

nächst sein Ordensbruder Pierre Teilhard de Chardin. Von ihm übernahm er die vorbehaltlose Anerkennung der Entwicklung des Lebens und des gesellschaftlichen Fortschreitens, die Verbindung von Denken und Mystik. Dann der Landpfarrer von Ars, Jean Baptist Vianney, von dem er das Bild des Seelsorgers an den Ärmsten übernahm. Schließlich die jüdische Philosophin und Sucherin Simone Weil, die ihm die Dimension der Totalentäußerung, des Nichtseins vor Gott vermittelte, eine Erfahrung, die im Christentum und im Islam ihren Platz hat. Diese Personen markieren die ungewöhnliche Spannweite des Denkens und Lebens von Henri Boulad, die auch in seiner psychologischen Dissertation ihren Niederschlag gefunden hat: „In dieser Studie habe ich versucht, eine verständliche Sicht vom Menschen und vom Universum zu geben, das Leben und den Tod, Körper, Geist und Seele, das Sexuelle und das Mystische, das Christentum und die Psychoanalyse miteinander zu verbinden.“

Boulad ist aufgewachsen und ausgebildet sowohl in der westlichen als auch in der orientalisches-arabischen Kultur. Er lebt in beiden Welten. Nicht nur für die Weltgesellschaft, sondern auch für die Kirche selbst sieht er es als wesentlich an, die Vielfalt der Kulturen in Freiheit mit der Einheit zu versöhnen. Die orientalischen Riten der Liturgie, aber auch das Umfeld des Islam sind ihm so wichtig, weil darin sichtbar wird, daß die Kirche in unterschiedlichen Gebetsformen, Theologien und Moralkonzepten lebt. Die römisch-lateinische Kirche ist immer in der Versu-

chung, ihre Gedankenwelt, Ordnung und Liturgie als das allein Katholische anzusehen und anderen aufzuerlegen. Die Vielfalt ist kein Restbestand der Tradition, sondern ihr gehört die Zukunft. So kann Boulad bei aller Liebe zum Papst nur den Kopf schütteln über die von Rom zur Zeit hochgespielten innerkirchlichen Problemstellungen und Disziplinierungsversuche. Er geht noch weiter: „Nach meiner persönlichen Meinung müssen alle diese Kategorien miteinander verschwinden: orthodox, katholisch, christlich, islamisch und so weiter – all das muß eines Tages ausgewachsen sein. Der Pluralismus ist ein Aspekt der großen Weltvereinigung, zu der wir unterwegs sind. Unser ganzer Planet will eins werden. Zugleich aber heißt es achtgeben, daß wir die existierenden Werte aller Kulturen dabei nicht einebnen, sondern retten.“

Hans Joachim Türk

Bücher in deutscher Übersetzung, alle im Otto Müller Verlag, Salzburg erschienen: Jesus in diesen Tagen. Zwölf moderne Gleichnisse (1995); Mystische Erfahrung und soziales Engagement (1997); Starkes Tun, stärkeres Sein, Leid und Sendung der Frau (1997); Die Vernunft des Herzens. Wohin die Seele strebt (1993); Samuel, Samuel. Alexandrinische Predigten (2000).

In Kürze erscheinen in Neuauflage: Gottes Söhne, Gottes Töchter. Gelebte Existenzreligion; Der mystische Leib. Kosmischer Zugang zur Eucharistie; Dimensionen der Liebe. Persönliche Aufzeichnungen; Zeugnis der Wahrheit. Interviews und Gespräche.

Buddhismus zwischen Rezeption und Kritik

Sieht man von der Stimme des Dalai-Lama ab, so ist in unseren Breiten der Einfluß des Buddhismus nach wie vor eher esoterischer Art. Immer noch fehlt es in der breiteren Öffentlichkeit an einem Grundwissen über den Buddhismus. Entsprechend bemüht sich die auf dem Markt zu findende Literatur eher um Einführungen und genauere Kenntnisnahmen.

