

Ghazala Anwar

Muslimisch-feministische Diskurse

Man hat mich gebeten, in einem Beitrag die religiösen und theologischen Positionen zu skizzieren, die von muslimischen Feministinnen in einigen zentralen und grundlegenden Fragen eingenommen werden. Ich möchte meine Erörterung auf solche muslimische Feministinnen einschränken, die entweder ihre Ausbildung an Institutionen in Europa oder Nordamerika erhalten haben oder zumindest von der geistesgeschichtlichen Tradition des Westens beeinflusst sind, auch wenn sie in der sog. muslimischen Welt leben. Ich selbst schreibe als eine Muslimin, die in Pakistan geboren und dort sowie in Saudi-Arabien aufgewachsen ist, die als Studentin in die USA gekommen und aus verschiedenen Gründen hier geblieben ist. Ich möchte dankbar anerkennen, daß es der amerikanische Nährboden ist, der es mir ermöglicht, muslimisch-feministische Fragen zu erörtern.

Nach meiner Definition ist ein Muslim jemand, dem es um den Frieden geht¹. Unter Frieden verstehe ich: an nichts Mangel haben. Islam ist für mich Nichtvorhandensein von jeglicher Gemeinheit, Ungerechtigkeit und Unterdrückung. Es ist mehr eine Erfahrung, nach der ich strebe, als ein Konglomerat von Institutionen, Schriften, Gesetzen, Bräuchen und Ritualen. Ich bin davon überzeugt, daß

ein solches Verständnis des Islam als einer spirituellen Kultur in unserer Tradition Heimatrecht hat. Wohl aber kann es sein, daß diese spirituelle Kultur ganz anderswo zu finden ist als dort, wo man im allgemeinen das Zentrum der Tradition sieht. Wahrscheinlich wird sie von den offiziellen Wortführern der Tradition sogar verurteilt.

Ich sehe im Feminismus eine Bewegung innerhalb der allgemeinen Bewegung zur Wiedergewinnung von Würde, Freiheit und Gleichberechtigung nicht nur der Menschen, sondern aller Wesen, die die Erde bewohnen. Für mich besteht zwischen meinem Verständnis des Islam als Frieden, als Nichtvorhandensein von Mangel, und meinem Verständnis des Feminismus kein Unterschied. Allerdings gibt es eine große Bandbreite im Verständnis dessen, was den Islam und was den Feminismus ausmacht. Ich verwende hier einen recht allgemeinen Begriff von Feminismus, wenn ich sage, Feminismus heißt dem Wohlergehen der Frauen eine zentrale Rolle im Leben zu geben. Zwar gibt es nicht den klaren und evidenten Unterschied zwischen «Mann» und «Frau», und es gibt in der Menschheit mehr als zwei Geschlechter. Aber für diesen Beitrag bediene ich mich der traditionellen Einteilung, die jedes menschliche Wesen entweder für männlich oder weiblich hält, aus dem einfachen Grund, weil – soweit mir bekannt – alle, die in die Diskussion involviert sind, über die ich hier berichte, von dieser Unterscheidung Gebrauch machen. Mir ist allerdings bewußt, daß diese Voraussetzung beträchtliche unterschiedliche Konsequenzen hat für die Bestimmung des Ziels, für die der Feminismus sich einsetzt, nämlich die Befreiung der Menschheit.

