

Die Antwort des Buddhismus auf das Leid und das Böse in Gegenüberstellung zum Christentum

Der Buddha lehnte spekulative Fragen nach der ersten Ursache der Welt, auch nach dem metaphysischen Grunde des Bösen, ab. Der Kreislauf der Wiedergeburten wird im Buddhismus anfangslos gedacht, mithin hat auch das Übel keinen Anfang, wohl aber ein Ende. Die erste Predigt des Buddha in Benares verkündet die Vier Edlen Wahrheiten. Sie stellen fest, dass alles Dasein *dubkha* ist, *dubkha* erkannt und überwunden werden kann und nun der Weg zur Überwindung gezeigt wird, der darin besteht, die fundamentale *avidya* (Unwissenheit) des Menschen über sich selbst aufzuheben. Dieser Weg wird im „Edlen Achtfachen Pfad“ zur Überwindung des Leidens genauer beschrieben.

Das Problem besteht in der Übersetzung des Begriffs *dubkha*, der meist mit „Leiden“ wiedergegeben wird, was aber nicht unproblematisch ist, weil zu schnell griechisch-christliche Konzepte als selbstverständlicher Verstehenshorizont dieses Begriffs mitschwingen. Wir wollen versuchen, uns dem Thema zu nähern, indem wir die Vorstellung vom Leiden im Buddhismus hermeneutisch bewusst den entsprechenden abendländisch-christlichen Grunderfahrungen gegenüberstellen.

Der Buddhismus glaubt nicht an einen allmächtig-allgütigen Schöpfergott, und so ist er auch bei der Beantwortung der Frage nach dem Leiden folgerichtig andere Wege gegangen als das Christentum. Der Buddha zeigt den Wirkungsmechanismus der leidhaften Verstrickungen durch Unwissenheit, Gier und Hass auf, die überwunden werden können. Er lehnt die Spekulation ab, die nach der ersten metaphysischen Ursache des Leidens fragt: Wer von einem vergifteten Pfeil getroffen sei, frage auch nicht nach den weiteren Umständen, sondern ziehe den Pfeil schleunigst heraus und versorge die Wunde. So lehrt auch der Buddha die Überwindung des Leidens durch die Analyse der unmittelbaren mentalen und psychologischen Ursachen der leidhaften Verstrickungen. Das Christentum hingegen verknüpft das Leiden mit der Sünde, d. h. mit der Fehlhaltung des Menschen gegenüber Gott.

Reden Buddhismus und Christentum hier von ganz verschiedenen Einsichten, oder sprechen sie in unterschiedlichen Sprachen Ähnliches aus?

Die Fülle an Literatur zu diesem Thema ist gewaltig. Die Argumente wiederholen sich. Wir wollen nur die entscheidenden Gesichtspunkte herausgreifen und eine Sicht der Dinge vorschlagen, die strukturelle Parallelen in den Fragen aufzeigt, wohingegen die Antworten wegen des jeweils unterschiedlichen Kontextes der beiden Religionen in ihrer formativen Phase unterschiedlich sein mussten. Im Horizont unserer *heutigen* Frage werden sich dann Möglichkeiten zu neuen Konstellationen für gemeinsame Antworten ergeben.

Gegenüberstellung und Kontrast

Bereits 1930 veröffentlichte Gustav Mensching eine Abhandlung zu diesem Thema.¹ Der deutsche Religionswissenschaftler stellte fest, dass die Frage nach dem Leiden im Mittelpunkt von Buddhismus und Christentum stehe. Er wollte dann aber zeigen, dass die unterschiedliche Antwort beider ein bezeichnendes Licht auf den grundlegenden Unterschied beider Religionen als solcher werfe.

Mensching setzt ein mit einer Beschreibung der geistigen Situation Indiens vor der Zeit des Buddhismus. In vedischer Zeit, also um 1500-700 v. Chr., hätten sich die Menschen noch an der Fülle der Natur und des Lebens erfreut, während mit den Upanishaden (ab ca. 700 v. Chr.) und dann im Buddhismus ein Trend zur negativen Bewertung der Vergänglichkeit des Lebens eingesetzt hätte, der Indien zur „Heimat des Pessimismus“ (4) gemacht habe. Trotz dieser aus heutiger Sicht groben Verzerrung der indischen religiösen Wirklichkeit, die bereits Ende des 19. Jahrhunderts die Wahrnehmung Indiens durch die Europäer prägte, trägt Mensching wichtige Einsichten vor, die uns hier als Ausgangspunkt dienen sollen.

Auch in der israelitischen Religionsgeschichte sei, so Mensching, erst in exilischer und nachexilischer Zeit – bei Hiob und Deuterocesaja am greifbarsten – das Leiden zum theologischen Thema geworden, da die alten Antworten nicht mehr genügten: Im Sündenfallmythos der Genesis werde das Begehren als Ursache für den Sündenfall und das daraus folgende Leid benannt, und so sei der gegenwärtige Zustand als Strafe zu verstehen. Der Sündenfall sei die Abkehr vom idealen sündlosen Urzustand (19). Da Sünde Übertretung des Gesetzes sei, die rational erkannt werden könne, liege das Problem nicht so sehr im Leiden des Gerechten (der sich wohl seiner Sünden nur nicht erinnere), sondern im offensicht-

lichen Wohlergehen des Ungerechten, über das in den Psalmen (Ps 73) geklagt wird, ohne dass eine Antwort möglich wäre. Ursache des Leidens sei nach der Bibel die schuldhafte Abkehr von Gott.

Dies sei ganz anders im Buddhismus: Leiden gelte hier als die Folge von Anhaften, das auf Unwissenheit beruhe. Nach der Ursache für die erste Unwissenheit werde nicht gefragt. Das Problem der Schuld spiele in diesem Zusammenhang auch keine Rolle, weil kein urteilender persönlicher Gott über den Schuld-Leidens-Zusammenhang wache, sondern das Leiden Folge eines mechanischen Prozesses sei, der erklärt und darum aufgehoben werden könne.

In der Verkündigung Jesu, so Mensching, verschöben sich die Akzente gegenüber dem Judentum. Leiden bleibe zwar weiterhin mit Sünde und Schuld verbunden, aber es habe keine erkennbare Ursache: Der Blindgeborene leide nicht, weil er oder seine Eltern gesündigt hätten, sondern damit er geheilt werde (Joh 9,2ff.). Leiden habe keine moralische Ursache mehr, wohl aber einen Zweck: die Heilung (22).

Mensching verdeutlicht nun den Gegensatz zum Buddhismus, indem er für das Christentum feststellt, dass es hier um Überwindung des Leidens gehe, und zwar so, dass das Leiden zu einem Lernprozess würde, aus dem „Werte gewonnen“ werden könnten. Dies sei im Buddhismus anders: Nicht Überwindung, sondern Aufhebung des Leidens sei hier das Ziel, das Leiden als solches habe keinen Sinn. Folglich sei die christliche Einsicht „ein Standpunkt, der dem Buddhismus weit überlegen ist, da dieser mit dem konkreten Leiden nicht fertig wird“ (22). Wie fragwürdig diese Beurteilung des Buddhismus ist, werden wir noch zeigen.

Allerdings fährt Mensching fort und differenziert zwischen natürlichem und übernatürlichem Leiden. In beiden Religionen gehe es um Letzteres, d. h. um eine Dimension des Leidens, die erst angesichts des Transzendenten, Gottes oder des *nirvana* – eines *summum positivum* (16) –, erkennbar sei. Im Christentum sei Sünde nur angesichts der Reinheit Gottes, im Buddhismus *dukkha* (Leiden) nur angesichts der Erfahrung von *nirvana* verstehbar, und deshalb sei die buddhistische Daseinsanalyse mehr als nur Psychologie, nämlich eine zutiefst religiöse Haltung. Beide Religionen träfen sich also in dieser Grundhaltung, um sich allerdings schnell wieder zu trennen. Denn das christliche Leiden an dem Getrenntsein von Gott hänge mit Schuld zusammen, die buddhistische Befreiung vom Anhaften an egozentrischen Wünschen sei eine Frage der Erkenntnis. Mensching übergeht die Rationalisierung des Wesens der Schuld im Zusammenhang mit der christlichen Erbsündenlehre, aber die

Begriffe seiner Gegenüberstellung zeigen, dass – methodisch höchst problematisch – von christlichen Vorstellungen aus der Buddhismus beurteilt wird. Er stellt gegenüber: (23f.)