Als gutes Beispiel dieser Art kann das von Klaus-Josef Notz, einem seit Jahren in der Münchener Erwachsenenbildung tätigen Religions-

wissenschaftler, herausgegebene „Lexikon des Buddhismus“ dienen¹. Das zweibändige Werk bietet solide Eingangsinformationen über die historischen Anfänge, die Ausbreitungsrichtungen und -länder des Buddhismus, die wichtigsten Traditionen, vielbenutzte Grundbegriffe und Hinweise zur Praxis, schließlich einige Lesehinweise, ein eher allgemeines Literaturverzeichnis und ein Register. Auffallend ist, daß dieses in einem immer noch eher katholisch firmierenden Verlag erschienene Lexikon sich – im Gegensatz

etwa zu dem vom Verfasser dieses Beitrags herausgegebenen und in der gleichen Reihe erscheinenden „Lexikon der Religionen“ (Herder Spektrum 4090) – auf Informationen beschränkt und keinen Versuch unternimmt, den Lesern, soweit sie sich als Christen verstehen, zugleich eine Brücke zu Dialog und Auseinandersetzung zu bauen. Freilich ist in der Tat heute nicht Apologetik angesagt, sondern Kenntnisaufnahme. Dennoch fragt man sich, ob in unseren Breiten, wo sonst so viel von interreligiösem Dialog die Rede ist, hier nicht wenigstens ein Stück weit dieser Dialog konkret auch vorbereitet werden müßte. Als Hilfe bietet sich im Augenblick vor allem das von Michael von Brück und Whale Lai herausgegebene umfangreiche Werk „Buddhismus und Christentum. Geschichte, Konfrontation, Dialog“ (München 1997) an.

Schwierigkeiten bereitet im Umgang mit Buddhisten im übrigen nach wie vor die Bestimmung der authentischen Gesprächspartner, zumal verschiedenste buddhistische Richtungen heute mit dem Anspruch auftreten, verbindlich für den Buddhismus schlechthin zu sprechen. So hat die Europäische Akademie der Wissenschaften und Künste vor Jahren den Weltpräsidenten der Soka Gakkai Daisaku Ikeda zum Ehrensenator kooptiert – mit dem Ergebnis, daß die von Eugen Biser geleitete Sektion „Weltreligionen“ ihren christlich-buddhistischen Dialog vorrangig mit Vertretern der in Japan lange der neuereigenen Szene zugerechneten und im Ursprungsland eher aggressiv aufgetretenen Laienbewegung, die der Nichiren-Tradition entstammt, führt.

Unübersichtlich erschienen auch die buddhistischen Aktivitäten auf der EXPO 2000. Ein Internationales Forum 2000 zum Thema „Verwirklichung des Friedens unter den Menschen im 21. Jahrhundert“, das aufgrund der mangelhaften Werbung fast unter Ausschluß der Öffentlichkeit vom 23. bis 25. Juni 2000 stattfand, war wesentlich von einem japanischen Nichiren-Buddhisten Nissh Takeuchi und dem in Remscheid ansässigen Verein Daiseion-ji e.V. bestimmt. Es gelang bei der Vorbereitung nicht, in dieses in Japan eindrucksvolle Unternehmen zugunsten eines internationalen Weltfriedensgebotes und Friedenseinsatzes andere buddhistische Repräsentanten einzuladen. Weitere Veranstaltungen standen unter der Leitung des

vietnamesischen Tempels Vien Giac in Hannover, der ursprünglich dem Amida-Buddhismus angehört, sich aber inzwischen auch für andere Richtungen öffnet. So fand unter anderem vom 24. bis 26. Oktober 2000 eine Tagung zum Thema „Buddhismus in Wissenschaft und Praxis“ statt. Damit erschöpfte sich das Angebot freilich nicht. Es läßt sich im übrigen nicht übersehen, daß die Deutsche Buddhistische Union, die ihrerseits ihren Kongreß 2000 Ende Oktober in Hannover veranstaltete, keineswegs die vielfältigen buddhistischen Gruppierungen, die es inzwischen in Deutschland gibt, zusammenfaßt und für eine umfassendere Information Sorge trägt.

In gewissem Sinne entspricht es der Situation, die man in Mitteleuropa vorfindet, wenn auf kritische Rückfragen zum Buddhismus eher allergisch oder überhaupt nicht reagiert wird. Dabei müßte es allmählich als selbstverständlich angesehen werden, daß der Buddhismus, wenn er schon zu den Weltreligionen gezählt wird, sich der allgemeinen Religionskritik stellen muß wie alle anderen Weltreligionen auch. Es darf aber auch nicht verwundern, daß der Buddhismus selbst nicht nur in der christlichen Apologetik, sondern ganz allgemein in den einschlägigen Wissenschaften auf kritische Rückfragen stößt. Inzwischen lassen sich aber auch in Deutschland erste kritische Veröffentlichungen zur konkreten Stellung des Buddhismus in der modernen Geschichte und Gesellschaft benennen, die damit dem, was in der angelsächsischen Welt, zumal in den USA, längst geschieht, auch bei uns Zugang verschaffen.

