *den* Hinduismus, *den* Buddhismus gibt es folglich nicht, sondern Menschen und Gruppen, die auf dem Hintergrund einer bestimmten Sprach- und Symboltradition ihr Leben verstehen und gestalten möchten, wobei Gruppeninteressen und soziale Selbstbehauptung eine wesentliche Rolle spielen. Darum sind Religionen in sich vielgestaltig und umfassen oft mehrere »Typen« von Religion in einem einzigen Traditionsstrang. Was dazu gehört und was nicht, wird in Kommunikationsprozessen von Gruppen stets neu »ausgehandelt«. Auch hier ist Identität fragil, durchlässig, nie abgeschlossen. Dazu seien vier Aspekte unterschieden:

Spiritualität

Religionen legitimieren Grundmuster von Gesellschaften durch den Bezug auf eine unbegründbare Wirklichkeit (Gott), die Voraussetzung für den normativen und wohl auch operativen Konsens von Gesellschaften ist. Dieser Bezug ist historisch veränderlich, aber ohne ihn – sei er nun explizit »religiös« oder nicht – ist gesellschaftliche Kohärenz beziehungsweise Identität nicht denkbar. Religiöse Sozialisationsprozesse, Kultformen, theologische Systeme usw. können sehr verschieden voneinander sein, und oft fallen Ähnlichkeiten nur dann ins Auge, wenn man von der konkreten Geschichte abstrahiert. Denn verschiedene Religionen geben nicht unterschiedliche Antworten auf ein- und dieselbe Frage, sondern sie stellen die Fragen verschieden, und dementsprechend sind die Antworten unterschiedlich.

Um welche Fragen geht es? Eben darüber gibt es keinen Konsens (mehr). Geht es um die Frage nach dem Sinn des Lebens, nach Bedeutung der divergierenden Einzelereignisse des Lebens, die doch irgendwie einen Zusammenhang ergeben müssten? Oder geht es eher nicht um die Frage nach dem *Sinn* des Lebens, denn dies ist eine intellektuelle und sekundäre Frage, sondern darum, wie Menschen eine *Erfahrung* authentischen Lebens machen können? Das aber ist der Bereich der *Spiritualität*, der von Religion unterschieden werden muss, wenngleich beide historisch miteinander zusammenhängen: Spiritualität ist die bewusste Formung des Bewusstseins durch sich selbst, sie ist die schöpferische Entdeckung der noch unentdeckten Möglichkeiten, die im menschlichen Bewusstsein liegen, vor allem der Möglichkeiten zu einer transtemporalen und alles umfassenden Einheitserfahrung. In dieser Erfahrung wird der Gegensatz von Subjekt und Objekt, von Mensch und Welt, von Mensch und Gott überwunden in einer Erfahrung der Einheit der Wirklichkeit. Dies ist ein *transformatives* Erlebnis, wie wir aus der Geschichte der Spiritualität in allen Religionen wissen. Sol-

che Transformationen sind heute notwendig, um den sozio-kulturellen Bewusstseinswandel anthropologisch zu ermöglichen. Spiritualität wurde allerdings in der Geschichte bisher (meistens) von religiösen Ritualen und Glaubensformen gestützt und plausibilisiert, gerade auch dann, wenn spiritueller Aufbruch erstarrte religiöse Dogmen und Institutionen hinweggefegt hat. Gewiss, Spiritualität wurde in der Geschichte meist auf dem Hintergrund und in den Deutungsmustern von Religion gelebt und erlebt, das war aber keineswegs immer der Fall: In der Spätantike etwa waren die Erzählungen und Rituale der Religion für viele Intellektuelle obsolet geworden, z. B. in der Stoa bis hin zu Boethius: hier wurde die philosophische Ethik zum spirituellen Feld, die *consolatio* (Tröstung) der Philosophie erwies sich in der stoischen Ethik als die spirituelle Praxis. Spiritualität kann auch heute in Distanz zur Religion praktiziert werden, wie die Achtsamkeits- und Meditations-Bewegungen in Europa und Amerika zeigen. Es geht dann meistens um »authentisches Leben«, weniger um wie auch immer vorgestellte »Gottese Erfahrung«.

Doch was ist authentisch, und woran misst man dies? An Werten, die in Traditionen überliefert werden. Solche Werte wandeln sich, aber jede menschliche Gemeinschaft beziehungsweise Gesellschaft sucht nach Grundwerten, nein sie basiert schon vor jeder Frage auf Grundlagen, die eine geordnete Weltsicht und damit eine sinnvolle Frage überhaupt erst ermöglichen. Ohne einen Grundrahmen von Orientierung – sei dieser bewusst oder nicht – ist Erkennen nicht möglich. Wo es kein Erkennen gäbe, wäre auch das Wählen nicht möglich, das heißt, der Mensch könnte keine Entscheidungen treffen. Daraus folgt: *Die Pluralität der Werte ist immer relativ zu einer grundlegenden Basis, auf der die Wertpluralität überhaupt erst als Wert erkennbar ist.* Absolute Relativität ist ein hölzernes Eisen. Das hat Konsequenzen für die Wahrnehmung dessen, was man zunächst als das »Andere« oder »Fremde« oder »Neue« erfährt, das allerdings unver-

meidlich nicht völlig anders sein kann, weil es sonst gar nicht wahrnehmbar wäre. Das Eigene und das Andere sind keine abgeschlossenen Gebilde, die man von außen betrachten könnte, sondern beide Größen entstehen in der Begegnung, in der Kommunikation von Verschiedenen, die in der Bestimmung des Eigenen und Anderen zwei Seiten eines einzigen Kommunikationsgeschehens abstrahieren. Das Andere ist die Rückseite des Eigenen.

Wahrhaftigkeit

Die genannten kulturellen Dynamiken lassen sich auch im Rückblick auf die Religionsgeschichte erkennen. Jede Religion ist Komposition. Religions-Kompositionen bestehen aus unzähligen Einzel- und Leitmotiven, die ein Geflecht bilden, indem sie miteinander in Beziehung getreten sind und treten. Was also ist original an einer »Religion«, was ist ihre Identität? Eine Analogie aus dem Bereich der Musik kann vielleicht hilfreich sein: Der fortwährende Austausch nach der Struktur einer unverwechselbaren »Grund-Melodie«. Selbst die gewagteste Modulation (vielleicht gar in einer Parallele?), auch der Kontrapunkt, ist auf die Grundmelodie bezogen. Auch das Kontrastthema. Ist das nur eine erbauliche oder vage Metapher? Vielleicht, aber präzise lässt sich das Problem nicht fassen, weil wir es in der Gestaltung von Religionen wie in der musikalischen Figuration mit kreativen Prozessen zu tun haben, die prinzipiell nicht vorhersehbar sind, ob nun der Weltgeist als Autor vermutet wird (Hegel) oder die Spezies Mensch als kulturgeschichtliches Wesen in einer *creatio continua* zu sich selbst kommt (moderner Konstruktivismus).

Was folgt daraus für die Religionskultur des Christentums auf der Suche nach religiöser Identität in multireligiösen Gesellschaften? Zunächst dies: Der Geist des Christlichen erzeugt eine religiöse Haltung der Offenheit, sprich: der »Freiheit eines Christenmenschen« (Luther). Diese Offenheit ist

aber nur durchzuhalten in einer Ausrichtung, die mit der Tugend der Wahrhaftigkeit angemessen zu beschreiben ist. Wahrhaftigkeit kann nicht abstrakt bleiben, sie hat Gestalt. In christlicher Sprache: Wenn der Logos inkarniert wird, hat geistige Wahrhaftigkeit den Segen des Himmels. Das trinitarische Werden in Gott und die Inkarnation als Sohn präfigurieren partnerschaftliches Sein, mithin die dialogische Existenz des Christen. Wenn der Raum dieser Inkarnation dann noch als das »Eigentum« der unaussprechlichen Wahrheit selbst verstanden wird (»Er kam in sein Eigentum«, Joh 1,11), kann es zwar Widersprüchliches und Widerständiges, nicht aber prinzipiell Fremdes geben. Der Logos »schmeckt« sich selbst in allen Dingen, um ein Wort Meister Eckharts abzuwandeln. Das ist eine Erkenntnis, die Pluralität gleichsam sakramentalisiert.

Kreative Integration

Die Einheit der »Welt in Gott« (Karl Rahner) ist eine theologische Selbstverständlichkeit, die sich aus der oben erwähnten Trinitätslehre des Christentums ergibt. Aber die Haltung, die daraus resultiert, ist nicht selbstverständlich. Sie reibt sich an dem individuellen Interesse eines psychisch stabilen Identitätsrasters und an dem institutionellen Interesse einer verrechtlichten »Ruhe an der Front«. Aber es ist die kreative Integration, nicht die stabilisierende Abgrenzung, aus der sich die Dynamik des Christlichen speist. Jesus von Nazareth hatte andere Prioritäten als das – menschlich ganz normale – Interesse am *status quo*. Sein Reich war nicht von dieser Identität.

Auch in späteren Jahrhunderten heißt es: *Ecclesia semper reformanda* – ein anstrengendes Programm, das ohne Verunsicherung, ohne Risiko und Unruhe in der Suche nach den Kriterien nicht denkbar ist. Denn Integration oder Assimilation kann ohne Dissimilation nicht gelingen. Der kulturell handelnde Mensch findet seine Würde als Subjekt dieser

Unterscheidung nicht, wenn er sich in den Strudeln der Zeitläufte trudeln lässt, sondern wenn er gemäß eigener Einsicht und Verantwortung handelt. Diese Freiheit ist die christliche Identität. Daraus rechtfertigen sich nicht Überlegenheitsgefühle, wohl aber der Mut zur Freiheit durch Öffnung für den Geist, aus der gelassene Freude kommt. Denn das Kreative oder die spielende Weisheit ist die Schwester der Freude. Nicht der erhobene Zeigefinger ist der Gestus des Christus und damit des Christen, sondern die geöffneten Arme, auch für die Identitäts-Beladenen und von Sorgen Gequälten.

Allerdings pflegen sich Identitäten und Abgrenzungsbedürfnisse durch Sprachgebräuche und Kommunikationsrituale zu stabilisieren, die »Erkennbarkeit«, das »eigene Profil« bzw. das »Unverwechselbare« zu spiegeln scheinen. Das aber ist Fiktion, denn jede Sprache ist immer nur *ein* Fenster auf die Wirklichkeit, wie wir bereits bemerkt hatten. Wo mehrere Menschen durch verschiedene Fenster blicken und einander aus unterschiedlichen Häusern religiöse Erfahrungen zurufen wollen, entsteht ein heilloses Sprach-Chaos. Das Ohr muss geschult werden, damit es hören lernt. Dies kann man, muss es aber nicht, Meditation nennen: aufmerksam sein und hinter den eigenen Worten wie hinter den Worten des anderen die verborgenen Mitteilungsmuster hören, vor allem aber die eigenen Projektionen als solche erkennen.

Identitätsbildung

Traditionell relativ stabile Religionsräume haben sich fast überall ausdifferenziert, zumindest in den Industrieländern. Innen- und Außenperspektive von Religionen verknüpfen sich in immer komplexeren Strukturen miteinander. Diese komplexe Unübersichtlichkeit macht Angst, wenn die Wirkungsweisen nicht durchschaut werden. Weil Religionen nach wie vor und weltweit eher zunehmend ein Faktor der Identitätsbildung von Individuen und Gruppen sind, müssen die Muster und Spielregeln der Begegnung mit dem Anderen

(in der sich das Eigene neu prägt) transparent gemacht werden. Und zwar durch Bildung, denn nur Verstehen kann lehren, dass Identitäten flexibel sind.

Die Pluralisierung im Religions- und Wertegespräch muss keineswegs zu Identitätsverlust führen, sondern wird Wachstums- beziehungsweise Reifungsprozesse auslösen, die das Bestehende verändern werden, wenn Individuen und Gruppen dabei bewusst aktiv sein können und Integrität erleben. *Dann löst Differenz kreative Freude aus, und die Freude des Kreativen drückt sich aus in Differenz!* Dies erlebt jeder Entdecker! Allerdings ist der Umgang mit Differenz anstrengend, und jeder Wachstumsprozess setzt Wurzeln voraus. Diese präsentieren sich individual- wie gruppenpsychologisch in der Gestalt von Kindheitsmustern bzw. der Erzählung von Geschichte(n), die Identität stiften. Wachstum in Freiheit setzt die behutsame Pflege solcher Wurzeln voraus. Dieses Gesetz der psychischen Integrität ist gültig auch für soziale und hier ganz besonders religiöse Identitätsprozesse.

2. Die europäische Erfahrung

Wir beginnen mit Europa, obwohl dies nach zeitlich-historischer Einordnung keineswegs gerechtfertigt erscheint, denn Europa ist bei weitem nicht der älteste Kulturraum, zumindest China und Indien wären hier an erster Stelle zu nennen. Doch gibt es zwei Gründe, die diesen Beginn rechtfertigen: Erstens sehen wir das Andere oder den Anderen im Licht der eigenen Erkenntnisbedingungen, also durch eine Perspektive, die uns selbst meist gar nicht bewusst ist. Wir können zwar methodisch versuchen, diese Voreingenommenheit so weit wie möglich auszuschalten, aber dennoch gibt es in der Welt der Geschichte keinen übergeordneten Standort – wir sind Teil dessen, was wir beschreiben, und der Vorgang des Beschreibens bzw. Erkennens ist selbst ein Aspekt des zu

Erkennenden. So ist es sinnvoll, die Muster der eigenen Geschichtsmythologie zuerst zu durchschauen. Zweitens hat die Dynamik der europäischen Kultur die gesamte Welt erfasst, indem die wissenschaftlich-technische und die ökonomische Entwicklung alle Lebensbereiche auf dem gesamten Globus fundamental prägen und verändern. Diese Veränderungsdynamik ist Teil des Problems der Zerstörung von Ökosystemen und der Vielfalt humaner Lebenswelten; sie hat zwar in Europa und Amerika ihre Ursprünge, ist aber längst Teil der Antriebsmechanismen aller anderen Weltkulturen und wird in diesen mit nicht weniger Vehemenz vorangetrieben als in den Ursprungsländern der industriellen Revolutionen. Im Gegenteil, oft kommt die Kritik an der entfesselten ökonomischen Wachstumsdynamik aus Europa und Amerika, während die ungebremsste Zerstörung nicht selten kritiklos in Indien oder China vorangetrieben wird, auch wenn sich – in beiden Kulturen – Gegenkräfte regen, sind diese oft auch von europäischen Vorbildern her motiviert, seltener von indigenen kulturellen Werten. Dass sich das ändern könnte und sollte, ist ein Aspekt der folgenden Überlegungen.

Europa selbst ist vielgestaltig, die Unterscheidung griechischer und hebräischer Wurzeln ist nur eine sehr grobe Einteilung. Auch Ägypten, Mesopotamien und Persien sind Kulturen, die zur Entstehung der spezifisch europäischen Entwicklung maßgeblich beigetragen haben. Bis zum 12. Jahrhundert, also dem Beginn der Stadtentwicklung und vernetzter Infrastrukturen der Transportwege, des ökonomischen Austauschs und entsprechender sozialer Veränderungen, ist von einer europäischen Wachstumsdynamik noch nichts zu spüren. Die Zeit vom 1. bis zum 11. Jahrhundert n. Chr. ist eine »langsame« Zeit gewesen, der es zwar an Dramatik nicht fehlte, die aber diese Dramatik im Rahmen bekannter Kulturmuster entfaltete: der Untergang des Römischen Reiches, die Völkerwanderungen, die Etablierung neuer/alter feudaler Ordnungs- und Herrschaftsformen bei

einer sich nur geringfügig verändernden demographischen Situation. Die christliche Heilserwartung war wesentlich auf das Jenseits ausgerichtet, sie gab kaum Impulse für die Veränderung des Diesseits.

Das änderte sich ab etwa 1200. Bereits die Mönchsorden hatten weite Territorien erschlossen und verkehrsmäßige wie wirtschaftliche Infrastrukturen geschaffen, die ganz Europa miteinander in Verbindung brachten. Jetzt kommt es zur Rodung und Bewirtschaftung weiter Landstriche, Europa wird allmählich ein zusammenhängender Verkehrs- und Handelsraum. Der Abbau von Bodenschätzen, besonders der Silberbergbau, dynamisiert die wirtschaftliche und kulturelle Entwicklung, die auch einen neuen Schub zur Gründung und Vergrößerung von Städten bewirkt. Neue Strukturen zur Organisation und Verwaltung entstehen. Dieser Prozess ist vielfach beschrieben und kontrovers diskutiert worden. Auch wenn Akzente und Gewichtungen unterschiedlich gesetzt werden – hier beginnt, was man später die Entwicklung zum Fortschritt nennen sollte. »Fortschritt« wird zum Markenzeichen einer Kultur, die sich über Jahrhunderte auf diese Weise organisieren und legitimieren wird. Seit dem 18. Jahrhundert wird der »Glaube an den Fortschritt« zum Motor wissenschaftlicher, technischer, industrieller und sozio-kultureller Entwicklung und übernimmt damit die Funktion von Religion(en).

2.1 Ausgangsthesen zum Begriff des Fortschritts

1. Der Begriff des Fortschritts in Wissenschaft und Technik ist zwar gekoppelt an, aber nicht identisch mit dem sozial und politisch wirksamen Fortschrittsbewusstsein und seinem Pathos, das seit der Aufklärung und verstärkt im 19. Jahrhundert in Frankreich, den USA, England, verzögert auch in Deutschland, wirksam war und jeweils

- nicht unangefochten, aber politisch bestimmend, die Expansion der europäisch-amerikanischen Zivilisation bis zum 1. Weltkrieg ideologisch getragen hat.
2. Das Fortschrittsbewusstsein war von Anfang an sozial ausdifferenziert und blieb zunächst auf das Bürgertum beschränkt. Es ist also mit dem Aufstieg einer sozialen Schicht verbunden und besonders in Deutschland nicht charakteristisch für die gesamte Kultur: der Adel, die Bauern, der Klerus und ein pietistisch geprägtes kleinbürgerliches Milieu wurden davon anders betroffen als die Schichten und Klassen, die die Erste industrielle Revolution trugen. Literatur, Musik und die romantischen Kulturphilosophien standen dem Fortschrittspathos zwiespältig bis distanziert, zuweilen mit offener Antipathie gegenüber.
 3. Als Kolonialmächte rechtfertigten Europäer und Amerikaner ihren Herrschaftsanspruch mit der zivilisatorischen »Überlegenheit des Christentums« bzw. der »westlichen Kultur« und zwangen diese Perspektive durch den Aufbau von Schulsystemen und die Dominanz in Wertedebatten den Ober- und oberen Mittelschichten in den Kolonialländern auf. Als Gegenreaktion maßen die Sprecher anderer Kulturen die westlichen Ansprüche an deren Realität und wirklichem politischen Verhalten, was zu vernichtenden Urteilen führte. Besonders deutlich wird dies in der indischen Kongresspartei und noch mehr bei Mahatma Gandhi, der zu Beginn des 20. Jahrhunderts (vgl. seine Schrift »Hind Swaraj«), unterstützt durch die Kulturkritik im Westen selbst (Tolstoi, die Transzendentalisten Neu-Englands usw.), die westliche Rhetorik vom Fortschritt und der Überlegenheit an den tatsächlichen Rechts-, Herrschafts- und Wirtschaftsverhältnissen misst und dem Westen Heuchelei vorwirft.
 4. Im Ersten Weltkrieg brach der Fortschrittsoptimismus zusammen (in Deutschland Stefan Zweig, Oswald Spengler,

die Dialektische Theologie; in Frankreich etwa Romain Rolland oder Claude Lévi-Strauss). Die Selbstzerstörung des Abendlands war mehr als eine politisch-militärische Katastrophe, dieser Krieg war die Demaskierung des Fortschrittsbewusstseins. Die beiden mächtigsten totalitären Bewegungen im 20. Jahrhundert (Faschismus/Nationalsozialismus, Kommunismus) sind eine Reaktion auf diesen Zusammenbruch, ebenso wie die Ankündigung vom »Untergang des Abendlands« (Oswald Spengler), die sich in Warnungen hinsichtlich der »Grenzen des Wachstums« (Club of Rome, 1960) und ökologischer Katastrophenszenarien bis heute fortsetzt. Ein Gegenentwurf ist Jean Gebbers Ruf nach einem »Bewusstseinswandel« (Ursprung und Gegenwart, 1949), der sich aus einem mythisch-mystischen Bewusstsein speisen soll und Vorläufer bei Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche, Hermann Hesse, Carl Gustav Jung usw. hat sowie von Albert Schweitzer, Dietrich Bonhoeffer, Carl Friedrich v. Weizsäcker, Hans-Peter Dürr u. a. weitergeführt wurde.

2.2 *Der Zeitbegriff sowie die Jüdisch-christliche Apokalyptik und das utopische Bewusstsein*

Der Fortschrittsbegriff hängt ab von zwei Voraussetzungen, die kulturell sehr unterschiedlich erscheinen: vom Begriff der Zeit und von der Bestimmung des menschlichen Handelns in der Geschichte.

Zeit

Kulturelles Zeitempfinden ist abhängig von den geographisch-klimatischen Situationen (Jahreszeiten) und den geschichtlichen Erfahrungen einer Kultur und wird in den religiös-mythischen Grundlagen eines Traditionsstromes in den Wertehierarchien von Gesellschaften sozial differenziert

überliefert. Die Frage nach der Zeit war seit Plato, Aristoteles und Augustinus ein Grundproblem der Metaphysik.⁴ Dies ist hinsichtlich der Anfänge indischer (Buddhismus und die »orthodoxen« vedischen Systeme) und chinesischer (Daoismus) Philosophie nicht anders. Denn das Denken bedarf der zeitlichen Kategorien von Erinnerung und Antizipation in synthetischer Vergegenwärtigung. Die Identität des Selbstbewusstseins wird durch den kontinuierlichen Strom der Zeit verbürgt, der dann mehr als seine Erscheinung in jedem Moment des Zeitgeschehens sein muss: es sind erinnerte Episoden in der Vergangenheit, die im autobiographisch konstruierten Jetzt ein Ich und damit Identität erzeugen. Das Bewusstsein aber erlebt den Mangel, weil die Synthese nie zu vollkommener Einheit gelangen kann, und so sucht es die raumzeitliche Differenzierung in einer direkten Einheitschau zu integrieren, die das Ganze der Zeit in einen »räumlichen« Rahmen stellt. Dieses Muster ist in allen Kulturen anzutreffen, die eine Zeit-Bewusstheit entwickelt haben. Bewusstheit ist die Selbstreflexivität des Bewusstseins, d. h. die Verschmelzung des beobachtenden Subjekts mit dem beobachteten Objekt. Dass das Zeitproblem aufs Engste mit der Frage nach dem Verhältnis von Einheit und Vielheit zusammenhängt, hat die Vorsokratiker ebenso wie Plato, den indischen Buddhisten Nagarjuna ebenso wie den chinesischen Daoisten Zhuangzi und, in der neueren europäischen Geschichte, auch Künstler wie Novalis, Richard Wagner, Rilke und Kandinsky beschäftigt. So sind Raum und Zeit für Novalis zwei Seiten einer Sache, sie verhalten sich wie Einheit und Vielheit, insofern die Bewegung (deren Maß seit Aristoteles die Zeit ist) im Raum zu erstarren scheint, während sie in der Zeit ablaufen oder fließen kann. Raum gerät in

⁴ Vgl. G. Böhme, *Zeit und Zahl. Studien zur Zeittheorie bei Platon, Aristoteles, Leibniz und Kant*, Frankfurt 1974; E. Rudolph, *Zeit und Gott bei Aristoteles*, Stuttgart 1986.

der Zeit ins Fließen, während Zeit zu Raum erstarrt,⁵ was ein Thema auch in Richard Wagners »Parsifal« ist.⁶ Das Selbstbewusstsein ist sich nun Grund und Resultat zugleich, d. h. es ist Ursache und Wirkung des Selbstvergewisserungsprozesses, der zeitlich gegliedert erscheint:⁷ Erinnernte Ursprünge und aus der Gegenwart extrapolierte Möglichkeiten werden als Gegenwärtigsein des Vergangenen und Gegenwärtigsein des Zukünftigen in einer dynamischen Gegenwart so gedacht, dass die Einheit des gegenwärtigen Augenblicks in der Differenzierung einzelner Momente erscheint. Vergangenheit wäre demnach das *Anhaften* an Erinnertem, Zukunft die *Projektion* des Gewünschten. Die Erfahrung reiner Gegenwart, die gleichzeitige Einheit ist, wäre Freiheit von beiden Intentionen, Freiheit von Anhaften und Projektion also. Dies ist eine zentrale buddhistische Denkfigur, sie findet sich aber auch in der christlichen Mystik und in der Naturphilosophie Schellings.

Während für Aristoteles und späteres europäisches Zeitempfinden die Zeit das Maß der Bewegung ist, der alles Erfahrbare unterliegt, ist die platonische Denkform eher mit allgemeinsten indischen und auch chinesisch-daoistischen Grundstrukturen verwandt. Danach ist das Zeitliche nur die Oberfläche, hinter der sich das unwandelbare Sein befindet, das es zu erkennen gilt. Das Sein ist das Wahre, das Wesen, während das Zeitliche den vergänglichen Abglanz darstellt. Zeit ist demnach relativ, abhängig vom Erfahrungsinhalt des Menschen, sie kann langsam oder schnell verlaufen. Gott, so der indische Mythos, erfährt in einem Augenblick, was Menschen als jahrtausendelange Entfaltung oder als den Fortgang aufeinander folgender Ereignisse erleben. Diese »mystische«

⁵ M. Frank, *Das Problem »Zeit« in der deutschen Romantik. Zeitbewußtsein und Bewußtseins von Zeitlichkeit in der Frühromantischen Philosophie und in Tiecks Dichtung*, Paderborn 1990, 160.

⁶ »Zum Raum wird hier die Zeit«, singt Gurnemanz (1. Aufzug).

⁷ Frank, *Das Problem »Zeit in der deutschen Romantik*, a. a. O., 167.

Denkform ist, wie gesagt, nicht auf Indien beschränkt, sie ist biblisch (Psalm 90) und neuplatonisch über den Renaissance-Philosophen Nikolaus von Kues, aber auch über die dominikanische Mystik (Eckhart), Luther, Jakob Böhme, die Romantik usw. bis in die Gegenwart vermittelt.

Wie auch immer Zeit erfahren wird: Lebewesen sind endlich. Menschen wissen es, und dieses Wissen erhebt das Denken in gewisser Hinsicht über Zeit und Endlichkeit, denn die denkende Imagination ermöglicht Erwartung und Hoffnung über die jeweilige Gegenwart hinaus. Hoffnung ist Ausdruck des Kreativen im Menschen, der sich über seine als ungenügend erlebte Gegenwart erhebt. Hoffnung überbrückt den Graben von Wirklichkeit und Anspruch, von Sein und Sollen. Für Kant lag hier eine wesentliche Wurzel der Religion. Hoffnung vertröstet also nicht auf die Zukunft, sondern sie erlaubt, die Gegenwart in ihrer Veränderbarkeit wahrzunehmen und eventuell einen Fortschritt zu gewinnen. Denn die Gegenwart hat keine Ausdehnung. Die Sichtweise auf das Vergangene prägt das in der Zukunft Erwartete. Und das zukünftig Erwartete lässt uns die gegenwärtige Vergangenheit unterschiedlich erscheinen.

Wie also ist Zukunft denkbar? Was können Erwartungen, die zum Menschen gehören, im jeweiligen »Zeitrahmen« (ein räumlicher Begriff!) bewirken?

Wenn wir in der Zukunft Erwartetes denken, ist es gegenwärtig: eine gegenwärtige Zukunft. Nur in der Gegenwart also *haben* wir eine Zukunft. Wenn wir diesen Gedanken aussprechen, ist der Inhalt aber bereits Vergangenheit.

Menschliches Handeln

Die Motivation zum Handeln ist geprägt von Erwartungen, d.h. von dem vorweggenommenen Resultat. Insofern die Handlung wirkt, wird ein Fortschritt über das Gegenwärtige hinaus erwartet. Was Menschen zukünftig widerfahren wird, kann inhaltlich nicht beantwortet werden, weil Zukunft offen

ist; insofern aber menschliches Handeln Resultate zeitigt, wird das, was sich ereignen kann, wesentlich von menschlichem Handeln geprägt und von den Motivationen, die das Handeln beeinflussen.

Das Problem des »Fortschrittsdenkens« hängt zusammen mit der Gewichtung, die den Möglichkeiten des menschlichen Handelns in der Geschichte gegeben wird, mit dem Problem der Freiheit also: Ist alles von Gott oder einem Weltgesetz determiniert, läuft die Weltenuhr gesetzmäßig ab, so gibt es keinen durch menschliches Handeln bestimmten Fortschritt im Sinne des modernen Pathos dieses Begriffs. Der Fortgang der Geschichte kann zwar entweder zum Heil oder zur Katastrophe sein, aber der Mensch ist diesen Prozessen ausgesetzt. Erst, wo der Mensch zum Subjekt seiner eigenen Geschichte wird, ist der Übergang vom Fortgang zum Fortschritt vollzogen.

Die heutige Problematisierung des europäisch-amerikanischen Fortschrittspathos hängt mit zweierlei zusammen: Erstens mit den *Verunsicherungen* durch die von Europa und Amerika ausgehenden historischen Desaster des 20. Jahrhunderts (1. und 2. Weltkrieg, Holocaust, Hiroshima, Vietnamkrieg, Golfkriege), deren Namen als Symbole des Grauens bzw. menschlichen Versagens verstanden werden, zweitens mit den *Erkenntnissen* bezüglich der begrenzten Ressourcen der Erde für die Grundlage des ökonomischen Wachstums (Tschernobyl, Fukushima und Klimawandel). Die Parameter der Bevölkerungsstatistik, der Arbeitslosenstatistik, der klimatologischen Messskalen, der Rohstoffbilanzen, des Schwundes der Artenvielfalt usw. zeigen ein Ende des Wachstums an, ein Ende der unaufhörlich fließenden Zeit, jedenfalls so, wie wir Zeit in den letzten 250 Jahren erlebt haben: als Fortschritt an Erfreulichem und Machbarem, bei allem Negativen und Entsetzlichem. Und dieses »Ende« lässt viele Menschen die Flucht nach vorn antreten in die raumzeitliche Utopie. Die Startlinie in die Zukunft

wird damit anders markiert als zu Beginn des 20. Jahrhunderts, wo der Fortschritt und der Mythos einer Aufwärtsspirale noch nicht ernsthaft in Frage gestellt wurden, jedenfalls nicht bis zum Schicksalsdatum 1914.

Apokalyptik und Utopie

Die europäische Entwicklung ist geprägt von zwei mythischen Zugängen zur Zeit, und beide prägen bis heute (bewußt oder unbewußt) das europäische Denken ganz erheblich, im Unterschied etwa zu chinesischen oder indischen Denkformen: *apokalyptisches Denken* und die *Utopie*. Die jüdische *Apokalyptik* war die Erwartung der Vollendung der Geschichte durch Gott am Ende der Zeit, im Zusammenhang mit dem iranischen Dualismus metaphysisch interpretiert: nach einem Untergang des Bestehenden sollte ein messianisches Reich des Friedens und der Gerechtigkeit unter der Herrschaft Gottes kommen. Doch dies war kein »Fortschritt«, denn Subjekt dieser Geschichte war Gott, der Mensch hätte die Ereignisse allenfalls befördern oder verzögern können durch ein gottgemäßes bzw. gesetzwidriges Verhalten. Gleichwohl war mit dieser Denkform ein Zeitpfeil in die Geschichte eingezogen. Das frühe Christentum lebt in dieser Erwartung der nahenden Endzeit, fügt aber eine eigenständige Spannung von Erfüllung (die Endzeit ist mit Christus schon gekommen) und Erwartung des Kommenden (die Wiederkehr Christi, die das Neue endgültig bringen wird) hinzu. Seit dem 2. Jahrhundert wurde diese Zukunftserwartung ontologisiert bzw. platonisiert, d. h. in ein Jenseits zur Gegenwart verlegt: Die Neue Qualität wird nicht in Zukunft kommen, sondern ist, kirchlich vermittelt, in den Sakramenten verfügbar bzw. in der geistigen Erfahrung des mystischen Aufschwungs für jeden Einzelnen im Prinzip erlebbar. So bilden sich angesichts des Nicht-Eintritts der Wiederkunft Christi die zwei Lebensformen heraus, die das gesamte Mittelalter prägten: die kirchliche Heilungsvermittlung im Ritual

und mystische Teilhabe an dem unwandelbaren Jenseitigen. Diese Konstellation ist für unsere Fragestellung von Interesse: Im Ritual wird das, was von der Zukunft erwartet wird, vergegenwärtigt als Zielpunkt der Sehnsucht, der Motivation und des Handelns. Dies ist eine Ressource, die Mut zum Handeln generiert, obwohl das Ziel (noch) unerreichbar ist. Das Ritual dieser Art kann Gesellschaften prägen und motivieren, also eine politisch wirkende Utopie bereitstellen, ohne in den Zwang der Ideologie zu entarten!

Utopien entstehen aus der Differenz von Anspruch und Wirklichkeit. Sie kommen zumindest strukturell in allen Kulturen vor, sind also – anders als die Apokalyptik – nicht kulturspezifisch. Drei Typen von Utopien können unterschieden werden: räumliche, zeitliche, bewusstseinsmäßige. *Räumliche Utopien* erwarten die Vollendung der Hoffnung in räumlich fernen Gefilden (Atlantis, »das Land wo Milch und Honig fließt«, El Dorado, Shambhala, die Insel der Seligen usw.); sie wurden obsolet, als es keine weißen Flecken mehr auf der Landkarte gab und mussten darum im 20. Jahrhundert in extra-terrestrische Regionen des Universums ausgelagert werden (Star Wars usw.). *Zeitliche Utopien* verlegen die Vollendung an den Anfang (Goldenes Zeitalter) oder das Ende (Tausendjähriges Reich, kommunistische Gesellschaft) der Geschichte; sie verblassten, als die immer wieder angekündigte Erfüllung ausblieb. *Bewusstseinsutopien* verlegen die Verwandlung der Welt in das Bewusstsein des Menschen (die israelitischen Propheten, Buddha, Jesus, in gewisser Weise Konfuzius, moderne New Age Bewegungen); ihre Wirkung wird angesichts des Übels in der Welt in Frage gestellt.

In der Geschichte verbinden sich diese Typen miteinander. Das westliche Fortschrittsdenken beruht auf einer besonderen Verbindung von apokalyptischen und utopischen Modellen.

2.3 Historische Entwicklungen

Renaissance

In der Renaissance wird der Fortgang in der Geschichte zum *Fortschritt*, insofern der Mensch als Subjekt des Handelns immer markanter an die Stelle Gottes tritt. Es ist die Verbindung des Selbstbewusstseins des schöpferischen Individuums mit der quantitativ messbaren Zeit (Erfindung der modernen Uhr), die ein von Naturerfahrung unabhängiges Maß für die Tätigkeit liefert. Die in der Gotik vorbereitete abstrakte Zeitmessung führt zu einem gleichmäßig gegliederten und gerichteten Zeitbewusstsein, das der Mensch nicht nur erkennen, sondern *gestalten* kann. Daraus entwickelt sich das neue Verhältnis zur Welt in Naturwissenschaft und Technik, die wiederum die Wirtschaft revolutionieren: Tätigkeit durch Nutzung der gegliederten Zeit führt zu sozialer Strukturierung und Wohlstand. Damit verbindet sich eine Ausdifferenzierung sozialer Schichten mit unterschiedlichen Werten und Zeitgebern: Kirche, Adel, Zünfte (beginnendes Bürgertum) haben nicht in gleicher Weise an diesem neuen Lebensgefühl Anteil. Außerdem macht die Differenz von Stadt und Land die Neuheit des Neuen bewusst. Dieses Lebensgefühl besteht in einem Bekenntnis zur Gegenwart. Man träumt sich nicht in die Vergangenheit der Antike, sondern erfährt ihre schöpferischen Impulse als Energie, die der Gegenwart in der Selbstgestaltung des Individuums durch Kreativität immer neu zugeführt wird. Für den Renaissance-Menschen hat das gegenwärtig Geformte eine höhere Legitimität als das in der Vergangenheit Akkumulierte (Tradition) oder das von der Zukunft Erhoffte. Jeder Einzelne ist sich selbst die Mitte der Welt, wie an der Erfindung der Perspektive evident wird. Die eigene Schrift, nicht mehr der Kommentar, wird zur literarischen Form. In der Forschung zählt die selbst erkannte Evidenz. Der Mensch, so schreibt Pico della Mirandola, ist von Gott in die »Mitte der Welt« gestellt, so dass er nun »über

sich selbst beschließen« kann. *Nicht mehr der Mythos entdeckt dem Menschen das Geheimnis der Welt, sondern der Welt-entdeckende Mensch gestaltet seinen eigenen Mythos!*

Dies führt auch zur räumlichen Entgrenzung: Der Renaissance-Mensch ist Kosmopolit (Dante: »Meine Heimat ist die Welt überhaupt.«) Man will die Welt als Ganze erkennen, ist überall zu Hause, wo Wissenschaft und freie Kunst blühen (Erasmus) und leitet aus der Anthropozentrik der Perspektive den Willen zum geschichtlichen Handeln ab! Der Fortgang der Geschichte ist nicht mehr eine Sache von Gottes Plan, sondern wird als *Fortschritt* dem Menschen in die Hände gelegt und das bedeutet nun: Nicht die Einordnung in den ewigen Rahmen der im Prinzip bekannten göttlichen Ordnung, sondern die Abweichung, die *neue* Erkenntnis, die Unterscheidung wird zu einem hohen Wert, der im Mittelalter als Sünde gebrandmarkt worden wäre.⁸

Wie konnte es zu dieser von den oberitalienischen Städten ausgehenden, dann aber fast zeitgleich in ganz Mitteleuropa sich formierenden neuen Lebenshaltung kommen? Viele Faktoren spielen zusammen, einige seien erwähnt, weil sie, im interkulturellen Spiegel, markant Eigenes der europäischen Entwicklung signalisieren:

- a. Europa lebt in einer exzentrischen Identität.⁹ Das eigene Identitätszentrum (das antike Athen, das hellenistische Jerusalem) liegt außerhalb des geographischen und politischen Bereiches des mittelalterlichen Europa. Sprachlich muss dieses »Eigene« in einer besonderen Bildungsanstrengung zunächst als Fremdes wahrgenommen und sodann angeeignet werden – die »klassischen« Sprachen

⁸ Dies wurde vor allem an der Kleiderordnung sichtbar. Um 1390 habe es, so J. Burckhardt, in Florenz keine normative männliche Mode mehr gegeben.

⁹ Vgl. R. Brague, *Europa – seine Kultur, seine Barbarei: Exzentrische Identität und römische Sekundarität*, Wiesbaden 2012.

- (Latein und Griechisch) und Schriftsteller sind das »Andere«, das zugleich das zu erstrebende Eigene ist.
- b. Man muss also das Eigene außen suchen. Dies setzt eine Unruhe und Bewegung in der europäischen Entwicklung frei, die – zumindest in diesem Maße – in anderen Kulturen so nicht wirksam ist.¹⁰
 - c. Von den Kreuzzügen über Kolumbus und die Renaissance bis zu späteren imperialen Weltkonstruktionen der Europäer steht hinter allem politischen Kalkül, wirtschaftlichem Interesse und religiösem Anspruch (bzw. Wahn) auch eine Sehnsucht nach den Ursprüngen der eigenen Identität, ein Aufbruch zu den Quellen, die als *zukünftige* Möglichkeit der gesellschaftlichen Gestaltung in Anspruch genommen werden.
 - d. Dies wiederum ist die Grundlage für den impliziten und expliziten Kosmopolitismus der europäischen Identität. Er ist metaphysisch begründet in der allumfassenden Einheit der von einem Gott geschaffenen Welt bzw. der Makellosigkeit der reinen platonischen Form. Von Tertullians *anima naturaliter Christiana* (2. Jh.) bis zu Dantes Weltbürgertum (13./14. Jh.) und der Einheits-Metaphysik der Romantiker und Hegels (19. Jh.) zieht sich dieses Leitmotiv durch die europäische Geschichte. Diese Vision politisch umzusetzen, war schon Platon nicht vergönnt; aber der Versuch ist ein europäischer Impuls geblieben. Der spanisch-portugiesische Imperialismus des 16. Jahrhunderts und der spätere französische Kolonialismus (weniger der britische) waren von dieser »Kulturmission« inspiriert, und die beachtlichen zeitweiligen Erfolge bei der

¹⁰ Vielleicht mit der bemerkenswerten Ausnahme der chinesischen Pilger wie Xuanzang (602–664), die zu den »Ursprüngen« nach Indien pilgerten, worin ihnen später die Japaner folgten, die nach China gingen; aber dies blieb auf die Buddhisten beschränkt und hat nie das »Zentralbewusstsein« des »Reiches der Mitte« in Frage gestellt.

- Umsetzung dieser Idee im 19. Jahrhundert haben das geschichtliche Fortschrittsdenken wesentlich bestärkt.
- e. Bereits in der Renaissance setzt ein, was wir die »Freiheit vom Zwang des Zeitdrucks« nennen können, zunächst als Vision, dann als soziale Realität für immer breitere Schichten. Anfang des 16. Jahrhunderts träumt Thomas Morus in seiner »Utopia« vom 6-Stunden-Arbeitstag, und in Campanellas »Sonnenstaat« von 1602 wird dieser gar auf 4 Stunden Arbeitszeit reduziert. Die restliche Zeit soll der *freien* Bildung von Geist und Körper dienen, nicht etwa dem Müßiggang. Die Freiheit von der reinen Erwerbsarbeit ist Voraussetzung für die Entfaltung des individuellen Genies.
 - f. Individualität, Kraft, Ruhm, Mut auch zum Außenseitertum (Leonardo da Vinci) werden zu höchsten Werten. Die Trennung von Religion und Staat sowie Religion und Wissenschaft, die Pluralität in der Wissensbildung, die miteinander konkurrierenden oberitalienischen Stadtstaaten, die Differenz der Konfessionen, die Integration neuen Wissens, wo immer es herkommt, der Mut zum Experiment sorgen für eine Offenheit in der Gesellschaft, die es zuvor so nicht gegeben hatte. Differenz und Vielheit werden zum prägenden Lebensgefühl, was enorme kreative Kräfte freisetzt. Der Mut zur Abweichung von kirchlich wie politisch durchgesetzten Normen ist nun nicht mehr suizidal, sondern kann in der Nachbarstadt oder im Nachbarstaat ohne Gefahr für Leib und Leben ausgelebt werden. Dissidenten (in Wissenschaft, Wirtschaft, Politik) können emigrieren, Europas Vielfalt wird zu einer Lebensgrundlage für Menschen, die gegen den Strom schwimmen, und genau diese Vielfalt ist es, die bis heute Europas Stärke ausmacht: Konkurrenz und Kooperation erzeugen in ihrer Spannung eine Dynamik, die beispiellos im Blick auf andere Kulturen war (und ist?). Aber dies gilt nicht nur für den Raum, sondern auch für die neue Wahr-

nehmung von Zeit: Petrarca beklagt weniger die gleichmäßig ablaufende und vergehende Uhrzeit, sondern besingt die subjektive Zeit. Es geht nicht mehr um den vergänglichen Zeitraum, der durchlaufen wird, sondern um die Raum-Zeit, die von jedem einzelnen Menschen mit unendlicher Bedeutung gefüllt werden kann.

- g. Damit verbunden ist eine Dynamisierung der Zeit, es kommt zu einem neuen »Morgen der Welt« (Bernd Roock). Trotz des Konservatismus der Reformation setzt sich diese Dynamisierung bei Luther und Calvin fort, weil das Individuum zwar nicht von der Religion, wohl aber religiös befreit wird. Die Reformation vermittelt das »Renaissancegefühl« an die Massen, vor allem durch die nun möglich werdende Bildung mit der Errichtung eines allgemeinen Schulwesens und der Betonung des *individuellen* Glaubens und Gewissens. Bei Calvin kommt die Idee hinzu, dass das Reich Gottes kontinuierlich in der Geschichte wachse. Seine Prädestinationslehre bewirkt, dass Erwählung »messbar« wird, und zwar am Erfolg der Leistung, die geschichtliches Handeln freisetzt. Folgerichtig verbietet Calvin in seinem Herrschaftsgebiet jegliche (apokalyptischen) Zukunftserwartungen, weil sich im geschichtlich-politisch-ökonomischen Fortschritt der göttliche Vorsehungswille realisiere. Diese Vorstellungen haben, wie Max Weber gesehen hat, auf den Pietismus und die Leistungsbereitschaft der Generationen, die die Erste industrielle Revolution trugen, eingewirkt.

Aufklärung

Der Renaissance-Mensch ist noch in einen religiösen Kosmos eingebunden, er sucht – platonisch – die Macht Gottes in der Einheit und Schönheit der Natur (Johannes Kepler, Giordano Bruno) und bleibt weitgehend der dualistischen christlich-kirchlichen Metaphysik verpflichtet, die vom Weltgericht am Ende der Zeit spricht (Dante). Die Aufklärung entklerika-

lisiert das gewachsene Weltbild geistes- und politikgeschichtlich. Es ist die Vernunft, die das *Humanum* begründet, das keine politischen oder religiösen Grenzen kennt. Sie setzt auf den freien Vernunftgebrauch des Menschen, der jedem durch Bildung (Lessing, Schiller, Kant) ermöglicht werden soll. Das Pathos der Französischen Revolution spricht von einem neuen Zeitalter, ja einer neuen Zeitrechnung. Fortschritt ist Freiheit und »Ausgang aus der Unmündigkeit«. Während in Frankreich bereits Ende des 18. Jahrhunderts dieser Satz das Lebensgefühl bestimmt, wird er in Deutschland erst um 1830 zum »Weltgefühl«. Trotz der Jahrhunderte langen Prägung durch ein pessimistisches christliches Menschenbild (Erbsünde), das aber, wie gesagt, in der Mystik bewusstseinstransformierend, im Calvinismus gesellschaftsformend bereits revolutioniert worden war, bildet sich ein Zukunftsoptimismus heraus, der sich durch die rasanten naturwissenschaftlichen, medizinischen und sozialen Entwicklungen bestätigt weiss. Es entstehen neue Geschichtskonzeptionen, die die christliche Eschatologie ersetzen. Als Beispiel sei Beethoven angeführt: Nicht nur in der 9. Sinfonie werden mit Schillers »Ode an die Freude« das Schönheits-, Wahrheits-, und Freiheits-Ideal verschmolzen, um die Humanisierung des Menschen zu befördern, sondern auch im »Fidelio« setzt Beethoven die individuelle Geistesformung durch das Edle im Menschen und die gesellschaftliche Transformation aus der Unfreiheit, die im »Ausstieg aus dem Kerker« gipfelt, in wechselseitige Beziehung. Man kann zu Recht sagen, dass Beethoven hier »das Bekenntnis zu einem Zukunftsbild der Befreiung des Menschen aus den Fesseln der Ichsucht und Ausbeutung« ablegt.¹¹ Diese Veränderungen kulminieren in

¹¹ Diese treffliche Formulierung entnehme ich dem Opernführer Karl Krauses, dem Klassiker auf diesem Gebiet: *Oper von A-Z. Ein Handbuch*, Leipzig 1962 (3. Aufl.), 36. Lange also bevor der Buddhismus die Intellektuellen Europas zu faszinieren begann, ist hier die Rede von der

Hegels Geschichtsphilosophie. Hier werden Geist, Recht und Wirtschaft verschmolzen zu einer »innerweltlichen Heilsgeschichte«, die im Staat Preußen Erfüllung finden soll. Der Geschichtsablauf *ist* die göttliche Logik als Selbstentfaltung des Geistes, d. h. was bisher in Weltliches und Überweltliches (der platonische Gegensatz) getrennt war, wird als ein einziges Geschehen betrachtet. Bei Hegel allerdings scheint keine weitere Entwicklung möglich zu sein, er kann keinen offenen Fortschritt denken. So ist Hegel einerseits Voraussetzung für das Fortschrittsdenken (in Deutschland), andererseits dessen Widerpart.

19. Jahrhundert

Zunächst im französischen »progrès«, dann im deutschen »Fortschritt« werden die Traditionen der Französischen Revolution ungebrochen fortgeführt. 1797 hatte Condorcet neun Stufen des »progrès de l'esprit humain« unterschieden, im Unterschied zu Rousseaus »romantischer« Rückwärtsorientierung und Voltaires Skeptizismus, und diese Anschauung findet ihren Widerhall bei Saint-Simon und Comte. Man fühlt sich als Speerspitze einer liberal-fortschrittlichen Gesinnung und Entwicklung, die in andere Länder zu exportieren sei – zunächst innerhalb Europas (Napoleon), dann auf die gesamte Welt bezogen. In Deutschland bleibt diese Gesinnung allerdings auf das gebildete Bürgertum beschränkt. (Man denke an die Anekdote, nach der Hegel den Einzug Napoleons durchs Fernrohr beobachten will, weil er in ihm den Vollstrecker des Weltgeistes sieht, aber gleichzeitig in Furcht vor der Aggression in Deckung bleibt.) Der hier prophezeite Fortschritt basiert auf der Gesetzmäßigkeit der Weltordnung, die erkannt werden kann, und auf der Erziehbarkeit des Menschen (Lessing, Schiller), die in der Vernunftbegabung be-

Gleichzeitigkeit individueller wie kollektiver Transformation, und das wird goutiert sogar in einem in der DDR erschienenen Werk.

gründet ist. Fortschritt ist nicht nur eine quantitative Größe, die etwa in der (kolonialen) Ausdehnung des Raumes messbar wäre, sondern die Qualität der Intensivierung der Bewirtschaftung. Die entsprechenden Erfahrungen bei der Produktion in der Landwirtschaft sowie von Konsumgütern, in der Medizin und auch in der Kunst (der »Fortschritt« vom barocken polyphonen Satz im Barock und dem strengen Sonaten-Hauptsatz in der Wiener Klassik zur Übereinander-Lagerung von harmonikalen und klangfarblichen Strukturen in der Intensität des romantischen Klanggebildes) verbinden sich mit dem klassischen utopischen Denken zu einer Gesellschaftslehre, die als »utopischer Sozialismus« (Proudhon, Fourier) bekannt geworden ist, von der auch Marx beeinflusst ist, wenn er ihn auch politisch kritisiert. Die technische Entwicklung war im Bewusstsein der Zeitgenossen eher Folge als Ausgangspunkt des Fortschrittsdenkens: Interessanterweise kommt erst 1842 bei Etienne Cabet der Technik in Gestalt der Dampfmaschine eine politisch-revolutionäre Bedeutung zu, denn die Dampfkraft werde »die Aristokratie in die Luft sprengen«.¹²

1859 veröffentlichte Darwin seine Evolutionstheorie, die auf der biologischen Entwicklung des zeitlichen Nacheinanders der Arten beruht. Fortschritt ist demnach zweckmäßige Anpassung. Zweck ist durch das definiert, was der Erhaltung und Vermehrung der Art dient. Der Darwinismus behauptet sich als empirisch gesicherte und rational beweisbare Theorie, und das unterscheidet ihn von Hegels spekulativem Entwicklungssystem des Geistes. Außerdem kennt Darwin keine Teleologie, sondern kausale Kombinationen von Zufall (Mutation) und Auswahl (Selektion). Der gesamte Prozess

¹² Diese Verknüpfung wurde später von Lenin in einer Formulierung aufgenommen, wonach der Kommunismus in der Verbindung von »Sowjetmacht plus Elektrifizierung« bestünde.

ist ohne Ziel, und Veränderungen sind nur einzelne Verbesserungen im Sinne des genannten Zwecks.

Besonders in Deutschland verlief die Entwicklung zum Evolutionsdenken in der Geschichte und der Idee des Fortschritts keineswegs geradlinig und unwidersprochen. Die Romantik (bis hin zum Gesamttheater Wagners), die Naturphilosophie Schellings, das Erbe Schleiermachers und die Geschichtsphilosophie eines Leopold von Ranke in der Mitte des 19. Jahrhunderts zeigen, dass weite Kreise von Intellektuellen und Künstlern anders dachten und empfanden. Ranke betrachtet die Einzelphänomene in der Geschichte und misst ihnen individuelle Bedeutung zu, sie seien »unmittelbar zu Gott« und gerade nicht in einem Evolutionsschema zu interpretieren.

Freilich hielt das den Trend nicht auf: Durch die industrielle Massenfertigung verbilligten sich die Produkte und »demokratisierten« den Konsum.¹³ Die Zeit als quantifizierbare Arbeits- und Verdienstzeit wird ein kommerzialisierbares Gut. Durch die Beschleunigung der neuen Verkehrsmittel (Eisenbahn) und die damit notwendige Synchronisierung individueller Lebens- und Zeitstile (Pünktlichkeit) wird das Zeitbewusstsein verinnerlicht (Redewendungen »pünktlich wie die Eisenbahn«, »es ist höchste Eisenbahn« kommen auf).¹⁴ Die Massenpresse vergeleichzeitig die räumlich entfernt liegenden Ereignisse in der Welt. Um einheitliche Fahrpläne für das Eisenbahnnetz erstellen zu können, wird erst in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts in England, in Frankreich erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts, eine Standardzeit eingeführt, die einen einheitlichen kollektiven Zeit-Raum schafft, Lebensrhythmen der Menschen werden synchronisiert, und

¹³ In den USA sinkt der Preis für eine Taschenuhr um weniger als den Tagesverdienst eines Arbeiters – 1 \$ Preis bei 1,50 \$ Lohn, und dies geschieht mit Zeitverzögerung auch in Europa.

¹⁴ Vgl. H. Rosa, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt a. M. 2005.

das ist eine wesentliche Voraussetzung für das tatsächliche Erleben von »Gesellschaft«. Die täglichen Nachrichten schalten die Raumdistanz aus, d. h. man wird, die Zeitung lesend, bewusstseinsmäßig omnipräsent. Die universale Perspektive schafft sich als fiktive Konstruktion Raum im Lesesessel, und die Erfindung der Telegrafie verstärkt die Raum-Zeit-Komprimierung. Durch diese Beschleunigung des Lebensgefühls entsteht die Metapher vom »rasenden Zug der Zeit«, die nicht mehr nur ihren Fortgang nimmt, sondern einen vom Menschen geschaffenen Fortschritt anzeigt. Die rasende Zeit macht das unwiederbringliche Vergehen jedes Augenblicks tragisch bewusst, wovon die Poesie Baudelaires geprägt ist. Das Zeit- und Fortschrittsbewusstsein ist aber sozial bestimmt. Dies findet in der Literatur ein entsprechendes Echo: So steht Flauberts Zeitpessimismus der Erwartung Zolas gegenüber, der hofft, dass die Entwicklung den aufstrebenden sozialen Schichten neue Chancen bietet. Marx und Engels agitieren, dass das wissenschaftliche Fortschrittsbewusstsein die proletarischen Massen ergreifen müsse.

Am Marxismus lässt sich ein Grundwiderspruch des Fortschrittsdenkens in der Geschichte besonders klar zeigen: Marx und Darwin stimmen darin überein, dass beide nach naturgesetzlicher Notwendigkeit in geschichtlichen Prozessen fragen. So formuliert Engels in der Grabrede für Marx, Darwin habe das Gesetz der Entwicklung der organischen Natur, Marx das Entwicklungsgesetz der menschlichen Geschichte entdeckt. Für Marx geht das »Reich der Notwendigkeit« in das »Reich der Freiheit« über, die Geschichte hat also ein Ziel – das ist sein jüdisch-christlich-apokalyptisches Erbe und besagt etwas anderes als Darwins Theorie. Ist dies aber ein notwendig sich vollziehender, objektiver (naturgesetzlicher) Ablauf, oder muss der Mensch *handeln*, damit sich Fortschritt ereignet? Marx sieht den Fortschritt der Produktionsmittel (Technik) in Kontinuität mit dem Fortschritt in der »natürlichen Technologie«, die die Evolution in der An-

passung der Arten unter Selektionsdruck hervorbringt, und er sieht wohl im Klassenkampf eine Parallele zum Selektionsdruck. Aber der Klassenkampf vollzieht sich nicht von allein, er muss gewollt, organisiert und pragmatisiert werden. Durch Agitation müssen die Massen klassenkämpferisch motiviert werden. Die berühmte Feuerbach-These besagt, es komme nicht mehr allein darauf an die Welt zu interpretieren, sondern sie zu verändern. Der Mensch also ist Subjekt seines Geschicks, gesellschaftlich wie individuell. Fortschritt ist demnach die Folge menschlichen Handelns, das sich allerdings an den Gesetzmäßigkeiten zu orientieren habe, wie sie der Historische Materialismus erkennen würde, wobei im Prinzip das geschichts-evolutionistische Schema Hegels gültig bleibt.

Wie bereits angedeutet, steht eine breite Front von Intellektuellen und Künstlern besonders seit Mitte des 19. Jahrhunderts im Widerspruch zu dem wissenschaftlich-technisch-gesellschaftlichem Fortschrittsdenken, und das keineswegs nur in Deutschland, sondern auch in Frankreich und den USA.¹⁵ Hier werden Orientierung an der Zeitlosigkeit der Mythen, die Langsamkeit des Beschauens und die »stehende Zeit« zum höchsten Gut stilisiert. Richard Wagners Triumphe beruhen auch darauf, dass seine »Kunstreligion« eine Rebellion gegen den technisierten Zeitgeist ist, der Wagner-Rausch gerade in den USA war und ist ein (gewolltes oder unbewusst gesuchtes) Gegengewicht gegen das Fortschrittsdenken. Nicht nur die Themen der Wagner'schen »Bühnenweihen«, sondern auch der musikalische Duktus machen dies deutlich: in Wagners Musik scheint die Zeit zu stehen, die Übergänge sind endlos lang und oft kaum be-

¹⁵ Für die USA seien nur die New England Transcendentalists um Thoreau und Emerson erwähnt, für Frankreich der junge Claude Lévi-Strauss mit seiner berühmten und viel beachteten Rede »La crise du progrès« von 1935. (E. Loyer, *Lévi-Strauss. Eine Biographie*, Berlin 2017, 203)

merkbar, es gibt kein »Fortschreiten«, sondern die überzeitliche Wahrheit *offenbart* sich in der ent-zeitlichten musikalischen Figuration. »Zum Raum wird hier die Zeit«, heißt es im »Parsifal«. Eine interessante Sonderstellung nimmt Friedrich Nietzsche ein: Er will, so scheint es, die beiden geistigen Strömungen der mechanisch-zeitlichen und platonisch-überzeitlichen Denkformen verbinden, um sowohl die »Sklavenmentalität« des Christentums als auch die Heuchelei der bürgerlichen Kultur zu überwinden. Und er verweist damit in Richtung einer interkulturellen Perspektive, die im 20. Jahrhundert unter der Metapher der »Begegnung von Ost und West« vielfach fruchtbar werden sollte (H. Hesse, C. G. Jung, J. Gebser, D. Bonhoeffer, C. F. v. Weizsäcker u. a.):

»Ich imaginiere zukünftige Denker, in denen sich die europäisch-amerikanische Rastlosigkeit mit der hundertfach vererbten asiatischen Beschaulichkeit verbindet: eine solche Combination bringt das Welträtsel zur Lösung.«¹⁶

Auch bei Nietzsche wird deutlich, dass eine Zukunft als Fortschritt geschaut wird, die sich dem Heutigen gegenüber verhält wie die »Lösung« zum »Problem«. Die Weltkriege des 20. Jahrhunderts und das Bewusstsein der ökologischen, demographischen und sonstigen Krisen haben das Problembewusstsein eher verschärft. Die Alternative von Oswald Spenglers »Untergang des Abendlandes« (1918–22) einerseits und Jean Gebsters »Bewusstseinswandel« (vgl. sein Hauptwerk »Ursprung und Gegenwart«, 1949) andererseits ist akut geblieben und hat zumindest in Europa (weniger, aber auch in den USA) breite Bevölkerungskreise von einem ungebrochenen Fortschrittsmythos entfremdet. Während Spengler die Kulturen als Organismen verstehen wollte, die dem Zyklus von Werden und Vergehen unterlägen und somit einander ablösten, versuchte Gebser, eine kulturübergreifen-

¹⁶ F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente Nr. 17* (1873), in: Colli/Montinari (Hg.), *KSA*, Bd. III,4, Berlin 1978, 402.

de Bewusstseinsentwicklung zu entdecken und interdisziplinär zu beschreiben. Die Krise sieht er weniger als Ankündigung eines Endes, sondern als Eintritt in eine neue Bewusstseinsstufe des a-perspektivischen, diaphanen Bewusstseins, das die rationale Bewusstseinsform ablösen würde. Gebser glaubte, dass sich dieses Bewusstsein in den jüngsten Entwicklungen der Kunst (Picasso, Atonalität), der Philosophie (Symbolismus und Mythostheorien) und der Kultur (Begegnung mit Asien) dokumentiere. Die Triebkraft dieses Fortschritts ist also eine Bewusstseinsentwicklung, die sich epochal darstellt.

Allerdings ist der zivilisatorische Fortschritt im 20. Jahrhundert nicht nur in Europa angesichts des technologisch perfektionierten Massenmordes in den Weltkriegen, der Diktaturen und des Rückfalls in nationalistisch-rassistische Denkformen mit guten Gründen in Frage gestellt worden. Gleichwohl liegen zumindest die Antriebskräfte des Fortschrittsdenkens den ökonomischen Prinzipien der Volkswirtschaften wie der Weltwirtschaft nach wie vor zugrunde. Damit ist das europäische Fortschrittsdenken global wirksam, auch wenn es kulturell bestritten oder im Namen von »asiatischen Werten«, »islamischer Sharia« oder anderer kultureller Wertegeber angegriffen wird. Es stellt sich die Frage, ob und wie in anderen Kulturen die Subjekthaftigkeit des Menschen in Bezug auf seine eigene Geschichte begriffen, gedeutet und religiös symbolisiert wird. Die Frage ist umso interessanter, als geprüft werden kann und muss, wie die europäischen Erfahrungen in diesen kulturellen Selbstfindungsprozessen reflektiert werden.

2.4 Zusammenfassende Thesen

1. Das Fortschrittsdenken Europas und Amerikas ist das Resultat geschichtlicher Prozesse, die mit der Spezifik des europäischen Zeitbewusstseins und der geschichtlichen

Entwicklung zu tun haben. Dabei handelt es sich also keineswegs um eine Universalie. Gleichwohl hat diese europäisch-amerikanische Denkform die ganze Welt durchdrungen und dort nicht nur markante kulturelle Spuren hinterlassen, sondern das Lebensgefühl politisch und wirtschaftlich mitgeprägt.

2. Das Fortschrittsdenken kann als die »Säkularisierung« von Utopien aufgefasst werden, wie sie in der Religionsgeschichte Europas durch die jüdische Apokalyptik und die christliche Eschatologie mit geformt wurden. Apokalyptische Denkformen haben sich, auf dem Hintergrund des zarathustrischen Dualismus in Persien, auch nach Zentral- und Ostasien ausgebreitet, was z. B. im chinesischen Buddhismus und seiner politischen Geschichte nachweisbar ist (die revolutionären Weißen-Lotos-Sekten vom 12./13.–19. Jahrhundert).
3. Das Fortschrittsdenken ist eine Folge der Verbindung von Hoffnung auf Zukunft und Suche nach Gesetzmäßigkeiten und übergreifenden Zusammenhängen in der Geschichte. Es hat damit religiöse Ursprünge, konnte sich aber in Europa von denselben lösen und auf die allgemeineren Begriffe des Humanen und/oder der Vernunft stützen.
4. Das Fortschrittsdenken im 19. Jahrhundert ist Folge von sozialen Ausdifferenzierungsprozessen in der arbeitsteiligen Gesellschaft. Es ist verknüpft mit der Partizipation und Gestaltung sozialer Prozesse durch breite Schichten des Bürgertums und ist mit dem Aufstieg dieser sozialen Schicht aufs Engste verknüpft.
5. Die technologisch bedingte Beschleunigung von Verkehrs- und Kommunikationsprozessen (Dampfmaschine, Eisenbahn, ab 1812 Schnelldruckpresse, ab 1849 Telegraph, 1865 Rotationsdruckmaschinen) hat das Lebensgefühl seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts dramatisch verändert und einen Sog des Tempos von Ereignissen

erzeugt, der zunächst als Triumph menschlicher Freiheit, seit dem 20. Jahrhundert aber zunehmend als Zwang zur Beschleunigung erlebt wird, so dass etwa seit 1970 und verstärkt seit den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts eine neue Kultur der Langsamkeit (Slow-Food-Bewegung gegenüber Fast-Food-Ketten; Autogenes Training, der Boom asiatischer Medizin, Meditations- und Entspannungstechniken) paradoxerweise als Fortschritt erlebt wird. Die mit der neuesten Kommunikationstechnologie (Fernsehen, billige Fernreisen, Internet, Mobilfunk) verbundene Gleichzeitigkeit und Komplexität geschichtlicher Ereignisse sowie die widersprüchlichen Folgen der ökonomischen Globalisierung lassen verstärkte Zweifel an der »Steuerbarkeit« des Geschichtsverlaufs aufkommen, so dass der Mensch sich weniger als Subjekt denn als Objekt der historischen Veränderungen erfährt. Dies wird in Debatten um Künstliche Intelligenz verschärft, deren Folgen sowohl als Versklavung befürchtet als auch als Heilsversprechen für ein neues strahlendes Kapitel in der Geschichte der Menschheit gepriesen werden. Mit der negativen Bewertung des Freiheitsverlustes wird eine wesentliche Voraussetzung des Fortschrittsdenkens, das aus dem 19. Jahrhundert ererbt wurde, untergraben.

6. Die Begegnung der Kulturen ermöglicht Alternativen kultureller Wertemuster und Lebensformen. Vergleichbarkeit bewirkt, dass eigene Mängel und Sehnsüchte kompensatorisch auf andere Kulturen übertragen werden – *ex oriente lux*. Die Zeitfreiheit der buddhistischen Meditationserfahrungen, integrierte Sozialbezüge der indischen, chinesischen oder afrikanischen Großfamilie, die in lokalen Wirtschafts-Kreisläufen begründete Selbstversorgung indischer dörflicher Gesellschaften (Gandhi, E. F. Schumachers »Small is beautiful«), die »ganzheitliche Medizin« asiatischer oder afrikanischer Herkunft im Unterschied zur kaum mehr finanzierbaren Hochtechnologie-Medizin

des Westens usw. spielen bei der Suche nach rational verantworteten Alternativen zum Fortschrittsideal des Westens zunehmend eine Rolle. Dabei ist zu klären, ob und wie Fortschritt als Freiheit bzw. Befreiung des Menschen in anderen Kulturen gedeutet wird und inwiefern diese Konzepte bei der Selbstidentifikation sozialer Schichten in den Kulturen Asiens, Afrikas, Südamerikas usw. zum Tragen kommen. Sind die aus den Religionen bekannten Alternativen tatsächlich nur auf die religiös-kulturelle Identitätsgebung beschränkt, oder prägen sie mehr oder weniger auch den wirtschaftlichen und politischen Alltag in den betreffenden Ländern? Haben sie geschichtlich nachweisbare Auswirkungen auf die Ursprungskulturen des westlichen Fortschrittsmythos (Europa, Amerika, Australien)? Wie sind religionskulturell die Entwicklungen in hoch-industrialisierten Ländern zu interpretieren, die nicht auf der europäisch-amerikanischen Mentalitätsgeschichte gründen (China, Japan, Taiwan, Singapur, Korea, die urbanen Subkulturen Indiens, Lateinamerikas und auch Afrikas sowie der arabischen Welt) und in diesen Kontexten ganz neue Religionen hervorbringen, die Tradition und Moderne verbinden (in Japan z. B. Soka Gakkai, Rissho Kosei Kai, PL-Kyodan; in Taiwan und China esoterisch-hypermodernistische Gruppen aller Art; in Lateinamerika spiritualistisch-messianische Bewegungen, die »Zungenreden« und modernste Kommunikation miteinander verbinden)?

Das Verstehen der Zeit-, Zukunfts- und Fortschrittskonzeptionen der gegenwärtigen Kulturen tangiert die Identität der sozial wirkenden Gestaltungskräfte der Gegenwart in den globalen Wechselwirkungen politischer Prozesse. Dabei kann es nicht nur darum gehen, Idealkonzepte einander gegenüberzustellen, sondern es müssen die tatsächlich wirkenden Motivationsgeber und Wertestrukturen in ihrer sozialen

Differenzierung benannt werden, die in gegenseitiger Durchdringung aber auch durch Abgrenzung ein hoch komplexes Geflecht von kultureller Dynamik erzeugen, das politisches und ökonomisches Handeln erheblich beeinflusst.

3. Die asiatische Erfahrung

Asien ist alles andere als eine Einheit. Darum ist der geographische Begriff »Asien« religionskulturell wie auch politisch problematisch. Die beiden großen Kultursysteme Indien und China sind einander gegensätzlich, historisch sind sie auch als militärische Konkurrenten aufgetreten. Das Jahrtausende alte Band aber, das beide Kulturen miteinander verbindet, ist der Buddhismus. Dieser hat sich zwar bei seiner Ausbreitung nach China seit dem 2. Jahrhundert n. Chr. stark verändert, dennoch sind über die Jahrhunderte hinweg rege Pilgerströme von China nach Indien zu verzeichnen, weil man an den ursprünglichen Quellen die authentische Form des Buddhismus studieren und denselben in China periodisch erneuern wollte. Die Begegnungsdynamik und die Motivationslenkungen zwischen beiden Kulturen sind demnach stark durch den Buddhismus geprägt, und aus diesem Grunde verdient er hier besondere Beachtung.

3.1 *Naturverständnis und kulturelles Handeln im Buddhismus Indiens und Chinas*

Den Kreislauf des Leidens zu überwinden, ist das Ziel des Buddhismus, und daher ist die »Natur« in sich kein höchstes Gut. So jedenfalls glaubte man in Europa noch bis in jüngste Zeit den Buddhismus interpretieren zu müssen. Selbst Max Weber unterstellte, der Buddhismus könne keine Sozialethik, geschweige denn eine Ethik gegenüber der Natur, hervor-

gebracht haben, da ja im Buddhismus das individuelle Ich geleugnet werde.¹⁷ Diese Schlußfolgerung hat sich als Irrtum erwiesen.¹⁸

Wir müssen uns in der historischen Darstellung auf einige paradigmatische Entwicklungsschritte beschränken, indem wir kurz die *animistischen Grundlagen* erörtern, weil sie sowohl in Indien als auch in China die Einstellung des Buddhismus zur Umwelt bzw. Mitwelt beeinflusst haben. Sodann soll die Haltung des frühen Buddhismus skizziert werden, um drittens den Neuanatz im Mahayana in Bezug auf unser Thema diskutieren zu können. Schließlich sind einige Besonderheiten des ostasiatischen Buddhismus zu erwähnen.

Animistische Wurzeln

Der Buddhismus ist eine Reformbewegung gegenüber der priesterlichen vedischen Religion in Indien. Er fußt auch auf dem teilweise animistischen Gedankengut der Vedas, auch wenn er sich gerade gegen Einzelaspekte dieser Religion wen-

¹⁷ M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie Bd. 2*, Tübingen 1920–1921, 229 f.

¹⁸ Aus der umfangreichen Literatur zum Thema buddhistischer Weltgestaltung und zum Verhältnis von Buddhismus, Politik und Ökonomie/Ökologie sei exemplarische angeführt: E. Sarkisyanz, *Buddhist Backgrounds of the Burmese Revolution*, The Hague 1965; D. E. Smith, *Religion and Politics in Burma*, Princeton 1965; H. Bechert, *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravada-Buddhismus*, 3 Bde., Schriften des Instituts für Asienkunde in Hamburg XVII/1–3, Frankfurt/Main und Berlin 1966, 1967, 1973; G. Obeyesekere, F. Reynolds, B. L. Smith (Hrsg.), *The Two Wheels of Dhamma. Essays on the Theravada Tradition in India and Ceylon*. (American Academy of Religion Studies) Chambersburg 1972; U. Phadnis, *Religion and Politics in Sri Lanka*, London 1976; B. L. Smith (Hrsg.), *Religion and Legitimation of Power in Sri Lanka*, Chambersburg 1978; S. J. Tambiah, *World Conqueror & World Renouncer. A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background*, London 1977.

det. In dieser Denkform erscheinen das Geistige und die Natur zwar unterschieden, doch nicht getrennt. Ein Beispiel ist *surya*, die Sonne. Der Begriff bezeichnet sowohl die astronomische Größe als auch die Sonne als Inbegriff geistiger Klarheit. Surya ist der Sonnengott und die Sonnenscheibe, oder besser: Im Veda – wie in allen frühen Kulturen – ist die Wirklichkeit noch nicht in einen physischen und einen metaphysischen Bereich aufgespalten. Alle Wesen sind demzufolge belebt und geistig. Auch Pflanzen, Flüsse und Steine können als beseelt gelten. Dieser Sachverhalt wird meist als »Animismus« bezeichnet, und aus solchen Vorstellungen leiten sich einige merkwürdige Vorschriften in der buddhistischen Mönchsregel (*vinaya*) her: Erdboden und Gewässer dürfen nicht verunreinigt werden, weil die Erde belebt ist (Vin 4, 75, 1); Früchte sollen nur verzehrt werden, wenn sie vorher »leblosgemacht«, d. h. manuell beschädigt worden sind (Vin 2, 109), und zuvor den Samen ausgeworfen haben, damit kein Lebenskeim getötet wird. Innerhalb der Mönchsorden wurden solche Verhaltensweisen kultiviert und jahrtausendlang praktiziert. Eine solche Grundhaltung hat aber auch auf das Leben der Laien eingewirkt, d. h. vom Buddhismus geprägte Kulturen betrachten andere Lebewesen nicht als »Material«, sondern als Partner, die rituell »besänftigt« werden müssen, wenn sie im Gefolge landwirtschaftlicher oder anderer kultureller Aktivitäten des Menschen geschädigt werden.

Früher Buddhismus

Die buddhistische Kritik an der priesterlich-brahmanischen Religion brachte auch eine *Desakralisierung* der Natur mit sich, indem die hinduistischen Naturgottheiten für bedeutungsarm, ja auch ein zugrunde liegender Urgrund (*brahman*) oder eine primäre Weltseele für unreal gehalten wurden. Nichts besteht aus sich selbst oder hat ein Selbst: *anatman*. Alles ist Leiden, so lehrt der Buddha in der berühmten Pre-

digst von Benares. Aber nicht die Dinge als solche gelten als leidvoll, auch nicht die bloße Vergänglichkeit allen Geschehens, sondern der menschliche Versuch, etwas Unveränderliches zu finden und sich daran zu klammern bzw. anzuhaften. Da dieses Anhaften letztlich misslingt, ist der Mensch unbefriedigt und wird unvermeidlich frustriert. Er erlebt *duhkha*. Man unterscheidet drei Arten von *duhkha* oder Leiden:

- Missvergnügen an Unerfreulichem (*dukkhadukkhā*)
- Leid des Kreislaufs der Geburten (*samskaradukkhā*)
- Vergänglichkeit gerade des »Erfreulichen« (*viparinama-dukkhā*).

Die dritte Art betrifft das Verhältnis zur Natur, denn in ihr wird die Vergänglichkeit besonders eindringlich erfahrbar. Naturerfahrung in diesem Sinne ist Leidenserfahrung, auch Leid verursachend, insofern sich unter der tropischen Sonne Indiens Natur als heiß, wild und menschenfeindlich darstellen kann. Der Zustand der Befreiung aus dem Daseinskreislauf, *nirvana* also, kennt demzufolge keine Natur.¹⁹

Das ist aber nur die eine Seite. Bereits in den *Theragatas*²⁰ (Lieder der Mönche) begegnen wir nämlich auch einer Art »Naturlyrik«, die wiederum an Beschreibungen und Haltungen in einigen *Jataka*-Geschichten (Erzählungen aus früheren Leben des Buddha) anknüpft. Diese Texte haben Ähnlichkeit mit indischen Liebesgedichten, aber auch mit den Gesängen über die Liebe zu den Blumen und Wäldern der *brahmanischen Asketen*.

Animistische Grundhaltungen, Liebe zur Natur sowie Askese und Weltentsagung treffen im frühen Buddhismus reli-

¹⁹ *Udana* 8,1: »Es gibt, ihr Mönche, eine Stätte, wo weder Erde ist noch Wasser noch Feuer, ... weder Sonne noch Mond.«

²⁰ C. A. F. Rhys Davids (Hg.), *Psalms of the Brethren and Sisters*, London 1937.

gionsproduktiv aufeinander. Die beiden großen Säulen des Buddhismus, nämlich Mönchsorden und Laiengemeinschaft, reagierten hinsichtlich der kulturellen Gestaltung von (Um-)Welt sehr unterschiedlich.

In den Mönchstraditionen gilt die Natur als Lehrmeisterin der Vergänglichkeit. Die Buddhisten empfehlen einander als Läuterungsübung z.B. die Betrachtung von fallenden Blättern.²¹ So wird von einem Asketen berichtet, dem, als er die Veränderungen in Farbe und Gestalt der fallenden Baumblätter betrachtet, die Vergänglichkeit aller Dinge bewusst wird. Natur ist für die Mönche als Platz der Meditation und Ruhe und nicht um ihrer selbst willen wichtig.

Der Laienbuddhismus und der Wohlfahrtsstaat

Kaiser Ashokas

Die indischen Kulturen haben ein durchlässigeres System des Zusammenwirkens von Religionsspezialisten (Priestern, Mönchen, Gelehrten) und Laien entwickelt als die europäischen. Im Ideal der 4 Lebenszeitalter (*ashrama*)²² hat die dritte Phase monastische Züge ohne Gelübde auf Lebenszeit und ohne dass die für frühere Phasen des Lebens anerkannte Bedeutung des Gewinnstrebens (im Rahmen der durch das Gesetz geregelten gesellschaftlichen Beziehungen [*dharmā*]) bestritten würde. Hier wird »Askese« praktiziert nicht im Sinne eines kultisch erforderlichen Verzichts, sondern um der Gewinnung von Freiheit und Lebensqualität willen. Die im Ashram lebenden Gruppen (Familien ebenso wie Zölibatäre und gelegentlich auch Kinder) haben materielles Streben wie die damit verbundenen Verpflichtungen aufgegeben, um

²¹ *Visuddhimagga* 2, 9.

²² Die vier Lebenszeitalter sind die Zeit von Bildung und Erziehung (*brahmacarya*) in Kindheit und Jugend, Haushalterschaft (*grihasthya*) im Erwachsenenalter, Rückzug in spirituelle Wertgemeinschaften (*vanaprastha*) etwa ab der Mitte des Lebens, Vorbereitung auf das Sterben als einsamer Wanderasket (*sannyasa*).

sich in Muße geistigem Streben und dem Gemeinschaftsleben widmen zu können. Der Verzicht, der als qualitativer Gewinn erlebt wird, ist Voraussetzung für das Wagnis geistiger Entdeckungen unter Führung und in Gemeinschaft mit charismatisch agierenden Persönlichkeiten (*Guru*). Hier gibt es keine unumstößlichen Gelübde, sondern das Prinzip der Freiwilligkeit und Selbstorganisation auf Zeit. Im Buddhismus Südost- und Ostasiens, wo es bis heute ein »Mönchtum auf Zeit« gibt, ist diese qualitative Verzichts-Kultur Teil des Ideals der Erwachsenenpädagogik geblieben.

Dementsprechend war und ist auch der Buddhismus, wie ihn die Laien praktizieren, nicht völlig verschieden von der Praxis der Mönchsorden, sondern eine zweite Achse, die von Anfang an für den Buddhismus charakteristisch war. So heißt es, dass religiöser Verdienst durch die Förderung von ökologischer und sozialer Infrastruktur wie den Bau von Wassertanks und Aufforstung, also das pflegende Eingreifen des Menschen in die Natur, vermehrt werden kann.²³ Der zentrale Begriff von *karuna* (Barmherzigkeit oder heilende Hinwendung zu allen Wesen) ist für den Buddhismus die Chiffre für ein gelungenes Leben. Was genau ist gemeint?

»Die Erkenntnis der ›eigenen‹ Identität mit ›anderen‹, die Aufhebung der Unterscheidung von ›eigener‹ Leidens- und Glückserfahrung sowie Leidens- und Glückserfahrung von ›anderen‹ ist *karuna*. *Karuna* bedeutet also die Erweiterung des ›Bewußtseins‹ in einem ›mystischen‹ Sinne bis zu dem Punkt, wo es alle Lebewesen umfaßt, d. h. zur Selbstidentifikation mit allem, was lebt.«²⁴

²³ *Samyutta-Nikaya*-Ausgabe der Pali-Text-Society 1,5,7, London 1884; Ausgabe Geiger 1,47: »Sage, bei welchen Leuten Tag und Nacht die Verdienste unablässig wachsen. In Rechtschaffenheit und Tugendkraft erheben sich von der Erde gen Himmel die, die Haine und fruchtbare Bäume pflanzen, sowie Deiche und Dämme bauen, die Brunnen und Wasseranlagen graben sowie den Obdachlosen Obdach geben ...«

²⁴ Sarkisyanz, *Buddhist Backgrounds of the Burmese Revolution*, a. a. O., 40 f.

Dies trifft vor allem auf den Mahayana-Buddhismus zu, hat aber auch im Theravada seine Wurzeln. Gewiß, die meditative Schau des *nirvana* ist abgelöst von der Welt des Werdens (*kaivalya*), also auch von der Natur, aber Meditation und *nirvana* sind nicht zu trennen von *karuna* (heilende Hinwendung zu allen Wesen) und *maitri* (liebendes Wohlwollen). Dies lässt sich belegen an den sogenannten Vier Unermesslichkeiten (*apramana*), die schon nach frühester buddhistischer Überlieferung in alle Richtungen zu allen Lebewesen ausgestrahlt werden sollen:

1. liebendes Wohlwollen (*maitri*)
2. heilende Hinwendung zu allen Wesen (*karuna*)
3. Freude (*mudita*)
4. Gleich-Gültigkeit (*upeksha*)

Upeksha ist nicht moralische Indifferenz, wie Max Weber und viele andere meinten, sondern Gleichgewicht des Geistes jenseits von unterscheidenden Bewertungen. Unter der Prämisse, dass alle Lebewesen ein Netz von Beziehungen darstellen und in gewisser Weise miteinander identisch sind (Pflanzen nicht eingeschlossen), wird der Anthropozentrismus sowohl kognitiv wie emotional und als handlungsleitende Maxime aufgehoben.

Auf den eben dargestellten Grundlagen baut der Staat Ashokas (304–232 v. Chr.) auf, der wohl erste Wohlfahrtsstaat in der Geschichte der Menschheit. Ashokas Denken kennen wir durch seine berühmten Säulen- und Felsenedikte, die er überall in seinem Großreich, das fast den ganzen Subkontinent Indiens außer dem äußersten Süden umfasste, aufstellen ließ. Sie beinhalten allgemeine ethische Werte, die allerdings aus der buddhistischen Geisteshaltung abgeleitet sind, vor allem geht es um die Gewaltlosigkeit gegenüber Menschen und allen anderen Lebewesen.²⁵

Ashoka ließ Brunnen bohren und organisierte eine umfas-

sende medizinische Versorgung für Menschen und Tiere. Er regierte nicht mit Gewalt (*danda*), sondern durch Bildung und Erziehung zur Einsicht (*dharma*). Einen solchen Paradigmenwechsel der Politik führt er ausdrücklich auf sein Erschrecken über die von ihm geführten blutigen Kriege zur Einigung des indischen Subkontinent zurück. Er gewährte Religionsfreiheit, was im indischen Kontexte der damaligen Zeit keineswegs selbstverständlich war, da die Könige jeweils verschiedene Formen von Religion patronisierten, um ihre Herrschaft auch religiös-ideologisch zu festigen. Zusammengefasst kann man zu Ashoka sagen: »Ashokas Ideal ist nicht einfach die Bruderschaft der Menschen, sondern die aller Lebewesen. Er fühlt sich mit der gesamten beseelten Welt verbunden.«²⁶ Durch Ashoka also wurde der Wohlfahrtsstaat begründet, der alle Lebewesen einschloss.

Ashokas Ideal hat weitergewirkt in der Staatsräson theravada-buddhistischer Länder. So loben ceylonische Chroniken die dortigen buddhistischen Könige nicht nur für ihre militärischen Taten, sondern ausdrücklich für ihr ökologisches und soziales Engagement.²⁷

²⁵ Edikt 7 lautet: »So habe ich zum Beispiel durch Gesetzgebung angeordnet, dass einige Arten von Tieren nicht getötet werden dürfen. Aber die Menschen haben ihre Hingabe an den Dharma sogar noch verstärkt, indem sie überzeugt sind, dass überhaupt keine Lebewesen verletzt oder getötet werden dürfen.«

²⁶ D. R. Bhandarkar, *Ashoka*, Calcutta 1925, 220 f.

²⁷ Sirimeghavanna (362–409) baute Teiche, die immer Wasser enthielten, aus Barmherzigkeit für alle Lebewesen. (*Culavamsa* 37,98); Mahinda II (772–792) unterstützte (heimlich) die Armen, die sich schämten betteln zu gehen, und es gab auf der Insel niemanden, der nicht von ihm unterstützt wurde, außerdem habe er für das Vieh Vorsorge getragen. (*Culavamsa* 48, 146–147); Mahinda IV (956–972) errichtete ein Almosenhaus und gab den Bettlern Nahrung und Obdach, in den Krankenhäusern verteilte er Medizin und Betten. Außerdem versorgte er regelmäßig die Kriminellen im Gefängnis. Für Affen, Wildschweine, Gazellen und Hunde hatte er Mitgefühl und verteilte Reis und Kuchen an sie. (*Culavamsa* 54, 30–33)

Bedeutsam ist in diesem Zusammenhang der *Maitreya-Mythos*, die eschatologische Hoffnung auf einen kommenden Buddha, der von der (heute ausgestorbenen) Schule der *Sarvastivadins* entwickelt und mit dem *Bodhisattva*-Ideal verbunden wurde, das auch im Theravada existiert. Im Theravada wird der Bodhisattva als werdender Buddha verstanden, der zwar Barmherzigkeit übt, seine daraus resultierenden Verdienste aber nicht, wie im Mahayana, auf andere übertragen kann. Bereits in Ceylon wurde die Vorstellung vom gerechten, guten, heilsspendenden kommenden Buddha, eben Maitreya, mit der Königsideologie verbunden und auf die jeweiligen Herrscher übertragen, die dann als *möglicher* kommender Buddha verehrt wurden. Unter ihrer gerechten Herrschaft befinden sich Natur und Mensch in Harmonie.²⁸

Ein gutes Beispiel für die Verknüpfung von Politik und ökologisch stabiler Natur im südostasiatischen Buddhismus bis in die neuere Geschichte ist auch die Krönungszeremonie (*abhisheka*) des Königs *Mindon* (1853–1878) von Birma (heute Myanmar). Dort wird dem König zeremoniell mitgeteilt:

»Solltest du den Eid brechen, den du in der Krönungszeremonie geschworen hast, wird die Welt in Jammer verfaulen, das Land wird verdunkelt und staubig ... Unruhe und Diebstahl wird das Land überziehen ...«²⁹

Das alte Birma kannte kein Privateigentum des Landes, sondern ein Pachtsystem, das königlicher Aufsicht unterstand. Der König verlangte Steuern, die halbjährlich verteilt wur-

²⁸ Die Schilderungen ähneln eschatologisch-paradiesischen Zuständen, wie wir sie aus semitischen Quellen kennen. So heißt es beispielsweise in Berichten über die Könige aus Ceylon, Kampuchea und Thailand (nach dem 14. Jahrhundert, in der Sukhotai und Ayutthya-Periode): sie ließen Tiere (Elefanten) frei, sie ließen Kriegsgefangene (Sklaven) frei und galten als Garanten der Harmonie von Mensch und Natur (vgl. auch *Mahavamsa* 21, 29 f.).

²⁹ Der birmesische Text wird zitiert von Sarkisyanz, *Buddhist Backgrounds of the Burmese Revolution*, a. a. O., 50.

den, wer bei schlechter Ernte nicht steuerfähig war, wurde von den Abgaben befreit. Es gab keine Finanzwirtschaft, und so konnte kein Kapital angehäuft werden, das zur Zerstörung des Gleichgewichts in der Gesellschaft sowie zwischen Natur und Gesellschaft geführt hätte. Wirtschaftliche Wohlfahrt und Zufriedenheit für alle war das erklärte Ziel des Staates.³⁰ Das aber wiederum nicht als Selbstzweck, sondern damit der Samgha mit Almosen unterstützt werden konnte und jedermann Zeit hätte, sich religiösen Zielen zu widmen. (Es ist nicht verwunderlich, daß der Ökonom E. F. Schumacher zu seinem Buch »Small is beautiful« von diesem birmesischen wirtschaftlich-politischen Gemeinwesen angeregt wurde.) Die Briten hingegen zählten zu den Errungenschaften ihrer Kolonialherrschaft, dass wirtschaftlicher Wettbewerbsgeist sich langsam durchzusetzen begann, indem die Kolonialmacht die Steuerlast derart drastisch erhöhte, dass die Bauern zusätzliches Land, das zur Ernährung bisher nicht benötigt worden war, im Raubbau bebauen mussten. Howard Malcom urteilt stolz: »Privateigentum ist jetzt heilig.« Zuvor galt, wie gesagt, der Boden als heilig, nicht veräußerbar und menschlichem Gewinnstreben entzogen. Das traditionelle buddhistische Ethos in Birma überlebte bis ins 19. und 20. Jahrhundert und stieß mit den an Gewinnmaximierung orientierten Idealen der British East India Company in krasser Konfrontation zusammen.³¹

³⁰ Vgl. ebd., 56 f.

³¹ So schreibt der britische Kolonial-Beamte H. Fielding-Hall 1906 über den birmesischen Buddhismus (ebd.): »Eine großartige Religion, voll von erhabenen Gedanken ... Sie gibt den Gefallenen und Schwachen Trost, eine sichere Zuflucht für die am Leben Zerbrochenen. Sie schützt die Buchten, wo die vom Sturm geschüttelten Seelen ausruhen können. Es ist das Evangelium der Kranken, Verwundeten, Sterbenden ... Aber ... Die erste und größte Wahrheit ist, diese schöne Welt, die uns Gott gegeben hat, auszunutzen. Die größte Sünde ist es, unnützig zu sein ... Es ist unsere Pflicht, die Feigen, die Untüchtigen, die Schwachen, die nichts (mit der Welt anzufangen wissen) hinwegzufegen und sie durch Starke

Aus birmesischer Sicht vertraten die Engländer ein Naturrecht des Stärkeren gegen alle Kreatur. So ließ die Kolonialmacht in Mandalay streunende Hunde zu Tausenden vergiften und Wälder für Reispflanzungen abholzen, wodurch die Birmesen ärmer wurden – zwischen 1870 und 1930 fielen die Reallöhne um 20 %. Die Geschichte Birmas liefert also Beispiele für eine *buddhistische Sozialethik*, die die Natur, zumindest die belebte, einschließt und die durchaus wirtschaftspraktikabel und politisch wirksam war.

Wie wir sahen, zeichnet das *Ideal der Barmherzigkeit* gegenüber allen Lebewesen schon den frühen Buddhismus aus (z.B. Verbot des Wanderns während der Regenzeit, damit keine Insekten zertreten werden (*Vinaya* 1, 137 und *Mahavagga* 3, 1–2)). Man kann von einer umfassenden Ehrfurcht vor dem Leben sprechen. Pflanzen gelten zwar im indischen Buddhismus nicht als Lebewesen (was sich in China unter daoistischem Einfluss ändern sollte), aber als Basis der Nahrung und Lebensraum von Tieren und Geistern sind sie ebenfalls geschützt.

Mahayana – die Lehre von der Leerheit

Die im frühen Buddhismus angelegte Idee der Barmherzigkeit des Bodhisattva wurde im Großen Fahrzeug (*Mahayana*) weitergeführt, wobei die Grundhaltung des Altruismus intensiviert wird.

Der Mahayana-Buddhismus war vor allem auch (aber

und Nützliche zu ersetzen. Der Burmese hat zu viel Glauben. Er ist viel zu viel gehegt und gepflegt worden, und man hat ihm zu viel gepredigt. Er muß aufstehen und kämpfen. Er darf vor den Schlägen der Welt nicht zusammensinken und sich verstecken, sondern muß herauskommen zur Konfrontation. Er muß seine windelweichen Bande des Glaubens abschütteln und den natürlichen Krieger darunter entdecken. Er muß es lernen, roh und grausam zu sein, wenn notwendig zu zerstören, Schmerz zu verursachen und sich rücksichtslos durchzusetzen. Er muß lernen, mannhaft zu sein ... Das würde ihre Augen zu einer neuen Lebenssicht öffnen. Aber ihr Glaube steht ihnen dabei im Wege ...«

nicht nur) eine Laienbewegung, die das rituelle und kultische Element betonte, während das Mönchtum vor allem aus dem Einhalten der Mönchsregel seine Identität gewann. Unter beiden Gesichtspunkten lässt sich historisch belegen, dass das grundlegend partnerschaftliche Verhältnis zur naturhaften Mitwelt praktisch und gegenüber herkömmlichen Verhaltensweisen *neu geordnet* wird, wenn ein entsprechendes Interesse besteht und dasselbe plausibel kommuniziert werden kann: Den Laien oblag das »delegierte Töten« von Tieren, denn am Anfang waren die indischen Buddhisten keineswegs Vegetarier (erst im China des 6. und 7. Jahrhunderts setzte sich der Vegetarismus durch). Die Vorstellung von der Gemeinschaft aller Lebewesen hat das reale Verhalten ganzer Gesellschaften umgeformt und geprägt.

Im Folgenden seien nur einige Mahayana-Entwicklungen beschrieben, die das altruistische Handeln in und für die Welt in einem nochmals anderen Licht beleuchten.

a) *Tathagatagarbha*

»*Garbha*« bedeutet Schoß, und »*tathagata*« ist ein Titel des Buddha, wörtlich der So-Gekommene, der in die Wahrheit Eingegangene und aus ihr Hervorgehende. Es geht um die Erkenntnis, dass alle Lebewesen das Potential der Buddhahschaft in sich tragen, auch Tiere und Geister, dass letztlich alle schon Buddhas sind, es aber noch nicht wissen. Auch diese Vorstellung wird wohl soziologisch mit dem erstarkenden Selbstbewusstsein der Laien zusammenhängen. Diese Lehre wurde später in China aufgegriffen und radikalisiert: Dass z. B. auch ein Hund die Buddha-Natur habe, war neu und eine Provokation, geht es doch hier nicht nur um die biologische Verwandtschaft aller Wesen, sondern um eine Heilsgemeinschaft von Mensch und Tier. Dies hat sich auf den Tierschutz ausgewirkt, während die Pflanzen als Lebensraum der Tiere nur mittelbar betroffen waren. Allerdings geht es hier nicht um Schutz und Pflege des individuellen Tieres, denn das Tier

(wie auch der Mensch) ist als Gefäß oder Körper für die Buddha-Natur mit Ehrfurcht zu behandeln, nicht um seines spezifischen Tierseins willen.

b) Identität von *samsara* und *nirvana*

Es war der Philosoph Nagarjuna (2. Jahrhundert n. Chr.), der die Identität von *samsara* (leidvoller Lebenskreislauf) und *nirvana* (Befreiung) nicht nur aus logischen Gründen, sondern aufgrund meditativer Erfahrung zum Prinzip seines Denkens machte. Was bedeutet das? *Nirvana* kann nicht ein Bereich neben einem anderen sein, denn dann wäre das *nirvana* begrenzt bzw. bedingt. Außerdem erscheint in der Meditationserfahrung keine andere, phantasierte Welt, sondern eben diese eine Welt in anderem »Licht«, in ihrer Einheit. Die Leerheit der Wirklichkeit, *shunyata*, bedeutet, dass die Dinge nicht für sich selbst existieren, sondern alles mit allem nicht nur in Zusammenhang steht, sondern die Existenz aus dem anderen hat. Geist und Natur, Mensch und die ihn umgebende Wirklichkeit, das Absolute und das Relative existieren als das, was sie sind, in *wechselseitiger* Abhängigkeit.

c) Das Reine Land

Zu erwähnen ist auch die Tradition vom Buddhismus des Reinen Landes, die sich in Indien entwickelte und eintausend Jahre später in Ostasien als die mächtigste und wichtigste Strömung des Buddhismus überhaupt etablieren konnte. *Sukhavati*, das Glücks-Land Buddha Amitabhas, ist ein Ort, zu dem alle gelangen, die Amitabha (in Japan: Amida) gläubig anrufen und um Beistand bitten. Beim »Reinen Land« handelt es sich nicht um das *nirvana*, sondern um eine spirituelle Sphäre, die noch unter dem Gesetz des Kreislaufs der Geburten (*samsara*) steht, aber mit idealen Bedingungen für das Erlangen der Buddhaschaft. Es ist ein Paradies, wo es keine Ablenkungen von der Meditation gibt, keine Versuchungen an Sinnesdingen anzuhaften.

Wie sieht nun die Natur in diesem Reinen Land aus? Es gibt weder Hügel und Berge noch Sonne, Mond und Sterne, auch keine organische Umwelt, alles besteht aus Edelsteinen und Kristallen, wie es der *Sukhavativyuha* beschreibt. Es ist ein Ort ohne Leid, also folgerichtig auch ohne Natur. Denn Natur bedeutet Vergänglichkeit und damit Leid. Die konkreten Vorstellungen entsprechen der indischen, klimatisch bedingten Naturerfahrung, und in China und Japan, wo ein anderes, angenehmeres und gemäßigtes Klima herrscht, sieht das Reine Land anders aus und trägt eher die Züge eines Gartens, wie sich in der ostasiatischen Gartenkultur zeigt. An diesem Wechsel des Bildes von der Natur zeigt sich, daß die konkreten Lebensbedingungen normative Erzählungen verändern und die Motivation zu gesellschaftlich-kulturellen Umbrüchen plausibilisieren können.

3.2 Mahatma Gandhi

Mohandas Karamchand Gandhi (1869–1948)³² gilt nicht nur als der führende Kopf der indischen Unabhängigkeitsbewegung und »Vater« (*bapu*) des indischen Staates, sondern als Vordenker der politischen Strategie der Gewaltfreiheit (*ahimsa*), die in einem systemischen Verständnis der Wirklichkeit ihre Wurzel hat. Dieses Prinzip nannte er »Ergreifen der Wahrheit« (*satyagraha*), weil es nicht nur einem moralischen Imperativ entspringt, sondern einer rationalen wie emotionalen Einsicht in die Wirklichkeit. Man kann Gandhis Strategie als ökologisch-soziales Systemhandeln bezeichnen, bei dem Kooperation über Konkurrenz herrscht, so dass bei der Lösung von Konflikten grundsätzlich *win-win*-Situatio-

³² Zum Folgenden: M. Chatterjee, *Gewaltfrei widerstehen. Gandhis religiöses Denken – Seine Bedeutung für unsere Zeit*. Übers. v. Regina und Michael von Brück, Gütersloh 1994, bes. 130–146.

nen entstehen. Alle andern Lösungen hält Gandhi für untauglich, weil sie Konflikte nur temporär zudecken und oft noch massiver wieder aufbrechen lassen. Gandhi ist kein romantischer Träumer eines »Zurück zur Natur«, sondern ein durch und durch rationaler Denker, der die Potentiale der indischen Religionen (Hinduismus, Jainismus, Buddhismus) geschickt so verschmilzt, dass sie als Faktoren der Motivation zu politischen und ökonomischen Strategien werden, die die zerstörerischen Kräfte der modernen Industriegesellschaften zumindest eindämmen. Die Stärkung einer dezentralisierten Produktionsweise auf dem Dorf ist keine naive Simplifizierung komplexer ökonomischer Zusammenhänge, sondern der Versuch, Grundlagen für eine Demokratie zu schaffen, die nur bestehen kann, wenn sie auf wirtschaftlich dezentralisierter Macht und Eigenverantwortung des Individuums beruht. Sein Werben für eine vegetarische Lebensweise begründet er mit der ökonomischen Erwägung, dass die notwendige Kalorienmenge aus vegetarischer Lebensweise mit wesentlich geringerem Verbrauch von natürlichen Ressourcen erzeugt werden kann als durch Tierhaltung, dass also nur eine vegetarische Lebensweise dem demographischen Druck gerecht werden kann. Er baut auf der Wert- und nicht nur Marktorientierung des wirtschaftlichen Handelns auf, wie sie John Ruskin in England entwickelt und Tolstoi in Russland sowie R. W. Emerson und H. D. Thoreau in Neu-England (USA) vorangetrieben hatten, und war bei seinen »Experimenten mit der Wahrheit« interkulturell vernetzt. Ruskin und Gandhi gehen von einer »Metaphysik der Existenz« aus, die Anorganisches und Organisches, das Individuelle und die Gesellschaft umfasst. Diese Dimensionen müssen aufeinander abgestimmt sein, sonst bricht die Gesellschaft auseinander. Die moderne politische Ökonomie, die sich allein auf Profitmaximierung gründet, kann dies nur erfolgreich tun, wenn sie durch den wirtschaftlich-militaristischen Komplex der Rüstung und des Exports von Rüstungs-

gütern am Laufen gehalten wird, und dies führt zwangsläufig zu imperialistischen Handelspraktiken und politischen Konflikten, die auf Grund der modernen Technologie flächendeckend destruktiv ausgetragen werden. Gewalt kann deshalb kein Mittel der Politik sein, und sie ist auch im Wirtschaftshandeln rational nicht vertretbar, weil sie die Ressourcen so schädigt, dass der menschlichen Tätigkeit des Wirtschaftens selbst der Boden entzogen wird. Wo Gier die Natur zerstört, handeln die Menschen gegen ihre eigenen Interessen, abgesehen davon, dass sie ihre Identität untergraben, weil keine der Religionen, die heute den Ton angeben, ein solches Handeln rechtfertigt. Der Mensch befindet sich also im prinzipiellen Dauerkonflikt zwischen den Werten, auf die er sich beruft, und seinem realen Handeln, was zur Zerstörung von Natur, Geist und Kultur führt. Das Schicksal des Individuums und das »Training des Geistes«, so schreibt er in seiner Autobiographie, sind der Ausgangspunkt für ein integriertes Handeln, das sich dann in konzentrischen Kreisen in die nächste weitere Ebene ausbreitet – die Dorfgemeinschaft, die Stadt, den Distrikt, das Land, die Welt. Das bedeutet, dass der Mensch Empathie und Sympathie kultivieren muss, um der Tendenz zur Gier entgegenzuwirken, die zerstörerisch ist. Die Entwicklung von Sympathie verbindet er interessanterweise mit der Kultivierung von Imagination. *Kognitive* und *emotionale* Entwicklung werden mit dem *Ästhetischen* verknüpft, damit eine neue Fähigkeit zur sozialen Verantwortung in einem wahrhaftigen Gemeinschaftsleben entstehen kann. Gandhi experimentiert in seinen Ashram-Gründungen (vom Phoenix-Settlement und der Tolstoi-Farm in Südafrika bis zum Satyagraha Ashram bei Ahmedabad in Indien), um Alternativen zu einer ausschließlich erwerbsorientierten Gesellschaft zu finden. Diese Ashram-Experimente versteht er als Bildungsorte für künftige Eliten. Der systemische Ansatz führt dazu, dass er erkennt, wie Vereinfachung des Alltagslebens, Speisegewohnheiten, Abfallbeseitigung, frühe Kin-

dererziehung, Spracherwerb und politischer gewaltfreier Kampf miteinander zusammenhängen. Frauen gebührt dabei eine ebenso aktive öffentliche politische Rolle wie Männern (wenngleich Gandhi den Gedanken der Gleichberechtigung im Sinne der geschlechtlich-psychologisch-sozialen Selbstbestimmung von Frauen nicht denken und umsetzen konnte). Konstruktives Handeln, auf welchem Feld auch immer, muss sich auf innere Verwirklichung einer spirituellen Reife *und* äußere Transformation der Besitz- und Nutzungsverhältnisse von Gütern gleichzeitig gründen, sonst kann es nicht konstruktiv sein. Der Begriff der Solidarität bezieht sich auf die ganze Welt, wobei er, wie gesagt, die Verantwortung als Selbsthingabe der kleineren an die umfassendere Ebene von Vergemeinschaftung, also vom Individuum über die Familie bis zum Staat und der Weltgemeinschaft im Sinne des Subsidiaritäts-Prinzips interpretiert. Er denkt die Beziehungen in Gesellschaft und Politik nicht hierarchisch, sondern in konzentrischen Kreisen und Wechselwirkungen. Allein dies macht ihn zu einem zeitgenössischen Denker.

Indien hat sich zwar während der Jahrzehnte, die der Unabhängigkeit 1948 folgten, einer stark zentralisierten Industrialisierung verschrieben, die das ökologische Gleichgewicht besonders in den Städten zerstört hat, damit ist aber Gandhis Impuls keineswegs hinfällig geworden, und er ist in Indien auch nie völlig verstummt. Gandhi im heutigen Horizont neu zu lesen, könnte Wege zur notwendigen Transformation aufzeigen.

3.3 *Das chinesische Modell der »Harmonie«*

China unterscheidet sich von den bisher genannten Kulturen. Diese aufstrebende Weltmacht an europäischen (oder auch indischen) Kulturstandards zu messen wäre ein grober Fehler, sowohl was die Analyse der Gesellschaftsdynamik betrifft

als auch hinsichtlich der Möglichkeiten zukünftiger Entwicklungen. Auch in China ist ein fast ungebremstes materialistisches Konsumverhalten zur treibenden Kraft der gesellschaftlichen Dynamik geworden, aber nicht zur einzigen. Man kann die Potentiale dieser Kultur wohl am ehesten erfassen, wenn man einen Rahmen identifiziert für die sehr unterschiedlichen Konflikte und die Methode, mit denen dieselben gelöst werden sollen, nämlich das Streben nach »Harmonie«. Es ist, bildlich gesprochen, die Harmonie von »Himmel und Erde«. Nur in diesem Rahmen lässt sich einer der markantesten Konflikte sinnvoll analysieren, der chinesische Kulturen in Geschichte und Gegenwart immer betrifft: der Konflikt zwischen Individuum und Gruppe. Es wäre viel zu kurz gegriffen, das konfuzianische System der (fast) bedingungslosen Eingliederung des individuellen Interesses in das kollektive System nur als Zwangsreglement zu interpretieren. Es beruht vielmehr auf einem über Jahrtausende gewachsenen Lebensgefühl der universalen Harmonik: Wie im Himmel so auf Erden! So liefern die (in China gesellschaftlich außerordentlich wichtige) Literatur und Literatur-Theorien Abbilder harmonischer Beziehungen, die ungeachtet der Differenzen von konfuzianischen, buddhistischen bis hin zu maoistischen Deutungen das gesamte chinesische Empfinden der Stellung des Menschen im Kosmos und in der Gesellschaft nachhaltig prägen, sie sind Kulturstandards. Ein Beispiel: Der goldene Vogel und der Hase im Mond sind nicht nur literarisch-fiktive Bilder, sondern Symbole der Identifizierung, wie man z. B. an der einflussreichen Koan-Sammlung *Biyān Lu* (Bi-Yān-Lu) sehen kann (12. Beispiel): In der Sonne erkennt man in China einen goldenen Vogel, der aufsteigt, am Himmel entlangzieht und wieder absteigt, so wie Helios, der Sonnengott der Griechen, oder Surya, der Sonnengott im vedischen Pantheon der Inder, im Wagen am Himmel entlangfahren. Am südlichen Nachthimmel erscheint der Mond in China (wie übrigens auch in Indien)

wie eine Kugel, die in sich das Bild eines Hasen trägt. Wenn die Sonne aufgeht, verschwindet der Mond, und wenn die Sonne sich senkt, geht der Mond auf. Die Rhythmen der Natur erzeugen komplementäre Konstellationen, aus denen sich eine angemessene Wahrnehmung der gültigen Gesellschafts-Ordnungen von selbst ergibt. Daraus erwächst das Vertrauen, dass das Leben sich ebenso gestaltet, wie Sonne und Mond ihre Bahnen ziehen, auch wenn sie unserem Blick zeitweise entzogen sind. Die gesamte chinesische Kultur ist davon inspiriert zu zeigen, dass und wie sich diese Harmonik des Himmelsgewölbes im Leben der Menschen und der Gesellschaft widerspiegeln soll. Wenn sich einzelne Menschen oder ganze Gesellschaften gegen die Gesetze der Natur und gegen diese Harmonik durchzusetzen versuchen mit Macht, Gewalt und Gier, wird alles zerstört. Individuum und Gruppeninteresse in Einklang zu bringen, ist in der chinesischen Kultur Zeichen gelingender Herrschaft, wie das daoistische Daodejing eindrücklich darlegt. Und es wird nicht als ein Zwangssystem empfunden, sondern als die notwendige Folge von Einsicht und Erfahrung. Der Vorrang des Gemeinwohls ist ein so stark verinnerlichter Grundzug der chinesischen Lebenswirklichkeit, dass es sich kaum ein Mensch leisten kann, aus diesem Verbund von Regeln und Zwängen einerseits und solidarischem Verhalten andererseits auszubrechen.

Auch der chinesische Buddhismus ist von solchen Kulturstandards und vor allem von der daoistischen Naturmystik geprägt. Schon in der ersten Periode der Übersetzungen, also von der Mitte des 1. Jahrhunderts n. Chr. bis zum Jahre 402, der Ankunft des Gelehrten Kumarajiva in der Hauptstadt Chang-an, wurde die Angleichung buddhistischer Ideale an den Daoismus bewusst gesucht. Natur wird hier nicht als wilder Dschungel, sondern, dem Harmonieideal der chinesischen Kultur entsprechend, als lieblicher Garten wahrgenommen. Das Land *sukhavati*, ein Garten mit Tieren, Pflanzen und angelegten Teichen, ist gestaltete Natur, wie wir den

Pinselzeichnungen der Song-Zeit im 10. und 11. Jahrhundert entnehmen können. Aber schon vorher war es zu einer Neubewertung der Natur im ostasiatischen Buddhismus gekommen, wo nun auch die Pflanzen als Lebewesen galten, und das geht auf zwei Schulbildungen zurück: In der Tiantai-Schule (der ersten eigenständigen Schule des chinesischen Buddhismus) wird die universale Buddha-Natur für alle Wirklichkeitsbereiche, nicht nur für die Lebewesen, gelehrt. Damit ist die prinzipielle Differenz von belebten und unbelebten Wesen verschwunden, und man kann sagen, dass dies eine Radikalisierung der indischen *tathagatagarbha*-Tradition bedeutet, wie wir sie oben dargestellt hatten. In der Mitte des 8. Jahrhunderts wurde diese Anschauung von der Ochsenkopf-Schule des Ch'an (Zen) übernommen und dann wohl in der Nordschule des Ch'an vertreten.

Die kosmologische Begründung aber lieferte die Hua-Yen-Schule, die auf das indische *Avatamsaka-Sutra* zurückgeht und den Kosmotheismus dieses Sutra sowie des *Lotos-Sutra* philosophisch-systematisch ausarbeitet: Alles ist in allem enthalten, ja alles ist letztlich alles, weil die Wirklichkeit nicht ein Zusammenspiel von Substanzen ist (wie schon die *shunyata*-Lehre der *Prajnaparamita-Sutras* erkannt hatte), sondern ein Wechselverhältnis von Beziehungen. In dem berühmten *Avatamsaka-Sutra* wird dieses Motiv in immer neuen Symbolen und Parabeln erläutert, zum Beispiel in der Geschichte vom Netz Indras, das sich aus Perlen zusammensetzt, wo jede einzelne Perle alle anderen spiegelt: Die Perlen als Erscheinungen der Wirklichkeit, die jeweils Widerspiegelungen aller anderen Wirklichkeiten sind. Darauf aufbauend machte der berühmte chinesische Philosoph Fazang (643–712) ein Experiment: Er wurde von der Kaiserin Wu Zetian gebeten, das Wesen des Wirklichkeitsverständnisses im Buddhismus darzulegen. Der Mönch führte die Kaiserin in einen Raum, dessen Wände, Fußboden und Decke völlig mit Spiegeln bedeckt waren. In die Mitte des Raumes stellte der

Meister eine Buddha-Figur, die er mit einer Lampe beleuchtete. In den Spiegeln erschien das Bild der Buddha-Statue, und jedes Spiegelbild spiegelte alle anderen wider, in unendlicher gegenseitiger Spiegelung und Durchdringung. Sofort begriff die Kaiserin die Lehre von der Totalität und gegenseitigen Durchdringung aller Dinge im Mahayana-Buddhismus. Mehr noch, Fazang nahm eine winzige Kristallkugel in die Hand, und die Kaiserin sah, dass die kleine Kugel all die unendlichen Spiegelbilder enthalten konnte.

Dies hatte Folgen für die gesamtkulturelle Entwicklung in China: Im Synkretismus der Song-Zeit (960–1279), in der vom Buddhismus beeinflussten neo-konfuzianischen Philosophie, gibt es eine deutliche Hinwendung zur Natur: So soll sich der Philosoph Zhou Dunyi (1017–1073) geweigert haben, das Gras zu schneiden, weil er sich allem Lebendigen verwandt fühlte. Typisch ist auch der Dichter Su Tung-Po, der die Erleuchtung während eines Nachspaziergangs in den Bergen erfuhr, als er das Rauschen des Flusses hörte.³³

In der chinesischen Moderne sind diese Traditionen gewaltigen Erschütterungen ausgesetzt gewesen, zunächst durch die ganz unterschiedlichen Revolutionen und Reform-Bewegungen im 19. Jahrhundert, die das Ende der Kaiserzeit und die Begegnung mit dem Westen eingeläutet haben, dann besonders durch den Kommunismus und die maoistische Politik der Kulturrevolution und späteren ökonomischen Umgestaltung. Doch auch hier sind diese Wurzeln noch erkennbar, und so ist der Maoismus nicht zu Unrecht als eine Variante konfuzianischer Ideologie und Verknüpfung mit moderner politischer totalitärer Doktrin interpretiert worden. Großprojekte lassen sich diktatorisch effizienter umsetzen, so die

³³ Die Erleuchtungsstrophe, mit der er vor seinen Ch'an (Zen)-Meister trat, lautet: »Das Rauschen der Bäche im Tal ist seine lange, breite Zunge; / Die Formen der Berge sind sein reiner Leib. / In der Nacht hörte ich das Summen von Myriaden von Sutra-Versen, / Wie kann ich anderen ihre Bedeutung sagen?«

Ausrottung krankheitsübertragender Fliegen in den 50er Jahren, die desaströse Kollektivierung der Landwirtschaft unter Mao oder die ökonomische Revolution unter Deng. Ob auch das von der gegenwärtigen Regierung ausgerufene ökologische Großprojekt dazu zählt?

Um die teils gewalttätigen Auseinandersetzungen um die Adaption chinesischer Kultur an die westliche Moderne im 19./20. Jahrhundert zu verstehen, müssen wir etwas weiter ausholen. Es geht hier nicht nur um intellektuelle Rechtfertigungs- und Anpassungsprozesse, sondern um einen kapitalistisch-individualistischen Lebensstil der Konkurrenz und Gewinnmaximierung gegenüber dem chinesischen Lebensstil der Harmonie und des Ausgleichs, wobei es bezeichnend ist, dass es im klassischen China verpönt war, dass Wohlhabende ihren Besitz öffentlich zeigen, d. h. Reichtum solle nicht dem Prestigebedürfnis dienen. Diese Auseinandersetzungen führten zu mehreren politischen Umstürzen, zu Chaos und kreativen Neuanfängen, zu entsetzlichen Hungersnöten einerseits und wirtschaftlichem Aufschwung andererseits, so dass sie uns im Kontext der Suche nach einem nachhaltigen Lebensstil interessieren sollten.

Während der Qing-Dynastie (1644–1911) verfiel die feudalistisch organisierte Naturalwirtschaft, gleichzeitig entwickelten sich Zentren der Industrie. Die europäischen Mächte öffneten seit Mitte des 19. Jahrhunderts gewaltsam die Märkte Chinas (Opium-Kriege). Um die Reparationen zahlen und den Staat refinanzieren zu können, wurde die Steuerlast dramatisch erhöht, was zu Aufständen und ökonomischen Verwerfungen führte, auch wurde die lokale Wirtschaft durch Export-Dumping der europäischen Mächte geschwächt. Besonders die Taiping-Revolution (1851–1864) führte zu einem Zusammenbruch der traditionellen Strukturen, so dass der Ruf nach einer vollständigen Übernahme westlicher Lebensmodelle (Wirtschaft, Kultur und Politik) seit den 1860er Jahren laut wurde. Die Verwestlichungs-Bewegungen

wegung (Yangwu Yundong) wurde von der kaiserlichen Administration inszeniert, um nach innen die Herrschaft zu stärken und nach außen die von europäischen Mächten und Japan (Krieg von 1894/95) ausgehenden Aggressionen abzuwehren (Aufbau von Schwerindustrie, modernem Militär und Verwaltungssystem). Damit war das Motiv nicht unähnlich der Meiji-Reform in Japan (ab 1868). Das Bildungswesen (Schulen und Universitäten) und Medien wurden nach westlichem Vorbild gestaltet. Auch die Hundert-Tage-Reform in China (1898) hinterließ trotz ihres Scheiterns nachhaltige Wirkungen. So änderten sich die an der Großfamilie orientierten sozialen Verhältnisse zu kleineren Einheiten der individualistisch-kapitalistischen und urbanen Struktur. Während die Bauernrevolten Reformen bei der Landverteilung forderten, war die westliche Industrialisierung von den Eliten getragen und verschärfte das Gerechtigkeits-Problem. China ging nicht den Weg einer gleichgewichtigen Modernisierung. Die (konservative) Hundert-Tage-Reform von 1898 versuchte im Rahmen der monarchischen Struktur eine westliche Verwaltung aufzubauen, was misslang und schließlich 1911 zum Sturz des Kaisers und zur Errichtung der Republik führte. Die Reform von 1898 schaffte 1905 das kaiserliche Prüfungssystem ab, das über 1300 Jahre bestanden hatte; damit war der kulturelle Bruch und Umbruch unvermeidlich und eine neue Werteordnung vorprogrammiert. In erbitterten Debatten war darum gefochten worden, ob China reif sei für die Staatsform der Republik, oder ob nicht zuvor eine Schulung der Bürger notwendig sei. Bereits in der Hundert-Tage-Reform war von dem einflussreichen Philosophen und Reformler Kang Youwei eine »Aufklärung zu bürgerlicher Moral, Intelligenz und Motivationskraft« gefordert worden, die sich dann in verschiedenen Strömungen der Neu-Kulturbewegung (Xinwenhua Yundong) um Hu Shi (1891–1962), dem berühmten Historiker des chinesischen Buddhismus, der in der Vierte-Mai-Bewegung (1919–1924) eine führende Rolle

gespielt hat, Chen Duxiu und anderen Bahn brechen konnte. Hier wurde zugunsten des westlichen Rationalitätsmodells eine totale Abkehr von chinesischen Traditionen gefordert. Es kam zu massiven Gegenbewegungen. Vor allem Gu Hongming (1857–1928) wandte sich gegen westliche Wissenschaft, Technologie und Ökonomie, weil deren Nützlichkeitsdenken Not und Elend der Menschheit zur Folge haben würde. Tang Hualong (1874–1918)³⁴ schrieb 1914 in einer »Bittschrift an den Präsidenten hinsichtlich des Bildungssystems« (Shang Dazongtong Yan Jiaoyu Shu):

»Jedes Land hat seine eigenen kulturellen Wurzeln ... diese haben die tiefste Beziehung zum Geist eines Volkes. Das Ziel des Dao ist es, die Wahrheit über die Welt zu entdecken und zur vollen Entfaltung zu bringen, um dem Geist der Völker einen Rahmen zu geben. Das soll die Bildung des Menschen sein.«

Und er fährt fort: Die Neu-Kulturbewegung zerstöre China und führe zum Verfall der fundamentalen menschlichen Beziehungen, wie sie durch Loyalität, Pietät, moralischer Standhaftigkeit und Treue gekennzeichnet seien. Man müsse den Konfuzianismus stärken und dem Konzept von Wechselwirkungen aller Erscheinungen in Natur und Gesellschaft (*ganying*) wieder zur Geltung verhelfen, statt einseitige hierarchische Modelle und den ungebremsten Individualismus zu propagieren. Dies schließe das buddhistische Konzept der Natur (*xing*) und das konfuzianische Prinzip des Prinzips (*li*) ein. Der Reformler Yinguang (1862–1940) hingegen glaubte nicht an die Wirksamkeit des konfuzianischen Ideals, durch Bildung und Moral die Gesellschaft zu harmonisieren. Er setzte vielmehr auf das buddhistische Karma-Prinzip, wonach die Menschen erkennen müssten, dass jede ihrer Hand-

³⁴ Die Daten und Texte finden sich bei: Minna Xi, *Ist eine konfuzianistische Moderne mit einer unsichtbaren Massen-Aufklärung durch »Buddhanamenrezitation« möglich?*, Diss. Universität München 2018, 28 ff.

lungen auf sie selbst zurückfalle, denn der reziproken Kausalität zufolge nütze altruistisch-moralisches Handeln – in langfristiger Perspektive – dem Eigeninteresse. Er optierte für einen ent-institutionalisierten und doch an die Traditionen gebundenen Buddhismus für die Volksmassen, mit deutlicher Kritik an den »elitären Religionen« der Konfuzianer und des etablierten Buddhismus. Die Demokratie müsse vom Selbstbewusstsein des Individuums ausgehen, das nur durch die Übernahme von Eigenverantwortung entstehen und gestärkt werden könne.

Die kulturell-politischen Modelle Mao Zedongs (1893–1976) und seiner Nachfolger sind eine Fortsetzung dieser Auseinandersetzung in neuen Kontexten und mit anderen Akteuren: Es geht tatsächlich nicht nur um Kulturrevolutionen, sondern um Umkehr der Lebensstile. Das rasante ökonomische Wachstum der letzten Jahrzehnte, das für China ökonomische Ungleichgewichte zwischen Stadt und Land sowie ein großes ökologisches Desaster zur Folge hat, wird in China als Aufholjagd um den Platz an der Sonne gesehen, den dieses Land meint erobern zu müssen – im Jahre 2050 will man die Nummer Eins in der Welt sein. Die Rhetorik von Harmonie, Gerechtigkeit und ökologisch nachhaltigem Leben ist auf dem Hintergrund der chinesischen Kultur und Geschichte anders konnotiert als ähnliche Ideale im Westen; im interkulturellen Disput muss es um die Pragmatik der Umsetzung im heutigen wirtschaftlich-kulturellen Handeln gehen.

Auf *Japan* wollen wir im Einzelnen nicht weiter eingehen, wo die chinesischen Ansätze weiterentwickelt wurden. Im Kontext der allgegenwärtigen *Shinto*-Frömmigkeit wird Natur *als* Kultur erfahren und umgekehrt, was sich zum Beispiel in der Gestaltung des japanischen Gartens darstellt, der durchaus verschieden vom wilderen chinesischen Garten ist. Dass diese Traditionen in Japan ausgestorben seien, wird man nicht sagen können, aber sie sind unter dem Druck der öko-

nomischen Zwänge, die zur Urbanisierung und einer konsumorientierten Massengesellschaft geführt haben, in Bedrängnis geraten. Die großen Reformbewegungen des politisch engagierten Buddhismus in Japan, vor allem Soka Gakkai und Rissho Koseikai, versuchen, das klassische Erbe durch ästhetische Erziehung und Praxis neu zu beleben, und das mit einigem Erfolg.

Allgemein können wir festhalten: Die jeweilige (kulturbedingte) Verbindung der buddhistischen Spiritualität mit der Daseinsanalyse erzeugt eine ehrfurchtsvolle Haltung gegenüber der Natur und Mitwelt. Buddhismus ist und bleibt am *Menschen* orientiert, denn nur von dieser (menschlichen) Stufe aus ist der Weg zum *nirvana* möglich. Aber der Mensch hat *Verantwortung für alle Lebewesen*. Das bedeutet:

1. Der Buddhismus kennt die Natur nicht als Selbstzweck, sie ist desakralisiert und Teil des Leidenskreislaufs. Die buddhistische Haltung ist dabei ambivalent: Das (frühe) monastische Ideal ist eher leibfeindlich, die von Laien mitgetragenen Mahayana-Strömungen hingegen tendieren zu einer ganzheitlichen Spiritualität, bei der die Natur eingeschlossen ist.
2. Je nach der wohl klimatisch bedingten Naturerfahrung (Indien – China) wird Natur als bedrohend oder heilend erlebt und dementsprechend entweder ausgeblendet oder aber als Metapher für die letztgültige Harmonie empfunden.
3. Die Ideale von *ahimsa* (Gewaltfreiheit) und *karuna* (heilende Hinwendung zu allen Wesen) verpflichten den Menschen gegenüber der gesamten Mitwelt.
4. Der Theravada-Buddhismus deutet *anatta/anatman* (Nicht-Selbst) als Verwandtschaft aller Lebewesen, was sich im Mahayana unter der Erfahrung von *shunyata* (Leere) noch verstärkt zur vollkommenen Einheitsschau der Wirklichkeit.

5. Die (allgemein indische) Lehre von den Weltzeitaltern (*yuga*) macht aber deutlich, dass im Zeitalter des Verfalls des *dharmā* auch die Harmonie zwischen Mensch und Natur zerbricht. Dies ist allerdings nicht fatalistisch hinzunehmen, sondern im *bodhisattva*-Geist zu verändern.
6. Ob der heutige Buddhismus die Kraft hat, diese Schau so zu formulieren, dass sie die entsprechenden Gesellschaften prägt, ist offen – Naturzerstörung gibt es auch in Asien überall.

3.4 Zusammenfassende Thesen und Applikation

Einige Erfahrungen aus der Religionsgeschichte Indiens und Chinas (Hinduismus, Buddhismus, Daoismus und Konfuzianismus) sowie auch des Westens könnten für folgende Bereiche des Kulturwandels hilfreich sein:

Ernährung

Die indischen Religionskulturen (durch den Buddhismus vermittelt auch China) plädieren für vegetarische Ernährung. Die Begründungen sind sowohl religionspezifisch (die Einheit aller Lebewesen im Kreislauf der Wiedergeburten, Beseeltheit von Tieren) als auch allgemein human-medizinisch (Ausgleich der Energien im Ayurveda) oder harmonikal-ökologisch (wesentlich geringerer Ressourcenverbrauch [Land und Energie] für die gleiche Kalorienmenge bei vegetarischer Kost). Die Kombination der Argumente ist hilfreich, um zumindest bewussteren und damit geringeren Fleischkonsum im Sinne der genannten Faktoren zu erzielen. Qualität und höhere Preise für nicht-vegetarische Nahrung müssen als Anliegen der Konsumenten wie der Hersteller wahrgenommen werden.

Qualität lässt sich in lokalen Kreisläufen besser erzielen und kontrollieren. Dezentralisierung und Subsidiarität bei

der Erzeugung von Nahrungsmitteln kann zum Qualitätsgewinn beitragen. Die Schönheit des Lebens auch durch regionale Differenz bei der Erzeugung von Nahrungsmitteln, das bewusstere Kochen (slow-food-Bewegung) usw. sollten als religiöse Anliegen erkannt und propagiert werden, um Motivation zu erzeugen.

Energie

In allen alten Religionskulturen sind Wasser, Wind, Feuer und Erde Energien, die göttliche Qualität haben. Der sakrale Charakter der Lebensgrundlagen soll nicht nur verbal beschworen, sondern in Ritualen eingeübt werden. Rituale prägen das Leben nachhaltig. Im Hinduismus z. B. gibt es Liturgien der Elemente, die als Energien (*shakti*) ritualisiert werden. Dadurch entsteht emotionale Bindung, die wiederum pfleglichen Umgang zur Selbstverständlichkeit macht. In diesem Sinne ist die franziskanische Spiritualität zu verstehen, die Papst Franziskus in seiner Schrift »*Laudato si*« aufgenommen hat. Die Bedeutung dieses Dokuments steht außer Frage, die intellektuelle Klarheit ist beeindruckend. Um Motivation zum Handeln zu verstärken, wäre auch hier die Ritualisierung hilfreich. Der Text sollte und könnte poetisch geformt und bildnerisch so wie musikalisch in Pop wie klassischer Kunst dargestellt werden. Entsprechende Preise und Preisausschreiben könnten dafür eine schöpferische Dynamik entfalten, analog zu den Filmpreisen von Cannes, Venedig, Berlin usw. Stiftungen und Sponsoren sollten angesprochen werden. Auch ein Nobelpreis für ökologische Innovation im Energiesektor wäre analog zum Friedensnobelpreis – und als Verstärkung des Alternativen Nobelpreises – denkbar.

Transport und Kommunikation

Effiziente Transportsysteme haben kulturellen Wandel initiiert, und kultureller Wandel hat zu neuen verkehrstechnischen

nischen Lösungen beigetragen (antiker Kulturaustausch, Seidenstraße, Seefahrt zu Beginn der Neuzeit, Entdeckungsreisen, moderner Tourismus). Allerdings sind die technologischen Möglichkeiten für Verkehr und Kommunikation heute völlig anders, so dass jeder historische Vergleich ungenügend ist. Deutlich ist allerdings, dass veränderte Kommunikation unmittelbare Folgen für eine Veränderung der sozialen Beziehungen hat, weil Verkehr den Handel mit Gütern und Ideen gleichzeitig befördert. Das Andere wird angeeignet, auch wenn aus Identitäts- und Sicherheitsbedürfnissen Grenzen gezogen und stereotype Fremdbilder entwickelt werden. Häufig wechseln Perioden des integrativen und dissoziativen Ausgleichs einander ab. Die enorme Masse an Kontakten, die der heutige Mensch hat und haben kann, bedarf eines Ausgleichs in der Suche nach überschaubaren und verlässlichen Kommunikationsnetzen, nach sozialer Beheimatung also. Eine solche ist unerlässlich und darf nicht als rückwärts-gewandte oder gar reaktionäre Nostalgie abgetan werden.

Geistige Entwicklung

Ressourcen aus den kulturell/religiösen Traditionen zur qualitativen Ausrichtung ökologisch/ökosophischen Denkens bestehen vor allem in den nicht-dualistischen Denkformen Asiens. Hier geht es wesentlich um eine gleichberechtigte Entwicklung von Kognition und Emotion, die in ihrer Einheit das hervorbringen kann, was wir soziale Intelligenz nennen. Die »soziale Intelligenz« beruht auf einem Spannungsverhältnis bzw. einer konträren Grundmotivation, die vermutlich als anthropologische Konstante jenseits kultureller Eigenprägungen gelten kann: Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe und Anerkennung als Einzelner. Erstere macht den Menschen zu einem sozialen Wesen, letztere zum Individuum, das den Eigenwert sucht. *Zugehörigkeitsbedürfnis* lässt Menschen in einer Gruppenidentität aufgehen, im Eingebundensein und Verschmelzen Lustgewinn empfinden, wie z. B.

in den heutigen Ritualen des regional, national wie weltweit organisierten Fußballs. Gruppenidentität befriedigt das Gerechtigkeitsbedürfnis und egalitäres Verlangen, das der Mensch instinktiv ausbilden kann. *Individuelle Anerkennung* beflügelt das Streben nach Macht und hat ihren Lustgewinn in Dominanz, wie sie z.B. in der heutigen Wirtschaftsdynamik und Bildungskonkurrenz inszeniert wird. Die Anerkennung von Eigenwert tendiert zur Befriedigung in Hierarchien, das Gerechtigkeitsbedürfnis wird am Verdienst gemessen, d.h. gerecht ist, was auf Grund individueller Leistung zusteht.

Dieses Spannungsverhältnis allerdings erscheint zumindest in einigen der genannten Kulturen (besonders in dem von der griechischen Antike geprägten Europa) als Antwort auf das noch fundamentalere Dilemma zwischen Vergänglichkeit des Menschen, philosophisch repräsentiert durch Heraklit (»alles fließt«), und seiner Sehnsucht nach Dauer, philosophisch repräsentiert durch Parmenides (»Denken und Sein sind dasselbe«). Vergänglichkeit ist aber die Voraussetzung für Neugier, denn dass das Neue und noch nicht Realisierte als Wert erscheint, ist nicht selbstverständlich, wie man an weiten Strängen der indischen aber auch der chinesischen Traditionen erkennen kann. Dynamik ist gefährlich und führt ins Heimatlose, aber genau das ist für griechisches Empfinden aufregend gewesen, und die europäische Geschichtsdynamik ist ein Erbe dieser Haltung. Verstärkt wurde und wird diese Tendenz auch durch die hebräisch-jüdische Geschichtsmetaphysik, nach der Gott sich in der Geschichte entfaltend zeigt oder gar selbst im Werden gedacht wird (Eberhard Jüngel: »Gottes Sein ist im Werden«). Das menschliche Sicherheitsbedürfnis artikuliert sich in der Suche nach Dauer und drückt sich heute vornehmlich durch Anhäufung von Besitz aus. Wenn man also ausuferndes Besitzstreben begrenzen will, müssen diese kulturpsychologischen Hintergründe bedacht und in Rechnung gestellt wer-

den, auch hier ist nicht Verdrängung, sondern Ausgleich die mögliche Lösung.

Kurz, was vonnöten ist, kann *Mut zur Positionierung* genannt werden. Eine solche Haltung knüpft an die hebräischen Propheten (einschließlich Jesus) an, ebenso an wie an Sokrates, die Künstler-Wissenschaftler der Renaissance, die Streiter in der Reformation und die Revolutionäre des Wissens im 19. und beginnende 20. Jahrhundert (von Darwin über Freud bis zu Einstein und Heisenberg). Dabei ist klar, dass ein universaler Anspruch der These vom notwendigen Umbau der Lebensverhältnisse in ein neues *ökologisch-soziales Gesellschaftsmuster* nicht autoritär, sondern *allein auf Vernunft begründet* sein kann. Alles Handeln kann nur dann mit Recht Themen und Inhalte setzen, wenn es vernünftig und am größtmöglichen Gemeinwohl orientiert ist.

Fazit: Wenn wir die hier analysierten kulturellen Dynamiken in Asien und dem Mittelmeerraum bzw. Europa daraufhin untersuchen, wie ein Ausgleich der Gegensätze von Veränderung und Stabilität erzielt wird, zeigt sich eine hohe Konstanz dieser Dynamik, mit je unterschiedlichen Ausprägungen. Beide pendeln sich immer wieder auf einen relativ stabilen Ausgleich ein und sind als kulturpsychologische Faktoren politisch zu berücksichtigen. Kulturelle Transformationen werden demnach nur gelingen, wenn in ihnen der Ausgleich dieser Dynamik gelingt.