Feministinnen stellen heute aus einer Reihe von Perspektiven Überlegungen zum Dasein muslimischer Frauen an. Es ist nicht möglich, hier einen umfassenden Überblick zu geben, es sollen nur einige wichtige Strömungen innerhalb der Islamwissenschaft der westlichen Welt angesprochen werden, die die Frage der Unterdrückung aufgrund des Geschlechts in ihrer Tradition und ihren Gemeinden aufgegriffen und thematisiert haben. Man kann die Positionen des Feminismus auf die beiden autoritativen Texte des Islam – den Koran

und den Hadith - beziehen sowie auf das Gesetz, das sich von beiden ableitet. Die meisten Kinder in muslimischen Familien lehrt man, daß der Koran wortwörtlich das Wort Gottes ist und daß der Hadith wortwörtlich das Wort des Propheten Muhammad ist, der unter göttlicher Eingebung schrieb und vor Fehlern bewahrt wurde. Die meisten Muslime halten auch als Erwachsene daran fest, und auch die meisten muslimischen Gelehrten teilen diesen Glauben. Wenn es um die Neubestimmung des Verhältnisses der Geschlechter geht, bekommen es muslimische Gelehrte also mit der göttlichen Autorität zu tun, die dem Koran und dem Hadith zugesprochen wird.

Im allgemeinen sind muslimische Wissenschaftler beim Studium des Korans und des Hadith mißtrauisch gegenüber der historisch-kritischen Methode und zögern, sie anzuwenden. Aber immerhin wurden einige vorsichtige Schritte in dieser Richtung unternommen. Vor nahezu vierzig Jahren hat Fazlur Rahman in seiner Dissertation «Islamic Methodology in History» die historisch-kritische Methode herangezogen und die Position vertreten, daß der größte Teil der Überlieferungen in den kanonischen Hadith-Sammlungen unecht sei. Sein Werk löste heftige Kontroversen aus, und es stieß bei muslimischen Gelehrten entweder auf ausdrückliche Ablehnung oder auf herablassende Nachsicht. Aber nach und nach hat diese Arbeit doch bewirkt, daß muslimische Gelehrte, die im modernen Westen studiert haben, damit aufgehört haben, ihre theologischen Ausführungen nur auf den Hadith zu stützen. Sie gaben nun dem Koran größeres Gewicht als dem Hadith oder stützten ihre Argumente nur noch auf den Koran. Obwohl also nach wie vor am Prinzip festgehalten wird, daß Koran und Hadith die wesentlichen autoritativen Texte sind, orientiert sich die moderne westliche muslimische Theologie vor allem am Koran. Für Fazlur Rahman war der Koran im wortwörtlichen Sinn Wort Gottes, und er hat die historisch-kritische Methode nur auf den Hadith angewandt. Aber daß die Methode auch für das Studium des Korans übernommen würde, war nur konsequent. Das Werk von Mohammed Arkoun zum Korpus des Korans ist ein behutsamer und abgewogener Schritt in diese Richtung. Da dem Koran

eine weit höhere Autorität zugesprochen wird als dem Hadith, beschränke ich mich hier auf die verschiedenen feministischen Auffassungen, die sich nur auf den Koran stützen.

Im Zentrum der gegenwärtigen Diskussion unter muslimischen Feministinnen stehen solche Gesetze, deren Geltung, wie klassische Juristen behaupten, auf der Basis bestimmter Verse des Korans begründet werden kann. Sehr umstritten sind in dieser Hinsicht Gesetze, die den Personenstand betreffen, unter anderem die Frage der Polygynie, die körperliche Züchtigung der Frau durch den Ehemann, die einseitige außergerichtliche Scheidung, der Unterhalt, das Sorgerecht für die Kinder, Erbschaftsfragen, Kleidervorschriften und Zugang von Frauen zu öffentlichen Plätzen und öffentlichen Ämtern, vor allem in staatliche Führungsämter. In einigen Gemeinden hat man auch begonnen, die Frage der liturgischen Leitung aufzuwerfen, im besonderen die Leitung des Freitagsgebets. Allerdings sehe ich nirgendwo Gelehrte, die für das Recht derer eintreten, die ihre homoerotische Liebe zueinander leben wollen.

Die Antworten auf diese Fragen lassen sich charakterisieren als 1. apologetisch, 2. reformistisch, 3. transformativ, 4. rationalistisch und 5. rejektionistisch. Wie bei jeder Kategorisierung gilt auch hier, daß die Wirklichkeit komplexer ist; die Zuordnung kann helfen, klarer zu sehen, sie kann aber auch verzerren. Außerdem kann der einzelne Gelehrte sich zwischen den genannten Positionen bewegen.

1. Die ApologetInnen

Es gibt Bewegungen an der Basis, die mit den islamistischen Bewegungen in verschiedenen Teilen der islamischen Welt in Beziehung stehen oder von ihnen inspiriert sind und den Standpunkt vertreten, daß der Islam, wie er im Buch Gottes und im Beispiel des Propheten aufbewahrt ist, beiden Geschlechtern alle die Rechte zuerkennt, die sie für ihre Bedürfnisse und ihre persönliche Wohlfahrt und Erfüllung brauchen. Diese Antwort macht folgende zwei Unterscheidungen: Einmal, daß es zwischen den Bedürfnissen und Wünschen von Männern und Frauen einen

unaufhebbarer Unterschied gibt, der aus den Geboten und Verboten der Schriften abzuleiten ist; zweitens, daß die allgemeine Praxis der muslimischen Gemeinden es an den Rechten, die muslimischen Frauen durch die authentischen Texte zugesprochen werden, fehlen läßt. In der Betonung der Aussage, daß Bedürfnisse von Männern und Frauen unterschiedlich sind, werden die meisten Feministinnen ein Mittel sehen, mit dem sexistische Institutionen und Strukturen aufrechterhalten werden sollen. Die zweite Aussage hingegen betonen auch sie: Der Koran hat den Frauen bestimmte Rechte erteilt, die sie nicht wahrnehmen; die Männer haben ihnen diese Rechte entzogen, oder die Frauen haben sie ihnen – aufgrund der mangelnden Kenntnis des Korans – abgetreten. Es geht dann darum, die Rechte, die der Koran den Frauen zugesteht, ihnen wieder zurückzugeben; in manchen Fällen kann sich dadurch eine Verbesserung der Umstände der betroffenen Frauen ergeben.

Die ApologetInnen folgen in ihrem Koran-Studium hauptsächlich der philologischen und kontextuellen Methode. Der Nachdruck liegt nicht so sehr darauf, die Verse des Korans, die das Verhältnis der Geschlechter zusammenfassen, neu zu interpretieren, sondern es geht mehr darum, die Frauen über deren Sinn und Bedeutung aufzuklären. Allerdings findet in diesen Koran-Basis-Gruppen wohl mehr an Neuinterpretation statt, als sie sich bewußt sind. Der offensichtliche «Vorteil» dieser Methode besteht darin, daß von ihr für die Konservativen und für die Hauptströmung des Islam keine Bedrohung ausgeht, daß sie eine Art «safe» Feminismus darstellt.

2. Die ReformierInnen

Während es den ApologetInnen vor allem um die Unterscheidung zwischen autoritativen Texten und gelebter Kultur geht, ist für die ReformierInnen die Unterscheidung zwischen den autoritativen Texten und ihrer Auslegung von größerer Bedeutung. Nach den ReformierInnen wurde das Wort Gottes bisher unzulänglich verstanden oder mißverstanden. Wie die Apologeten verwenden auch die ReformierInnen philologische und kontextuelle Metho-

den, um die Koranverse neu zu interpretieren, aber sie sind sich stärker dessen bewußt, daß eine Neuinterpretation notwendig ist und daß sie eine Neuinterpretation vornehmen. Die ReformierInnen hinterfragen die herkömmlichen Interpretationen, stellen aber den traditionellen Glauben, daß der Koran wortwörtlich das Wort Gottes sei, nicht in Frage.

3. Die TransformierInnen

Es gibt Gelehrte, die die Tradition tiefgreifend umgestalten, aber innerhalb des traditionell vorgegebenen Rahmens des islamischen Diskurses bleiben wollen. Sie verwenden klassische hermeneutische Methoden, um sich einen Spielraum für ihre Auslegung zu schaffen und offensichtliche Widersprüche oder Spannungen im Text auszugleichen. So verwendet zum Beispiel Muhammad Koesnoe, ein moderner Islamwissenschaftler aus Indonesien, die klassische Unterscheidung zwischen Versen, die *muhkamat* (klar, sicher) sind, und Versen, die *mutashabihat* (metaphorisch, unbestimmt, unklar) sind, unterlegt ihr aber einen völlig anderen Sinn. Die Stelle im Koran (3:7) lautet:

«(Allah) offenbarte dir die Schrift, in der viele Verse maßgebend und grundlegend (*muhkamat*) sind; sie sind die Mutter der Schrift; andere dunkle, vieldeutige (*mutashabihat*) sind bildlich zu nehmen. Die nun im Herzen zweifeln, diese wollen aus Begierde, Spaltungen zu veranlassen, und auf der Suche nach esoterischen Bedeutungen jene Gleichnisse erklären; aber nur Allah kennt ihre wahre Bedeutung. Die aber, welche fest in der Erkenntnis sind, sprechen: Wir glauben daran, das Ganze ist von unserem Herrn. So denken aber nur die, welche verständigen Herzens sind.»

Aus der Stelle geht nicht hervor, welche Verse des Korans *muhkamat* und welche *mutashabihat* sind, sondern nur, daß es Verse gibt, die *muhkamat*, und solche, die *mutashabihat* sind. Traditionell gelten als *muhkamat* die Verse im Koran, die für die Gesetzgebung von Bedeutung sind und an die sich die Gemeinschaft halten muß. Koesnoe aber nennt gerade die Verse *mutashabihat*, die als gesetzliche Ver-

bote verstanden werden; wer zu ihnen anhält, führt die Muslime in die Irre. Damit kehrt er eine mehrere Jahrhunderte geltende Auslegungsregel um². Insofern der Vers 3:7 tatsächlich nicht spezifiziert, welche Stellen *mubkamat* und welche *mutashabibat* sind, muß Muhammad Koesnoes Interpretation als ebenso textgetreu gelten wie die bisherige. Die Konsequenzen, die sich aus seiner Interpretation ergeben, sind allerdings radikal und von größter Tragweite. Tatsächlich eröffnen sie die Möglichkeit einer völligen Neu-Konstitution der islamischen Gesetzgebung. Muhammad Koesnoes Deutung gibt den Feministinnen ein mächtiges Werkzeug für die Behandlung all der «sexistischen» Verse des Korans in die Hand. Sie können alle als *mutashabibat* eingestuft werden, das heißt als metaphorisch, uneigentlich, esoterisch; würde die muslimische Gemeinschaft auf ihnen als einer gesetzlichen oder gebräuchlichen Norm beharren, würde sie nur in die Irre geführt. Koesnoe macht einen glänzenden hermeneutischen Schachzug; er läßt damit die Tradition intakt und eröffnet zugleich unbegrenzte Möglichkeiten, diese Tradition von innen her umzugestalten.

In ähnlicher Weise wendet der Märtyrer des Sudan, Mahmud Muhammad Taha, eine andere klassische Unterscheidung - zwischen Mekka-Versen und Medina-Versen - an, um seine Sicht eines gewandelten Islam zu präsentieren. Die Kommentatoren des Korans haben von Anfang an versucht, Zeit und Ort der Offenbarung zu ermitteln, um die Bedeutung der Verse aus dem Zusammenhang zu klären. Taha verwendet diese Unterscheidung zur Bekräftigung seiner Sicht, daß der Mekka-Koran die ewige Botschaft des Islam darstellt, während der Medina-Koran eine mögliche Verkörperung in der Geschichte dieser Botschaft ist. Die Offenbarungen in Mekka sind zum größten Teil poetisch, prophetisch, egalitär und visionär. Die Medina-Verse sind demgegenüber prosaisch. Die Verse mit legislativer Bedeutung werden zur Medina-Tradition gerechnet. Tahas Unterscheidung gibt der Koran-Auslegung die Freiheit, auf der Basis der ethischen Mekka-Vision eine neue Gesetzgebung zu entwickeln. Der Nutzen dieser Betrachtungsweise für Feministinnen ist offenkundig. Taha selbst und einer seiner Schüler,

Abdullahi an-Naim, haben in ihren Publikationen aufrichtig und rechtschaffen die Sache der Frauen vertreten.

Zwar wenden Koesnoe und Taha altbewährte und anerkannte hermeneutische Prinzipien an, doch ihre Auffassungen müssen von den muslimischen Gelehrten oder den muslimischen Feministinnen erst noch wahrgenommen und gewertet bzw. weiter entwickelt werden.

4. Die RationalistInnen

Manche Feministinnen - wie zum Beispiel Riffat Hassan aus Pakistan - sagen, da Gott gerecht und barmherzig ist, können seine Worte nur in Kategorien ausgelegt werden, die mit den göttlichen Eigenschaften übereinstimmen³. Diese Sicht mißt den Koran am Kriterium der Gerechtigkeit, statt entgegenzunehmen, was der Koran als gerecht bezeichnet. Besser gesagt, sie entnimmt aus einigen Versen des Korans eine bestimmte Konzeption oder Vision von Gerechtigkeit und beurteilt von ihr aus andere Verse, die dieser Vision entgegenstehen. Ich anerkenne das moralische Engagement dieser Position, aber sie ist dem Koran insofern fremd, als sie einige Verse zum Maßstab macht, an dem die Interpretation anderer Verse ausgerichtet werden muß. Und die Entscheidung, welchen Versen Priorität zukommt, ist von der jeweiligen Person abhängig.

Es gibt keinen Ausweg aus dem Dilemma, daß man in einen Text hineinliest, was man aus ihm herauslesen will. Aber nicht klar zu formulieren, daß man sowohl innerhalb wie außerhalb der Welt des Korans steht, während man eine bestimmte Position von Gerechtigkeit und Gleichheit vertritt, gefährdet die intellektuelle Redlichkeit und hat auch sonst noch verschiedene Nachteile. Ein schwerwiegender Nachteil ist, daß dadurch eine ehrliche Diskussion von Problemen, die sich auf das Wesen der Offenbarung beziehen, verhindert wird: Was ist konstitutiv für die Offenbarung? Wem steht sie zu? Welche Autorität verleiht sie einem Menschen in der größeren Gemeinschaft?

Eine andere Form des Rationalismus vertritt

Fazlur Rahman. Sollen neue theoretische Rahmenbedingungen für das islamische Recht erstellt werden, sei dazu eine philosophische Reflexion nötig. Rahman bemängelt, daß die Vorgehensweise der frühen muslimischen Juristen bruchstückhaft war. Sie hantierten mit bestimmten Versen, die sie als Grundlage für die besondere Gesetzgebung nahmen, anstatt vom Islam ethische Prinzipien abzuleiten und diese zur Grundlage einer stimmigen Gesetzgebung zu machen. Fazlur Rahman betont die Notwendigkeit, eine auf dem Koran aufbauende islamische Theologie auszuarbeiten. Diese Theologie könnte die Grundlage für eine islamische Ethik abgeben, die damit ebenfalls im Koran begründet wäre. Diese Ethik wiederum würde den Rahmen bieten, innerhalb dessen verschiedene Systeme islamischen Rechts entwickelt werden könnten. Als Rationalist und Modernist schrieb Fazlur Rahman selbst Beiträge, in denen er einige rechtliche Fragen behandelt, die für die Frauen von Bedeutung sind; er legt dort die relevanten Verse des Korans in Übereinstimmung mit seinem liberalen Standpunkt aus.

5. Die RejektionistInnen

Es gibt einige wenige Muslime, die, ihr Leben riskierend, dem Koran die Berechtigung absprechen, Frauen zu diskriminieren. Für sie ist der entscheidende Bezugspunkt die Erfahrung der Frauen, und jedes Argument, egal aus welcher Quelle es stammen mag, das die Unterdrückung der Frauen rechtfertigt, ist für sie unannehmbar. Taslima Nasrin aus Bangla Desh ist eine solche Feministin. Sie hat öffentlich dafür plädiert, frauenfeindliche oder

sexistische Verse im Koran zu revidieren oder abzulehnen. Was sie öffentlich ausspricht, begegnet mir oft in privaten Gesprächen mit Frauen. Einen solchen Standpunkt öffentlich zu vertreten, erfordert bei dem politischen Klima, wie es in den meisten muslimischen Ländern herrscht, beträchtlichen Mut, und es gibt auch muslimische Frauen, die meinen, damit würde der Sache des Feminismus in muslimischen Ländern geschadet. Ich befürworte das Vorgehen von Taslima Nasrin insoweit, als sie für die Freiheit eintritt, ein Leben in Würde zu wählen, selbst dann, wenn die meisten Menschen um einen herum darin einen Verstoß gegen den Willen Gottes sehen. Die internationale Kontroverse um die Satanischen Verse von Salman Rushdie und die Äußerungen von Taslima Nasrin scheinen mir darauf hinzuweisen, daß die Haltung von Muslimen gegenüber dem Begriff der Offenbarung selbst einer Transformation unterliegt.

Mit diesem Beitrag wollte ich auf einige Positionen hinweisen, wie sie für muslimische Feministinnen im Schnittpunkt der Religion des Islam und des Lebens von Frauen vertreten werden. Es geht ihnen dabei nicht nur um eine Änderung der sozialen, politischen, ökonomischen, emotionalen und spirituellen Wirklichkeiten, sondern um eine Transformation der Tradition des Islam selbst. Wie unachgiebig oder unbeweglich auch immer die Tradition sein mag, sie muß auf bestimmte Fragen eine Antwort geben, und sie muß sich ändern, solange Menschen den Mut finden, ungebetene oder unerlaubte Fragen aufzuwerfen.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karl Pichler

Bibliographie

- L. Ahmad, *Women and the Advent of Islam. Historical Roots of a Modern Debate* (New Haven 1992).
- A. An-Naim, *Toward an Islamic Reformation. Civil Liberties, Human Rights and International Law* (Syrakus 1990).
- R.W.J. Austin, *Islam and the Feminine*, in: D. MacEoin/A. Al-Sahi (Hg.), *Islam and the Modern World* (London 1983).
- Sh. Haeri, *Law of Desire. Temporary Marriage in Shi'i Islam* (Syrakus 1989).

- J. Esposito, *Women in Muslim Family Law* (Syrakus 1982).
- D. Kandiyoti (Hg.), *Women, Islam and the State* (Philadelphia 1991).
- A.E. Mayer, *Islam and Human Rights. Tradition and Politics* (Boulder 1991).
- F. Mernissi, *Islam and Democracy. Fear of the Modern World* (1992).
- F. Mernissi, *The Veil and the Male Elite. A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam* (1991).
- F. Mernissi, *Doing Daily Battle. Interviews with Moroccan Women* (New Brunswick 1989).

- N. Minai, *Women in Islam. Tradition and Transition in the Middle East* (New York 1981).
- F. Rahman, *Functional Interdependence of Law and Theology*, in: G.E. von Grunebaum (Hg.), *Theology and Law in Islam* (Wiesbaden 1971).
- F. Rahman, *Law and Ethics in Islam*, in: R.G. Hovannisian (Hg.), *Ethics in Islam* (Malibu, California 1985).
- D.A. Spellberg, *Politics, Gender and the Islamic Past. Legacy of 'Aisha bint Abi Bakr* (New York 1984).
- F. Malti-Douglas, *Woman's Body, Woman's Word. Gender and discourse in Arabo-Islamic Writing* (Princeton 1991).
- J. Tucker, *Arab Women. Old Boundaries, New Frontiers* (Bloomington 1993).
- B. Utas (Hg.), *Women in Islamic Societies. Social Attitudes and Islamic Perspectives* (London 1988).
- Ch. Waddy, *Women in Islamic History* (London/New York 1980).
- W. Walther, *Women in Islam* (Princeton 1992).

¹ «Islam» wird im Deutschen gewöhnlich mit «Ergebung (in Gottes Willen)» wiedergegeben; bringt man die Konsonantenfolge s-l-m mit dem arabischen Wort «salam» und dem hebräischen Wort «shalom» in Verbindung, kann man Islam auch mit «Friede» übersetzen (Anm. d. Übers.).

² Ich beziehe mich auf ein Gespräch mit Mr. Koesnoe am Colorado College, das 1990/91 stattfand.

³ Man könnte Riffat Hassan auch zu den Reformierenden zählen. Die rationalistische Position hat sie in einer Rede vom März 1995 bei einem Forum des Vorbereitungskomitees zur Vierten UN-Frauenkonferenz in New York City vorgetragen.

GHAZALA ANWAR

wurde in Pakistan geboren und ist dort aufgewachsen; sie lebt im Exil in den USA. Sie hat an der Universität Chicago und an der Temple University Religionswissenschaft studiert. Sie hat am Colorado College, an der Temple University, am Franklin und Marshall College Islamwissenschaft gelehrt und lehrt jetzt an der Colgate University. Ihre Methoden in der Islamwissenschaft sind an Hermeneutik und Literaturwissenschaft orientiert, wobei sie untersucht, wie die klassischen Texte des Islam sich auf das heutige Leben der Muslime auswirken. Sie ist Mitglied des Lenkungsausschusses für die Sektion Frauen und Religion der American Academy of Religion (AAR). Anschrift: Colgate University, Department of Philosophy and Religion, Hamilton, New York, 13346, USA.

Chatsumarn Kabilsingh Der feministische Diskurs im Buddhismus

Von Wesen und Lehre des Buddhismus wenigstens ein gedrängtes grundlegendes Verständnis zu haben, ist insbesondere für nichtbuddhistische LeserInnen unerlässlich. Den geschichtlichen Anstoß zum Buddhismus als Religion gab im 6. Jahrhundert ein junger Prinz aus dem Stamm der Schakja in Kapilawastu, heute Nepal. Er wurde als Prinz Siddhartha geboren. Nachdem er den grundlegenden Anforderungen, die sich für einen Prinzen gezie-

men, entsprochen hatte, wurde er mit einer schönen Prinzessin verheiratet und führte ein glückliches und verschwenderisches Leben, bis er bei einer Ausfahrt durch die Stadt einem Kranken, einem Alten und einem Toten, der zu Grabe getragen wurde, begegnete. Diese Tatsache, daß nämlich der einmal geborene Mensch diesen Leiden nicht entgehen kann, beunruhigte ihn zutiefst. So begann er, intensiver darüber nachzudenken, wie dieses Leiden überwunden werden könne. Mit 29 Jahren verließ er all seine Habe, gab seinen weltlichen Lebensstil auf, um nach einem spirituellen Weg zur Überwindung des Leidens von Krankheit, Alter und Tod zu suchen.

Er verbrachte sechs Jahre mit der Suche nach einer Antwort, probierte verschiedene Methoden der Selbstentsagung aus, wie sie in jenen Tagen von indischen Weisen praktiziert wurden, nur um am Ende festzustellen, daß sie alle keine Antwort auf sein drängendes