Vor allem auf zwei Kritikansätze sei hier hingewiesen. Der eine befaßt sich mit den Verflechtungen des japanischen Zen-Buddhismus mit dem japanischen Nationalismus in der Zeit vor dem Pazifischen Krieg und den Reaktionen auf dieses Phänomen in der Folgezeit. Der zweite betrifft die politische Rolle und das Innen des Tibetischen Buddhismus. Dabei zeigt sich, daß der Buddhismus keineswegs von jener Zeitlosigkeit ist, die seine wahren Anhänger von den Spuren der Geschichte unberührt sein ließe.

Bereits 1994 eröffnete das „Nanzan Institute for Religion and Culture“ unter der Federführung des Institutsleiters James W. Heisig und des amerikanischen Philosophieprofessors John C.

Maraldo eine umfassende Diskussion zur politischen Einstellung des Zen-Buddhismus im letzten Jahrhundert; die Veröffentlichung trägt die vielsagende, provokative Überschrift „Rude Awakenings“, „grausames, unsanftes Erwachen“². Der Band faßt die verschiedenen Beiträge eines Kongresses zusammen, der im März 1994 in Santa Fe, New Mexico, stattgefunden hat. Hier kann es nicht darum gehen, die dort begonnene Debatte ausführlich darzustellen und dazu Stellung zu beziehen. Wichtig ist zu wissen, daß die gestellten Fragen an die Substanz des Zen-Buddhismus gehen und zugleich die philosophischen Reflexionen buddhistisch orientierter Philosophen der sogenannten Kyoto-Schule neu bedacht werden. Dabei geht es nicht zuletzt um den Gründer der Schule Nishida und seine Nachfolger, zumal Tanabe und Nishitani. Manches erinnert an ähnliche Diskussionen, die im Nachkriegsdeutschland um die Position Martin Heideggers zum Nationalsozialismus geführt worden ist. Wichtiger als die in gewissem Sinn unkritische Haltung der genannten japanischen Philosophen gegenüber der nationalistischen Politik des Landes erscheint aber ihr Umgang mit dem Zusammenbruch der Nation und der Frage der Verantwortlichkeit, die gerade auch die Intellektuellen eines Landes zu tragen haben. Hier wird heute auch in Japan der Vorwurf der mangelnden Aufarbeitung der Vergangenheit erhoben.

Was im angelsächsischen Raum weiter diskutiert wird, hat inzwischen auch Deutschland erreicht. So liegt inzwischen die deutsche Übersetzung eines ursprünglich auf Englisch verfaßten Buchs des in Neuseeland lebenden Zen-Priesters Brian Daizen A. Victoria vor³. Dem Autor, der nach eigenen Aussagen die volle Ordination zum Zen-Priester in der Sōtō-Schule des Zen-Buddhismus erhalten hat, wurde 1970 offiziell mitgeteilt, daß er nicht in der vietnamesischen Anti-Kriegsbewegung aktiv tätig sein könne. Das wurde ihm zum Anlaß, die Einstellung des Zen-Buddhismus zu Krieg und Frieden zu überprüfen. Ausgangspunkt seiner Forschung war die Zeit nach der Meiji-Restauration von 1868. Im Mittelpunkt der Arbeit stehen dann die Einbeziehung des Buddhismus „in die japanische Kriegsmaschinerie“ und die Nachkriegsreaktio-

nen der Zen-Schulen auf den Buddhismus des Kaiserlichen Weges, das Zen des Kaiserlichen Staates und das Soldaten-Zen. Hier zeigt sich die Grundeinstellung eines westlich geprägten und erzogenen Buddhisten. Erst nach der Besinnung auf die geschichtlichen Entwicklungen des neuzeitlichen Japan stellt er die Frage, wie es um den Buddhismus als solchen steht: Wie konnte es dahin kommen, daß sich das Samurai-Zen entwickelte und gar Krieg und Gewalt befürwortet wurden? Nach Victoria ist gerade aufgrund der historischen Erfahrungen das Verhältnis von Staat und Religion auch buddhistisch immer neu zu überprüfen.

Was Victoria im Blick auf Zen und Buddhismus diskutiert, kommt auch da in den Blick, wo die Bemühungen des japanischen Philosophen Nishida im größeren Kontext der interkulturellen Fragestellung bedacht werden. Für den deutschsprachigen Raum ist es ein Geschenk, daß sich der junge Philosoph Rolf Elberfeld mit hohem Problembewußtsein und außerordentlichem Sprachgefühl der Philosophie Nishidas angenommen hat. Wo er um Nishidas Verstehen der Kulturen ringt⁴, kommt zwangsläufig innerhalb der Behandlung seines Weltverständnisses auch sein Staatsverständnis und – auch in diesem Zusammenhang – sein Verhältnis zur Religion zur Sprache.

Wenn Victoria erkennt, daß er sich gezwungen sieht, „eine dunkle Seite“ der buddhistischen Geschichte zu enthüllen (vgl. 355), so sprechen die beiden schon auf dem Klappentext „entartanten“ Autoren – Victor Trimondi = Herbert Röttgen und Victoria Trimondi = Mariana Röttgen – vom „Schatten des Dalai Lama“⁵. Ihr 816 Seiten starkes Buch provoziert, indem es das Bild des sanften, gewaltlosen Dalai-Lama nachdrücklich in Frage stellt, wenn nicht zerstört. Es ist verwunderlich, wenn ein ansonsten so kompetenter Autor wie Klaus Natorp glaubt, der Dalai-Lama würde, wenn man ihm von den Thesen des Autorenpaars berichtete, so laut lachen wie lange nicht mehr (vgl. FAZ 23. 9. 1999, 12). Ironie ist eine schlechte Reaktionsmethode, wenn deutliche Anfragen im Raum stehen. Michael von Brück ist in seinem Umgang mit den Anfragen⁶ um vieles vorsichtiger, auch wenn er gegenüber den Trimondis seine deutlichen Vorbehalte zeigt (vgl. 17, 24f., 29, 87, 93, 102, 105, 10, 115, 117, 136,

144). Wenn jedoch nicht alles täuscht, finden die Grundaussagen bzw. -anfragen Trimondis in der Relecture der tibetischen Buddhismusgeschichte, wie von Brück sie nachzeichnet, in vielem eher eine präzisierende Bestätigung.

Den Trimondis geht es um zwei zentrale Rückfragen: die Frage der Frau, damit verbunden der Sexualität in der esoterischen Praxis des tibetischen Buddhismus und die Verbindung von buddhistischem Weltverständnis und den realgeschichtlichen und -politischen Zügen der Welt. Was in religiösen Kreisen eher symbolisch gedeutet und real geleugnet wird, wird vom Ehepaar Trimondi in seiner historischen Realität angefragt. Das gilt wie angedeutet für die Realvollzüge des Sexuellen wie politisch für Linien, die – zugegeben ärgerlicherweise – zu Phänomenen im Westen, zum Faschismus, zur Aum-Affäre in Tokyo, zur chinesischen Politik und anderem mehr gezogen werden. Es ist auch zuzugeben, daß vieles von dem Gesagten phantastisch klingt. Der Umgang mit dem zentralen Text des Klacakra-Tantra, der bis heute in keiner deutschen Übersetzung vorliegt, sondern eher in Teilen und dann nochmals in unterschiedlichen Sprachen zugänglich ist, damit verbunden die bis heute dem westlichen Menschen eher verschlossene Welt des esoterischen Buddhismus und seiner Praktiken erzeugen aufs Ganze immer noch Ratlosigkeit. Diese kann letztendlich nur von den wahrhaft Initiierten aufgelöst werden, wenn sie wenigstens anfanghaft zu sprechen beginnen. Das aber ist im Grund bislang nur bedingt der Fall.