Christentum	Buddhismus
a) Sündenerfahrung im Gewissen	Unheilserfahrung im Intellekt
b) Trennung von Gott ist schuldhaft (peccatum essentielle)	keine Schuld
c) Verantwortung vor dem persönlichen Gott	unpersönliches nirvana

Die Person des Buddha spiele bei der Rettung keine Rolle, das *nirvana* komme nicht auf den Menschen zu, und es handle sich beim *nirvana* um ein „Gnadengeschenk ohne Schenker“ (Söderblom) (8). Mensching weiß, dass dies im Mahayana anders ist (26), zieht aber daraus keine Konsequenzen.

Zum Abschluss (27) zieht Mensching einen interessanten Vergleich zwischen *nirvana* und christlich-protestantischer Rechtfertigungserfahrung: Der Gerechtfertigte sei, so Luther, nicht mehr der Macht oder dem Zwang zur Sünde unterworfen. Er sündige zwar weiter, aber nur, weil dies aus seiner Leiblichkeit resultiere. Das Sündigen des Gerechtfertigten sei nicht mehr symptomatisch für sein Verhältnis gegenüber Gott. Ähnlich im Buddhismus: Der Buddha (und jeder Buddhist) erzeuge, nachdem er den Bewusstseinszustand des *nirvana* erlangt habe, aber noch nicht ins *parinirvana* eingegangen sei (gestorben ist), kein *karman* mehr. Zwischen dem jetzt schon erlangten *nirvana* und dem Sterben des Körpers wirke sich gleichsam nur noch die „kinetische Energie“ des vorigen *karman* aus, ohne dass neues *karman*, das zu erneuter Verleiblichung führen würde, erzeugt werde. Daraus folgert Mensching für beide Religionen: *Mit der gnadenhaften Rechtfertigung durch Gott bzw. mit der nirvana-Erfahrung ist die religiöse oder transzendente Dimension des Leidens aufgehoben.*

Folgerichtig kritisiert Mensching die christlich weit verbreitete (aber erst seit Anselm von Canterbury, 1033-1109, wirklich normative) Theorie vom stellvertretenden Strafleiden Christi, denn Gott könne die Sünde vergeben, ohne dass die Strafe abgegolten werden müsse, was zwar im Judentum nicht denkbar sei, wohl aber der Lehre des Evangeliums, z. B. im Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15), entspreche. Mensching benennt stattdessen vier Aspekte des Leidens Christi, die er als „moderne Deutung“ vorträgt (29f.):

- Das Leiden Christi ist Symptom für das Zusammentreffen des Heiligen mit der gottfernen Welt; gerade indem die Welt Christus leiden lässt, erweist sich, dass sie seine Heiligkeit nicht ertragen kann, d. h., dass er der Heilige ist.
- Damit eröffnet Christus den Glaubensgehorsam für jeden, der ihm nachfolgt, gerade indem er Leiden auf sich nimmt. Er wird zum Paradigma des Gottesfürchtigen, der der Welt entgegentritt.
- Somit gibt es keinen prinzipiellen Unterschied zwischen dem Leiden Christi und dem Leiden derer, die in seine Nachfolge treten.
- Bei Paulus kommt die Leidensmystik hinzu: Der Leidende wird mit dem Leiden Christi eins und damit der Herrlichkeit des Herrn teilhaftig. Das natürliche Leiden gewinnt also einen Sinn, während es im Buddhismus nur negativ gesehen werde.

Mensching erwähnt leider nicht eine Deutung des Leidens Christi, die dem Mahayana-Buddhismus sehr vertraut wäre und die bei dem französischen Scholastiker Abaelard (1079-1142) wohl erstmals auftaucht: Christus litt so fürchterlich, um auf diese Weise das harte Herz der Menschen aufzuschmelzen, damit in allen Menschen das Mitleiden, die Barmherzigkeit und Liebe zum Vorschein kämen und so die besten im Menschen liegenden Eigenschaften geweckt würden.

Gewiss, Mensching konnte 1930 noch nicht die Detailkenntnisse über den dukkha-Begriff und besonders über die Entwicklungen im Mahayana haben, und so ist das neuere Gespräch über Leiden im Buddhismus und Christentum sehr viel differenzierter. Es zeigt sich aber bereits bei Mensching die Schwierigkeit, die unterschiedlichen Sprachwelten beider Religionen so ineinander zu übersetzen, dass Einzelaussagen vergleichbar werden. Eine Hermeneutik der Begriffe, die hier verwendet werden, versucht z. B. Aloysius Pieris, wenn er das gnostische dem agapeischen Sprachspiel gegenüberstellt, wodurch Sünde und Schuld im Christentum gegenüber Unwissenheit und Anhaften im Buddhismus nicht als einfach gegenüberzustellende Konzepte erscheinen, sondern als Funktionsbegriffe innerhalb eines jeweils anderen Grundmusters der Wahrnehmung von Welt und Mensch in den beiden Religionen.

Eine ähnliche Differenz dieser Grundmuster ergibt sich auch aus der klaren Analyse des Problems bei Winston King:²

Christlich gesehen wurzeln das menschliche Schicksal in der Ursünde Adams, d. h. dem *Ungehorsam* gegen ein Verbot Gottes, was Ausdruck der Entfremdung von Gott sei. Das Resultat sei Leiden und persönliche Schuld; Heilmittel sei die Annahme des Heilsangebotes, das in dem stell-

vertretenden Leiden Christi bestehe, der in vollkommenem *Gehorsam* gegen Gott Adams Fall umkehre. Diese Hingabe Christi sei Ausdruck von Liebe und des freien Geschenks der Gnade. Weil das Heil von außen durch einen komme, der seinem individuellen Glück entsagt habe, sei für den Christen eine ähnliche Verantwortung gegenüber dem Mitmenschen und der Welt geboten.

Buddhistisch gesehen, so King, wurzele das Leiden im *Anhaften*, durch das bereits das *karman* jeder Person belastet sei, und dies wiederum sei Resultat der fundamentalen *Unwissenheit* über das Wesen der Wirklichkeit. Weil Anhaften innere Motivation, *karman* individuelle Struktur und Unwissenheit die Illusion eines bloß eingebildeten Ich sei, müsse das Heilmittel darin bestehen, dass der Mensch karmische Verantwortung für sich übernehme, die Leid verursachenden Leidenschaften aufgebe und das Ich meditativ überwinde, und zwar ganz in der Nachahmung des Buddha, der dem luxuriösen Leben und allem Anhaften entsagt habe. (Mit Max Weber sieht King hier die Wurzel für die angebliche „Jenseitigkeit“ des Buddhismus – was aber dem Wirken des Buddhismus in der Geschichte nicht gerecht wird.) King betont, dass die Wirkungsweise des *karman* besonders im Theravada strikt individuell zu interpretieren sei (jeder Einzelne webt sein eigenes Schicksal), sodass er formulieren kann, die „Ersünde“ im Buddhismus sei des Menschen „*sentient individuality*“ (lebendige Individualität). Für den Mahayana-Buddhismus, so müssen wir sofort hinzufügen, ist diese Beschreibung unzureichend, weil die Annahme getrennter individueller Wesen letztlich Illusion ist.

Aus buddhistischer Sicht hat der japanische Religionswissenschaftler Iwanami einen minutiösen Vergleich der beiden Religionen, insbesondere bezüglich des Leidens, gezogen.³ Sein Ansatz ist besonders deshalb interessant, weil er das Problem am Prototypen des bösen Menschen in beiden Traditionen, an Judas und Devadatta, erörtert. In der Tradition der Schrift „*Erwachen des Glaubens im Mahayana*“⁴, die in Ostasien einen überragenden Einfluss hatte, spricht Iwanami von einer *ursprünglichen Unwissenheit*, die als ein plötzlicher Gedanke entstanden sei, als „karmischer Wind der Unwissenheit“, der den bisherigen glatten See des Bewusstseins der Soheit gekräuselt und damit Unordnung und falsches Denken geschaffen habe. Eine solche Deutung des Problems lässt sich im frühen Buddhismus nicht finden. Jedenfalls, so Iwanami, rette Gott den Menschen durch Christus, so wie Amida den Menschen durch sein Gelübde der Barmherzigkeit rette, und so wie die Zurückweisung des Evangeliums Sünde wider den Geist sei, müsse auch mangelndes Ver-

trauen in die Kraft des Gelübdes *kmidas* als tiefster Grund für das fort-dauernde Leiden angenommen werden.⁵ Iwanami beobachtet, dass im Gefolge des jüdischen Legalismus der Christ vor allem Strafe fürchte, während die Furcht des Buddhisten eher die Tatsache des Leidens im Zustand unheilvoller Geburten sei. Das mache die Sünde im Christentum zu einer persönlichen Angelegenheit, während im Buddhismus das Problem vielmehr als ein Gefangensein im karmischen Netz erscheine, das nicht voll durchschaubar sei.

Judas, so Iwanami, sei den Einflüsterungen des Teufels erlegen. Deshalb musste er für sein Handeln persönliche Verantwortung übernehmen. Devadatta sei nicht von außen beeinflusst worden, sondern sein Charakter war böse aufgrund vorigen *karmans*. Judas verriet seinen Herrn und wurde verurteilt, Devadatta hingegen *erlitt* die Konsequenzen seines früheren Handelns. Judas verschuldete seine Schuld selbst, und darum erhängte er sich. Für Devadatta hingegen war das „Urteil“ unpersönlicher, nämlich eine weitere karmische Verstrickung. Weil Sünde persönlich sei, müsse auch die Erlösung von Sünde persönlich sein – durch Christi Höllenfahrt würden auch die Wesen in der Hölle von seiner erlösenden Gegenwart erreicht. Im Buddhismus hingegen sei der Buddha erst viel später zu einer Erlösergestalt geworden – auch im frühen Buddhismus betrete der Buddha eine himmlische Sphäre, um seine Mutter *Maya zu lehren*, aber die erlösende Präsenz des Buddha in den finstersten Höllen ist ein Motiv, das erst im Mahayana erscheint. Wie aber konnte Judas dem Teufel erliegen? Iwanami beruft sich auf die calvinistische Prädestinationslehre bis hin zu Karl Barth, wenn er konstatiert: Gott habe Judas zum Unheil vorherbestimmt und diesen verlassen, bevor Judas sich von Gott abgewendet habe. Damit stünde des Menschen Schicksal in den Händen eines rätselhaften und unverständlich hartherzigen Gottes. Ganz anders löse der Buddhismus des Reinen Landes das Problem. Der japanische Mönch Shinran (1173-1262) habe Devadatta als einen der Fünfzehn Heiligen verstanden. Warum? Weil in Devadatta⁶ gar nichts Gutes gefunden werden könne und er gerade deshalb ein perfekter Empfänger der Gnade Amidas (Amitabhas) sei. Der Mahayana-Buddhismus, so Iwanami, kenne keine letztgültige Dualität von Mensch und Gott, leidender Menschheit und nicht-leidender Gottheit oder eine doppelte Prädestination für Heil oder Verdammnis. Das sei der wesentliche Unterschied zwischen Christentum und Mahayana-Buddhismus!

Wenn wir diese Diskussionen zusammenfassen, ergibt sich für uns folgendes Bild. Der Buddhist fragt: Wie kann Gott zulassen, dass Adam

(oder Judas) sündigt? Der Christ fragt: Wie kann der Buddhist, der das Übel dem vergangenen *karman* zuschreibt, den Fatalismus überwinden? Beide Positionen können nur ins Gespräch kommen, wenn sie ihre Voraussetzungen reflektieren, d. h. ihre jeweilige *Ursprungsgeschichte* hinterfragen, um an den existenziellen Kern des Problems zu gelangen. Erst dann werden solche Fragen *im Lichte* der anderen Tradition neues Licht auf das Dilemma des Menschen und seine Hoffnungen zu dessen Überwindung werfen können.

In diesem Sinne möchten wir einen Vorschlag einbringen, indem wir nicht von den traditionellen Texten und Antworten der beiden Religionen ausgehen, sondern von der *religiösen Frage des heutigen Menschen*, die ganz wesentlich eine Frage nach dem *Problem und der Überwindung der Angst* ist.

Neue Zugänge: Paul Tillichs Analyse von Leiden und Angst

Ein interessanter Ansatz zum Dialog ergibt sich aus Paul Tillichs (1886-1965) Analyse der Angst, des Todes und des Leidens. Tillich definiert Gott als „das, was mich unbedingt angeht“, und existenzielle Ängste können die Tiefe dieses Anliegens an die Oberfläche bringen. Aber Ängste unterscheiden sich zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Religionen. In seinen Terry-Lectures an der Yale-Universität 1942, die später unter dem Titel „Der Mut zum Sein“⁷ veröffentlicht wurden, analysiert Tillich in einer „Theologie der Kultur“ die Geschichte der Angst und des Glaubens in westlichen Gesellschaften. Er arbeitet hier seine Methode der onto-theologischen Korrelation aus und zeigt, wie die drei grundlegenden existenziellen Ängste des Menschen im christlichen Glauben überwunden werden können. Im zweiten Kapitel (33-54) unter der Überschrift „Sein, Nichtsein und Angst“ zeigt Tillich jedoch, wie jede der drei Grundängste in jeweils drei einander folgenden Epochen in der europäischen Geschichte dominierend gewesen ist. Tillich argumentiert, dass die Existenz des Menschen per definitionem im Unterschied zur Existenz Gottes endlich sei. Das Sein des Menschen sei aus diesem Grunde immer verwundbar für die Bedrohungen des Nicht-Seins. Das sei die Ursache der Angst. Angst sei immer total, d. h., sie betreffe die ganze Person, weil das Nicht-Sein die Existenz des Menschen selbst negiere. Darin unterscheide sie sich von der Furcht, die bestimmte Ursachen und erkennbare Objekte zum Gegenstand habe.

Furcht könne durch eine rationale Lösung verändert werden, Angst hingegen sei gesichtslos und so überwältigend, dass sie sich jeder Objektivierung oder Manipulation entziehe. Angst könne nur durch Glauben an Gott überwunden werden, denn nur, indem sich der Mensch im Grund des Seins zentriere, könne die Bedrohung des Nichts verschwinden. Analog dazu könne auch die Zerrissenheit in der menschlichen Geschichte nur durch Jesus den Christus, den Gott in der Geschichte, geheilt werden. Durch das Neue Sein erführen Christen, indem sie von der Letztgültigkeit ihres Anliegens ergriffen sind, eine neue Befreiung zum Leben. Weil Gott in seiner Menschwerdung jene Angst auf sich genommen habe, die mit dem Menschsein unweigerlich gegeben sei, könne Christus die Begrenzung des Menschen stellvertretend für alle Menschen überwinden.

Tillich weiß, dass das Christentum eine unter vielen spätantiken Religionen im Römischen Reich war, aber er bemerkt: „Das Christentum und der religiöse Synkretismus der antiken Welt hatten eine gemeinsame Grundlage: die Idee, dass ein göttliches Wesen zur Erlösung der Welt vom Himmel herabkommen werde. In den religiösen Bewegungen, die von dieser Idee getragen wurden, wurde die Angst vor dem Schicksal und vor dem Tode durch die Partizipation des Menschen an dem göttlichen Wesen, das Schicksal und Tod auf sich genommen hatte, besiegt. Obwohl das Christentum einen ähnlichen Glauben vertrat, war es dem Synkretismus überlegen, und zwar dadurch, dass der Erlöser Jesus Christus ein individuelles Wesen war und dass es sich auf das konkret-historische Fundament des Alten Testaments stützen konnte“ (18f.). Deshalb habe der Mensch, indem er seine Annahme (Gnade) akzeptierte, auch mit echtem Mut ein absolutes Nein gegenüber dem Nihilismus von Schicksal und Tod sagen können.

Schicksal und Tod sind jedoch nur die elementarste Form von Angst, die Tillich beschreibt. Er unterscheidet drei Grundängste:⁸

1. Schicksal und Tod – ontische Angst – klassisch
2. Schuld und Verdammung – moralische Angst – mittelalterlich
3. Leere und Sinnlosigkeit – spirituelle Angst – modern.

Wenn Tillich die Entstehung des Christentums mit der Überwindung der Angst von Schicksal und Tod verbindet, heißt das nicht, dass der Glaube an Christus nicht auch auf die anderen Formen der Angst antworten würde. In Bezug auf die weitere geschichtliche Entwicklung hat Tillich jede Grundform von Angst auf die drei Hauptperioden der europäischen Geschichte bezogen: Am Ende der Spätantike sei die ontische

Angst vorherrschend gewesen, am Ende des Mittelalters die moralische Angst und am Ende der Neuzeit die spirituelle Angst.

Die *erste Grundform der Angst* sei die elementarste: „Die Angst vor Schicksal und Tod ist fundamental, universal und unausweichlich“ (39). Sie beziehe sich auf die grundlegenden physischen Begrenzungen, die unser Leben bestimmen. Indem sie mit notwendigen Bedingungen der Existenz und Sterblichkeit zu tun habe, d. h. mit ontischen Gegebenheiten, könne sie als vor-sozial und vor-moralisch bezeichnet werden. Religionen oder Philosophien, die auf diesem Paar begründet sind, müssten deshalb aber nicht a-sozial oder a-moralisch sein, ganz im Gegenteil. Noch bevor das Christentum die Weltbühne betreten habe, seien die Stoiker – Menschen von höchsten moralischen Standards und wahrlich Kosmopoliten – die Philosophen gewesen, die von dieser Form der Angst am tiefgründigsten betroffen waren. Sie seien Pantheisten gewesen, die Schicksal und Tod mit Entschlusskraft und Stolz ins Auge geblickt hätten. Denn, so urteilt Tillich, die antiken Götter standen außerhalb des Leidens, d. h., sie waren vom Leiden *nicht betroffen*. Die Stoiker aber hätten darüber gestanden, d. h., sie seien durch das Leiden *hindurchgegangen* und hätten es dadurch *überwunden*. Tillich sieht im Stoizismus die einzig wirkliche Alternative zur christlichen Haltung.

Und das ist unser Ansatzpunkt für den Dialog zwischen Christentum und Buddhismus: In ihrer Grundhaltung ist die Stoa dem Buddhismus verwandt. Auch im Buddhismus stehen die Götter (*devas*) außerhalb des Leidens, aber nicht darüber. Sie arbeiten nicht und haben keine Mühen, ihr fröhliches Leben in einem der buddhistischen Himmel ist karmisch bestimmt und bedingt, aber zeitlich begrenzt.

Nur Buddhas stehen wirklich *über* dem Leiden, weil sie durch das Leiden *hindurchgegangen* sind und es *überwunden* haben.

Tillich geht nun aber einen Schritt weiter zur nächsten Form der Angst und kritisiert den Stoiker, weil er nicht an das christliche Ideal heranreiche: „Der Mut zum Sein ist für ihn der Mut, sich trotz Schicksal und Tod zu bejahen, und nicht der Mut, sich trotz Sünde und Schuld zu bejahen. Anders konnte es nicht sein, denn der Mut, der eigenen Schuld ins Auge zu sehen, führt zu der Frage nach der Erlösung und nicht zur Resignation“ (23f.).

Obwohl man auf den ersten Blick versucht sein könnte, diese Kritik auf den Buddhismus zu übertragen, werden wir später zeigen, dass sich der Buddhismus im Kontext dieser Frage und Kritik deutlich von der Stoa unterscheidet, dass also die Parallele zwischen Buddhismus und Stoa

höchst unvollständig ist, sodass die traditionellen Muster christlicher Kritik an der Stoa für den Buddhismus unzutreffend sind.

Zunächst aber zurück zu Tillich. Offensichtlich ist für ihn der zweite Typ der Angst, nämlich Schuld und Verdammung, wesentlich wichtiger für die Frage nach dem Unbedingten (Gott) im jüdisch-christlichen Kontext. Diese Angst beziehe sich auf die Sünde als die grundlegende Schuld des Menschen. Seine Übertretung des göttlichen Gebotes verlange nach Strafe. Das sei das Ethos und das Pathos des biblischen Glaubens. Gewissensqualen hätten auch die Stoiker gekannt, dabei aber niemals den Glauben an die Vernunft des Menschen oder den Logos in der Natur verloren. Sie hätten die Furcht vor moralischem Versagen deutlich empfunden, aber rationale und moralische Erwägungen hätten das Versagen eindämmen und damit die Furcht ausgleichen können. Die Stoiker hätten indessen nicht die Angst gekannt, die mit der Todsünde verbunden sei und der Gefahr ewiger Verdammnis ins Auge sehe. Allerdings sei das klassische Vertrauen in die rationale Selbstkontrolle in späthellenistischer Zeit untergraben worden, weil der Zweifel an der Fähigkeit des Menschen, recht zu handeln, ständig zugenommen habe. Aber nicht nur das. Weil jeder Tat der Gedanke zur Tat vorgeht, sei auch der Zweifel daran gewachsen, ob der Mensch überhaupt recht denken könne.

Den Mysterienreligionen habe es aus diesem Grunde nicht genügt, auf die erste Grundform der Angst (Schicksal und Tod) zu antworten, sondern es sei ihnen auch um die *zweite Grundform der Angst* gegangen, wenn auch immer noch abhängig von der ersten Form. Tillich sagt dazu:

„Die Angst vor Schuld und Verdammung erfüllte die Gruppen, die sich in den Mysterienkulten mit ihren Entsühnungs- und Reinigungsriten zusammenfanden ... Schuld ist Verunreinigung der Seele durch den Einfluss des Materiellen und durch dämonische Mächte. Deshalb bleibt die Angst vor der Schuld wie die Angst vor der Leere ein sekundäres Element innerhalb der beherrschenden Angst vor Schicksal und Tod“ (50f.).

Deshalb, so meint Tillich, sei es angesichts der Angst vor Schuld und Verdammung dem christlichen Evangelium überlassen geblieben, alle Menschen bis in die untersten Schichten zu voller *Verantwortlichkeit* aufzurufen, was die elitäre Philosophie der Stoa nicht habe leisten können. Als Europa zum christlichen Glauben bekehrt wurde, habe dies auch bedeutet, dass die grundlegenden christlichen Kategorien bei der Beschreibung des Menschlichen, nämlich Schuld und Verdammung, dominant wurden und für die moralische Identität Europas konstitutiv

werden sollten. Denn dies sei die spezifisch christliche Form der Angst, die auch das Judentum und der Islam nicht in dieser fundamentalen Weise ausgeprägt hätten. Am Ende des Mittelalters sei die Angst vor Schuld und Verdammung zum wichtigsten Charakteristikum der Kultur geworden, und zwar so, dass vom Standpunkt der moralischen Angst jede Religion, die immer noch das ontische Schicksal und den Tod zu ihrem Hauptinhalt machte, als suspekt oder primitiv-vormoralisch erscheinen musste. Und zwar deshalb, weil das Christentum als Religion der Antwort auf Schuld und Verurteilung damals die Probleme von Schicksal und Tod völlig in sich aufgesogen habe: Denn der Tod wird, wie bei Paulus, zum „Sold der Sünde“ (Röm 6,23) und „die Sünde zum Stachel des Todes“ (1 Kor 15,56). Selbst wenn Schicksal und Tod den Menschen im späten mittelalterlichen Europa einzuholen schienen (wie in der gotischen Malerei und dem Motiv der Fortuna in der Renaissancekunst), so seien doch alle diese Ängste bis in die Reformationszeit hinein von der *Grundangst vor Gericht und Verdammung* eingefärbt gewesen, wie es auch in den verschiedenen Prädestinationslehren jener Zeit zum Ausdruck komme.

Die *dritte Grundform der Angst* sei die *Angst vor Leere und Sinnlosigkeit* (42ff.). Sie sei charakteristisch für die Epoche des Endes der Neuzeit, also auch für unsere Zeit. Sie ergebe sich daraus, dass der Mensch um seiner Selbstbejahung und Selbstvergewisserung willen schöpferisch sein müsse. Schöpferisch sein heiße: Er verwandelt (und wenn auch in noch so geringem Maße) das kulturell Vorfindliche. Dies sei nicht nur in großen Kunstschöpfungen der Fall, sondern bereits dann, wenn ein Mensch Sprache gebrauche – und sie damit verändere. Die Erfahrung des Schöpferischen setzt nach Tillich voraus, dass das geistige Leben ernst genommen wird, weil in ihm etwas zum Ausdruck komme, das jeden Menschen *unbedingt* angehe. Wenn nun das geistige Zentrum einer Kultur verloren gehe, verlören die einzelnen geistigen Tätigkeiten des Menschen ihren Bezug bzw. ihre Ausrichtung, und so komme es zur Erfahrung von Sinnlosigkeit und der entsprechenden Angst: Neue Formen würden ausprobiert, aber nichts befriedige, weil „die Mitte“ fehle. Alles werde dem Zweifel unterzogen, aber nicht mehr von einer Position der Gewissheit aus, sondern im Zweifel daran, dass es überhaupt Gewisses geben könne. Der Mensch halte diese bodenlose Leere nicht aus und fliehe dann in die Autorität. Er gebe lieber seine Freiheit auf, um einen Halt zu finden, der ihm aufgezwungen wird – „Fanatismus ist das Korrelat der geistigen Selbstaufgabe“ (45). Alle herkömmlichen Ideen und Werte seien brüchig

geworden, weil sie entweder nicht mehr verstanden würden oder weil sich die gegenwärtigen Bedingungen so stark verändert hätten, dass die geistigen Inhalte und Symbole der Tradition keinen Sinn mehr ergeben *können*: Traditionsabbruch sei die Folge. Und dies verstärkte die Angst vor der Sinnlosigkeit.

Griechische und biblische Sicht von Schicksal und Tod

Tillichs Typologie der drei Grundängste ist gewiss verallgemeinernd und kann nicht ohne weiteres auf andere Religionen übertragen werden. Aber diese Typologie zeigt doch, dass eine mangelnde Unterscheidung der Grundstrukturen des Denkens, die Tillich an den drei Grundängsten aufzeigt, zum Missverständnis anderer Denkformen führen muss: Wenn nämlich die Antwort auf eine bestimmte Form der Angst interpretiert wird, ohne die Frage bzw. den Kontext der Antwort in der jeweiligen Grundform der Angst zu berücksichtigen. Wir meinen, dass genau dies eine der Wurzeln für das christliche Missverständnis des Buddhismus ist, das darin besteht, die gegenüber der griechisch-hellenistischen Angst von Schicksal und Tod entwickelten Argumente auf den Buddhismus zu übertragen, der die Frage nach Schicksal und Tod aber in einem ganz anderen Zusammenhang stellt. Wir wollen diese These nun erläutern. Wir erweitern dabei Tillichs Methode, die Grundformen der Angst bestimmten Perioden in der europäischen Geschichte zuzuordnen, durch die Hypothese, dass gewisse Elemente dieser Grundformen der Angst auch in unterschiedlichen Religionen jeweils mehr oder weniger dominierend ausgeprägt sein könnten, sodass vor einem interreligiösen Vergleich zunächst dieser Kontext untersucht werden muss, damit Frage und Antwort in echte Korrelation zu stehen kommen.

Wir sahen: Das Christentum hat die Angst vor Schicksal und Tod unter die „höhere“ moralische Angst von Schuld und Verdammung gestellt. Deshalb kann christliches Denken nicht verstehen, wie man zu einer anderen Lösung kommen könnte. Wir gehen nun aber weiter und vermuten, dass der Buddhismus in seinem unbedingten Anliegen genau die Religion sein könnte, die sich auf Schicksal und Tod ausrichtet, während das Christentum Schuld und Verdammung ins Zentrum gerückt hat.

Dieser Unterschied macht das Gespräch zwischen beiden Religionen schwierig, weil das Christentum selbst schon eine Geschichte mit dieser Frage hinter sich hat (und dann die einmal gewonnenen Einsichten auf

ganz andere Situationen überträgt): Die Angst vor dem Schicksal (und weniger vor dem Tod) bestimmte die griechische Tradition bis in den Hellenismus hinein, gegenüber dem sich das frühe Christentum abgegrenzt hatte. Schicksal und Tod waren für die Griechen keine mit der Moral verknüpften Kategorien, sondern Tatsachen des Lebens: Schicksal ist blind, und der Mensch ist sterblich. Moira bzw. Fortuna konnte über dem Guten und dem Bösen lächeln, aber beide würden in jedem Falle sterben. Schicksal und Tod waren unpersönlich wie die kosmische Ordnung, zu der sie gehörten und zu deren Ausbalancierung sie dienten. Selbst Zeus konnte zwar den Tod, der seine menschlichen Kinder erwartete, für eine Weile aufschieben, aber er konnte nicht die Notwendigkeit des Todes und des Schicksals verändern.

Die Ethisierung des Schicksals, also die Transformation der ontischen Angst in eine moralische, war den Griechen freilich nicht fremd – sie entwickelte sich im klassischen Griechenland ganz allmählich, aber nie vollständig. Wir wollen dies durch eine knappe Interpretation des Ödipus-Mythos verdeutlichen: Ödipus musste handeln, wie er handelte, denn das Orakel konnte nicht umgestimmt werden. (Die Idee, dass Ödipus aufgrund seiner Hybris sündigte, wurde unserer Meinung nach später hinzugefügt.) Ödipus war zu stolz, um die Warnung des blinden Sehers zu beherzigen, nicht zu suchen, was er nicht kannte. So gelobte er, den Schuldigen zu finden, als der er sich schließlich selbst entpuppte. Die Lektion, die er lernte, war die *tragische Erkenntnis*, dass der Mensch ihm unbekannte Grenzen nicht überschreiten dürfe. Da ihm aber die Grenzen unbekannt waren, war Ödipus tragisch schuldig nur in Bezug auf die Verletzung der Ordnung, nicht in Bezug auf eine Gesinnung, die ihn zur Tat motiviert hätte. So geht es in dieser Geschichte um Verbrechen und Bestrafung, nicht aber um Schuld und Verdammung. Ödipus blendete sich selbst – die Götter hatten damit nichts zu tun. Wir können vielleicht verallgemeinernd hinzufügen: Im Verlauf des Fortschritts der Zivilisation, der von Athen aus ausging, sollte dies eine Erinnerung daran sein, dass jeder menschliche Fortschritt eine Verletzung der Natur ist, die ihren Preis fordert!

Der Hintergrund der christlichen Denkform ist ein ganz anderer. Für das alte Israel und das spätere Judentum war das Schicksal im Allgemeinen keine religiöse Kategorie. Die Welt wurde von Jahwe allein gelenkt. Die Genesis betrachtet Adams Fall nicht als schicksalhaft. Als Adam sündigte, wusste er – anders als Ödipus –, dass er sündigte, d. h., er sündigte wissentlich und war darum verantwortlich. Seine Sünde war ein Akt der

Auflehnung gegen Gott bzw. des Ungehorsams, der voraussetzt, dass ihm die gesetzten Grenzen bekannt waren. Diese Grenzen hatte Gott in seinen *Geboten* gesetzt. Der Mensch vergeht sich hier also nicht gegen die kosmische Ordnung, sondern gegen Gott selbst. Nicht nur, dass der Mensch (wie in alttestamentlicher Zeit so oft) Gott durch geringere Götter ersetzt hätte, sondern dass er sich selbst an die Stelle Gottes setzen wollte, galt als die Sünde schlechthin. Die Idole bzw. Götzen waren nicht mehr nur die Götter der Natur, sondern das sich unabhängig dünkende menschliche Selbstbewusstsein. Das Christentum knüpfte an diese Anthropologie an.

Damit war die Wurzel des Bösen in den Willen des Menschen verlegt worden. Daraus folgt, dass auch die Vernunft kein verlässlicher Anhaltspunkt mehr war. Aus diesem Grunde verbot sich jeder Pelagianismus und stoisches Vertrauen in die Selbstvervollkommnung des Menschen. Dadurch veränderte sich die Definition des Glaubens von dem alten hebräischen Sinn des Vertrauens auf die Treue Gottes (in seinem Handeln mit dem Volk Israel) hin zum christlichen Vertrauen auf die Rettung des Sünders. Die unter der Sünde lebende Menschheit bedurfte eines Mittlers, der die vollkommene Annahme und Rettung mit Gewissheit verbürgte.

Wir müssen aber noch genauer fragen, warum für das christliche Denken das Problem von Schuld und Verdammung gegenüber dem Problem von Tod und Schicksal vorrangig werden konnte. Dazu müssen wir nochmals etwas weiter ausholen. Der Tod war in der klassischen Antike wohl weniger mit Angst besetzt als das Schicksal. Er war gefürchtet, aber er war gewiss. Das Schicksal aber war ungewiss und unabsehbar. Der Tod galt eher als ein Faktum des Lebens, das man zu akzeptieren hatte. Der Tod ebnete alle (schicksalsbedingten) Unterschiede ein, woraus man auch Trost gewinnen konnte. Aber mit dem Zusammenbruch der zivilen Stadtstaaten etwa seit dem 5. Jh. v. Chr. setzte eine stärkere Individualisierung innerhalb einer nun weiteren und unüberschaubarer gewordenen Gesellschaft ein. Ein ähnlicher Wandel vollzog sich auch in Palästina: Der Tod war in altisraelitischer Zeit als von Gott gesetzt akzeptiert worden. Gottes bewahrendes Handeln galt primär seinem Volk, weshalb man nicht erwartete, dass Gott eingreifen und den Tod des Einzelnen verhindern würde. Als Israel aber seine staatliche Eigenexistenz verlor (722 v. Chr. das Nordreich, 587 v. Chr. das Südreich), änderte sich dies, weil das Geschick des Einzelnen zum religiös relevanten Thema wurde. In exilischer und nach-exilischer Zeit (ab 538 v. Chr.), vor allem aber in der

Apokalyptik, verbreitete sich der Glaube an ein individuelles Weiterleben nach dem Tode, und diesbezügliche Wunder galten als Erweis des Heilshandelns Gottes. Diese Entwicklung beeinflusste auch den Glauben an die Auferstehung. Der Fall Adams, der zuvor als irreversibel gegolten hatte, wurde nun neu interpretiert: Denn wenn der Tod als Folge der Sünde in die Welt gekommen war, müsste die Aufhebung der Sünde das ewige Leben wiederbringen können. Die Adam-Christus-Typologie des Paulus ist dafür ein gutes Beispiel (Röm 5,12ff.): Wie durch den einen Adam die Sünde und der Tod kamen, so musste nun durch den „zweiten Adam“ Jesus Christus durch Gnade die Rechtfertigung des Sünders und das ewige Leben kommen.

Mit der Ethisierung der ontischen Angst im Christentum verloren die Faktizität des Schicksals und der Stachel des Todes ihre alte Macht über die Menschen. Darum ist das Christentum überzeugt, dass das Problem von Schuld und Verdammung sowie ihre Überwindung die grundlegende Ebene der menschlichen Situation bezeichnet.

Die buddhistische Überwindung des Schicksals und Todes als *karman* und *samsara*

Der Buddhismus ist andere Wege gegangen, weil sein Kontext ein anderer ist. Das vedische Indien kannte die Angst in Bezug auf Schicksal und Tod sehr wohl. Um sie zu überwinden, entwickelte das brahmanische Weltbild einen priesterlichen Kult, der durch Opfer (und Askese) die Kontrolle von Schicksal und Tod ermöglichen sollte. Diese Ritualisierung der Religion in der Periode der Brahmanas (etwa 1000 v. Chr.) ging so weit, dass selbst die Götter, die einstmals als sich selbst genügende Wesen angebetet worden waren, nun unter der Macht des opfernden Priesters standen, indem sie von seinem Opfer abhängig wurden. Das rituelle Handeln (*karman*) regierte nun auch die Götter. Als der Begriff des *karman* ab ca. 800 v. Chr. generalisiert wurde und jedes Handeln, nicht nur das rituelle, bezeichnete, wurde *karman* zur alles bestimmenden Kraft im Universum. Während der vedischen Zeit, deren Interesse primär dem Wohlergehen im Diesseits galt, war der Begriff des *samsara* (der endlose Kreislauf der Wiedergeburten) als Kategorie unbekannt. Erst gegen Ende dieser Epoche (seit ca. 600 v. Chr.) tauchte die Angst vor dem Tod und dem Gericht des Totengottes Yama auf. Spätestens seit der Zeit der ältesten Upanishaden wurde der Tod nicht als einmaliges Ereignis

verstanden, sondern es kam zu Wiedertoden und dementsprechenden Wiedergeburten, zunächst in einer jenseitigen Welt, dann auch im irdischen Bereich. Das bedeutete, dass die Potenz, die dem rituellen Handeln (*karman*) innewohnte, nun auch zurückwirken konnte. Jedes Handeln zog nun eine Reaktionskette nach sich, die sich über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft erstreckte. Dies ist die Kette des Ausgleichs von *karman* bzw. der Wiedervergeltung, die sich über viele Leben erstreckt. In Indien kam es damit schon früh (jedenfalls viel früher als in Griechenland) zu einer Ethisierung des kosmischen „Schicksalszusammenhanges“, was sich in der Verbindung der Begriffe *karman* und *samsara* ausdrückt: *karman* steuert den Kreislauf aller Prozesse in der Welt in umfassender Weise, sodass es dazu keines lenkenden Gottes bedarf. Die *karman*-Lehre nimmt dem Schicksal die Kontingenz, denn alles, was sich ereignet, hat eine Ursache. Alles, was dem Menschen widerfährt, ist Resultat seines vorigen Handelns. Schicksal ist also nicht blind, sondern es erscheint nur als blind, wenn der Mensch die wirkenden Ursachen und Bedingungen nicht erkennt.

Daraus folgt nun aber der gravierende Unterschied zur Haltung der Stoa. Denn die stoische Resignation angesichts der Unvermeidlichkeit des Lebens wäre hier gerade nicht die angemessene Antwort. Die *karman*-Lehre verlangt vielmehr, dass der Mensch aktiv zur Freiheit zu gelangen sucht, indem er Einsicht in die kausalen Muster des „Schicksals“ gewinnt. Eine solche Philosophie entthront freilich auch die Götter, denn sie haben keine Freiheit und genießen nur die zeitlich begrenzten Wirkungen ihres *karman*. Auch das Opfer wird nutzlos – denn die Summe *aller* Handlungen bestimmt im karmischen Kausalgeflecht die eigenen und die allgemeinen Lebensbedingungen.

Der Buddha setzte die Realität von *karman* und *samsara* selbstverständlich voraus, aber seine Therapie für das Leiden verlangt diese Prämissen nicht notwendig. Wie die Entwicklungen in Ostasien zeigen, hat der Buddhismus hier auch ohne diese Grundannahmen überlebt, weil es ihm primär nicht um eine *Erklärung* des Leidens, sondern um die *Überwindung von dukkha* geht. Der Begriff *dukkha* ist mit „Leiden“ nur unzulänglich übersetzt, denn er meint vor allem die *Frustration* daran, dass die Wirklichkeit nicht mit den eigenen mentalen Bildern von ihr übereinstimmt. Freiheit von *dukkha* ist somit die Freiheit von den projizierten mentalen Bildern, Konzepten und Einstellungen. *Dukkha*, wir übersetzen hinfort der Einfachheit halber mit „Leiden“, ist also weniger ein ethischer und gleich gar nicht ein ontologischer, sondern ein *epistemisch-*

psychologischer Begriff, dessen Bedeutungsfeld aber die physischen Begleitumstände von *dubbkha* einschließt: Im Abhidharma-System (der Systematik des frühen Buddhismus) wird *dubbkha* in der Begrifflichkeit der physischen Form (*rupa*) und des psychisch-mentalenen Bewusstseinskomplexes (*citta*) analysiert.

Dem Buddha geht es einzig und allein um den Weg zur Überwindung des Leidens. Nur zu diesem Zweck fragt er auch nach der Ursache des Leidens, nicht aber um eine metaphysische Antwort zu geben. Das Leiden ist demnach verursacht durch die Einbildung eines in sich existierenden Ich. Weil dieses Ich eine Illusion (*avidya* bzw. *moha*) ist, die nur durch ständige Selbst-Stabilisation aufrechterhalten werden kann, entsteht ein unablässiges Begehren (*trsna* bzw. *lobha*) und Anhaften, das dieser Selbst-Stabilisierung des Ich dient. Das Ich schafft sich also gleichsam selbst eine (Schein-)Existenz, indem es Dinge, Vorstellungen usw. begehend auf sich bezieht und daran anhaftet. Weil aber alle Dinge im Fluss sind (*amitya*), gelingt diese Stabilisierung nicht wirklich. Dadurch wird das (eingebildete) Ich bedroht und reagiert mit Hass (*dvesa*) gegenüber den Dingen/Personen, die es nicht besitzen kann. Die Dinge und Personen werden demzufolge nicht wahrgenommen als das, was sie sind, sondern unter der egozentrischen Projektion des Begehrens bzw. des Hasses, wenn das Begehren frustriert wird. Überwindung des Leidens bedeutet deshalb, diese falsche Wahrnehmung des Ich zu überwinden. Die Überwindung des Leidens kann nur in der Gegenwart beginnen, weshalb die spekulativen Fragen nach seinem Ursprung und nach zukünftigen Existenzen müßig sind. Man kann zwar die Ursache des gegenwärtigen Leidens im früheren *karman* finden, d. h. in den Handlungen, die in einem vergangenen Leben begangen wurden. Aber letztlich erklärt auch *karman* das Leiden nicht, denn woher würde das erste karmische Anhaften kommen? *Karman* und *samsara* selbst sind Leiden. Aus diesem Grund vermeidet die Zweite Edle Wahrheit einen *regressus ad infinitum* bei der Frage nach der letzten Ursache und sagt einfach:

Weil es Begehren gibt, gibt es Leiden. Beide entstehen in gegenseitiger Abhängigkeit gleichzeitig. Die Einzelheiten vergangener Ursachen sind weniger von Belang, und die Tatsache, dass alle Wesen leiden, genügt zur Diagnose.

So wie die christliche Vorstellung, dass alle Menschen Sünder sind, die einzelnen guten Taten einiger Menschen sekundär erscheinen lässt, so macht auch die buddhistische Idee des universalen Leidens die Abwägung, ob ein Mensch mehr leidet als ein anderer, weniger relevant. Wie

Sünde und Leiden in die Welt kommen – sei es durch einen mythischen Fall oder eine ursprüngliche Unwissenheit – ist sekundär gegenüber der Frage, wie man aus diesem Zustand herauskommen kann. Aus diesem Grunde konstatieren die Dritte und Vierte Edle Wahrheit: Leiden endet, wenn das Begehren endet. Der Weg dafür ist der Edle Achtfache Pfad, d. h. die Regeln für den buddhistischen *samgha* als einer idealen menschlichen Gemeinschaft und die Praxis von *sila*, *samadhi*, *prajna* (moralische Vorschriften, Meditation und Weisheit). Weil Leiden in der Unwissenheit, d. h. im Bewusstsein gründet, muss der Weg zur Überwindung des Leidens einer psychologischen und mentalen Analyse folgen. Die erste Predigt des Buddha von Benares kümmert sich viel weniger um die buddhistische Lehre vom Nicht-Ich (*anatman*), sondern konzentriert sich auf *dubkha*. Wir hatten den Begriff mit „Frustration“ übersetzt, und nochmals kurz zusammengefasst besagt dies:

Der Mensch leidet, weil er etwas begehrt, das er nicht haben kann, weil es nicht so ist, wie er es sich wünscht.

Die Idee, dass Leben voller Frustration ist, war in der indischen Religionsgeschichte nicht neu. Das Besondere der Lehre des Buddha besteht aber darin, dass er auch die Augenblicke eines kurzen Vergnügens für nicht weniger leidvoll hält als den unmittelbaren Schmerz bzw. das Missvergnügen. Kein philosophisches System des Hinduismus subsumiert alle Aspekte des Lebens unter solch ein universales Verständnis von *dubkha*. Der Buddha hat bis an die Wurzel von *dubkha* gegraben wie kein anderer vor ihm.

Für den buddhistisch-christlichen Dialog ergeben sich aus dem Gesagten einige bemerkenswerte Gesichtspunkte, die Gemeinsamkeiten und Unterschiede signalisieren:

1. Wie auch im Christentum wurde im Buddhismus die Aufmerksamkeit auf das Motiv hinter der Handlung gerichtet, auf den Gedanken vor der Tat (*citta-karman*).
2. Für den Buddha war *trsna* ein Durst, der ursprünglicher ist als *kama*, die Begierde nach einem bestimmten Objekt. Dieser Durst ist ein all-durchdringendes Begehren, das auf kein bestimmtes Objekt zielt. Es ist ein blindes Angetriebensein oder *samskara*, ein „Wille zum ichhaften Sein“. Wie die Hybris ist auch *trsna* maßlos und überschlägt sich gleichsam ständig, *aber anders* als die Hybris überschreitet dieser Durst weder ein Gesetz der Natur noch das Gebot Gottes, d. h. *trsna* ist nicht unter moralischen Kategorien fassbar – es kann sich auch ein-

fach nur um die Begierde des Auges nach einem Gegenstand des Sehens handeln usw. Der Durst tendiert allerdings zu einer „Selbst-Idolatrie“, denn er erweckt ein falsches Gefühl von Identität, die wir als „Ich“ oder „Selbst“ bezeichnen, das sich in den Mittelpunkt der Wahrnehmung und allen Geschehens stellt. Der *Egozentrismus* wird also in beiden Religionen als Grundproblem anerkannt, aber *er wurzelt jeweils in verschiedenen Ursachen.*

3. Die buddhistische Leugnung eines Selbst hat den buddhistisch-christlichen Dialog unnötig blockiert. Denn auch der Christ hängt nicht an dem egoistischen Selbst, das der Buddhist zurückweist, noch an den Göttern, die er entthront. Was die beiden Traditionen wirklich unterscheidet, ist vielmehr dies:

Der Buddhist leidet, weil er begehrt; der Christ leidet, weil er sündigt.

Christliches Leiden ist mit der *moralischen Schuld und Angst* verbunden, die durch den sündlosen Christus aufgehoben wird, der sühnend an der Stelle des Menschen am Kreuz gestorben ist. Der Christ erfährt sich durch diese stellvertretende Sühne schon befreit, und darum ist er bereit zur Nachfolge bis in den Tod. Das ist der Grund des christlichen Mutes zum Sein, um die Terminologie Tillichs wieder aufzunehmen.

Der Buddhist begegnet seinem Tod auch mit einem neuen Mut zum Sein, aber ohne diesen theistischen Bezug. Wir können dies an der *praxis pietatis* verdeutlichen: Christen beten um Stärke, die Gott schicken möge. Buddhisten beten, dass in ihnen die Kraft geduldigen Ertragens (*ksanti*) erweckt werden möge. *Als moralische Menschen handeln Buddhisten und Christen in ähnlichen Situationen kaum unterschiedlich.* Beide überwinden den Egozentrismus und handeln in der Verantwortung für die Mitmenschen. Am Beispiel von Sri Lanka lässt sich zeigen, dass buddhistische Mönche gegenüber der Welt keineswegs so indifferent sind, wie oft behauptet wird. Der Buddhist wird missverstanden, wenn man ihn der Weltflucht bezichtigt. Für ihn ist eher der Christ derjenige, der sich dem Diesseits entzieht in ein falsches Refugium der unsterblichen Seele, eines ewigen Paradieses, eines Lebens danach und eines allmächtigen Gottes.⁹

Zusammenfassend halten wir fest:

In der Begegnung von Buddhismus und Christentum treffen zwei Sprachen, zwei Paradigmen aufeinander, die einander schwer verstehen können. Wenn wir aber zu Paul Tillichs Analyse der Angst zurückkehren, können wir einen Grund für dieses Dilemma angeben: *Der Buddhist ant-*

wortet auf die erste Form der Angst vor Schicksal und Tod, wenngleich er sie nicht ontologisch begründet, sondern psychologisch und mental interpretiert. Von dieser Analyse her beurteilt er die anderen Ebenen der Angst. Der Christ hingegen geht von der zweiten Form der Angst aus, nämlich von Schuld und Verdammung. Er beurteilt die anderen Formen der Angst in diesem Licht.

Beide Religionen in gemeinsamer Suche nach einer Antwort auf die Angst in der Moderne

Wir haben auf dem Hintergrund der Überlegungen Tillichs zu seiner Analyse der drei Grundformen der Angst zu zeigen versucht, warum Buddhismus und Christentum unterschiedliche Sprachen sprechen und einander nicht sofort verstehen können: Sie antworten jeweils auf verschiedene Formen der Angst und haben dabei je eigene Strukturen der religiösen Grundfragen herausgebildet. Kurz gesagt, das Christentum hat den Tod ethisiert, der Buddhismus hat die Moralität psychologisiert.

Schließen diese Positionen aber einander tatsächlich aus? Wir können ja nicht stehen bleiben bei den Antworten, die beide Religionen *bisher* in ihrer jeweils *besonderen Geschichte* gegeben haben, sondern müssen fragen, wie sie *heute* in ihrer *gemeinsamen Konfrontation* mit den Herausforderungen der Moderne aus ihren je ursprünglichen Einsichten angemessene Antworten auf die Angst der *heutigen Menschen* finden. Sind Buddhismus und Christentum angesichts der Angst der heutigen Menschen bei gleichzeitigem Verlust religiöser Orientierung in vielen Teilen der Welt nicht verpflichtet, gemeinsam nach Antworten zu suchen?

Man kann in der Tat traditionsbezogen selbstgenügsam sein. Je perfekter ausgefeilt ein System ist, umso geschlossener ist es. Ein christlicher und/oder psychotherapeutisch argumentierender Moralist könnte dem Buddhisten vorwerfen, eine Entpersonalisierung des Menschen zu betreiben, deren Resultat ein „vor-individuiertes“ Nicht-Selbst wäre, dass die Aufforderung zum Loslassen und Überwinden des Ichs also eine Regression darstellen würde, die mit einer selbst auferlegten Askese verbunden wäre. Eine solche Kritik an buddhistischer Meditationspraxis ist nicht selten, aber sie kennt den Gegenstand ihrer Kritik nicht, wie wir zu zeigen versucht haben. Der Christ, der in der Nachfolge Jesu selbst das Martyrium nicht scheut, und der buddhistische Mönch, der hungert, da-

mit in Zeiten der Not Speise für andere übrig bleibt, wissen allerdings sehr genau um die Zerbrechlichkeit des „Selbst“ des Menschen. Beide haben *Egostärke* entwickelt, einen Mut zum Sein, der gerade in der Überwindung des *Egozentrismus* gründet, wenn auch auf der Grundlage unterschiedlicher religiöser Glaubenssysteme. Beiden hilft ihr Glaube, die drohende Verzweiflung zu überwinden. Für beide sind die Symbole ihres Glaubens ganz real, realer als der Schmerz des Todes selbst. Und damit sind wir bei der dritten Grundform der Angst.

Wir haben noch nicht die von Tillich an zweiter Stelle genannte Form der Angst diskutiert, die Angst in Bezug auf *Leere und Sinnlosigkeit*. Diese Form der Angst charakterisiere, so Tillich, besonders unsere Zeit. Tillich stellt diese Ebene nicht an die letzte Stelle, wie wir es oben in unserer Graphik getan haben, sondern er reserviert den Abschluss für Schuld und Verdammung, obwohl man diese moderne spirituelle Angst als die tiefste und letzte der Ängste bezeichnen könnte. Wie Tillich selbst sagt:

„Die Angst vor der Sinnlosigkeit ist die Angst vor dem Verlust dessen, was uns letztlich angeht, dem Verlust eines Sinnes, der allen Sinngehalten Sinn verleiht. Diese Angst wird durch den Verlust eines geistigen Zentrums erzeugt, durch das Ausbleiben einer Antwort auf die Frage nach dem Sinn der Existenz, wie symbolisch und indirekt diese Antwort auch sein mag“ (43).

Als christlicher Theologe konnte wohl Tillich das Grunddatum von Schuld und Verdammung nicht unter den weiteren Horizont der Angst in Bezug auf Leere und Sinnlosigkeit stellen. Denn das Besondere des Christentums ist nach Tillich die Zentrierung auf Schuld und Verdammung, während alle Religionen beanspruchen können, mit Sinn und Sinnlosigkeit zu tun zu haben. Nicht zufällig ist Tillichs Behandlung der geistigen oder spirituellen Angst in Bezug auf Leere und Sinnlosigkeit die allgemeinste und am wenigsten christozentrische seiner Argumentationen.

Aber darin zeigt sich das Problem. Der moderne Verlust an Sinn und Bedeutung, den Tillich so klar analysiert, betrifft die traditionelle christliche Weltanschauung ebenso wie andere weltanschauliche Modelle. Begriffe wie Schuld und Verdammung, die der christlichen Heilslehre zugrunde liegen, haben nur noch für einige Christen Bedeutung, keineswegs für alle Christen und noch weniger für Menschen mit modernem oder postmodernem Selbstverständnis. Der rationale Humanismus, den Tillich als Neo-Stoizismus bei seiner Erörterung über Spinoza abhan-

delt, habe es möglich gemacht, ohne Erlösung auszukommen und ohne Selbstbeschränkung (Entsagung) zu leben. Entsagung und Erlösung aber waren die Möglichkeiten der *Befreiung des Menschen* in früheren Zeitaltern.

Der Verlust von Sinn und Bedeutung ist die moderne spirituelle Krankheit, aber sie ist nicht neu. Auch Menschen in früheren Zeitaltern waren an der Leere ihres Lebens verzweifelt. Doch Tillichs Theologie der Kultur zeigt, dass Europa in dem Maße, in dem es zum Christentum bekehrt wurde, die Realität von Schuld und Verdammung wahrzunehmen lernte. Seit sich Europa von dieser geistigen Struktur entfernt, hat sich das nachchristliche Europa auch aus der Symbolstruktur der spätmittelalterlichen Ära (Schuld – Verdammung) verabschiedet, und die traditionelle Symboleinheit des christlichen Glaubens ist in viele Einzelsymbole aufgebrochen, die kaum noch aufeinander beziehbar und darum nicht mehr verstehbar sind.

Die Angst hinsichtlich Leere und Sinnlosigkeit in unserer Zeit ist aus diesem Grunde nicht nur eine spirituelle Krankheit, sondern sie ist vor allem auch eine Krankheit der Sprache, die wegen des Verlustes der alten Symbole verhindert, dass der gegenwärtige Mensch zu einer klaren Erfassung seiner Situation gelangt. Das beunruhigte auch Tillich, der sich bemüht hatte, jede existenzielle Frage mit einer dazu korrelativen christlichen Antwort zu beantworten. Aber auch Tillichs „Sprache des Seins“ klingt angesichts heutiger Kritik an ontologischen Kategorien leer. Die Suche nach einer angemessenen „religiösen“ Sprache muss also weitergehen, und die buddhistisch-christliche Suche nach dem Verstehen des Leidens in einer Epoche, die durch die Erfahrung von Leere und Sinnlosigkeit hindurchgegangen ist, könnte einen neuen Anfang des Dialoggesprächs setzen.

Tillich hat gezeigt, wie sich die grundlegenden Formen existenzieller Angst in der Geschichte Europas paradigmatisch verändert haben. Wir haben ergänzt, wie solche Veränderungen die Ursprungssituation, Entstehungsgeschichte und die Entwicklung von Christentum und Buddhismus beeinflusst haben. Aber das ist nur der Anfang. Eine genauere historische Betrachtung beider Traditionen zeigt, dass auch die verschiedenen buddhistischen Länder ihre Perioden von Typen der Angst durchlaufen haben. Zunächst soll gezeigt werden, wie die soeben geforderte gemeinsame dialogische Suche in der heutigen Praxis des buddhistisch-christlichen Dialogs bereits Gestalt angenommen hat.

Gemeinsame Suche in der existenziellen Erfahrung

Tillichs Beitrag zur Diskussion über das Leiden und sein Dialog mit dem japanischen Philosophen und Zen-Meister Hisamatsu Shin'ichi (1889-1981) zeigen bereits eine *Veränderung der Methode* an:

Es geht hier nicht mehr um die Gegenüberstellung vermeintlich feststehender Positionen zum Leiden, die die Religionen für sich beanspruchen könnten und als Wahrheitsansprüche im Dialog einander entgegenhalten würden, sondern darum, *gemeinsam die existenziellen Erfahrungen vorurteilslos zu analysieren* und zu prüfen, ob die traditionellen Beiträge der jeweiligen Religionen bei dieser Analyse hilfreich sind oder nicht. Dieser methodische Ansatz wurde sehr klar ersichtlich bei dem ersten Treffen der Theological Encounter Group with Buddhism im Januar 1984 an der Universität Hawaii, die sich als erstes Thema der seither regelmäßigen Gespräche das *Problem des Leidens in Buddhismus und Christentum* gewählt hatte.¹⁰ Über dieses erste Gespräch wollen wir nun exemplarisch berichten:

Die Buddhisten, repräsentiert zunächst durch den japanischen Jodo-Buddhisten Takeda Ryusei¹¹, stellten gegen christliche Missverständnisse zunächst fest, dass für den Buddhismus nicht das Dasein als solches *dukkha* sei, sondern die verfehlte Haltung des Menschen zum Dasein. *Dukkha* sei nicht einfach „Leiden“, sondern die Frustration daran, dass die eigenen begrifflichen Ego-Projektionen nicht stimmen. Das heißt, *dukkha* sei das Resultat der Fehlwahrnehmung der Wirklichkeit, die darin bestehe, dass sich der Mensch Konzepte mache, an denen er festhalte, um Sicherheit für sein Ich zu gewinnen, sodass der Blick auf die wirkliche Komplexität der Welt verstellt werde. Der Buddhismus des Reinen Landes mit seinem Vertrauen in die Gnade Amidas (skt. Amitabha) radikalisiere diese Sicht von *dukkha*, insofern die Bodhisattvas kraft ihrer tiefen Einsicht und inneren Freiheit in nämliche Situation fähig seien, mit den leidenden Wesen mitzuleiden, ja stellvertretend zu leiden. