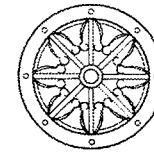


TEIL III: PRAXIS IN EINEM RELIGIÖSEN  
RAHMEN UND IN DER WELT

13	Autorität, Integrität und Dienst an der Gemeinschaft . . . . .	203
	Loyalität und persönliche Freiheit . . . . .	208
	Alleinsein, Gemeinsamkeit, Freundschaft . . . . .	213
14	Schüler und Meister . . . . .	220
	Die richtige Beziehung zum Meister . . . . .	220
	In einer Rolle steckenbleiben . . . . .	226
15	Sexuelle Fehlritte religiöser Führer . . . . .	233
	Die Folgen sexueller Fehlritte . . . . .	239
	Das Rostige-Rohr-Syndrom . . . . .	245
16	Die Notwendigkeit, zu handeln . . . . .	249
	Das Geistige im Menschen wecken . . . . .	249
	Uns anpassen oder die Gesellschaft verändern? . . . . .	253
	Die Haltung zur Welt . . . . .	258
17	Vom Mitgefühl zur Neugestaltung der Gesellschaft . . . . .	263
	Mission, Nächstenliebe und Wohltätigkeit . . . . .	263
	Das große Projekt: der Wandel der Gesellschaft . . . . .	269
	Literaturhinweise . . . . .	277
	Auswahl vergleichender Studien zu Buddhismus und Christentum . . . . .	279
	Weitere Bücher der beiden Autoren . . . . .	280

TEIL III



PRAXIS IN EINEM  
RELIGIÖSEN RAHMEN UND  
IN DER WELT



## AUTORITÄT, INTEGRITÄT UND DIENST AN DER GEMEINSCHAFT



**BRUDER DAVID:** Kannst du etwas über Autorität in der spirituellen Praxis sagen?



**AITKEN RÔSHI:** Als wir vorhin über den Machthunger sprachen, haben wir gesagt, es gebe eine natürliche Autorität, eine Art Führerpersönlichkeit, die durch tugendhaftes Handeln entsteht und von einer Gemeinschaft anerkannt wird. Ich glaube, es ist wichtig, diesen Unterschied zwischen einer aufgezwungenen Autorität und einer spontan akzeptierten Autorität gleich zu Beginn hervorzuheben. Natürlich hoffen wir, es in religiösen Gemeinschaften mit letzterer zu tun zu haben.

Die vordringliche Frage, die sich in einer Gesellschaft stellt, in der das Ideal der Demokratie hochgehalten wird, ist diejenige nach dem Stellenwert der Autorität. In jedem Sangha, den ich im Westen kenne, existiert eine Spannung zwischen dem Gebot der Gleichheit und der Notwendigkeit einer Autorität, um die Lehre weiterzugeben. Ich nehme an, daß diese Spannung auch in christlichen Gemeinschaften vorhanden ist.

**BD:** Ganz sicher.

**AR:** Jemand hat einmal vorgeschlagen, wir sollten ein Sesshin durchführen, in dem alle gleichberechtigt sein, die Schüler nacheinander den Platz des Meisters einnehmen, Teishô vortragen und die Gespräche mit den Schülern durchführen sollten. Das war ein unsinniger Vorschlag, weil dabei dem Bedürfnis nach Übertragung und Vertrauen keine Rechnung

getragen wird, das in unserem Rahmen so wichtig ist, einem Rahmen der tiefinneren Suche, wo sich Selbsttäuschung am ehesten einschleicht. Ein Schüler sieht vielleicht nicht, weshalb eine bestimmte Idee oder Handlung in einem bestimmten Moment nötig ist, aber weil der Meister sie vorbringt, kann der Schüler sie in der Übertragung einstweilen vertrauensvoll akzeptieren und aufnehmen.

Da so vieles von der Meister-Schüler-Beziehung abhängt, muß ein Schüler sich seinen Meister sehr sorgfältig aussuchen. Man sollte herumschnuppern, schauen, wer verfügbar ist und zu wem man sich hingezogen fühlt. Ich empfehle Neulingen jeweils, sich Zeit zu nehmen, bevor sie sich mir als Schüler anvertrauen. Man kann unbeschränkt zu allen Anlässen außer den Sesshins zu uns kommen, ohne sich mir als Meister zu verpflichten. Es ist völlig in Ordnung, wenn man nur der Atmosphäre wegen kommt, um einfach mit den anderen zu sitzen.

Aber wenn der Schüler über einen bestimmten Punkt hinausgehen will, muß er beschließen: »Ja, das ist der richtige Meister für mich. Das ist der Mensch, zu dem ich eine bestimmte Übertragung aufbauen und dem ich vertrauen kann. Ich will mich auf das, was er oder sie sagt, einlassen und mir erlauben, es aufzunehmen und zu verdauen.« Das ist keine absolute Verpflichtung. Es läßt dem Schüler immer noch Raum, das auszulassen, was ihn nicht betrifft. Aber eine Autorität ist wichtig, jemand, der den Spiegel hält und sagt: »Schau mal, was du da tust, was du da sagst.« Oder einfach: »Nein, das stimmt nicht.«

Probleme kommen außerhalb dessen, was ich das Gebot der Gleichheit nannte, noch von zwei Seiten. Einerseits kommen viele immer noch mit ihren alten psychischen und geistigen Übertragungen zu uns, mit Dingen, die sie Eltern oder Großeltern nachtragen, und dann haben sie Schwierigkeiten

mit Meistern, weil sie dem Meister ständig Vaters Gesicht überstülpen und entsprechend handeln. Andererseits vergiftet es den ganzen Sangha, wenn ein Meister seine Lehre und Erkenntnis verrät, indem er Vertrauen und Übertragung aus selbstsüchtigen Beweggründen mißbraucht.

BD: Alles, was du da sagst, scheint mir zutreffend und hilfreich zu sein. Was ich hinzufügen möchte, stammt weniger aus der Erfahrung als Autoritätsperson wie bei dir als vielmehr aus dem intensiven, lebenslangen Kampf mit der Autoritätsfrage. Natürlich übt jeder in einem gewissen Ausmaß Autorität aus, und ich bitte auch alle, die keine Autoritätsperson zu sein glauben, sich sorgfältig zu überlegen, von wie vielen Menschen sie doch als solche wahrgenommen werden könnten. Eine Autoritätsperson ist ja nicht nur jemand, der einen bestimmten Hut oder ein besonderes Gewand trägt. Wenn wir es sorgfältig überdenken, stellt praktisch jeder fest, daß er auf diese oder jene Art Autorität ausübt, und deshalb glaube ich, daß folgendes größtenteils zutrifft.

Erstens möchte ich die Frage stellen, ob unsere heutige Auffassung von Autorität nicht gefährlich verdreht ist. Ich habe in vielen [englischen] Wörterbüchern nachgeschlagen, und die erste Bedeutung ist meistens so etwas wie »Befehlsgewalt«. Sicher gehört die Machtausübung über andere zu den Bedeutungen des Wortes, aber wenn sie zur ersten Bedeutung geworden ist, sagt das etwas über unsere Zivilisation aus.

Die ursprüngliche Bedeutung von *Autorität* ist »das, was eine feste Wissens- und Handlungsgrundlage bietet«. In diesem Sinn verwenden wir das Wort, wenn wir sagen: »Ich möchte eine maßgebende Autorität dazu hören, ob ich diese Operation machen lassen soll oder nicht«, oder wenn wir sagen: »Ich muß hier wirklich eine Autorität auf seinem Gebiet befragen.« Es geht hier nicht um Handeln, sondern um

Wissen, nicht darum, die Zügel der Macht in der Hand zu haben, sondern darum, über Weisheit zu verfügen. Autorität ist also vorerst einmal das, was eine feste Wissens- und Handlungsgrundlage bietet; und nur an zweiter Stelle bedeutet es Machtstellung. Es ist selbstverständlich, daß jemand, der immer wieder bewiesen hat, daß er eine feste Wissens- und Handlungsgrundlage besitzt, eine Autoritätsstellung einnimmt. Das sieht man etwa bei Dorfältesten, Sprechern oder Häuptlingen, aber auch in Familien findet man das. Tante Dora kennt allerlei gute Heilmittel, wenn du also krank bist, gehst du zu ihr, weil sie in der Familie die Autorität in Krankheitsfragen ist.

Alles geht gut, wenn die jeweilige Autoritätsperson diese Stellung nur so lange beansprucht, wie sie tatsächlich die feste Grundlage bietet, die die Gemeinschaft im Hinblick auf Wissen und Handeln braucht. Viele Indianerstämme haben ihre Kriegsführer nur für Krisenzeiten bestimmt; wenn die Krise vorbei war, gingen sie wieder an ihren Platz zurück wie jeder andere. Aus demselben Grund ernennen viele religiöse Gemeinschaften heutzutage ihren Prior oder sogar ihren Abt nur für eine beschränkte Zeit, und dann treten diese wieder zurück. In meinem Kloster wird der Abt auf Lebenszeit gewählt, aber unter der Voraussetzung, daß er immer wieder prüft, ob er das Vertrauen der Gemeinde genießt; wenn er dieses Vertrauen verliert, tritt er zurück.

Probleme entstehen dann, wenn jemand in einer Autoritätsposition keine feste Wissens- und Handlungsgrundlage mehr bietet, dabei aber die Macht behält, die ihm oder ihr (oder den jeweiligen Vorgängern) übertragen wurde. Macht korrumpiert, wie wir wissen, und somit beinhaltet Autorität historisch und soziologisch gesehen die Möglichkeit, daß man autoritär wird. So würde ich auch eine negative Autoritätsperson bezeichnen: als autoritär.

Wie kann man nun eine autoritäre Person von einer legitimen Autorität unterscheiden? Damit habe ich sehr lange gerungen, aber wenn man die Antwort erst einmal hat, ist sie ganz offensichtlich: Eine autoritäre Person setzt andere herab, weil die einzige Möglichkeit für jemanden, der nicht durch eine festere Wissens- und Handlungsgrundlage hervortritt, seine Machtstellung beizubehalten darin besteht, daß er alle anderen herabsetzt. In dem Ausmaß, in dem eine Autoritätsperson jemanden herabsetzt, ist sie autoritär. Eine wahre und legitime Autorität baut andere auf. Das Wort *Autorität* ist mit dem lateinischen *augere*, vermehren, verwandt. Eine wahre Autorität vermehrt das Wissen der anderen und deren Fähigkeit zum rechten Handeln. Sie erhebt und stellt andere auf eigene Füße; sie verleiht mehr Macht und Sicherheit.

In dieser Hinsicht mag ein Christ wohl mit einer gewissen Befriedigung auf die christliche Lehre hinweisen. Wie Johannes in seinem Evangelium festhielt, erhebt sich Jesus beim letzten Abendmahl von der Tafel und sagt: »Ihr nennt mich Meister und Herr, und mit Recht sagt ihr das. Wenn nun ich, euer Herr und Meister, euch die Füße wasche, so sollt auch ihr euch untereinander die Füße waschen« (Joh 13,13). Und dann wäscht er ihnen die Füße. Das ist eigentlich eine geradezu historische Wende: Hier wird die Auffassung der Autorität auf den Kopf gestellt. Jesus fährt fort zu sagen, daß von Stund an die größten unter ihnen die Diener aller sein sollten. In der Geschichte des Christentums ist das beileibe nicht immer beachtet worden, aber wenigstens wird es gelehrt. Von jenem Augenblick an hätte das, was schon immer im Hinblick auf Autorität zutraf, klar sein müssen: daß die Autoritätsausübung nur dann legitim ist, wenn sie dazu dient, die Untergebenen aufzubauen.

Eine große Verantwortung beim Umgang mit Autorität besteht darin, sie zu hinterfragen. Ich meine damit ein re-

spektvolles, direktes, ehrliches Infragestellen der Autorität. Das ist unsere Pflicht, nicht bloß ein Privileg, weil die Autorität dadurch auf dem rechten Gleis bleibt. Alle, die je eine Machtposition innehatten, wissen, wie schwer es ist, einer solchen Stellung gerecht zu werden. Wie dankbar sollten wir also denen sein, die unsere Autorität hinterfragen und uns damit helfen, auf dem rechten Gleis zu bleiben!

AR: Es ist also die Pflicht der Schüler, aus ihrem Lehrer einen guten Zen-Meister zu machen.

BD: Genau!

#### LOYALITÄT UND PERSÖNLICHE FREIHEIT

BRUDER DAVID: Wenn du zwischen Loyalität deiner Gemeinschaft gegenüber und persönlicher Freiheit wählen müßtest, auf welcher Grundlage würdest du eine solche Wahl treffen?

AITKEN RÔSHI: Das ist ein ziemlich heißes Eisen.

BD: Es ist tatsächlich eine Kernfrage.

AR: Von mir aus würde ich sagen, daß ich keine Wahl hätte. Ich kann mir keine Situation vorstellen, in der ich meine Gemeinschaft verlassen würde. Ich bin zu sehr mit ihr verbunden. Vielleicht ist das ein Fehler.

Wenn ich von der Beobachtung anderer ausgehe, möchte ich gleich von Anfang an zwischen zwei Arten von Gemeinschaft unterscheiden: der unmittelbaren Sangha-Gemeinde und einem größeren Beziehungsnetz. Über die Jahre sind einige aus dem eigentlichen Sangha ausgetreten, ohne alle Bande zu zerreißen. Viele zahlen immer noch ihre Beiträge, kommen zu den größeren Feiern und pflegen Freundschaften mit Leuten, die in der Kerngruppe des Sangha geblieben sind. Wir betrachten sie manchmal als Randmitglieder, aber man könnte nicht behaupten, ihre Treue gelte dem Sangha selbst,

in dessen Mitte der Tempel steht. Sie befassen sich nicht unmittelbar mit dessen Entwicklungs- und Transformationsarbeit.

Diese Menschen haben die Wahl zwischen ihrer persönlichen Freiheit und Integrität, so gut sie sie verstanden haben, und der Loyalität der Gemeinschaft gegenüber getroffen. Sie sind sozusagen aus dem Bus gestiegen und fahren nun in ihrem eigenen Gefährt nicht weit davon entfernt in mehr oder weniger dieselbe Richtung. Ich respektiere ihre Entscheidung und erwähne das einfach als Beispiel, wie man aus der Gemeinschaft selbst austreten und ihr dennoch wohlgesinnt bleiben kann.

BD: Es spricht sehr für dich als Meister, daß sie diesen Schritt tun konnten. Wenn ich dich richtig verstanden habe, ist genau das der Unterschied zwischen einer gesunden spirituellen Gemeinschaft und einem Kult: Eine gesunde spirituelle Gemeinschaft einschließlich ihres Leiters, und vor allem dieser, baut einen auf, stellt einen auf die eigenen Füße und fördert unablässig die persönliche Integrität des einzelnen, während ein Kult erniedrigend ist, abhängig macht und die persönliche Integrität untergräbt.

Diese Unterscheidung mag sehr kraß erscheinen, aber in Wahrheit ist sie manchmal ganz subtil. So kann eine Gemeinschaft beispielsweise aussehen wie ein Kult, weil der Meister in einem bestimmten Entwicklungsstadium der Schüler auf ihr Bedürfnis nach Abhängigkeit eingehen muß, ihnen aber später nach und nach diese Abhängigkeit wieder abgewöhnt. Eine junge Gemeinschaft mit sämtlichen Anzeichen eines Kultes kann jederzeit zu einer wahrhaft spirituellen Gemeinschaft erblühen, wenn diese Wende einmal stattfindet und wenn die persönliche Integrität ihrer Mitglieder wirklich aufgebaut wird.

Es ist auch gut möglich, daß seit langem bestehende reli-

giöse Gemeinschaften jederzeit zu einem Kult im schlimmsten Sinn des Wortes umkippen.

AR: Einige von denen, die aus unserer engeren Gemeinschaft ausgeschieden sind, hatten tatsächlich das Gefühl, zu abhängig zu sein und daß ich und ganz allgemein die Gemeinschaft ihnen ein Gefühl zu großer Abhängigkeit vermittelten. Manche haben das auch ziemlich schroff ausgedrückt und Ausdrücke wie *unmündig machen* verwendet, die ich gar nicht gern gehört habe. Aber ich gebe zu, daß wohl etwas dran war.

BD: Ob tatsächlich etwas dran war oder nicht, spielt für uns und unser Gespräch über die Praxis keine Rolle. In diesem Rahmen ist nur wichtig, daß wir beide grundsätzlich aus ganzem Herzen darin einiggehen, daß für Schüler, die meinen, eine Gemeinschaft würde ihre persönliche Integrität untergraben, der Moment des Austritts gekommen ist oder wenigstens der Moment, Grenzen zu setzen und ihre Beziehung zur Gemeinschaft neu zu definieren.

AR: Und das zuerst einmal zu äußern.

BD: Sicher, aber die Frage ist immer, auf welcher Grundlage ein solcher Schritt getan wird.

AR: Ganz genau. Auf welcher Grundlage wird er getan. Das ist eine Grundsatzfrage. In unserem Sangha wurde als ein Grund vorgebracht, ich und der Sangha im allgemeinen würden den Bedürfnissen von Eltern und Kindern zu wenig Rechnung tragen.

BD: Ich frage nicht nach angeführten Gründen. Ich frage nach der inneren Grundlage einer solchen Entscheidung. Ein Kult wird zerstörerisch und behält dieses zerstörerische Element bei, weil die innere Entscheidungsgrundlage der Schüler außer Kraft gesetzt wird. Der Meister hat folgendes gesagt oder zumindest diese Botschaft vermittelt: »Die einzige Grundlage, auf der du eine gültige Entscheidung treffen kannst, ist mein Befehl. Tu, was ich dir sage. Ich bin dein

Meister.« Wie kann man in einem solchen Fall seine Unabhängigkeit wiedererlangen? Ich frage, wo jemand im weitesten Sinn stehen muß, um sagen zu können: »Meine Integrität verlangt, daß ich meine Bindung zu dieser Gemeinschaft einer Prüfung unterziehe.« Ist das einfach der gemeinsame Boden, den wir den Ort unter dem Baum nennen?

AR: Ja, bestimmt. Aber ich glaube, daß der Grund, den ich anführte – der Wunsch, Kindern im Sangha mehr Platz einzuräumen –, mit dem zusammenhängt, was du sagst. Es war gewissermaßen der Grund für die Entscheidung der Betroffenen, weil es ein wesentlicher Bestandteil ihres menschlichen Entwicklungsprozesses war.

BD: Es war die konkrete und spezielle Form, in der sich der Ort unter dem Baum sozusagen in ihrem Leben zu jenem Zeitpunkt zeigte. Oder die Art, wie sich das Herz Jesu in ihrem Leben äußerte. Aber die grundlegende Antwort ist die, daß eine solche Wahl auf dieser tiefinnersten Grundlage getroffen werden muß.

AR: Von innen, glaube ich, könnte man es so ausdrücken: »Ich fühle ein gewisses Potential in mir. Eine Zeitlang hatte ich das Gefühl, daß sich mein Potential in der Gemeinschaft entfalten konnte, aber jetzt stelle ich fest, daß es sich unter den gegebenen Umständen nicht weiter entfaltet, also muß ich weitergehen.«

BD: Letztlich ist es eine Frage der Autorität, weil solche Fragen bei vielen erst in dem Moment auftauchen, in dem sie vielleicht zum ersten Mal in ihrem Leben feststellen, daß eine äußere Autorität diese Autorität nur deswegen ausübt, weil wir dieser äußeren Autorität unsere persönliche Autorität übertragen haben. Das ist für viele eine weltbewegende Einsicht, und da führt kein Weg darum herum: Es gibt viele äußere Autoritätsfiguren, die widersprüchliche Forderungen stellen; die Tatsache, daß ich mich einer Autorität beuge (und einer

anderen, die entgegengesetzte Forderungen stellt, nicht), läßt sich nur erklären, weil ich einer bestimmten Autorität zugestanden habe, daß sie für mich tatsächlich maßgebend ist.

AR: Auch wenn man innerhalb einer Gemeinschaft weitermacht, stellt man mit ständiger Übung und zunehmender Reife eine Wandlung in der Beziehung zur Autorität fest. Am Anfang klammert man sich gerne an eine Autorität, aber später, wenn man auf eigenen Füßen steht und das eigene Schwert ziehen kann, kann man den Buddha und den Bodhidharma töten, wie es im Wu-men-kuan, der »torlosen Schranke«, heißt.

BD: Du sprichst hier natürlich nicht von Eigenwilligkeit.

AR: Selbstverständlich nicht. Eigenwilligkeit ist etwas ganz anderes.

BD: Vielleicht ist es hilfreich, eine Unterscheidung zwischen Eigenwilligkeit und wahrem Gehorsam zu treffen. Wahrer Gehorsam ist ein aufmerksames Hören auf das, was aus der Tiefe des Herzens kommt, auf die Autorität in einem selbst. Eigenwilligkeit kommt vom eigenen kleinen Selbst, während unser Gehorsam dem multizentrischen Selbst, dem Miteinanderverwobensein gilt. Er gilt nie der eigenen Autorität, weil jener Boden – jenes Zuhause, jener gemeinsame Grund – kein eigener ist.

AR: Es ist auch interessant, sich das Wort *eigenwillig* einmal anzusehen: voll des eigenen Willens, oder mit anderen Worten, voll von einem selbst.

BD: Ja, voller Eigen-Willen. Ich unterscheide gerne zwischen dem eigenen Willen und dem Eigenwillen. Die einzige Macht, die Eigenwillen überwinden kann, ist der eigene Wille. Unser eigener Wille muß aufgebaut und gestärkt werden. Was wir durch die Übung pflegen wollen, ist Bereitwilligkeit, nicht Eigenwillen.

AR: Bereitwilligkeit beinhaltet Offenheit.

BD: Ja, sie beinhaltet Offenheit zum Miteinanderverwobensein. Sie beinhaltet wahres Zuhören, ein Zuhören aus tiefstem Herzen.

### ALLEINSEIN, GEMEINSAMKEIT, FREUNDSCHAFT

BRUDER DAVID: Gibt es ein angemessenes Gleichgewicht zwischen Alleinsein und Gemeinsamkeit? In meinen Augen ist in einer Gemeinschaft beides nötig. Alleinsein wurzelt in der Gemeinschaft. Aus der Gemeinschaft gerissen wird es zur Einsamkeit. In jeder gesunden Gemeinschaft sind Gemeinsamkeit und Alleinsein in einem gewissen Gleichgewicht, und jeder findet dann sein persönliches Gleichgewicht innerhalb der Möglichkeiten der betreffenden Gemeinschaft. Wenn man ein großes Bedürfnis nach Gemeinsamkeit hat, hat man dennoch auch ein gewisses Bedürfnis nach Alleinsein. Ich nehme an, daß es in den meisten Familien heutzutage genauso aussieht.

Die Gefahr, zumindest im klösterlichen Rahmen, besteht darin, daß jemand, der Gemeinsamkeit braucht, das Alleinsein eines andern stört und dem andern sein Bedürfnis egoistisch aufdrängt, wobei er es möglicherweise innerlich mit dem Gedanken rechtfertigt: »Ach, dieser arme Kerl ist allein; ich will ihm etwas Gesellschaft leisten.« Auch das Gegenteil kann vorkommen: Jemand will allein sein, während ein anderer offensichtlich Gesellschaft braucht, und man verläßt ihn mit dem Gedanken: »Es ist gut, daß er allein ist; er braucht das Alleinsein.« Wenn wir wirklich in der Gemeinschaft leben, sollten wir uns auch in dieser Hinsicht gegenseitig für verantwortlich halten – nämlich wenn nötig das Alleinsein des anderen zu achten und ihn wenn nötig durch Zusammensein zu unterstützen. Das habe ich im Mönchsleben gelernt, glaube



aber, daß das auch im Familien- und ganz allgemein im Gemeinschaftsleben zutrifft.

AITKEN RÔSHI: Ich bin von morgens bis abends entweder mit meiner Frau oder dem Sangha zusammen, freue mich also, wenn ich auf Reisen gehen kann. Wenn mich jemand zum Flughafen fährt und vorschlägt: »Ich bleibe noch bei dir, bis dein Flugzeug kommt«, sage ich meist: »Ach nein, mach dir keine Mühe. Geh nur, ich komme allein zurecht.« Ich genieße diese Zeit, in der ich einfach unbekannt in der Abflughalle sitzen kann.

BD: Da bin ich mit dir ganz einer Meinung. Das Schlimmste ist, daß in unserer Gesellschaft die meisten das Alleinsein nicht mehr zu würdigen wissen. Sie können mit dem Alleinsein offenbar kaum mehr umgehen. Wenn sie allein sind, drehen sie sofort den Fernseher an, um Gesellschaft zu haben. Die heutige Gesellschaft setzt viel auf Kontaktfreudigkeit, und schon das Wort *Einzelgänger* ist ziemlich negativ gefärbt; man denkt dann sofort an jemanden, der leicht übergeschnappt, sonderbar und möglicherweise sogar gefährlich ist. Was gibt es denn zugunsten der Einzelgänger zu sagen?

AR: Im Zen-Buddhismus haben wir den Begriff *Doku-Sesshin*, ein Sesshin mit sich allein, aber wenige versuchen es je außer ungewöhnlichen Menschen wie beispielsweise Sôen Rôshi. Er übte etwa zwei Jahre lang auf dem Dai-Bosatsu-Berg Doku-Sesshin, und seine Mitmönche fanden ihn sehr seltsam. Ich habe einmal 1962 oder 1963 eine Woche lang ein Doku-Sesshin gemacht, habe in der Nähe eines hawaiianischen Dorfes gezeltet und den ganzen Tag über in meinem Zelt Zazen gemacht.

Zu Buddhas Zeiten und in der buddhistischen Überlieferung, wie man sie heute in Südasien findet, wird der Einzelgänger verehrt und unterstützt, aber im Zen denkt man im allgemeinen, alleine Sitzen würde die Tatsache verleugnen,

deren wir beim Üben gewahr werden: daß der andere man selbst ist. Es gibt eine Art Kon-spiration – ein »Zusammen-Atmen« –, die uns zu einem guten Zazen verhilft. Wenn ich Briefe bekomme, in denen mir jemand schreibt, er lebe abgeschieden und habe Schwierigkeiten, alleine Zazen zu üben, schlage ich jeweils vor, im Bewußtsein zu sitzen, daß er mit allen und allem im gesamten Universum sitzt.

BD: Dazu gibt es eine Parallele in der christlichen Auffassung des Gebets: Es gibt kein persönliches Gebet. Das ist ein falscher Begriff. Das Gebet ist nie persönlich, weil man, wenn man sich an jenen Ort begibt, auf jenen Boden, der uns gemeinsam ist und auf dem allein wir beten können, bereits im multizentrischen Selbst ist. Dort macht ein persönliches Gebet überhaupt keinen Sinn. Das Gebet ist immer gemeinschaftlich.

AR: Ich denke, daß Einzelgänger im besten Falle das multizentrische Universum verkörpern und in diesem Sinne üben. Manche Menschen möchten einfach nicht mit anderen sitzen; sie sind geborene Einsiedler und am glücklichsten, wenn sie allein sind. Andere bewegen sich gerne vor und zurück, machen gleichsam einen Winterschlaf, kommen wieder daraus hervor und versinken dann wieder in den nächsten Winterschlaf.

BD: Mir geht es darum, daß wir die Stellung der Einzelgänger in der Gesellschaft achten – in der Familie, bei der Arbeit, in religiösen Gemeinschaften und so weiter. Ich glaube, daß ihr Beitrag an die Gesellschaft unterschätzt wird, und ich möchte unterstreichen, daß Einzelgänger, die ihrer Berufung folgen, für die Gesellschaft genauso wichtig sind wie die Kontaktfreudigen. Wir müssen, um mit Thomas Merton zu sprechen, für Eigenheiten Raum lassen. Das war sein großer Aufruf an die Mönche seiner eigenen Gemeinschaft: Laßt Raum für Eigenheiten. Versucht nicht, alle gleichzumachen

und gleichzuschalten; diese Gefahr ist in unserer Gesellschaft groß.

Natürlich gibt es auch sehr ungesunde Einzelgänger auf der Welt, aber es gibt auch viele sehr ungesunde Kontaktfreudige. Worum es geht, erweist sich darin, ob jemand tut, was gerade ansteht: daß Einzelgänger sich so selbstverständlich unter andere mischen, daß niemand wahrnimmt, daß sie lieber alleine wären, und daß Kontaktfreudige, ohne zu murren, allein sein können.

AR: Weißt du noch: Thoreau hatte drei Stühle in seiner Hütte.

BD: In der christlichen Einsiedlertradition heißt es, die Tür einer Einsiedelei dürfe nie geschlossen sein. Gastfreundschaft hat, wenn nötig, Vorrang vor dem Einsiedlerleben, aber wer ein Einsiedlerleben wählt, hat das Recht, so zu leben.

AR: Die Frage des Ausgleichs zwischen Alleinsein und Gemeinsamkeit ist eine jener Fragen, die im Gemeinschaftsleben entstehen, egal ob es ein Kloster ist oder ein Sangha. Eine andere Frage ist, wie man einer besonderen Freundschaft gerecht wird, wie man sie pflegt, ohne daß sie Ausschließlichkeitscharakter annimmt oder zur Cliquenbildung führt.

BD: Das ist speziell in einer Klostersgemeinschaft eine vorrangige Aufgabe. Als ich im Kloster lebte, gab es eine eiserne Regel, der zufolge Einzelfreundschaften innerhalb der Gemeinschaft nicht geduldet wurden. Man nannte sie *spezielle Freundschaften*. Wir sollten keine speziellen Freundschaften eingehen und statt dessen eine liebevolle Beziehung zur ganzen Gemeinschaft pflegen. Aber Liebe funktioniert nicht allgemein, und so erwies sich diese Regel als ziemlich destruktiv. Glücklicherweise sind die Dinge inzwischen anders geworden.

Meiner Ansicht nach besteht die einzige Möglichkeit, eine Gemeinschaft zusammenzuhalten, darin, daß viele Freund-

schaften in verschiedenen Graden und Formen nach allen Seiten bestehen – eine Art Netz von Freundschaften und nicht irgend etwas Begrenztes. Die alte Regel wollte verhindern, daß Freundschaften, besonders wenn die Nähe und Vertrautheit darin wächst, zur Cliquenbildung oder Ausschließlichkeit führen, wie du es formulierst. In der Gemeinschaft sollte allgemein die Auffassung herrschen, daß jede Freundschaft überfließen soll. Sie soll sich nach außen, nicht nach innen wenden und einschließen, anstatt auszuschließen.

Manchmal leidet jemand tatsächlich in einer Freundschaft, weil die Freunde sie nicht einschließlicher gestalten können. Sie finden keine Möglichkeit, andere in bestimmte Bereiche einzubeziehen, weil den anderen das Interesse, die Empfindsamkeit oder was auch immer fehlt. In einem solchen Fall gehört dieses schmerzliche Element zur Freude der Freundschaft.

AR: Gruppenfreundschaften entstehen im buddhistischen Sangha ganz selbstverständlich; sie entwickeln sich manchmal wie zu kleinen Clubs. Das kann auch sehr zerstörerisch sein, wenn sich andere wie in studentischen Bruder- oder Schwesternschaften, zu denen andere nicht eingeladen werden, ausgeschlossen fühlen. Wie du sagst, sollte es ganz klar sein, daß Freundschaften im Sangha so weit wie möglich in den Sangha überfließen.

BD: Und wo das nicht möglich ist, sollten die Freunde es als schmerzlich empfinden.

AR: Ich bin nicht sicher, ob ich richtig verstehe, was du damit meinst.

BD: Nehmen wir zum Beispiel zwei Freunde, die beide Literaturliebhaber sind. Sie möchten, daß andere daran teilhaben, aber das geht nicht, weil die andern sich nicht für Literatur interessieren.

AR: Ja, jetzt verstehe ich – also ein Bedauern, daß die

Freundschaft auf diesem Gebiet nicht mit andern geteilt werden kann. Und wie steht es denn mit einer Freundschaft, die einfach nur aus einer gegenseitigen Verbundenheit entsteht, ohne daß unbedingt ein bestimmtes gemeinsames Interesse bestünde?

BD: Ich glaube, daß man immer irgendwelche Interessen miteinander teilt, aber nehmen wir einmal den Fall an, daß eine Freundschaft nur aus persönlicher Zuneigung entsteht. Ich glaube, ich würde um so eher denken: »Ach, wenn ich doch eine solche Zuneigung zu allen empfinden könnte!« Ich meine, das sollte bei einer solchen Erfahrung doch mitschwingen. Natürlich ist es ein großes Geschenk, eine tiefe Verbindung zu einem oder zwei Menschen im Leben zu verspüren, und wir wissen auch, daß es unmöglich ist, eine solche Bindung zu allen zu haben, aber wir wünschen uns trotzdem, eine solche Liebe zu allen zu verspüren, wo wir doch wissen, daß alles mit allem zusammenhängt. Das scheint mir eigentlich die Botschaft zu sein, die wir empfangen, wenn wir uns verlieben. Es ist wie ein Blitzstrahl, der die Landschaft erhellt und uns zeigt: »So könnte es sein. Alle sollten einander auf diese Weise lieben.« Einen Augenblick lang erkennen wir, daß es möglich wäre.

AR: Mir scheint, daß wir es hier mit der natürlichen Spannung zwischen der universellen Harmonie und der Individualität zu tun haben. Diese individuelle Beziehung steht sozusagen in einer schöpferischen Spannung mit dem universellen Miteinanderverwobensein. Ich würde dann eher sagen: »Okay, hier haben wir den Fall einer speziellen Freundschaft, und etwas davon wird überfließen, aber es liegt im Wesen der Dinge, daß es unmöglich ist, die gleiche Liebe zu allen zu empfinden.«

BD: Dazu würde ich einfach beifügen, daß es auch zum Wesen der Dinge zu gehören scheint, daß sich die Liebe

überall, wo sie auftritt (und Liebe tritt in verschiedenem Ausmaß überall auf), immer an andere mitteilen will. Mit anderen Worten akzeptieren wir die Lage, wie sie ist, aber wir erkennen auch das Ideal an, das uns der universellen Harmonie näherbringt.

## SCHÜLER UND MEISTER

## DIE RICHTIGE BEZIEHUNG ZUM MEISTER



BRUDER DAVID: Wir sind uns bereits darüber einig geworden, daß Schüler die Pflicht haben, die Autorität eines Meisters in Frage zu stellen, um so dazu beizutragen, gute Lehrer aus ihnen zu machen. Was gehört sonst noch unbedingt zur Verpflichtung eines Schülers einem Meister gegenüber?



AITKEN RÔSHI: Ich denke, daß die Verpflichtung vom jeweiligen Schüler und Kulturkreis abhängt. Ein japanischer Mönch wird sich beispielsweise viel eher dem Meister beugen als ein amerikanischer Zen-Schüler.

BD: Er würde bedingungslos respektvoll sein.

AR: Ja. Und das erscheint mir sehr zweifelhaft. Wenn die Meister-Schüler-Beziehung funktionieren soll, ist Respekt nicht so nötig wie eine aufrichtige Hingabe. Man kann an seinem Vater hängen und dennoch wütend auf ihn sein. Man kann am Vater hängen und ihm dennoch die Meinung sagen. Aber außer Haus würde man nie etwas gegen ihn sagen.

BD: Wo würdest du diese aufrichtige Hingabe ansiedeln? Die Haltungen, die man einem Meister gegenüber einnehmen kann, reichen von einem etwas kühlen und distanzierten Respekt bis zur Liebe. Mir scheint, daß Hingabe irgendwo dazwischen liegt. Es ist ein wichtiges Thema, und ich möchte sichergehen, daß wir genau die richtigen Begriffe verwenden.

AR: Eine aufrichtige Hingabe enthält sowohl Anteile von Respekt als auch von Liebe, meine ich. Für den Schüler ist der

Meister jemand, der ihm lieb ist. *Rôshi* ist zu einem Titel, einer starren Bezeichnung geworden, die man jemandem verleiht, der bestimmte Bedingungen erfüllt, aber ursprünglich war es ein Ausdruck großer Zuneigung. Es hieß einfach »der alte Meister« Yamada *Rôshi* hat dem Begriff etwas von seiner Wärme zurückgegeben, als er ihn manchmal mit »der alte Herr« übersetzte. Die Haltung ähnelt ein wenig der Mischung aus Zuneigung und Respekt, die R. H. Blyth im Zweiten Weltkrieg von den Männern in unserem Internierungslager erfuhr.<sup>1</sup> Sie nannten ihn »Herr B.« Die formelle Anrede »Herr« war ein Zeichen ihrer Achtung einem älteren Gelehrten und Schriftsteller gegenüber, aber gleichzeitig drückte die Abkürzung seines Nachnamens Nähe aus. Die Bezeichnung »Herr B.« war etwas Vertrauliches, und er mochte sie. Er sagte mir einmal: »Es drückt genau die Art von Liebe und Abstand aus, die ich möchte.«

Jedenfalls ist das eine Haltung, die ein Schüler, wie ich meine, seinem Meister gegenüber haben sollte – eine Haltung respektvoller Liebe. Und diese Liebe kann manchmal eine ziemlich heftige Kritik bewirken.

BD: Man kritisiert ja jemanden nur, wenn man ihn wirklich liebt. Sonst ist er einem nicht wichtig genug, als daß man sich diese Mühe machen würde.

AR: Ja, irgendwie hängt man an ihm.

BD: Wenn du sagst, die aufrichtige Hingabe enthalte sowohl Anteile von Respekt als auch von Liebe, meinst du damit, daß ein wenig Liebe und ein wenig Achtung darin enthalten sind, oder meinst du viel von jedem, soviel wie möglich?

AR: Um ehrlich zu sein, halte ich nicht soviel von Respekt. Ich akzeptiere Formalitäten wie zum Beispiel die Verbeugung der Schüler beim Dokusan, und das zum Teil, weil es ein alter

<sup>1</sup> Siehe Vorwort.

Brauch ist, und zum Teil weil ich weiß, daß es dem Schüler hilft, sich der Lehre gegenüber zu öffnen. Sie verneigen sich nicht so sehr vor mir als vor dem letzten Nachfolger des Shâkyamuni-Buddha, und das kann ihnen dabei helfen, das mentale und emotionale Gepäck hinter sich zu lassen, das sie mitschleppen.

Ich akzeptiere es also, aber am liebsten bin ich mit Sangha-Mitgliedern auf einem Fest und spiele dort mit den Kindern, wie andere Meister es wahrscheinlich kaum tun würden. Ich kenne einen Meister, der bei Sangha-Feiern allein in einem Zimmer sitzt und die Leute fern vom übrigen Getümmel empfängt.

BD: Ich dachte eigentlich nicht an äußere Respektbezeugungen. Ich meinte die innere Haltung – »größte Hochachtung« für jemanden haben.

AR: Wenn diese nicht verdient ist, ist sie hohl. Wenn ich spüre, daß jemand es an Respekt fehlen läßt, habe ich sofort das Gefühl, daß ich es nicht verdient habe.

BD: Wenn du also den Begriff *aufrichtige Hingabe* verwendest, so verstehe ich das so, daß die Hingabe seitens des Schülers darin besteht, sich dem Meister – in diesem Fall dem Rôshi – gegenüber zu verpflichten, die gleiche Haltung aufzubringen, die er dem jüngsten Nachfolger des Shâkyamuni-Buddha entgegenbringen würde.

AR: Ja, das stimmt, solange klar ist, daß der Meister das nicht um seiner Persönlichkeit willen erwartet.

BD: Ja, das ist vollkommen klar.

AR: Dann funktioniert die Meister-Schüler-Beziehung tatsächlich am besten, wenn diese aufrichtige Hingabe gegeben ist. Neulich trat eine Frau unserem Sangha bei, die fünf Jahre lang in einem ganz traditionellen Rahmen mit einem Guru gearbeitet hatte. Es war in ihre Seele eingebrannt, daß sie den Guru verehren sollte. Ich habe immer betont, daß ich *kein*

Guru bin; ein Zen-Meister ist kein Guru. Sie projiziert das aber trotzdem auf mich, und ich stelle fest, daß sie in ihrer Übung erfreuliche Fortschritte macht. Ich glaube, das ist deshalb der Fall, weil sie mich versteht wie noch kein Schüler, mit dem ich je zuvor gearbeitet habe.

Das erinnert mich an den »klugen Hans«, ein deutsches Pferd, das rechnen konnte. Es konnte zusammenzählen und abziehen und antwortete mit Hufschlägen. Wenn es die richtige Zahl erreicht hatte, hörte es auf. Es wurde immer wieder von Fachleuten geprüft, und keiner kam darauf, wie es das bewerkstelligen konnte, ohne tatsächlich zu rechnen. Als sie aber seinen Trainer fortschickten und es selbst versuchten, klappte es nicht mehr. Also holten sie den Trainer wieder zurück und beobachteten das Spiel sehr lange, um zu sehen, ob er Hans irgendwelche Zeichen machte. Schließlich kamen sie darauf, daß der Trainer eine unmerkliche Bewegung machte, wenn Hans bei der richtigen Zahl angelangt war, und das war das Zeichen für Hans, mit dem Stampfen aufzuhören.

Ich glaube, daß diese Schülerin mich ganz ähnlich versteht, weil sie auf jede Änderung in meiner Stimmlage oder Bewegung meiner Augenbrauen reagiert. Bei ihr muß ich also sehr darauf achten, ganz unbeweglich zu bleiben, wenn ich ihr eine Frage stelle. Dann ist sie ganz auf sich gestellt. Das ist eine Variation zum Thema der richtigen Beziehung zum Meister. Alles in allem meine ich, daß ich ihre Haltung dem Guru gegenüber zwar nicht jedem Schüler empfehlen würde, aber es hat ihr offenbar in ihrer Übung sehr geholfen.

BD: In diese richtige Beziehung zum Meister schließt du offensichtlich auch das Vertrauen ein. Und wie sieht es mit der Ehrlichkeit des Schülers aus?

AR: Selbstverständlich ist Ehrlichkeit Voraussetzung, nicht nur in der Meister-Schüler-Beziehung, sondern beim Zazen

und im Alltag auch. Ich empfehle meinen Schülern jeweils, an der Quelle ihrer Gedanken vollkommen ehrlich zu sein. Ich erinnere mich, wie Yasutani Rôshi einem Schüler sagte: »Wenn du vollkommen ehrlich wärest, wärest du in diesem Augenblick erleuchtet.« Wahrheitsliebe und Ehrlichkeit sind genau dasselbe wie die größte Weisheit. Wenn wir ganz und gar ehrlich sind, sehen wir die Dinge, wie sie sind. Was sonst ist Weisheit!

BD: Als wir vorhin darüber sprachen, daß Schüler sich unbedingt umsehen sollten, wer verfügbar ist, bevor sie sich darauf festlegen, bei einem bestimmten Meister zu lernen, sagtest du, der Schüler solle herausfinden, zu wem er sich hingezogen fühle. Könntest du das etwas näher erläutern? Wie weiß man, ob eine solche Affinität besteht?

AR: Ich erinnere mich, wie Sôen Rôshi seine Erfahrung beschrieb, als er von seinem ursprünglichen Meister zu dem Meister wechselte, bei dem er schließlich blieb: Yamamoto Gempô Rôshi.<sup>1</sup> Er sagte: »Als ich sein Teisho hörte, fühlte ich hier eine Wärme« und dabei rieb er seinen Bauch. Nun hat sicher nicht jeder eine solche körperliche Reaktion, die ihm hilft, den richtigen Meister zu finden, aber es sollte ein tiefes Gefühl der Verbundenheit, der Richtigkeit und bestimmt des Vertrauens da sein.

Affinität ist etwas sehr Seltsames, ganz gleich, ob sie sich in einer einmaligen tiefen Freundschaft äußert, wie wir bereits erwähnten, oder in der Meister-Schüler-Beziehung. Ich denke, daß ich nur leicht übertreibe, wenn ich sage, daß unsere Affinitäten angeboren sind. Ich sage das, um zu betonen, wie unbewußt sie sind. In Japan sind *Affinität* und *Karma* praktisch

<sup>1</sup> Gempô Rôshi war der verstorbene Vorsteher des Klosters Ryûtaku und bereits im Ruhestand, als Aitken Rôshi in den fünfziger Jahren dort unterwiesen wurde (Sôen Rôshi war der Nachfolger von Gempô Rôshi).

dasselbe Wort. Der japanische Ausdruck *fushige na en* bedeutet entweder »geheimnisvolle Affinität« oder »geheimnisvolles Karma«. Wenn ein Paar zusammenfindet, sagen sie etwa: »Wir haben einander sicher in einem früheren Leben schon gekannt« und drücken damit dieses Gefühl einer ungreifbaren Affinität oder Wesensverwandtschaft aus.

Um klarzumachen, wie sich so etwas im Rahmen der Meister-Schüler-Beziehung äußert, will ich das historische Beispiel von Buddhas persönlichem Diener Ananda erzählen. Obwohl er während der gesamten Lebenszeit des Buddha die Verwirklichung nicht erlangte, erkannte Ananda sein wahres Wesen danach unter Buddhas Nachfolger Mahâkâshyapa und wurde schließlich zum drittwichtigsten Meister unserer Überlieferung. Das erklärt sich zum Teil dadurch, daß Ananda wahrscheinlich zu jenen Schülern gehörte, die Yamada Rôshi »Menschen der Mühe« nannte, Menschen, deren Weg von Hindernissen wie Selbstzweifel oder Eifersucht übersät ist, die aber fest entschlossen üben und spät im Leben erwachen. Andererseits aber muß es etwas mit der Affinität zu Mahâkâshyapa zu tun haben.

BD: Das erscheint mir wichtig. Oft mußte ich eine Lehrerrolle übernehmen, und dem Perfektionisten, der ich nun einmal bin, brennt nun die Frage auf der Zunge: Glaubst du, daß es etwas mit der psychischen Ausstattung des Shâkyamuni zu tun hätte, daß Ananda seine Verwirklichung nicht bei ihm erlebte?

AR: Ja, aber es war keine Schwäche Shâkyamunis. Es war eine komplexe Situation aus vielen Elementen einschließlich Anandas Bereitschaft einerseits und der Art von Affinität zwischen ihm und seinen Meistern andererseits. Affinität und Bereitschaft stimmten in seiner Beziehung zu Mahâkâshyapa überein, aber nicht in seiner Beziehung zu Shâkyamuni.

BD: Inwiefern?

AR: Der Bereitschaft fehlte die Reife, und die Affinität war nicht vollständig. Ich habe erst kürzlich eine ähnliche Erfahrung gemacht, als ein langjähriger Schüler bei einem anderen Meister die Verwirklichung fand.

BD: War das eine freudige oder schmerzliche Erfahrung?

AR: Oh, eine freudige! Ich bin wirklich sehr glücklich darüber. Mir liegt nicht viel daran, jemanden unbedingt selbst zur Erleuchtung zu führen.

BD: Du tust es sowieso nicht. Der Schüler tut es mit der Unterstützung aller.

AR: Genau, und darum freue ich mich sehr.

BD: Ich kann mir die Freude einer solchen Erfahrung vorstellen, aber ich weiß auch, daß sie sehr schmerzhaft sein kann, wenn Bereitschaft und Affinität nicht vollständig gegeben sind. Ein Meister fragt sich immer: »Ist es meine Schuld?«, besonders wenn er zur Perfektion neigt.

AR: In solchen Augenblicken denke ich an das, was Shunryû Suzuki Rôshi einmal sagte: »Meister sein ist eine Sache des Umgangs mit den eigenen Fehlern.«

BD: Das ist herrlich! Das können wir nicht überbieten.

#### IN EINER ROLLE STECKENBLEIBEN

BRUDER DAVID: Was tust du, wenn deine Rolle Gewalt über dich gewinnt? Ich denke, daß das ein ernstliches Problem für einen Meister oder Mönch sein kann, aber auch für einen Arzt, eine Mutter, einen Geschäftsinhaber oder eine Sekretärin.

AITKEN RÔSHI: Und für einen Dichter, würde ich ergänzen. Ich denke wieder an Hopkins und einen sehr interessanten Kommentar über das Schreiben als Dichter, anders ausgedrückt, darüber, in einer *Rolle* als Dichter zu schreiben. Hopkins sagte, Wordsworth habe sich dessen schuldig gemacht,

weil er an seinem eigenen Stil festhielt. »Im Gegensatz dazu«, sagt er, »ist Shakespeare zweifellos nie langweilig, und zwar einzig aus dem Grunde, weil er so selten Parnassisch gebraucht.«<sup>1</sup> *Parnassisch* nennt Hopkins eine übertrieben manieristische Sprache. Als Beispiel zitiert er einige Zeilen von Wordsworth und sagt, das sei zwar schön, aber im wesentlichen doch allzusehr Wordsworthisch. Es ist zu sehr und zu gleichbleibend seine eigene poetische Betrachtungsweise.

BD: Er ist also in seiner eigenen Rolle gefangen.

AR: Ja, und Hopkins weist ganz deutlich darauf hin, daß Shakespeare so genial war, daß er sich nie in seiner eigenen Rolle verding. Das ist doch sehr lehrreich für uns als Lehrer und Schriftsteller und eigentlich für alle.

BD: In der Eltern-, Schüler-, Schreiner-, Fotografenrolle oder Rolle eines Kochs müssen wir alle dasselbe tun wie ein Dichter, nämlich jeder Situation neu begegnen. Was einen guten Dichter ausmacht, ist die Fähigkeit, das mit neuen Augen zu sehen, was alle anderen auch sehen, aber als selbstverständlich abhaken. Frische ist das Entscheidende. Wir sind bereits dem Irrtum anheimgefallen, wenn wir denken: »Ach, ich weiß, wie ich *damit* umgehe« oder: »Ich weiß, welche Nummer *sie* aufführt.« Jede Situation ist von Grund auf neu.

AR: Ich habe bei meinem letzten Besuch in einem ländlichen Zen-Center in Kalifornien zu den Kindern gesprochen und ihnen erzählt, wie es war, als mein Vater einen Schlaganfall hatte und den rechten Arm und das rechte Bein nicht mehr bewegen konnte. Als ich ihn im Krankenhaus besuchte, bat er mich: »Könntest du mir die Fingernägel schneiden?« Das tat ich, und plötzlich hatte ich das Gefühl, daß ich der Vater sei und er der Sohn. Ich sagte also den Kindern: »Ihr könnt Eltern

<sup>1</sup> Gerard Manley Hopkins, *Gedichte, Schriften, Briefe*, a.a.O., S. 235 und 664.

für eure Eltern sein, und sie sind dann eure Kinder.« Sie staunten nur so.

»Ich erinnere mich besonders an ein kleines achtjähriges Mädchen; es konnte es einfach nicht glauben: »Wie kann ich denn eine Mutter für meine Mutter sein?« wollte sie wissen.

»Ich sagte: »Stell dir vor, daß deine Mutter krank ist. Du könntest am Morgen ein Tablett nehmen, einen Napf draufstellen, Haferflocken mit etwas Milch in den Napf tun, dann einen Löffel, eine Serviette und eine Banane danebenlegen und es deiner Mutter als Frühstück bringen. Könntest du das nicht?« Sie meinte, das könnte sie nicht tun, aber sie dachte wirklich darüber nach, und ich glaube, sie hat verstanden, was ich sagen wollte.

BD: Wenn sie eine solche Möglichkeit erst einmal in Betracht zieht, wird sie tausend kleinere und weniger offensichtliche Gelegenheiten finden, ihre Mutter zu bemuttern, wenn ihre Mutter zum Beispiel einfach nur müde oder traurig ist.

AR: In Familien, die ganz spielerisch Rollen tauschen, ist wirklich sehr viel Vertrauen und Nähe da. Wenn ein Kind auf eine Nörglerrolle umschalten und die Mutter das weinerliche Kind spielen kann, schauen sie einander an, sehen sich selbst und können über sich lachen, und dann löst sich der Streit oder die Schwierigkeit, die sie gerade miteinander hatten, sofort auf.

BD: Das ist ausgezeichnet. Es paßt zum Necken, das du vorhin erwähntest.

AR: Ja, und das ist wichtig: Wenn man von innen heraus neckt, kann man sozusagen mit der Stimme des Kindes necken, und dann ist es nicht schmerzhaft, nur Spaß.

BD: Das hilft auch aufzudecken, daß Rollen Rollen sind und Masken Masken und daß wir im Innersten alle eins sind und nur zum Spaß verschiedene Rollen spielen.

AR: Ja, die Maske ist eine Maske und mehr nicht. Es steckt nichts dahinter.

BD: Wie würdest du jemandem – ich spreche nicht von Kindern – helfen, sich nicht in eine Rolle zu verstricken?

AR: Als ich an der Universität arbeitete, hatte ich eine ganze Reihe von Sekretärinnen. Wenn ich zum ersten Mal mit einer Sekretärin zusammenarbeitete, sagte ich immer: »Ich weiß, daß viele Sekretärinnen ihre Arbeit tun, ohne zu fragen – nach dem Motto: ›Wenn er es so haben will, kann er es so haben.« Ich bin nicht so einer. Ich will nicht, daß Sie eine Arbeit ausführen, die Sie für verkehrt halten. Und das gilt bei Briefen nicht nur für die Orthographie, sondern auch für den Inhalt. Wenn Sie glauben, ich sollte etwas in einem Brief lieber nicht schreiben, möchte ich, daß Sie es mir sagen.« Die meisten waren länger im Beruf als ich und kannten alles in- und auswendig. Wir konnten also im Team arbeiten. Ich versuchte sie so aus ihrer Sekretärinnenrolle zu locken.

»Es ist schwierig für Untergebene, die Rolle mit dem Chef zu tauschen, aber ich habe es an der Universität erlebt, daß die Sekretärin eines anderen sich die Freiheit nahm, mit mir zu reden und mir zu sagen, daß ich einen Studenten falsch beraten hätte. Sie tat es so, daß ich nur zugeben konnte: »Ja, Sie haben recht. Ich hätte bestimmter sein sollen.«

Wie ich vorhin bei der Episode, als ich das Essen zurückgehen ließ, bereits erwähnte, war es meine Schwäche, daß ich mich nur sehr ungern mit anderen auseinandersetzte oder sie kritisierte. Was sie mir sagte, war mir eine große Lehre. Vielleicht wären nicht alle bereit gewesen, darauf zu hören, aber ich glaube, sie wußte, daß ich das tun würde. Vielleicht hätte sie es sowieso gesagt, auch wenn sie der Meinung war, daß ich nicht auf sie hören würde.

BD: Mit anderen Worten: Wenn man aus einer Rolle ausbrechen will, muß man als Untergebener den Mut haben,



seine Meinung zu sagen, und der Vorgesetzte muß offener werden und besser zuhören, damit andere ihre Meinung leichter sagen können.

AR: Ja, und wenn man in einer untergeordneten Stellung ist und diese Freiheit nicht hat, seine Meinung zu sagen, dafür aber Selbstvertrauen, dann kann man sich, wenn man mit sich eins ist und es um etwas Wichtiges geht, einen Weg bahnen und die nötige Freiheit nehmen.

BD: Bis jetzt haben wir hauptsächlich über ziemlich klar umrissene Familien- und Berufsrollen gesprochen. Ich glaube aber, daß das auch auf die subtilen Rollen zutrifft, die wir im Alltagsleben spielen. So gehen doch die meisten immer wieder auf dieselbe Art mit Freunden, Ehepartnern oder Verwandten um. Wir rutschen immer wieder in die ausgefahrenen alten Verhaltensmuster. Sagen wir mal, daß jemand eine sarkastische Bemerkung macht, wohl wissend, daß der andere ärgerlich oder noch sarkastischer darauf reagieren wird. Möglicherweise kommt es zum Streit oder einfach nur zu einer verbitterten und verfahrenen Lage. Jedenfalls führt das nirgendwohin. Die beiden stecken fest. Sie finden keinen Ausweg, um aus den Rollen auszubrechen, die sie im Umgang miteinander übernommen haben.

Ganz selten ist es mir gelungen, solche Rollen zu durchbrechen, aber nur, wenn ich mich ganz sorgfältig vorbereitet habe. Zuerst muß ich mich lange vor einer Begegnung sammeln, wenn möglich Stunden zuvor, mich genau daran erinnern, wie das Gespräch gewöhnlich verläuft und wo wir steckenbleiben. Dann stelle ich mir vor, wie ich dem andern kreativer antworten könnte und probe das richtiggehend, bevor ich mich in die Situation begeben. Wenn das gewohnte Reizwort dann fällt, sage ich etwas völlig Unerwartetes, und ganz plötzlich fallen die Rollen in sich zusammen. Aber das passiert nicht einfach so. Man muß sich wirklich gut darauf

vorbereiten und wissen, was man tun will. Es ist ein wenig wie dein Comic strip vom schüchternen Leutnant, der zum Fest geht und »Hallo« sagt, nachdem er in seinen Notizen gestöbert hat.

AR: Es geht also wieder ums Üben. Und wie sieht es im Rahmen der Meister-Schüler-Beziehung mit dem Ausbrechen aus einer Rolle aus? Ich könnte mir denken, daß sich hierzu manches sagen ließe.

BD: Ich wüßte gerne, wie du das als Zen-Meister erlebst.

AR: Ich habe damit nicht nur in Amerika und Australien Erfahrungen aus der Stellung des Meisters gemacht, sondern auch unter japanischen Meistern aus der Stellung des Schülers. In Asien halten sich Zen-Schüler in normalen Situationen an die konfuzianischen Richtlinien und fordern den Meister selten heraus, und auch dann nur ganz subtil und indirekt. Aber in Begegnungen, in denen es um ihre Übung geht, fordern sie den Meister und andere Ältere ständig heraus. Es gibt uralte Präzedenzfälle, und die Meister fördern das durch die Erzählung alter Zen-Geschichten. In vielen dieser Geschichten wechseln Meister und Schüler die Rolle, und manchmal wechseln sie wiederholt die Masken, wobei zuerst der eine herausfordert, dann der andere – hin und her, wie bei einem Tanz.

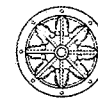
Etwas von der konfuzianischen Achtung ist auch nach Amerika mitgekommen, zumal wenn der Meister aus Asien stammt, aber gewöhnlich ist sie nicht so groß, und in unserem Sangha ist davon nicht viel zu spüren. Ich werde ständig herausgefordert, besonders im Dokusan, und dabei blühe ich richtig auf.

BD: Natürlich. Ein guter Meister lebt von der Herausforderung, und schlechte fühlen sich durch die kleinste Frage bedroht. Während meines Noviziats hat man mich mehr als einmal zurechtgewiesen, nur weil ich Fragen stellte. Manch-

mal wurden sie als Ausdruck eines Vertrauensmangels dem Meister gegenüber angesehen, dabei fragte ich gerade deswegen, weil ich darauf vertraute, daß der Meister eine Antwort hatte, und wenn nicht, daß er mit mir danach suchen würde, was ebenso in Ordnung ist. Ich wollte nur tiefer schürfen.

Glücklicherweise haben mich die meisten Meister nicht enttäuscht. Schließlich ist ein Meister doch nur ein fortgeschrittener Schüler – und ein guter Meister weiß das und übt dementsprechend. Wenn wir alle auf der Suche, »auf dem Weg« bleiben, was das Wichtigste in unserer Praxis ist, dann fällt es uns nicht schwer, aus der Meister- oder Schülerrolle auszubrechen, weil die Rollen zweitrangig und verhältnismäßig unwichtig werden. Deswegen zitiert Matthäus Jesus, wie er sagt: »Ihr aber sollt euch nicht Rabbi nennen lassen, denn einer ist euer Meister, ihr alle aber seid Brüder« (Mt 23,8). Dieser eine und einzige Meister ist der Christus, das wahre Selbst.

## 15

SEXUELLE FEHLTRITTE  
RELIGIÖSER FÜHRER

AITKEN RÔSHI: Außer den Fragen, die ganz allgemein die religiöse Autorität und die Meister-Schüler-Beziehung betreffen, sollten wir uns auch mit dem konkreten Problem des Autoritätsmißbrauchs einschließlich der Ausbeutung von Schülern durch Lehrer und Meister befassen, besonders mit dem sexuellen Mißbrauch. Das war in den letzten zwanzig Jahren in den buddhistischen Zentren in Amerika – in Zen-Zentren, Theravada- und tibetischen Zentren – ein großes Problem, besonders in den achtziger Jahren.

Persönlich war ich über den ersten Fall, der mir zu Ohren kam, entsetzt. Er war in unserem eigenen Zentrum vorgekommen, und auch wenn der Täter rein formal kein Meister war, so war er doch ein Mönch und unser Leiter. Es traf mich völlig unerwartet, weil meine eigenen Lehrer nicht nur über einen solchen Verrat in sexueller Hinsicht, sondern, wie ich glaube, über jegliche Art von Vertrauensbruch erhaben waren. Mir fällt kein einziger Fall ein, in dem mich einer meiner eigenen vier Meister wirklich enttäuscht hätte. Die Meister-Schüler-Beziehung ist natürlich äußerst subtil, und manchmal war ich verletzt oder *fühlte* mich möglicherweise auch verraten, aber was ich als Vertrauensbruch gewertet hatte, erwies sich jedesmal als kleineres Mißverständnis, das oft aus einer interkulturellen Fehlkommunikation entstanden war.



BRUDER DAVID: In meinem Klosterleben bei den Benediktinern habe ich einige Zeit in mehreren Klöstern verbracht und kann aufrichtig sagen, daß

mir noch kein einziger Fall sexueller Ausbeutung eines Schülers durch einen Lehrer zu Ohren gekommen wäre. Es ist mir in meinen dreißig Jahren Mönchsleben einfach nicht vorgekommen, und ich habe auch nichts Derartiges gehört. Sicher kommt so etwas auch unter Christen vor, sie sind genauso fehlbar wie alle andern auch. Aber meistens ist das außerhalb von Klöstern der Fall.

AR: Wie ist es bei katholischen Priestern in den Gemeinden?

BD: Ich bin ein entschiedener Gegner des Pflichtzölibats für Priester. Ich halte es für einen Machtmißbrauch, und künftige Generationen werden wohl die heutige Auflage des Zölibats für Priester strenger beurteilen, als wir heute die Hexenverbrennungen verurteilen. Die Hexenverbrennungen waren ein schreckliches Vergehen, aber sie hatten keine so zerstörerische Wirkung auf die Kirche als Institution. Das Beharren auf dem Priesterzölibat zerstört ausgerechnet die Institution, die sie retten soll.

AR: Du sprichst hier nur vom *Priesterzölibat* und nicht vom Zölibat der Mönche?

BD: Ja, nur vom Priesterzölibat. Das ist etwas ganz anderes als der Mönchs-zölibat, weil Priester sich eigentlich nicht für den Zölibat entscheiden. Sie werden auf mehr oder weniger subtile Weise zum Zölibat gezwungen. Wir sind gar nicht geschickt mit dem ganzen Thema der Sexualität umgegangen, und ich glaube, daß es an der Zeit ist, etwas zu tun. Nichts zu tun käme einem moralischen Bankrott gleich.

AR: Ich denke, das trifft auch auf Zen-Kreise zu. Die Meister, die das Vertrauen ihrer Schüler durch einen sexuellen Fehltritt oder einen ernstlichen Ausrutscher in einem anderen Bereich mißbrauchten, haben ihre Erkenntnis nicht genügend verinnerlicht, meine ich. Sie können sie vielleicht formulieren, aber das ist nicht genug. Als 1982 die Nachricht von den

sexuellen Fehlritten amerikanischer Zen-Meister nach Japan drang, sagte Yamada Rôshi, daß das Kenshō, die Wesenschau, dieser Meister sicherlich nicht tief genug gewesen sei. Ich würde einen Schritt weiter gehen und sagen, daß sie ihre Erfahrung nicht genügend *gepflegt* haben. Sie haben die nötigen Schritte nicht unternommen, um sich diese Erfahrung zu eigen zu machen, haben sich nicht wirklich gesagt: »Wie erhaben der Weg des Buddha auch sein mag, ich gelobe, ihn zu vollenden. Ich gelobe, auf meine eigene Weise, so gut ich kann und soweit es in meinen Kräften steht, so edel zu sein wie der Buddha selbst.«

BD: Als wir in unserem Gespräch die östliche und westliche Überlieferung miteinander verglichen, sagte ich, jede habe ihre eigene Falle. Unsere westliche Falle ist der Dualismus, die Neigung, die Unterschiede so weit zu treiben, daß sie sich zu Trennungen verhärteten – hier Gott, dort die Welt, und ein Graben zwischen beiden. Ich frage mich, ob das Problem der Fehlritte, die du erwähnst, nicht dann auftritt, wenn jemand in die entsprechende Falle der östlichen Überlieferung gerät, die Falle des Monismus mit der Neigung, alle Unterscheidungen aufzuheben, bis alles nur noch undifferenziert verschwimmt und dabei das Gefühl aufkommen mag, man könne alles tun und alles sei in Ordnung.

AR: Möglich. Diese Falle ist gleich in den Anfängen der Zen-Arbeit im Westen deutlich aufgedeckt worden. Philip Kapleau nannte sie in *Die Drei Pfeiler des Zen* die »Satanshöhle«.<sup>1</sup> Christlich ausgedrückt handelt es sich um den ketzerischen Irrglauben, in dem ein Mensch meint, gerettet oder erleuchtet zu sein und daher nichts Falsches tun zu können. Vielleicht wurde das nicht genügend betont.

<sup>1</sup> *Die Drei Pfeiler des Zen*, hrsg. von Philip Kapleau, Barth-Verlag, Bern 1981, S. 327.

Ich glaube, daß das traurige Zeugnis des Fehlverhaltens buddhistischer Meister in den Vereinigten Staaten das östliche Erbe der Tradition noch auf andere Weise spiegelt. Wie ich schon sagte, wurden buddhistische Verhaltensregeln und Vorschriften in Ostasien sehr leicht genommen. Es wäre ein Fehler, hier zu verallgemeinern. Die koreanische Einstellung zum Gebot, nicht mißbräuchlich mit Sex umzugehen, muß als koreanisches Phänomen gesehen werden, genauso wie die japanische Haltung dazu ein japanisches Phänomen ist. Ich überlasse es anderen, über die entsprechende Einstellung in Korea zu sprechen, weil ich nicht genügend darüber unterrichtet bin, aber ich denke, daß ich ein ziemlich gutes Empfinden für die Haltung habe, die in Japan diesbezüglich vorherrscht. Wenn du das Buch *Tagebuch eines Zen-Lehrlings*<sup>1</sup> liest, eine humorvolle, aber exakt beschriebene Bildergeschichte über das Leben in einem japanischen Zen-Kloster, dann findest du darin ganz sachlich Hinweise auf Mönche, die verschwinden, um in die Stadt zu gehen.

BD: Wozu sie über die Mauer klettern.

AR: Ja, sie klettern nachts über die Mauer. Und wohin gehen sie? Du kannst es dir denken: Sie gehen ins Freudenhaus. Senzaki erzählt in *Ohne Worte – ohne Schweigen*<sup>2</sup> die berühmte Geschichte eines Mönchs, der regelmäßig über die Mauer stieg und dazu einen hohen Schemel benutzte, um hinauf- und hinüberzuklettern. Eines Nachts entfernte der Abt den Schemel, nachdem der Mönch ausgegangen war, und blieb gebückt an jener Stelle stehen. Als der Mönch zurückkam, stieg er auf den Rücken des Abtes. Du kannst dir seinen Schrecken vorstellen, als er sah, was er getan hatte. Statt ihn zu züchtigen,

<sup>1</sup> Satô Giei, *Tagebuch eines Zen-Lehrlings*, Neske, Pfullingen 1988, S. 120.

<sup>2</sup> Paul Reys (Hrsg.), *Ohne Worte – ohne Schweigen*, Barth-Verlag, München 1976.

sagte der Abt nur: »Es ist kalt draußen. Paß auf, daß du dich nicht erkältest.« Der Mönch stieg nie wieder über die Mauer.

Das ist beinahe wie Jesus, der seinen Jüngern die Füße wäscht, nicht wahr? Leider ist es ein seltener Fall. Gewöhnlich sieht man eher über solche Dinge hinweg. Und wie im christlichen Mönchtum gibt es im Zen-Buddhismus kaum irgendwelche Hinweise auf Sex. In meinem Buch *Ethik des Zen*<sup>1</sup> bin ich ausführlich auf diesen Mangel eingegangen.

BD: Jetzt, wo der Zen-Buddhismus in einer so sexbesessenen Gesellschaft Fuß gefaßt hat, wird man sexuelle Fragen wohl irgendwie mit Schülern und besonders mit zukünftigen Meistern viel eingehender behandeln müssen. Auf diesem Gebiet tut eine richtige Schulung not.

Es war mir vergönnt, einige Zen-Meister persönlich kennenzulernen, einige davon recht gut, so daß mir das Problem vertraut ist, aber als Freund aus einer ganz anderen Religion habe ich mich nie dazu berufen gefühlt, solche Fehlritte öffentlich zu kritisieren oder mich einzumischen, außer denen so gut wie möglich zu helfen, die dabei Schaden erlitten hatten. Ich habe die Entwicklung – und nicht nur am Rande – mit großem Interesse verfolgt und hoffe, daß die Zen-Gemeinschaft in Amerika ernsthafte Schritte unternehmen wird, um dieses Dilemma zu überwinden.

Ich habe dazu einmal einen konkreten Vorschlag gemacht, der, wie ich eben erst las, auch von einigen Anhängern des Zen vorgebracht wurde, nämlich daß Zen-Meister in Amerika (und vielleicht Kanada und Mexiko, möglicherweise auch Europa) sich zusammenschließen sollten, um so etwas wie eine Kontrollinstanz einzurichten, wie es sie auch in anderen Berufen gibt. Es könnte vielleicht einfach eine Art Aufsichtsrat sein, der sich aus vertrauenswürdigen Meistern und aufge-

<sup>1</sup> Robert Aitken, *Ethik des Zen*, s. Literaturhinweise.

weckten, langjährigen Schülern zusammensetzt, ein Rat, der keine regelmäßigen Zusammenkünfte hätte, aber an den man sich in Notfällen wenden und der den jeweiligen Fall untersuchen könnte. Das ist ein rein fachlicher Vorschlag, den ich nur zögernd mache, da ich Institutionen ein notwendiges Übel finde. Natürlich ist es viel wichtiger, innerhalb der Lehre und Praxis selbst neue Ansätze zu finden.

AR: Ich befürchte, daß eine Kontrollinstanz sich sehr schwer einrichten ließe und nicht funktionieren würde. Sie könnte Empfehlungen über Empfehlungen verabschieden, aber wenn ihre Autorität nicht anerkannt wird, würde nichts passieren. Nein, ich glaube, daß wir uns an die Sanghas selbst wenden müssen, um das Problem jeweils intern zu lösen. Ich glaube, daß ich und andere ein gewisses Maß an Autorität haben und in den übrigen Sanghas respektiert werden, und ich habe auch schon eine ganze Reihe von Stellungnahmen über das Problem im allgemeinen abgegeben, aber ich möchte keinesfalls eine selbstgerechte Haltung beanspruchen und habe mich nicht dazu berufen gefühlt, in konkreten Situationen einzugreifen.

BD: Ich denke, damit bist du auch gut beraten. Du kennst sicher die berühmte Geschichte im Johannesevangelium, wo eine Frau beim Ehebruch ertappt und zu Jesus gebracht wird, der das Urteil über sie fällen soll. Die Leute wollen sie steinigen, aber er sagt nichts und gibt ihnen damit Gelegenheit, das Ganze fallenzulassen. Und als sie weiter darauf bestehen, sagt er einfach: »Wer unter euch ohne Sünde ist, der werfe den ersten Stein auf sie« (Joh 8,7). Johannes berichtet bezeichnenderweise, daß die Älteren vor den Jüngeren weggehen. Je älter man wird, desto eher hat man Mitleid mit jemandem, der einen Fehler macht. Ich zeige keineswegs mit dem Finger auf sie.

AR: In meinen diesbezüglichen Stellungnahmen gestehe ich

ein, wie schwer es mir fällt, andere Gebote einzuhalten. Wie mein erster Zen-Freund, R. H. Blyth, mir einmal sagte: »Wenn man mich einer Sache beschuldigt, die ich nicht begangen habe, beuge ich mich in Anbetracht der vielen Dinge, die ich tatsächlich begangen habe.«

BD: Deine Stellung und deine Lebensführung verleihen dir einige Autorität, aber es wäre mir nicht wohl, wenn du als mein Freund in irgendeine Situation eingreifen und versuchen würdest, diese Autorität auszuüben. Man würde es sicherlich als Einmischung auffassen.

AR: Genau das hat mich bisher zurückgehalten. So habe ich zwar meine Meinung über das Problem im allgemeinen ausgedrückt, aber nur privat zu konkreten Fällen Stellung genommen. Ich glaube, daß die Hauptverantwortung zur Einschränkung von Fehlritten den Sanghas selbst obliegt, wie ich schon sagte. Die Flutwelle von Skandalen hat mich zum Vorschlag bewogen, daß die Richtlinien unseres Sanghas geändert werden und wir nunmehr darin erwähnen, daß Fehlritte ein Grund zur Entlassung des Meisters sind. Solche Maßnahmen erhoffe ich mir.

## DIE FOLGEN SEXUELLER FEHLTRITTE

BRUDER DAVID: Meister, die nicht leben, was sie lehren, zerstören das Vertrauen ihrer Schüler. Warum hat das wohl im Bereich einer sexuellen Beziehung derart katastrophale Folgen?

AITKEN RÔSHI: Grundsätzlich ist der Sangha eine Familie. Der Meister hat in dieser Familie die archetypische Stellung des Vaters oder der Mutter inne, und eine sexuelle Übertretung – die Verführung eines Schülers durch einen Meister oder Lehrer –, kommt einem Inzest gleich.

BD: Anstatt es als selbstverständlich vorauszusetzen, möchte ich hier die Frage stellen: »Was am Inzest ist es, wogegen wir uns wenden?«

AR: Ich glaube, daß wir im Bereich der Sexualität *gar nichts* voraussetzen sollten. Der Psychotherapeut Peter Rutter, der zahlreiche Buddhisten behandelt hat, die in verschiedenen Sanghas Opfer sexueller Fehltritte wurden, und der ein Buch unter dem Titel *Verbotene Nähe*<sup>1</sup> veröffentlicht hat, scheint die Meinung zu vertreten, daß jegliche sexuelle Beziehung zwischen Meister oder Lehrer und Schüler, auch ganz allgemein in der akademischen Welt, nur schlecht ist. Er vertritt dieselbe Ansicht über die Klient-Therapeut-Beziehung in seinem eigenen Bereich. Trotzdem weiß man, daß viele glückliche Ehen aus einer Beziehung entstanden sind, die ursprünglich als Lehrer-Schüler-Beziehung an der Uni oder als Psychologe und Klient begonnen hatte. Ich habe einen Aufruf – wahrscheinlich von einem Wissenschaftler – in einer literarischen Zeitschrift gelesen, in dem Leute, die positive sexuelle Erfahrungen mit Eltern oder Verwandten gemacht haben, gebeten werden, über diese Erlebnisse zu berichten. Ich nehme an, daß wenigstens theoretisch die Möglichkeit besteht, daß eine solche Erfahrung sich zum Positiven wenden kann.

BD: So daß es sich also nicht unbedingt um eine ausschließlich schwarzweiße Sache handelt.

AR: Nein. Aber man kann sicherlich sagen, daß in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle die vorsätzliche Verführung eines Schülers oder Menschen in einer ähnlichen Stellung durch Mißbrauch des Vertrauens, das in der Übertragung entstanden ist, falsch ist und sich sehr zerstörerisch auswirken kann. Wenn der Mensch, der die leitende Rolle

<sup>1</sup> Peter Rutter, *Verbotene Nähe. Wie Männer mit Macht das Vertrauen von Frauen mißbrauchen*, Econ-Verlag, Düsseldorf 1991.

innehat, ernstlich an einem bestimmten Klienten oder Schüler interessiert ist, muß er oder sie die Führerrolle ablegen, bevor die Dinge zu weit gegangen sind, und zusehen, daß auch der Klient oder Schüler die untergeordnete Rolle ablegt hat und die Übertragung aufgehoben wird.

BD: Das ist nicht einfach.

AR: Keineswegs, und das ist in den Fällen, die zur Auflösung von amerikanischen Zen-Gemeinschaften geführt haben, auch nicht geschehen. Der ganze Schmerz und alle Beschwerden drehen sich um Mißbrauch, um einen sexuellen und emotionalen Mißbrauch der Schüler.

BD: Das ist das entscheidende Wort: Mißbrauch. Ich habe die Frage zum Inzest gestellt, um folgendes klarzustellen: Das, was einen Inzest zum Inzest macht, sind nicht die sexuellen Intimitäten zwischen Eltern und Kindern, sondern der gefühlsmäßige *Kontext*, in dem die sexuellen Intimitäten stattfinden. Nach dem, was mir Freunde beschrieben haben und was ich als Psychologe weiß, würde ich sagen, daß es bestimmte Formen der Intimität zwischen Kindern und Eltern gibt, die manchen vielleicht inzestuös vorkommen, die aber nicht nur den Kindern nicht schaden, sondern ihnen im Gegenteil helfen. Allerdings muß man hier betonen, daß das Kind in diesen Fällen die Führerrolle übernimmt und die Art des Körperkontaktes wählt.

Ich hätte das nie erwähnt, wenn du die Metapher des Inzests in der sexuellen Beziehung zwischen Meister und Schüler nicht so hervorgehoben hättest. Unsere Gesellschaft ist meiner Ansicht nach völlig verdreht, sowohl was ihren Hunger nach sexueller Perversion als auch ihre Prüderie betrifft. Ich bin mit Kindsmißbrauch keineswegs einverstanden, aber ebensowenig begrüße ich den neuerlichen Medienrummel darüber. Die Unsicherheit, die daraus entsteht, richtet einen viel weitreichenderen Schaden bei Kindern und Erwachsenen

an als das, was man Kindsmißbrauch nennt. Verstehst du, was ich meine? Es beunruhigt mich sehr, weil ich kaum jemanden kenne, der das versteht oder überhaupt nachempfinden kann, weswegen ich mich darüber so aufrege.

AR: Ich denke, daß wir im gesamten Bereich der sexuellen Beziehungen zwischen Verwandten und besonders im Umgang mit Kindern nicht vergessen dürfen, daß wir es mit tiefverwurzelten Archetypen innerhalb der jeweiligen Rollen zu tun haben.

BD: Dieser Aspekt wird selbstverständlich von den Eltern, die ich eben erwähnte und die eine gesunde körperliche Nähe zu ihren Kindern pflegen, völlig respektiert. In dem Augenblick, in dem die Beziehung dazu benützt wird, um den sexuellen Trieb eines Elternteils am Kind zu befriedigen, haben wir es mit Kindsmißbrauch und mit Inzest in engeren Sinn zu tun. Aber in unserer Gesellschaft ist man übermäßig empfindlich und prüde geworden, was die körperliche Nähe zwischen Eltern und Kindern betrifft. Heutzutage haben sogar Großeltern Bedenken, ihre Enkel zu besuchen, weil die Eltern oder Nachbarn jegliche Liebkosung als Kindsmißbrauch deuten könnten, und die Lehrer meinen, sie dürften die Schüler auch nicht mehr berühren, obwohl das ganz gewohnheitsmäßig in vielen sehr viel gesünderen Gesellschaften der Fall ist und sich sehr positiv und beglückend auf die Kinder auswirkt. Nicht einmal das ganze Geschäft mit der Pornographie hat in unserer Gesellschaft soviel Schaden angerichtet wie diese bodenlose Angst im Zusammenhang mit Kindsmißbrauch. Davon bin ich überzeugt.

AR: Natürlich beachten Eltern und Großeltern beim Körperkontakt mit ihren Kindern eine bestimmte Grenze, die sie nicht überschreiten.

BD: Selbstverständlich. Und ich glaube, daß der Grund, weswegen wir diese Grenze respektieren müssen, zutage tritt,

wenn wir die sexuelle Intimität aus einem anderen Blickwinkel betrachten: Mir scheint, daß eine wichtige psychologische Funktion in sexuellen Beziehungen dem Erproben und Prüfen zukommt – dem Prüfen des Grades der gegenseitigen Zugehörigkeit. Wenn die Zusammengehörigkeit auf jeder Ebene fraglos feststeht, ist Prüfen nicht mehr angemessen. Eltern, die sich ihren Kindern sexuell nähern, verraten das bedingungslose Vertrauen der Kinder in die Familienbande, die den Prototyp jeder menschlichen Zugehörigkeit darstellen, indem sie das Element des Prüfens auf rohe Weise wiederverwenden. Dieses Prüfen, das immer mit einer Rolle spielt, wenn ein Elternteil die Initiative einem Kind gegenüber ergreift, und das ein integrierender Bestandteil der Erwachsenensexualität ist, verändert den emotionalen Kontext zwischen Elternteil und Kind völlig.

Meine kleine Theorie, daß Sex prüfen soll, wie es mit der Zugehörigkeit bestellt ist, erklärt vielleicht auch, weswegen in vielen Gesellschaften außerhalb des Familienclans oder Dorfes geheiratet werden muß. Es kann auch die Schüler-Lehrer-Beziehung beleuchten oder zölibatäre Gemeinschaften. Sex ist nicht verkehrt, nur ist ein Prüfen dessen, wie eng jemand zu einem anderen gehört, in einem Kontext völlig unangemessen, in dem die gegenseitige Zugehörigkeit so grundlegend und genauso tief wie in einer gesunden Familie feststeht.

AR: Um hier den Archetypen auf den Grund zu kommen, frage ich dich: Du hast erwähnt, wie wichtig es ist, mit dem andern eins zu sein. Würdest du diesen andern in deinem Fall »Gott« nennen?

BD: Mit großer Vorsicht.

AR: In meinem Fall würde ich ihn vielleicht gar nicht benennen. Ich verstehe das, was du gerade gesagt hast, so, daß die spirituelle Seite des Sex – und auch die ganz reale körperliche Seite – die Einheit mit einem andern ausdrückt, und ein

Familienmitglied ist kein »anderer«. Die Vaterfigur in der Person des Psychiaters oder Zen-Meisters ist nicht ein anderer. Sogar Geschwister sind keine anderen. Wenn es also in solchen Beziehungen zu Sex kommt, machen wir uns an einem der tiefsten Grundmuster des Menschseins zu schaffen.

BD: Damit hast du sehr klar und knapp gedeutet, was ich vorhin sagte, nur hast du eine kleine Änderung vorgenommen: Ich sagte, daß der Geschlechtsakt die Zugehörigkeit *prüft*, während du sagst, daß er die Zugehörigkeit *ausdrückt*. Ich bestreite gar nicht, daß er ebenfalls ein Ausdruck der Zugehörigkeit sein mag, aber mir ist der Aspekt des Prüfens wichtig. Meine Beweisführung dreht sich um die Auffassung, daß ein solches Prüfen in den erwähnten Beziehungen unangemessen ist, weil die Ebene fragloser Zusammengehörigkeit dort bereits besteht.

Die Zusammengehörigkeit kann natürlich trotzdem gefeiert werden, indem man sie zum Ausdruck bringt, aber ohne diese Prüfkomponente ist die Äußerung von Intimitäten (wie der gesunde Körperkontakt zwischen Eltern und Kindern, den ich vorhin meinte) kein Sex.

Leider wäre es naiv anzunehmen, daß ein intensiver, aber asexueller Körperkontakt zwischen Erwachsenen häufig vorkommt – beispielsweise zwischen Meister und Schüler; die Dimension des Prüfens wäre immer gegeben. Die einzige Ausnahme, die mir einfällt, ist der Fall betagter Paare, die in ihrem Lebensalter miteinander so vertraut geworden sind, daß das Prüfen in der Intimität abnimmt. Dann nimmt das Geschlechtsleben rapide ab, wenn sich ihr Zugehörigkeitsgefühl inzwischen nicht so vertieft hat, daß die Freude an der Äußerung der gegenseitigen Zugehörigkeit in den Vordergrund tritt. Dann verwandelt sich Sex in eine beinahe kindliche Nähe – in eine zweite Unschuld.

In diesem Zusammenhang kann man erstaunt feststellen,

daß Prüfen und Ausdrücken integrierende Bestandteile der Erkenntnis sind: Wir erkennen die Dinge, indem wir die Wirklichkeit prüfen, und unsere Erkenntnis ist reif geworden, wenn wir ausdrücken können, was wir erkennen. Und natürlich ist *erkennen* das Wort, das in der Bibel für den Geschlechtsakt steht: Adam erkannte Eva, und sie wurde schwanger.

AR: Ich denke, daß du die Sache bis in die letzten Tiefen ausgelotet hast. Prüfen und zeitweilig beweisen, wieder Prüfen und zeitweilig beweisen – so geht es ständig weiter, bis ein Paar jene Reife in der Beziehung erreicht hat, in der das Zuhause, die Zugehörigkeit, voll und ganz gesichert ist. Das erklärt auch die romantischen Spielereien, bei denen schon lange miteinander verheiratete Paare vorgeben, einander nicht zu kennen, und damit eine imaginäre Situation erfinden, in der das Prüfen der Zusammengehörigkeit wieder einen Sinn ergibt. Offensichtlich hast du dich intensiv mit dieser Frage beschäftigt.

BD: Als Zölibatär *muß* man sich damit befassen. Wenn man nach dem normalen Gesellschaftsmuster lebt, geht man einfach dem Muster nach, aber wenn man in einer Richtung berufen ist, die in der Gesellschaft eher ungewöhnlich ist wie ein Leben im Zölibat, denkt man sorgfältiger über das nach, was man tut.

## DAS ROSTIGE-ROHR-SYNDROM

BRUDER DAVID: Ich möchte nun zwei eng miteinander zusammenhängende Fragen stellen. Die erste hat mit dem zu tun, was ich das Rostige-Rohr-Syndrom nenne. Ich habe das Bild nicht selbst erfunden, es fällt mir jeweils auf, wenn ich in einem Wohnblock oder einem offenen Straßengraben die



Wasserleitungen offen daliegen sehe. Sie sehen oft nicht nur außen schrecklich aus, sondern auch innen: Oft sind sie ganz verrostet und voll schmieriger Ablagerungen – aber wenn man den Wasserhahn aufdreht, kommt ganz sauberes Trinkwasser heraus. Meine Frage ist nun die, inwiefern kann ein Meister, der hinsichtlich seines moralischen Verhaltens ein rostiges Rohr ist, immer noch das reine Wasser des Dharma vermitteln?

Die zweite Frage betrifft die Schüler, die weiterhin bei einem Meister bleiben, der ernstliche – sexuelle oder andere – Fehlritte begangen hat. Es ist keine theoretische Frage. Ich habe mit Schülern gesprochen, die neben Leuten saßen, denen der Meister großen Schaden zugefügt hatte, die um diese Ungerechtigkeiten und diesen Mißbrauch auch wußten, sich sogar darüber aufregten, dann aber sagten: »Ich will trotzdem bei diesem Meister bleiben. Er hat mir nichts angetan. Ich kenne meine Grenzen und kann mich wehren, und seine Lehre bedeutet mir viel.« Solche Reaktionen sind mir schon öfter, nicht nur hier und da, sowohl von Frauen als auch von Männern zu Ohren gekommen.

AITKEN RÔSHI: Das habe ich auch schon erlebt. Ich denke, daß diese Menschen den außerordentlich großen und lebensbedrohlichen Schmerz nicht persönlich nahmen, der den geschädigten Schülern und ihren Familien zugefügt worden war. Es ist auch zu Selbstmorden gekommen, weißt du.

BD: Willst du damit sagen, daß sie zuwenig Mitgefühl haben?

AR: Es ist wahrscheinlich eher so, daß ihr Mitgefühl blockiert ist, als daß sie keines haben. Ihre Übertragung wird mit einer solchen Macht und Notwendigkeit projiziert, daß sie den Schmerz, zu dem das Fehlverhalten des Meisters geführt hat, übersehen und wegrationalisieren. Und was den ersten Teil deiner Frage angeht, glaube ich nicht, daß das

Wasser aus einer rostigen Leitung wirklich so klar und gesund ist.

BD: Das ist ja eigentlich die entscheidende Frage. Ich will keinesfalls jemanden verurteilen, der beim Meister bleibt, ganz egal, wie er sich verhält. Die andere Frage wäre auch dann wichtig, wenn es überhaupt keine Skandale gäbe: Inwiefern ist das persönliche Verhalten des Meisters – nicht nur im Hinblick auf Sexualität, sondern in allen Bereichen – ein Kriterium für die Reinheit der übermittelten Lehre?

AR: Sogar im günstigsten Fall wird das Verhalten eines Meisters nicht allen zusagen. Jeder Meister hat Eigenschaften, die bestimmte Leute abstoßen.

BD: Sôen Rôshi wäre ein gutes Beispiel für die heutige Zeit.

AR: Ja, wahrscheinlich. Der Buddha selbst ist auch ein solches Beispiel. Es gibt Geschichten in den alten Sutras über Leute, die sich angeekelt und verzweifelt von ihm abgewendet haben.

BD: Jesus ist sicherlich ein weiteres Beispiel. Eine ganze Reihe guter Menschen haben sich von ihm abgewendet.

AR: Genau. Jeder Mensch hat Eigenschaften, die sich auf die Zuneigung anderer auswirken. Wenn sich jemand nicht zu Meister A hingezogen fühlt, geht er zu Meister B. Das gilt für die reinsten und weisesten Meister. Wenn man nun die Leiter heruntersteigt, hat man es mit immer weniger reinen und weisen Meistern zu tun, bis man zuunterst ankommt, wo die Meister nichts mehr taugen. Je weiter man die Leiter hinabsteigt, je verschmutzter das Rohr oder die Leitung ist, desto verunreinigter ist das Wasser, bis es am Ende Gift ist.

BD: Das ist wichtig, und ich will sicher sein, daß ich es richtig verstanden habe. Willst du damit sagen, daß die Reinheit der Lehre, die ein bestimmter Meister seinen Schülern übermittelt, genau proportional zur Integrität seiner Lebensführung ist?

AR: Ich glaube, daß beides eng zusammenhängt, aber man muß dabei die verschiedenen Faktoren wie Weisheit, Einsicht und Tiefe der Erfahrung des Meisters berücksichtigen.

BD: Anders ausgedrückt ist es möglich, daß ein hochbegabter Meister bis zu einem gewissen Grad mogelt, dem Ideal einer hohen Integrität nicht ganz gerecht wird und dennoch die Lehre richtig, wahrheitsgemäß und rein weitergibt.

AR: Ja. Ich denke dabei gerade an einen bestimmten Meister, der in verschiedener Beziehung mehr Einsicht zeigt als ich, aber mit all seinen Schwächen seinen Ruf total ruiniert hat.

BD: Danke. Diese Antwort ist mir, und sicher auch andern, eine Hilfe.

## 16

DIE NOTWENDIGKEIT,  
ZU HANDELN

## DAS GEISTIGE IM MENSCHEN WECKEN



BRUDER DAVID: In seinem Gedicht »Der Jüngste Tag« – einer Antwort auf den Ersten Weltkrieg und den 1920 von der britischen Regierung gegen Irland geführten »Black-and-Tan«-Krieg – schreibt William Yeats verzweifelt: »Den Besten erlahmt der Glaube, und die Schlimmsten / Sind voll von leidenschaftlicher Heftigkeit.«<sup>1</sup> Ich glaube, daß er etwas übertreibt, aber jedenfalls ist es eine nachweisbare Tatsache, daß es gutmeinenden Leuten oft an der nötigen Leidenschaft fehlt, sich den Herausforderungen der Welt zu stellen. Sie stellen sich nicht auf die Hinterbeine, um etwas Entscheidendes zu tun, während Menschen voller Habgier und Vorurteile dazu nur allzu bereit sind. Warum ist das wohl so? Es ist mir unerklärlich.

Ich frage mich, ob das vielleicht an einem inhärenten Mangel unserer Unterweisung für Gläubige liegt, die sich ganz einem christlichen Leben widmen. Wir helfen ihnen zwar innerlich, aber wir betonen zu wenig, daß es unbedingt zum Christsein gehört, sich mit den Angelegenheiten der Welt auseinanderzusetzen.



AITKEN RÔSHI: Ich glaube, der Vorwurf trifft eher auf den Buddhismus zu als auf das Christentum. Vielleicht hat man die Tugenden Bescheidenheit, Aus-

<sup>1</sup> William Butler Yeats, *Werke I, Ausgewählte Gedichte*, Luchterhand, Berlin 1970, S. 149.

dauer, Demut und so weiter übermäßig hervorgehoben. Wie ich schon sagte, wurden die religiösen Führer der buddhistischen Einrichtungen in Ostasien ständig zur Anpassung ermahnt, und diejenigen, die sonst ein soziales Engagement wohl befürwortet hätten, schwiegen, so daß nur ihre nächststehenden Schüler zu hören bekamen, was sie dazu meinten. Wenn sie von Beamten befragt wurden, sagten sie diesen, was sie hören wollten. Dazu gibt es ein berühmtes Beispiel: Takuan Zenji schrieb einem Samurai einen Brief, in dem er ihm nahelegte, in den Kampf zu ziehen und weder daran zu denken, wer tötete, noch wie er tötete, noch wer getötet wurde. Das war eine entartete Darstellung der klassischen buddhistischen Lehre, daß die »drei Räder« – der Handelnde, die Handlung und das Objekt der Handlung – leer sind. Das Blut und die Tränen der Witwen und Waisen werden dabei weggelassen.

Es erinnert mich an eine Bemerkung, die Jim Douglass in *The Nonviolent Cross*<sup>1</sup> machte, nämlich daß sich in der Religionsgeschichte zwei Menschentypen unterscheiden ließen: der Mönch in seinem Kloster und der Bischof auf der Cocktailparty. Keiner von beiden engagiert sich.

BD: Der Bischof glaubt, politisch engagiert zu sein, und bis zu einem gewissen Grad ist er es auch.

AR: Aber die Brücken werden zu ihm hin gebaut. Er hat sie nicht hinausgebaut. Die Interaktion findet also nach den Bedingungen der andern statt. Das Gift fließt hinein, statt daß die Tugend hinausfließt.

BD: Das trifft den Kern unseres Themas der Übung, der Praxis. Ich glaube, daß in diesem Bereich etwas ganz und gar

<sup>1</sup> James W. Douglass ist ein zeitgenössischer katholischer Theologe, Verfechter der Gewaltlosigkeit und u.a. Autor von *The Nonviolent Cross: A Theology of Revolution and Peace*, Macmillan, New York 1968.

verkehrt ist und verändert werden muß. Vielleicht könnte man es so ausdrücken: Heutzutage muß man unbedingt betonen, daß sich eine innere Vollendung in der Praxis beweisen muß, und das beinhaltet auch, politisch aktiv zu werden. Ich glaube, das betrifft alle. Auch der Mönch im Kloster, der ein sogenanntes kontemplatives Leben führt, kann gewisse Dinge tun.

Ein Zen-Buddhist, der im Außenministerium arbeitet, hat andere Aufgaben und eine andere Wirkung als einer, der in einem Bergkloster arbeitet, aber das Kloster befreit den Mönch nicht von der Anteilnahme an der Politik. Eine gewisse Zeitlang tut er vielleicht äußerlich nichts, jedenfalls nichts, was man als offenkundig politisch erkennen würde, aber er muß sich seiner Verpflichtung der Welt gegenüber im Innersten bewußt sein, und ich denke, daß gerade dieses Bewußtsein in der Welt viel ausmacht. Schließlich geht die politische Handlung über Demonstrationen und Briefe an die Regierung schreiben oder Politiker anrufen hinaus. Strom sparen und Geschwindigkeitsbegrenzungen beachten ...

AR: Und die Steuerzahlung verweigern.

BD: Na ja, das ist nicht schwer für einen Mönch.

AR: Ja, aber wenn nun eine stattliche Anzahl Menschen, die gewöhnlich Steuern zahlen, beschließen, diese Energiezufuhr zu unterbrechen, würde es zu einer Regierungskrise kommen, und dann müßte irgendeine Korrektur vorgenommen werden.

BD: Sowohl deine als auch meine Religion sind gehandikapt, was die Befürwortung größerer gesellschaftlicher Veränderungen in Amerika betrifft. Der Zen-Buddhismus ist zu neu und in einer Randposition und läuft immer noch Gefahr, im Westen als Kult abgestempelt zu werden. Und wir Katholiken haben in Amerika so lange eine Randexistenz geführt, daß wir stets außerordentlich bemüht waren, besonders gute Bürger der Vereinigten Staaten zu sein. In jeder Kirche war

eine amerikanische Flagge neben dem Altar. Die zutiefst christliche Lehre, daß Autoritäten hinterfragt werden sollten, ist weitgehend verlorengegangen. Eigentlich ist das eine der grundlegendsten Lehren Jesu. Er sagte: »Auf den Lehrstuhl des Mose haben sich die Schriftgelehrten und Pharisäer gesetzt. Alles nun, was sie euch sagen, das tut und befolgt, nach ihren Werken aber handelt nicht« (Mt 23,2–3). Daran halten sich die Christen aber nicht.

AR: Außer der katholischen Arbeiterbewegung, den Quäkern und bei den Baptisten der »Church of the Brethren«.

BD: Ja, es gibt noch ein paar andere – auch einige Jesuiten, viele Maryknoller Missionare und so weiter. Es ist nicht ganz untergegangen, aber die Schwierigkeiten, die Katholiken damit haben, überhaupt einzusehen, daß es manchmal notwendig ist, im Widerspruch zu den Weisungen der Behörden zu handeln, ist mir während des Krieges in Indochina sehr deutlich aufgegangen, als Dan Berrigan<sup>1</sup> auf der Flucht vor dem FBI war. In den vielen Wochen, in denen das FBI ihn suchte, strahlte einer der großen Fernsehsender einen Bericht über ihn aus, worin er sogar in einer Kirche in Philadelphia zu sehen war, in der er predigte. Sie befragten auch seine Mutter, eine betagte Bäuerin aus Minnesota, wenn ich mich recht erinnere, die ihr Leben lang gelernt hatte, eine gute Katholikin (und loyale Bürgerin) zu sein. Der Reporter fragte sie zuerst, ob ihr Sohn ein guter Junge gewesen sei, und sie bejahte. Und ob sie wüßte, was er jetzt mache? Ja. »Und«, meinte der Reporter, »das ist doch gegen das Gesetz, nicht wahr?« Die Kamera war lange auf ihr Gesicht gerichtet, während sie diese Frage hin und her wälzte. Sie sagte kein Wort, aber in ihrem Gesicht war ihre Gemütsbewegung in

<sup>1</sup> Geistlicher, Autor zahlreicher Bücher und Gründer der katholischen Friedensgesellschaft (Catholic Peace Fellowship).

der völligen Stille deutlich sichtbar. Nach einer Weile, die im Fernsehen endlos schien – es waren 20 oder 30 Sekunden –, sagte sie: »Aber nicht gegen Gottes Gesetz.«

Die lange Pause machte deutlich, wie schwer es ihr gefallen war, zu diesem Schluß zu kommen und ihn zu formulieren. Weder wird man ermutigt, eine Unterscheidung zwischen bürgerlichem Gesetz und Gottes Gesetz zu treffen, noch wird sie einem beigebracht. Ich denke, daß dieser Aspekt einer der wichtigsten der Praxis ist, den man heutzutage – wie du sagst, bei Buddhisten und jedenfalls dem Großteil der Katholiken und sonstigen Christen – lehren muß. Um auf unsere Frage zurückzukommen, fehlt »den Besten« die leidenschaftliche Heftigkeit der »Schlimmsten« vielleicht gerade darum, weil die religiöse Unterweisung versäumt hat, diese bei ihnen zu wecken.

#### UNS ANPASSEN ODER DIE GESELLSCHAFT VERÄNDERN?

BRUDER DAVID: Wie stellen wir nun das Gleichgewicht zwischen dem Akzeptieren der Welt, so wie sie ist – indem wir uns einfach den Gegebenheiten anpassen –, und der Veränderung, dem verantwortungsvollen Schaffen einer neuen Gesellschaft her?

AITKEN RÔSHI: Das ist wiederum eine Spannung, die zum Leben gehört. Du brauchst bloß den Umweltschutz als Beispiel zu nehmen, und schon wird deutlich, wie einige der klarsten Denker unseres Kulturkreises mit diesem Problem kämpfen. Am einen Ende der Skala fordern gescheite Leute, man solle aufhören, sich überall einzumischen und die unberührte Natur bloß in Ruhe lassen. Am anderen Ende treten ebenso gescheite Leute für die verschiedensten Formen eines

Managements ein, die der Wildnis bis zu einem bestimmten Grad schaden würden.

BD: Wie du sagst, sind sogar große Geister hilflos im Hinblick auf Lösungen, aber ich denke, daß wir etwas über eine förderliche Einstellung sagen können, und im Rahmen der Praxis sollte unser Augenmerk genau darauf gerichtet sein. Statt uns gleich mit globalen Umweltfragen zu befassen, befassen wir uns zuerst einmal mit einer neuen Wohnung oder einem neuen Zimmer. Was tun wir mit *dieser* »Umwelt«? In welchem Ausmaß verändern wir sie, und in welchem Ausmaß passen wir uns ihr an?

Mit der vorgefaßten Meinung: »Ich ändere immer alles. So bin ich nun mal«, oder: »Ich verändere nie etwas. Ich stelle mich einfach auf das ein, was da ist« – erzielt man wahrscheinlich kein gutes Ergebnis, aber wenn man hinget und sich auf diesen bestimmten Raum einstimmt, wird er einem *mitteilen*, was man tun soll. Ich denke, das ist eine Erfahrungstatsache. Man kann in einen Raum gehen und ihn fragen, was er von einem will. Vielleicht sagt er es einem nicht in den ersten zehn Minuten, aber wenn man einige Zeit darin verbringt, wird er es tun. Wenn man ein Haus bauen will, sollte man einige Jahre auf dem Grundstück verbringen, bevor man das Haus baut. In dem Maß, in dem man sich darauf einläßt, wird die Umgebung einem das richtige Gleichgewicht zwischen dem Annehmen der Gegebenheiten und dem Verwirklichen eigener Ideen von selbst offenbaren.

Das trifft noch viel mehr auf unsere globale Umwelt zu. Wir sollten dazu aufrufen, sich auf diese Weise einzustimmen, und wir sollten aus dem Beispiel von Menschen lernen, die in dieser Hinsicht besser eingestimmt sind als wir. Die Gesellschaft sollte ihre Richtlinien von solchen Menschen entgegennehmen und nicht von vorurteilsbehafteten Experten, die ihre Lösungsvorschläge auf dem Zeichenbrett erfunden haben.

Das wirft eine andere Frage auf: Wenn das Leben so komplex ist, wie kann man da je eine klare Haltung einnehmen?

AR: Ganz objektiv gesehen *ist* das Leben sehr komplex.

BD: Aber solche Fragen werden oft von Menschen vorgebracht, die ein Alibi brauchen und nicht wirklich eine klare Haltung suchen, sondern die Komplexität der Dinge eher als Alibi benutzen, um keine Stellung zu beziehen. Keine politische Frage läßt sich je so unzweideutig klar darstellen, daß nur eine einzige Stellung bezogen werden könnte, und jemand, der dazu neigt, einer Entscheidung aus dem Weg zu gehen, wird daher immer sagen können: »Das ist mir zu komplex, und einiges spricht sicherlich auch für die andere Seite.« Das hat oft unselige Ergebnisse zur Folge.

AR: Ja, das kann einen leicht zum Mitschuldigen beim allgemeinen Niedergang der Dinge machen.

BD: Die Abneigung dagegen, eine klare Stellung zu beziehen, wird auch noch von der schlimmsten Sorte von Politikern unterstützt, die uns absichtlich glauben machen wollen, daß die Belange, über die sie debattieren, für das Verständnis einfacher Bürger zu komplex sind. »Ihr könnt nie zu einem Schluß kommen«, sagen sie dann etwa, »aber wir haben mehr Informationen, sowohl von Experten als auch Geheimquellen. Wir sind die einzigen, die wirklich in der Lage sind, sich ein Bild von den Gegebenheiten zu machen.« Leider geschieht manchmal dasselbe innerhalb der Hierarchie der Kirche.

AR: Die Behauptung, anstehende Fragen seien einfach zu komplex, ist eigentlich reine Faulheit. Mir scheint, daß Menschen, die ein solches Alibi vorbringen, ihr Gefühl der Identität mit andern nicht entwickelt haben, den Schmerz anderer nicht empfinden wollen und auch nicht bereit sind, sich mit den offensichtlichsten der anstehenden Fragen auseinanderzusetzen, bei denen es ganz klar ist, daß das eine richtig und

das andere falsch ist. Eine der offensichtlichsten Fragen der neusten Zeit betrifft die amerikanischen Streitkräfte, die im Persischen Golf Tausende von Menschen getötet und verstümmelt haben und ungeahnte Umweltschäden hinterließen. In diesem Fall blieben wegen der Zensur der Nachrichten viele Einzelheiten unbekannt, aber mir hat es gereicht, um zu sagen: Hört mit dem Krieg auf!

BD: Sich nicht zu engagieren ist auch ein Votum, nämlich für die bestehenden Zustände. Wie du sagst, verändern sich die Dinge, und wenn man sich mit einer Zuschauerrolle begnügt, verändern sie sich auf eine Weise, auf die man keinen Einfluß hat. Abraham Lincoln sagte etwas in dieser Richtung: Damit ein Unglück geschieht, brauchen nur genügend gute Leute nichts zu tun.

Mit anderen Worten ist es wirklich unmöglich, sich nicht zu engagieren. Es stimmt schon, daß das Ergebnis unserer Handlungen trotz bester Absichten manchmal nicht den Hoffnungen entspricht. Es trifft auch zu, daß die Dinge durch unser Eingreifen manchmal schlimmer werden. Aber dasselbe trifft auf die Zurückhaltung zu. Deshalb müssen wir das Risiko des Handelns eingehen, die anstehenden Fragen ganz sorgfältig prüfen, uns für das entscheiden, was uns richtig erscheint, und dann die Würfel dorthin rollen lassen, wohin sie rollen.

AR: Genau.

BD: Die Komplexität der Welt bietet also keine Entschuldigung für Unentschlossenheit oder Untätigkeit. Und wenn es nun kein Alibi ist? Wenn es jemandem wirklich sehr schwer fällt, überhaupt Entscheidungen zu treffen? Gibt es ein Heilmittel für Unentschlossenheit?

AR: Das Hamlet-Syndrom! Die Welt ist komplex, aber wir komplizieren sie noch dadurch, daß wir sie durch die Mängel unserer komplizierten Gehirnwindungen drehen. Wenn viele Gedanken hintereinander auf uns einströmen, ist es außeror-

dentlich schwierig, sie zu durchschauen und die Fragen in ihrer wahren Tragweite zu erfassen. Mit zunehmender Übung können wir den Geist zur Ruhe bringen und mit größerer Wahrscheinlichkeit eine klare und gute Entscheidung treffen. Wenn der Geist wahrhaft ruhig ist, schränken sich die Wahlmöglichkeiten von selbst ein, und die wirklichen Alternativen stehen so groß wie ein Scheunentor vor unseren Augen. Dann kann man entscheiden: »Das will ich tun. Das will ich nicht tun.«

BD: Es ist auch nützlich, ein Gefühl für den Wert der Zeit zu haben, sogar für den nahenden Tod. Benediktinern wird empfohlen, täglich den Tod vor Augen zu haben, nicht auf trübsinnige Weise, sondern als Anstoß zum Ganz-und-gar-Lebendigsein. Ein gesundes Gefühl für den »Tod als Ratgeber« zu haben, wie Castaneda es ausdrückt, führt mit aller Wahrscheinlichkeit dazu, daß wir entschlossener werden. Wir wollen nicht im Kreis herumgehen wie die tragikomische Figur J. Alfred Prufrock in T. S. Eliots Vers: »Zeit für hundert Unentschlossenheiten / Und für Visionen und Verdrossenheiten.«<sup>1</sup> Die Zeit ist nicht unbegrenzt. »Wenn nicht jetzt, wann dann?«

Es ist auch ganz ergiebig, die Vorsicht oder Besonnenheit (lat. *prudentia*) unter diesem Blickwinkel zu betrachten. In der Alltagssprache assoziiert man gewöhnlich Zustände der Zurückhaltung und übertriebenen Umsicht mit *Vorsicht* und *Besonnenheit*. Das ist eigentlich gar nicht gemeint.

AR: Nein, historisch gesehen war Besonnenheit eine große Tugend. In Neuengland nannten viele ihre Töchter Prudence!

BD: In der scholastischen Doktrin ist die Besonnenheit die erste der Kardinaltugenden und wird mit dem Wagenlenker

<sup>1</sup> Aus T. S. Eliot, *a.a.O.*, S. 9.

verglichen, der die Zügel aller Pferde hält, die den Wagen der Tugenden ziehen. Sie ist die Achtsamkeit, könnte man wohl sagen, die die Dinge zusammenhält und jedem seinen richtigen Platz zuweist. Sie ist außerordentlich positiv.

AR: Besonnenheit ist der Mittelweg zwischen Lähmung und Sichgehenlassen.

## DIE HALTUNG ZUR WELT

BRUDER DAVID: Wie kann man es in einer so unruhigen Welt wie der unseren vermeiden, zynisch zu werden?

AITKEN RÔSHI: Zynismus entsteht aus der äußerst zerstörerischen Tendenz des Menschen, etwas zu degradieren oder herabzusetzen.

BD: Inwiefern?

AR: Eine zynische Aussage wie: »Die Welt braucht alle zwanzig Jahre ein Blutbad« besagt, daß der Mensch grundsätzlich ein streitsüchtiges und möglicherweise sogar blutrünstiges Tier ist, daß er fast schon von Natur aus zerstörerisch ist. Das habe ich im Internierungslager von Mitinternierten gehört, oder: »Die Welt ist auf den Hund gekommen.« So etwas sagt jemand, der nicht Zen übt.

BD: Das stimmt mit meiner eigenen Erfahrung überein. Als ich Zynismus in mir entdeckte, schlug ich die Herkunft des Wortes nach. *Zynisch* kommt vom griechischen Wort *kynikós*, das »hündisch« bedeutet. Das hat mich auf folgendes gebracht: Wenn ich eine zynische Bemerkung mache, kommt das üblicherweise in Situationen vor, in denen ich mit etwas konfrontiert bin, was mir eine völlig neue Haltung abverlangt. Und wenn ich mich etwas Unbekanntem gegenübersehe, tue ich, was ein Hund auch tut: Er bellt und knurrt das Unbekannte an. Wenn ich zum Beispiel etwas an habe, was ich im Kloster

sonst nicht trage, bellen mich die Hunde meistens an, bis ich nahe genug gekommen bin, daß sie mich riechen können. Wenn ich etwas dabei habe, was ich sonst nicht mitnehme, bellen sie auch dieses neue Etwas an.

Genau das ist der springende Punkt, der für mich zur Praxis paßt. Wenn ich mich bei einer zynischen Bemerkung ertappe oder versucht bin, eine zynische Bemerkung zu machen, frage ich mich, was diese Situation Neues enthält, bei dem es mir nicht wohl ist. Ich habe es mit etwas Neuem zu tun, was einen Durchbruch oder eine neue Art des Umgangs mit der Situation erfordert. Ich muß mich auf eine andere, neue Ebene begeben, wenn ich mich beispielsweise dabei ertappe, daß ich sage: »Was kannst du anderes von einer solchen Regierung erwarten.« Von *mir* wird eine Antwort auf diese Frage erwartet. »Was *erwarte* ich denn anderes?«

Der nächste Schritt besteht darin, daß ich zusehe, ob ich selbst etwas tun kann, anstatt einfach nur zynisch zu sein. Das ist Praxis.

AR: Es ist wirklich interessant, wie der Zynismus mit der banalen und allzuoft verwendeten Redewendung, die Welt sei »auf den Hund gekommen«, zusammenhängt.

BD: Sie ist zynisch, weil sie nicht weit genug geht. Erst wenn man weiter fragt: »Gut, und was trägst du dazu bei, damit die Welt nicht auf den Hund kommt?«, tut sich wieder eine Tür im Leben auf. Wir kommen zu einem Durchbruch, der über den Zynismus hinausführt.

AR: Das wird diejenigen ansprechen, die gerne darüber hinausgehen wollen, aber wie erreichst du jemanden, der sagt: »Es ist unmöglich. Es gehört einfach zum Menschsein« – egoistisch zu sein und dergleichen?

BD: Du hast das bereits beantwortet, als du über die Übung gesprochen hast: Die Übung ist von der innersten Überzeugung, daß nichts unmöglich ist, nicht zu trennen, einer Über-

zeugung, die wir im Christentum »Glauben« nennen. Letzten Endes ist der Zynismus eine zornige Äußerung dessen, daß man sich selbst Grenzen gesetzt hat, die zu überschreiten man nicht bereit ist. Der Zorn entsteht, weil man im Innersten weiß, daß man sie überschreiten könnte, wenn man es nur versuchte.

Zynismus ist also eine gestörte, nicht-funktionale Haltung. Und wie steht es mit der entgegengesetzten Haltung? Hat man das Recht, unbekümmert durch eine solche Welt zu gehen?

AR: An dem Abend, als der Krieg am Persischen Golf ausbrach, hat einer meiner Schüler bemerkt: »Es ist paradox, daß ich so glücklich bin und mich so wohl fühle, während die Welt kaputtgeht.«

Und ich sagte: »*Mir* ist es nicht besonders wohl.« Ende des Gesprächs. Er rief mich am nächsten Tag frühmorgens an und fragte: »Als du gestern abend sagtest, daß dir nicht besonders wohl sei, hast du damit gemeint, daß dir wegen des Kriegs am Persischen Golf nicht wohl war?«

»Genau«, sagte ich, und er dankte mir für diese Lehre. Es ist eine Lehre, die im Buddhismus sehr weit zurückgeht. Im *Vimalakîrti-Sutra* fragt der Bodhisattva Mañjuśrî den archetypischen Laien Vimalakîrti: »Warum bist du krank?« Und Vimalakîrti antwortet: »Ich bin krank, weil die ganze Welt krank ist.« Offen gesagt, liege ich nachts oft wach und mache mir Sorgen über Kriege und andere soziale Fragen. Nein, ich glaube nicht, daß man das Recht hat, sorglos und unbekümmert zu sein.

BD: »Sorglos und unbekümmert«, das klingt nach einer oberflächlichen Haltung. Ich bin mit dir einverstanden, man kann in dieser Welt nicht sorglos sein. Das wäre unverantwortlich. Andererseits sehe ich in dir – wenn ich dich so betrachte und nachdem ich jetzt einige Tage mit dir zusam-

men bin – eine Friedlichkeit, die eigentlich eine Freude ist. Und Freude ist eine Art von Glück, die nicht davon abhängt, was geschieht. Sie kommt aus jener innersten Verankerung und ist genau das, was wir in unserer unruhigen Welt brauchen, wie ich meine. Eine solche Freude läßt sich sehr gut damit vereinbaren, traurig oder gar empört über die Welt zu sein.

AR: Im *Pi-yen-lu* gibt es einen Kôan, in dem Yün-men zu seiner Schülerschar spricht und sagt: »Ich frage nicht nach dem fünfzehnten Tag.«<sup>1</sup> Im Mondkalender des alten China war der Fünfzehnte des Monats der Tag des Vollmondes und bildlich gesprochen der Tag der vollkommenen Erfüllung. »Aber hinsichtlich der Tage nach dem Fünfzehnten kommt mit einem Wort daher und sprecht!« fährt Yün-men fort. Niemand antwortet, und somit antwortet er selbst darauf: »Tag für Tag guter Tag.« Und ich versichere dir, als er das sagte, war er nicht sorglos; er war kein Luftikus.

Lassen wir die Vollmondtage beiseite. Wie steht es mit dem Tag, an dem du mit dem Auto ein Kind überfährst? Ist das ein guter Tag? Es ist in keinem Sinn ein guter Tag außer in dem, den Yün-Men meint. Wie verstehst du ihn hier? Wenn er sagt: »Tag für Tag guter Tag«, weist er auf etwas sehr Grundlegendes hin, was du gerade berührt hast. Kannst du erkennen, was es ist?

BD: Irgendwie verleiht diese Trauer, besonders die Trauer über das, was in der Welt vor sich geht, der Freude ein Gewicht und macht sie zu etwas Lohnendem, was die Sorglosigkeit nicht tut. Die Trauer gehört eigentlich zu dieser Freude. Das erinnert mich wieder an das, was Leonard Bernstein über den Jazz gesagt hat: daß er ihn so sehr mochte, weil eine

<sup>1</sup> Das ist das vielzitierte 6. Beispiel des *Pi-yen-lu*, der »Niederschrift von der blaugrünen Felswand«.



Spur Hoffnung sogar in den traurigsten Passagen mitschwingt und sogar die überschwenglichsten Stellen einen Anflug von Trauer enthalten. Es gibt ein Gleichgewicht, das uns vor Sentimentalität bewahrt. Sogar die schlimmsten Tage bergen eine süße Freude.

17

## VOM MITGEFÜHL ZUR NEUGESTALTUNG DER GESELLSCHAFT

### MISSION, NÄCHSTENLIEBE UND WOHLTÄTIGKEIT



BRUDER DAVID: Wie unterscheidest du zwischen echtem Mitgefühl und einer »Wohltäter«-Mentalität?



ITKEN RÔSHI: Schauen wir uns erst einmal das Wort »Mitgefühl« an. Es bedeutet wörtlich »mit anderen fühlen«. Wir könnten also zwischen den beiden so unterscheiden, daß das eine *mit* oder *bei* anderen

wirken und das andere *außerhalb* von andern wirken bedeutet, um eines Nutzens willen, von dem man glaubt, daß sie ihn bekommen sollten. Das ist eigentlich der Unterschied zwischen Intimität und Manipulation. Ich denke da an Gandhi, der unter den Ärmsten der Armen gelebt und ihnen sozusagen von innen heraus gedient hat. Es gibt natürlich viele Beispiele für solche Missionen im Christentum. Ich glaube, es war eine Freundin, Schwester Kathleen Reiley, die mir die Geschichte vom Missionar erzählte, der 40 Jahre lang in Japan gelebt hatte, und als man ihn fragte, wie viele Menschen er in der Zeit bekehrt hätte, ganz zufrieden antwortete: »Keinen einzigen.« Das war nicht seine eigentliche Absicht gewesen, als er nach Japan ging. Würdest du sagen, daß die christliche Mission darauf hinausläuft, mitfühlend mit den anderen zu leben?

BD: Beides steht in einem engen Zusammenhang, und mir gefällt, wie wie du es wieder auf unsere innerste Erfahrung des Einsseins und der Zugehörigkeit zurückgeführt hast. In dem Maß, in dem jemand diese Erfahrung gemacht hat, wird sie oder er andern gegenüber aus diesem Gefühl der Zugehörig-

keit handeln. Sie oder er werden diese Zugehörigkeit als Mitgefühl im besten Sinne äußern. Allerdings wollen manche den andern nur Gutes tun, aber wenn man näher hinsieht, stellt man fest, daß sie nicht aus einem tiefen Gefühl des Friedens und der Zugehörigkeit handeln, sondern vielmehr aus dem genau entgegengesetzten Gefühl, nämlich einem so großen Unbehagen sich selbst gegenüber, daß sie sich in das Leben anderer einmischen müssen, um sich besser zu fühlen.

AR: Diese Menschen sind nicht in Kontakt mit ihrem eigenen Schmerz, oder anders ausgedrückt, sie nehmen offensichtlich nicht wahr, daß der Schmerz anderer ihr eigener Schmerz ist. Wieder muß ich an Vimalakîrti denken, der sagte, er sei krank, weil die ganze Welt krank ist.

BD: Laß mich kurz auf deine Frage zur Mission zurückkommen. Viele haben Schwierigkeiten mit der christlichen Mission, darunter auch viele Christen, und wir könnten ausführlich darüber sprechen. Das Entscheidende aber ist: Das Christentum ist im wesentlichen missionarisch, weil die Hauptbotschaft Jesu besagt, daß Gottes Himmelreich gekommen ist und hier ist, für alle zugänglich. In zeitgenössischen Begriffen ausgedrückt – besonders im Rahmen unseres Gesprächs – bedeutet das, daß es möglich ist, hier und jetzt ein Leben in Einklang mit unserer innersten Erfahrung der Zugehörigkeit zu leben, und in dem Maß, in dem wir das verwirklichen, wird das Himmelreich Gottes verwirklicht.

Das Himmelreich Gottes ist natürlich eine soziale Realität und keine Privatsache. Der Gedanke, daß das Himmelreich Gottes im Inneren sei – nun ja, es beginnt innen, aber wenn es im Inneren bleibt, ist es nicht das Himmelreich Gottes. Es muß sich als soziale Realität in der Gesellschaft äußern, weil das Menschsein keine Privatsache ist. Menschsein ist eine Gemeinschaftssache.

Der Missionar ist also im vollsten Sinn des Wortes ein

Zeuge für das Himmelreich Gottes und braucht Menschen nicht zum Christentum zu bekehren. Das Himmelreich Gottes kann Menschen ganz verschiedener Religionen und Überzeugungen umfassen und tut es auch. Es ist jene menschliche Realität, aus der sämtliche Überlieferungen erwachsen und auf die alle abzielen – das friedliche Reich, wenn du willst, in dem nicht nur Menschen, sondern alle Erdenwesen einander zugehörig sind. In vielen Ländern, in denen missioniert wurde, war die jeweilige Kultur von Angst geprägt, auch wenn sie manche sehr schöne und ansprechende Züge enthielt; eine wesentliche Aufgabe der christlichen Mission – der Begründung jener sozialen Realität von Gottes Himmelreich – war schon immer, den Menschen zu helfen, ihre Ängste zu überwinden. Natürlich ist es in keiner Weise hilfreich, wenn Missionare einfach nur die eine Angst durch eine andere ersetzen, wie es oft der Fall war.

AR: Oder sie mit einer nicht fundierten Sicherheit ersetzen.

BD: Mit dem »Gotteslohn im Himmel«. Ja, solche Dinge sind passiert. Aber fairerweise muß man doch auch sagen, daß die den christlichen Missionaren eigentlich aufgetragene Arbeit, nämlich Menschen in der ganzen Welt aufzuzeigen, daß wir alle eine Familie sind, einschließlich der Tiere und Pflanzen, und daß es möglich ist, ohne Angst zu leben, doch sicherlich zum Guten und befreiend war und getan werden mußte.

AR: Ich frage mich, ob deine Verallgemeinerung stimmt, daß die Angst so weit verbreitet ist?

BD: Glaubst du nicht?

AR: Na ja, ich denke an die anderen Weltreligionen. Sicher ist Befreiung auch das Ideal des Hinduismus und Buddhismus ...

BD: Oh, ich habe nur über primitive Religionsformen gesprochen.

AR: Schamanentum und so weiter? Aber auch im Schamanentum hat der Schamane die Aufgabe, die Leute von ihren Dämonen zu befreien. Vielleicht könnte man sagen, daß die christliche Mission denen diene, die einem Mißbrauch von seiten ihrer eigenen Religion zum Opfer gefallen waren.

BD: Ja. Es ist natürlich nicht hilfreich, wenn man ihnen ein Christentum bringt, das selbst ein mißbräuchliches Christentum ist. Wir stecken hier in einem ziemlichen Schlamassel.

AR: Ich wollte nur kurz für die primitiven Religionen plädieren.

BD: Gut, ich glaube, du hast recht, und ich will sicher nicht ungerecht verallgemeinern, aber die Angst *ist* weit verbreitet unter den Menschen, sowohl in unserer Gesellschaft als auch in anderen. Der springende Punkt ist der, daß jemand diese Angst zerstreuen muß. Das Christentum – und wahrscheinlich alle großen Religionen – hat die nötige Furchtlosigkeit dazu, weil die tiefinnere Erfahrung, auf die wir uns immer wieder beziehen, nicht nur die Erfahrung einer letztendlichen Zugehörigkeit ist, sondern auch eine der endgültigen Furchtlosigkeit.

Kommen wir doch auf unsere ursprüngliche Frage zurück, oder stellen wir sie vielleicht etwas anders: Wenn du feststellst, daß du andern aus dem Bedürfnis, gebraucht zu werden, hilfst, solltest du dann aufhören zu helfen?

AR: Nein, das würde ich nicht sagen, sondern dann hat diese Einsicht einfach die eigenen Beweggründe ans Licht gebracht, und man kann entsprechend handeln. Wenn man andern aus selbstsüchtigen Gründen hilft, muß man nochmals hinschauen, dann findet man tiefere Gründe, um ihnen zu helfen.

BD: Ich würde gerne noch einen Schritt weiter gehen. Wenn wir feststellen, daß wir andern etwas zuliebe tun, weil wir gebraucht werden wollen, dann würde ich sagen, daß wir einfach über uns lachen und sagen sollten: »Ach ja, ich will

gebraucht werden! Genau das brauche ich unter anderem.« Und dann tut man weiterhin jemandem etwas zuliebe, nur ist man auf der Hut und weiß, daß man sich manchmal so verhält, weil man damit eher dem eigenen Bedürfnis, gebraucht zu werden, dient als dem Bedürfnis anderer nach dem, was man zu geben hat. Darin liegt auch die Chance, sich anders zu verhalten. Ich finde es sehr nützlich, das eigene Bedürfnis zu erkennen, daß man gebraucht werden will.

AR: Ja, das glaube ich auch. Wenn man erkennt, daß man gebraucht werden will, kann man sich selbst etwas weniger ernst nehmen. Man kann dann lächeln, wenn andere nicht reagieren. Es ist in Ordnung.

BD: Gibt es wohl eine Faustregel, wie man einen Ausgleich zwischen Engagement für eine Sache oder Idee und Engagement für den einzelnen Menschen schafft? Manche finden es ganz leicht, die Menschheit zu lieben, und sehr schwer, gerade diesen einen Menschen zu lieben, der uns in diesem Augenblick über den Weg läuft und Hilfe braucht. Ich setze mich vielleicht voller Begeisterung dafür ein, den Armen zu helfen, und gleichzeitig zögere ich, einen armen Anhalter am Straßenrand mitzunehmen.

AR: In unserem Sangha ist es meistens genau umgekehrt: Die Leute nehmen unmittelbare Bedürfnisse sehr genau wahr, zögern aber, wenn es darum geht, sich für eine größere Sache einzusetzen. Ich setze mich mit ein paar anderen übermäßig für solche Sachen ein. Das Gewicht des Sangha hilft mir, im unmittelbareren Bereich verwurzelt zu bleiben.

BD: Wie bringst du die andern dazu, über die unmittelbar anstehenden Bedürfnisse hinauszusehen und sich mit größeren Problemen zu befassen? Wie hilfst du ihnen, auf Weltfragen aufmerksam zu werden?

AR: Ich denke, daß man das nicht übereilen kann. Es ist ein langsamer Prozeß, eine Frage der persönlichen Wandlung.

BD: Vielleicht klappt es am besten, wenn man die Menschen dort trifft, wo sie leicht zu treffen sind, genauer gesagt, beim Konkreten. Eine ganze Weile haben sehr wenige Leute gegen den Krieg in Vietnam protestiert, nur gerade die haben es getan, die die großen Zusammenhänge sahen. Der Wendepunkt kam erst, als die Leute zum ersten Mal die Greuel des Krieges auf dem Fensehschirm zu Hause in ihrem Wohnzimmer zu sehen bekamen.

AR: Ja, und deshalb suchen die politischen und militärischen Führer jetzt zu verhindern, daß das Publikum solche Dinge zu sehen bekommt. Wir sehen blutlose technologische Brau-  
vourleistungen, Karten voller Pfeile, statistische Diagramme und Pressekonferenzen noch und noch.

BD: Aber im breiteren Rahmen trifft es dennoch zu. Es gibt andere Möglichkeiten, um Menschen für eine große Sache zu interessieren – Vortragsreisen, Fotos oder persönliche Erlebnisse. Wenn wohlhabende Freunde mich um Rat fragen, ob sie eine größere Sache oder jemanden persönlich unterstützen sollten, empfehle ich ihnen gewöhnlich, sich einige Themenkreise auszusuchen, mit denen sie sich identifizieren können, und vielleicht auch nur ein einziges Thema. Wenn sie sich dafür begeistern können, hilft das ihrer Großzügigkeit nach. Ich empfehle ihnen auch, die Augen nach Menschen offenzuhalten, die Hilfe brauchen, nach Fällen, die sich auf eine einzelne Person beschränken – wenn beispielsweise jemandem das Auto kaputtgegangen ist oder so etwas. Für unsere Praxis ist es nützlich, ein Gleichgewicht zwischen dem Engagement für ein ziemlich abstraktes Hilfswerk und der viel direkteren Hilfe für einen Menschen als solchen herzustellen.

## DAS GROSSE PROJEKT: DER WANDEL DER GESELLSCHAFT

BRUDER DAVID: Alle Menschen, die guten Willens sind, sind für eine weltweite Zusammenarbeit, aber in der Praxis scheint es darauf hinauszulaufen, »uns« gegen »andere« zu verteidigen. Auch wenn wir im Innersten wissen, daß wir und die politischen Gegner eins sind, bleibt doch ein Bereich bestehen, in dem »wir« und »die anderen« einfach eine Gegebenheit sind, mit der wir rechnen müssen. Wie sollen wir mit diesem Widerspruch umgehen? Welche Haltung sollen wir den »anderen« gegenüber als Übung und in der Praxis einnehmen?

AITKEN RÔSHI: Wie wir in unserer Erörterung des Hasses übereinkamen, liegt der Schlüssel darin, unsere Feinde lieben zu lernen.

BD: Wir gehen also mit ihnen als Feinden um, aber liebevoll. Das heißt, daß wir die Gerechtigkeit nie außer acht lassen und die Menschlichkeit unserer Gegner nie verleugnen, uns ihnen aber widersetzen, wo immer wir können und soweit wir glauben, es tun zu müssen.

AR: Soweit wir glauben, es zu tun müssen, aber ohne Gewalt anzuwenden, nicht wahr? Ich bin ein großer Anhänger der Gewaltlosigkeit.

BD: Das wäre auch meine persönliche Einstellung. Jedes Jahr gelobe ich mit einigen anderen im Kloster am ersten Januar Gewaltlosigkeit. Trotzdem achte ich auch einige Menschen sehr, die finden, Gewalt sei unter gewissen Umständen vertretbar, besonders wenn es darum geht, Unschuldige zu schützen. Wenn es um einzelne geht, glaube ich, daß ein Erwachsener die Verantwortung hätte, ein Kind zu verteidigen, das von einem Wahnsinnigen angegriffen wird, ganz egal, wie sehr er oder sie sich der Gewaltlosigkeit verschrieben hat. Wenn man das als Analogie verwendet, kann man bewaff-

nete Aufstände gegen Zwangsregimes begründen. Ich habe mit dieser Frage – besonders was die Lage in Mittelamerika angeht – schwer gerungen, und ich kann mir gut vorstellen, daß ich, wenn ich dort wäre und sowohl die Notwendigkeit als auch die Möglichkeit sähe, etwas zum Schutz der Campesinos zu tun, daß ich es dann als meine Pflicht ansehen würde, etwas zu tun, was ich gewöhnlich als eine Form der Gewalt zurückweise. Das ist eine sehr zaghafte Hypothese, aber die beste, zu der ich im Augenblick kommen kann.

AR: Wenn wir solche Hypothesen aufstellen, bezweifle ich, daß ich zugunsten der Unterdrückten zu den Waffen greifen würde. Ich glaube, ich würde mich mit den Unterdrückten zusammentun und dabei eine Art kampflöse und dennoch unterstützende Rolle einzunehmen versuchen. Hier schlafe ich gut und esse dreimal am Tag und werde sicher keine selbstgerechte Haltung denen gegenüber einnehmen, die es für nötig erachten, gegen diktatorische Herrscher zu kämpfen. Ich frage mich, was Gandhi tun würde. Ich nehme an, daß seine Haltung etwa die wäre, den Konflikt so würdevoll wie möglich durchzustehen, dabei aber an den Grundlagen für soziale Strukturen nach dem Kampf zu arbeiten. Ich kann mir nicht vorstellen, daß er Energie zum Töten einsetzen würde.

BD: Ich habe den Dalai Lama einmal gehört, als er über das Thema der Gewaltlosigkeit sprach, und jemand bemerkte, daß die Buddhisten im Vergleich zu anderen Religionen gut abschneiden. Darauf sagte er: »Nun ja, alle Religionen predigen den Frieden, aber die Anhänger sämtlicher Religionen sind diesem Ideal nicht gerecht geworden und haben Kriege geführt.«

AR: Allerdings. Oft hört man die vorschnelle Behauptung, es habe nie einen buddhistischen Krieg gegeben, aber wenn ich mit anhöre, mit welchem Zorn buddhistische Mönche in Sri Lanka über die Tamilen sprechen, löst sich diese Vorstel-

lung sehr schnell in Rauch auf. Im Zweiten Weltkrieg haben die Buddhisten in Japan den Grundsatz des Nichttötens um der karmischen Notwendigkeiten willen eine Zeitlang außer Kraft gesetzt. Auch Priester wurden eingezogen und haben an der Front gekämpft.

BD: Im Christentum hat man durch die Jahrhunderte hindurch allerlei Entschuldigungen herangezogen, um Kriege zu führen, obschon das Evangelium klar und unzweideutig ist, und leider tun das viele immer noch. Wir werden nicht einfach nur von unseren Anführern manipuliert. Hier versagt die Praxis in großem Maßstab. Wir fallen diesem Wir-gegen-die-anderen-Denken allzu schnell anheim. Warum ist das nur so?

AR: Wenn wir das Menschsein aus einer evolutionären Perspektive anschauen, glaube ich, daß es wohl zutrifft, daß unser Es oder der Instinkt im alten Stammhirn verwurzelt ist – jenem primitiven Teil unseres Gehirns, der sich vor Urzeiten entwickelt hat und immer noch die Quelle unserer elementarsten intellektuellen und gefühlsmäßigen Handlungsweisen ist. In neuerer Zeit haben wir auch die Fähigkeit entwickelt, ein Bewußtsein für die multizentrische Natur des Universums zu erlangen. Das Stammhirn und dieser andere, schöpferische Geist – man könnte ihn den Geist des Universums nennen – stehen in einer ständigen Spannung zueinander. Manchmal überwiegt das Stammhirn, und dann verfallen wir wieder in den Wir-gegen-die-anderen-Modus des Kämpfens.

BD: Und wir werden nicht nur durch das Stammhirn, sondern auch durch die Geschichte der Menschheit beeinflusst. Das Stammesdenken mit seinem starken Bedürfnis nach Identifikation mit einer bestimmten Gruppe und Unterscheidung von anderen ist tief in uns verwurzelt und kann von Kriegstreibern leicht genutzt werden.

AR: Und dann kommt das Stammhirn oder Urhirn der menschlichen Psyche zum Zug.

BD: Untersuchungen haben erwiesen, daß diese Anlage sehr stark wirksam ist. Wahrscheinlich muß sie irgendwie ausagiert werden. Das ist so ungefähr der einzige Grund, wie ich mir sportliche Wettkämpfe erklären kann; vielleicht stellen sie bis zu einem gewissen Grad ein Sicherheitsventil dar, wodurch diese Energie auf nicht allzu zerstörerische Weise entladen wird.

Und wie sieht es denn mit Konflikten aus, die *nicht* physisch gewalttätig sind? Sollten wir sie vermeiden? Oder sollten wir manchmal dafür dankbar sein?

AR: Wir sollten Konflikte nicht vermeiden, wenn das heißen würde, wichtige Fragen zu unterdrücken oder echte Probleme zu verleugnen. Lassen wir Meinungsverschiedenheiten ans Licht kommen, wenn es welche gibt. Ich glaube nicht, daß wir Angst vor zwischenmenschlichen Konflikten haben sollten; aber welcher Art ist der Konflikt? Welche Bedingungen oder Mittel wenden wir im Konflikt an?

Natürlich sollten wir es vermeiden, einander anzuschreien. Wenn wir den Konflikt auf die anstehende Frage beschränken und lernen, einander zuzuhören, können Konflikte sehr heilsam sein.

BD: Ich würde hinzufügen, daß man Meinungsverschiedenheiten in unwichtigen Dingen vermeiden und wenn möglich eine Auseinandersetzung verschieben sollte, wenn man gerade nicht damit umgehen kann, sei es infolge von Krankheit oder weil es ein so heißes Thema ist, daß man Zeit braucht, um sich zu sammeln und darüber nachzudenken.

AR: Genau. Und manchmal muß man warten, bis ein geschickter Mittler einem dabei hilft.

BD: Natürlich setzen diese positiven Gedanken über Konflikt voraus, daß wir es mit ehrlichen Menschen zu tun haben, mit Menschen mit guter Absicht. Leider haben wir es im Leben manchmal mit Menschen zu tun, die ausweichen und

Ausflüchte machen, und manchmal sind sich diese Menschen nicht einmal *bewußt*, daß sie das tun.

AR: Ja, in einer solchen Lage sollte man den Konflikt vermeiden. Ich erinnere mich, daß Thich Nhat Hanh einmal über jemanden sagte: »Ich kann mit diesem Menschen einfach nicht umgehen!«

BD: Wenn Thich Nhat Hanh mit jemandem nicht umgehen kann, dann fühle ich mich gleich sehr viel besser!

AR: Allerdings.

BD: Es wäre anzunehmen, daß man sich besonders in einem Kloster in der Überzeugung zusammenschließt, daß alle dasselbe Ziel haben und einander helfen wollen, aber die Rivalitäten sind dort manchmal geradezu unglaublich groß. Die Stimmung ist manchmal völlig polarisiert und politisiert. In solchen Situationen habe ich festgestellt, daß Seminare über Gesprächsführung und Kommunikation wirklich hilfreich sind. Sie können eine sehr gute Wirkung haben.

AR: Das ist sicherlich der Fall, und man kann auch beobachten, wie sich solche Fähigkeiten im Sangha oder in der Klostersgemeinschaft als Teil des langfristigen Entstehungsprozesses einer Zivilisation, in der alle gewinnen und keiner verliert, entwickeln. Wenigstens können wir in unseren eigenen Institutionen und Programmen damit anfangen, an einer solchen Zivilisation zu arbeiten.

BD: Damit bin ich generell einverstanden, aber ich würde doch vorschlagen, daß wir dem Bedürfnis, sich zu messen und zu gewinnen, ein wenig Raum geben. Manchmal stellt Wettbewerb eine notwendige und gesunde Übergangsphase dar. So ist es beispielsweise manchmal nötig, daß Jugendliche sich eine Zeitlang mit andern messen, bevor sie dem Wettbewerb den Rücken kehren oder ihn überwinden und zu jenem Streben nach Vortrefflichkeit gelangen, das nicht mehr darauf beruht, daß ein anderer verliert.

AR: Ja, und vielleicht brauchen sie auch eine rituelle Initiation zum Mannesalter, wie es sie bei allen Naturvölkern gibt. Wir haben solche Initiationen sowohl für Jungen als auch für Mädchen in der westlichen Gesellschaft vernachlässigt, und vielleicht ist es nötig, sie wieder auf eine sinnvolle Weise einzuführen.

BD: Vielleicht könnte man im Rahmen einer solchen Initiation das Zusammengehörigkeitsgefühl nicht nur zu diesem oder jenem Stamm, diesem oder jenem Land, sondern vielmehr zur Erde und allen Menschen auf der Welt, zur gesamten menschlichen Familie, unterstreichen.

AR: Wenn wir hier schon ein Programm entwerfen, finde ich, daß wir auch erwähnen sollten, wie wichtig es ist, kleine Landwirtschaftskartelle, Genossenschaftsbanken, Bauernkooperativen und kooperative Läden einzurichten. Das alles ist jetzt schon völlig legal und machbar. Wir brauchen nicht zu warten, um dann alles auf einmal zu verändern. Das ist ein Fehler, den viele Reformatoren in der Vergangenheit begangen haben: Sie haben versucht, etwas Neues aus dem Nichts zu erschaffen. Die internationale Arbeiterassoziation hatte ein weises Motto: die neue Gesellschaft in der Schale der alten herauszubilden.

BD: Die Arbeiten von Hazel Henderson waren für mich in dieser Hinsicht äußerst erhellend; sie ist eine Wirtschaftswissenschaftlerin, die an der Universität von Florida in Gainesville lehrt. Sie hat einige schöpferische Möglichkeiten zur Veränderung unserer Wirtschaft sehr gut und sorgfältig herausgearbeitet, sogar bis in alle Einzelheiten wie die Einführung lokaler Währungen. Das alles sind wohlüberlegte, praktische Gedanken, die schließlich die Veränderung der gesamten Gesellschaft bewirken könnten. Grundlegend ist dabei immer, Menschen an der Basis Verantwortung zu übertragen, in ihren Läden, in ihrem Stadtteil und in ihren Gemeinden. Wir

haben der Regierung viel zuviel Macht überlassen, und jetzt müssen wir sie uns zurückholen und genau dort anfangen, wo wir sind.

AR: Richtig, und wir werden uns in der Vollkommenheit der Geduld üben müssen, weil die Veränderung der Gesellschaft ein sehr schwieriger, sehr langsamer und wahrscheinlich sehr entmutigender Prozeß ist. Yamada Rôshi hat den Einfluß, der durch die Übung auf die Gesellschaft ausgeübt wird, metaphorisch so beschrieben, daß eine chemische Substanz Tropfen für Tropfen einer Lösung beigegeben wird; lange Zeit geschieht scheinbar nichts. Aber plötzlich verändert sich die ganze Lösung mit einem letzten Tropfen. Ich glaube, wir sollten uns nicht entmutigen lassen, weil wir klein beginnen müssen.

BD: Nein, genauso haben die großen Dinge auch begonnen. Überdies hat dieser gesellschaftliche Veränderungsprozeß schon vor langer Zeit begonnen. Viele Tropfen sind schon im Glas. Wir brauchen nur unseren starken Glauben aufrechtzuerhalten und bei jeder Gelegenheit einen weiteren Tropfen hinzuzufügen.

# LITERATURHINWEISE



AUSWAHL VERGLEICHENDER STUDIEN  
ZU BUDDHISMUS UND CHRISTENTUM

- Brodbeck, Karl-Heinz: *Der Spiel-Raum der Leerheit. Buddhismus im Gespräch*, Walter, Solothurn 1995.
- Dumoulin, Heinrich: *Östliche Meditation und christliche Mystik*, Alber, Freiburg 1966.
- Dunne, Corrin: *Buddha und Jesus. Gespräche*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1996.
- Enomiya-Lassalle, Hugo M.: *Zen-Meditation für Christen*, München 1966.
- : *Zen und christliche Mystik*, Aurum, Braunschweig 1986.
- : *Der Versenkungsweg. Zen-Meditation und christliche Mystik*, Herder, Freiburg 1992.
- Furlong, Monica: *Zen Effects: The Life of Alan Watts*, Houghton Mifflin Co., Boston 1986.
- Glaser, Helmut von: *Buddhismus und Gottesidee*, Verl. D. Akad. D. Wiss. Und der Lit., Mainz 1954.
- Johnston, William: *Zen – ein Weg für Christen*, Matthias-Grünewald, Mainz 1977.
- Kadowaki, Kakichi: *Zen und die Bibel*, Salzburg 1980.
- Küng, Hans und Ching, Julia: *Christentum und chinesische Religion*, Piper, München 1988.
- Lillie, Arthur: *Buddhism in Christendom or Jesus, the Essene*, Paul Kegan, London 1887.
- Massa, Willi und Johnston, William: *Wagnis der Begegnung. Zen und Leben als Christ*, Butzon & Bercker, Kvelaer 1982.
- Mensching, Gustav: *Buddha und Christus – ein Vergleich*, Stuttgart 1978.
- Merton, Thomas: *Weisheit der Stille. Geistigkeit des Zen und ihre Bedeutung für die moderne westliche Welt*, Goldmann, München 1991.

- : *Zen and the Birds of Appetite*, New Directions, New York 1968.
- Pallis, Marco: *Spektrum buddhistischer Leitgedanken*, Garuda, Dietikon 1989.
- Pieris, Aloysius: *Liebe und Weisheit. Begegnung von Christentum und Buddhismus*, Matthias-Grünwald, Mainz 1989.
- Poeplau, Wolfgang: *Jesus der Buddha. Christliches Urgestein und Zen*, Christopherus, Freiburg 1989.
- Siegmund, Georg: *Buddha und Christus*, Johannesbund, Leutesdorf 1983.
- Suzuki, Daisetz Teitaro: *Der westliche und der östliche Weg. Essays über christliche und buddhistische Mystik*, Ullstein, Berlin 1988.
- Wardenfels, Hans: *Absolutes Nichts. Zur Grundlage des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*, Freiburg 1976.
- : *Faszination des Buddhismus. Zum christlich-buddhistischen Dialog*, Matthias-Grünwald, Mainz 1982.

#### WEITERE BÜCHER DER BEIDEN AUTOREN

- Aitken, Robert: *Ethik des Zen*, Diederichs, München 1995 (2. Aufl.).
- : *Zen als Lebenspraxis*, Diederichs, München 1995 (5. Aufl.).
- Steindl-Rast, David: *Die Achtsamkeit des Herzens. Ein Leben in Kontemplation*, Goldmann, München 1992.
- : *Fülle und Nichts. Die Wiedergeburt der christlichen Mystik*, Goldmann, München 1994.
- : *Musik der Stille. Mit Gregorianischen Gesängen zu sich selbst finden*, Knauer, München 1995.
- und Capra, Fritjof: *Wendezeit im Christentum. Perspektiven für eine aufgeklärte Theologie*, dtv, München 1993.