Wenn man die Einsprüche von Brücks gegen Trimondis Werk auf ihr eigentliches Maß zurückschraubt, kommt es aber doch zu einer Reihe nachdenklich stimmender Feststellungen:

1. Vorwürfe richten sich gegen den hermeneutischen Ansatz, „eine eurozentrisch-esoterische und paradoxerweise in weiten Strecken dennoch rationalistische Grundhaltung“, die zu Fehldeutungen und Missdeutungen der tibetischen Symbolwelt führt (17). Zu Recht besteht von Brück darauf, daß „jede Kultur an den Maßstäben und Deutungsmustern ihrer eigenen Kultur interpretiert wird“ (28). Wieweit der Vorwurf trifft, wäre dennoch genauer zu prüfen. Ausdrücklich wird den Trimondis „keine von christlich-missionarischen Interessen genährte Polemik“ nachgesagt

(17). Tatsächlich spielt das Christentum denn auch im ganzen Buch Trimondis – im Gegensatz zum Islam – keine Rolle.

2. Der Dalai Lama XIV, um den es vor allem in Trimondis Buch geht, hat 1986 an einem von Trimondi = Röttgen organisierten Kongress teilgenommen, bei dem Carl Friedrich von Weizsäcker sein Gesprächspartner war (vgl. 24). Die von den Trimondis vermittelten Kenntnisse lassen sich somit nicht auf die reine Lektüre von Schriften reduzieren.

3. Von Brück korrigiert seinerseits eine frühere „methodisch zu stark vereinfachende Aussage, im tibetischen Buddhismus habe es keine Gewalt im Namen der Religion gegeben“ (63). Die Geschichte der Rivalitäten zwischen den tibetisch-buddhistischen Schulen lehrt ein anderes. Hier ist dann auf die Fortentwicklung der Geschichte unter den Dalai Lamas bis hin zum jetzigen zu achten. Von Brück geht selbst ausführlich auf die hier nicht näher auszuführende Kontroverse um Shugden ein (vgl. 158-210). Wie weit der politische Einfluß des Dalai Lama konkret reicht, ist weiterhin im Detail zu klären, zumal der Begriff der Weltherrschaft vielschichtig bleibt.

4. Der im Zusammenhang mit dem Klacakra-Tantra diskutierte Šambhala-Mythos vom eschatologischen Reich, das ein Reich auf dieser Erde ist, bleibt ein Fragepunkt, zumal er durchaus „politisch instrumentalisiert und außenpolitisch eingesetzt“ worden ist (156). Vielleicht würde es auch der Klärung dienen, wenn die hier auftretenden Ideen und Bilder mit den Bildern der christlichen Apokalyptik verglichen, dann auf die in der abendländischen Geschichte greifbaren Auswirkungen und Realutopien des Millenarismus geachtet würde und die Prinzipien einer hier zu verwendenden Hermeneutik zu Rate gezogen würden.

5. Unbestritten ist sodann auch für von Brück, daß die Frau im tibetischen Buddhismus eine untergeordnete Stellung innehatte (vgl. 93). Die These der Trimondis von einer speziell buddhistischen „Misogynie“ (dort so schon im Kap. 1) lehnt er ab, indem er die Einstellung zur Frau im Hinblick auf die gesellschaftlich-kulturellen Gegebenheiten der Zeit des frühen Buddhismus relativiert (vgl. 109f.).

6. Zu Recht besteht von Brück darauf, daß die

vielfältigen Methoden (Sanskrit *upāya*) zur Erlangung der völligen Befreiung im Sinn von Barmherzigkeit (Sanskrit *karunā*) verstanden werden. Allerdings verdient ein Satz wie der folgende im Hinblick auf männlich-weibliches Verhalten dennoch, weiter erörtert zu werden: „Daß diese Anschauung nichts mit männlicher Manipulation zu tun hat, wird schon daran deutlich, daß der Inbegriff aller Methode die Barmherzigkeit (*karunā*) ist – die aber ist weiblich“ (115). Es bleibt selbst nach von Brück dabei: Es gibt Gründe für eine Sicht, androzentrische Züge im tibetischen Buddhismus am Werke zu sehen, auch wenn im Hinblick auf die wahren Intentionen „Mißverständnisse und Mißbrauch (!) auftreten können“ (117).

Die wenigen Hinweise, die hier im Vergleich von Trimondi und von Brück gegeben werden, zeigen hinreichend, daß die beiden großen Themen – Sexualität und Weltpolitik – offene Fragenkomplexe sind und bleiben. Sie werden erst dann auf ihr eigentliches Maß zurückfallen, wenn sie von Anhängern und Praktikern des Tibetischen Buddhismus selbst überzeugend besprochen werden.

„Seine Heiligkeit der XIV. Dalai Lama“ – wie er in der Titulatur des Buches genannt wird – hat in seiner jüngsten Veröffentlichung Grundzüge einer neuen Ethik für unsere Zeit entwickelt⁷. Das Buch ist von der äußeren Gestalt her ein „religiös-erbauliches“ Buch, das sich wohl bewußt nicht auf Diskussionen einläßt, sondern eine Botschaft verkündet. Zweifellos kommt der Dalai Lama mit diesem Buch den Fragen des modernen Menschen schon deshalb entgegen, weil er von Grundlagen der Ethik, von der Ethik des einzelnen wie der Gesellschaft spricht, die grundlegenden Felder gesellschaftlichen Lebens benennt, die Erziehung, die Medien, die Umwelt, Wirtschaft und Friedenseinsatz, und darin die Rolle der Religion aufzeigt.

Was Religion eigentlich ist, bleibt weithin offen. Mit dem, was gesagt wird, kommt der Dalai Lama aber dem modernen Menschen entgegen: Auch dieser weiß zwar, daß es Religion gibt, doch nicht genau, was diese ist. Gott kommt jedenfalls nicht notwendig vor. Was gesagt wird, leuchtet ein. Da ist der geschichtliche Rückblick nicht sonderlich von Bedeutung. Kritik ist nicht

angesagt. Sie erinnert eher an das, was an Religionen nicht gefällt. Wie lesen wir doch beim Dalai Lama: „In unserer langen Geschichte ist es immer schon so gewesen, daß die Religionen zu den Hauptauslösern von Konflikten gehörten“ (236). Verständlicherweise ist denn auch „ein religiöser Glaube keine Vorbedingung für ethisches Verhalten oder für das Glückselbst“ (237). Nur scheint es noch immer so, daß sich menschliche Grundhaltungen wie Liebe, Mitgefühl, Geduld, Toleranz, Vergebung und Demut „am einfachsten und wirksamsten im Zusammenhang mit einer Religion entwickeln lassen“ (ebd.). Der Buddhismus selbst erscheint hier am Ende als das Allgemein-Menschliche.

In einer Zeit, die nach Wegen des Lebens und Überlebens ruft, die angesichts des sich ausbreitenden Pluralismus die „Qual der Wahl“ mit sich bringt, bedarf es dennoch kritischer Unterscheidungen, religiös gesagt: der Unterscheidung der Geister. Man sollte folglich gerade im Hinblick auf die Begegnung der Menschen mit unterschiedlichen religiösen Überzeugungen unbeirrt an Wegen zwischen verstehender Rezeption und Kritik weiterarbeiten. Das gilt auch im Hinblick auf den Buddhismus. Hans Waldenfels SJ

¹ Das Lexikon des Buddhismus. Grundbegriffe, Traditionen, Praxis. 2 Bde. Hg. v. Klaus-Josef Notz. Freiburg: Herder 1998. 637 S. (Herder Spektrum. 4700). Kart. 68,-.

² Rude Awakenings. Zen, the Kyoto School, and the Question of Nationalism. Hg. v. J. W. Heisig u. J. C. Maraldo. Honolulu: 1994.

³ Victoria, Brian (Daizen) A.: Zen, Nationalismus und Krieg. Eine unheimliche Allianz. Berlin: Theseus 1999. 400 S. Kart. 48,-.

⁴ Elberfeld, Rolf: Kitarō Nishida (1870–1945). Das Verstehen der Kulturen. Moderne japanische Philosophie und die Frage nach der Interkulturalität. Amsterdam: Rodopi Edition 1999. 314 S. (Studien zur Interkulturellen Philosophie. 10.) Kart. 85,50.

⁵ Trimondi, Victor u. Victoria: Der Schatten des Dalai Lama. Sexualität, Magie und Politik im tibetischen Buddhismus. Düsseldorf: Patmos 1999. 816 S. Kart. 58,-.

⁶ Brück, Michael von: Religion und Politik im Tibetischen Buddhismus. München: Kösel 1999. 192 S. Kart. 29,90.

⁷ Seine Heiligkeit der XIV. Dalai Lama: Das Buch der Menschlichkeit. Eine neue Ethik für unsere Zeit. Bergisch Gladbach 2000.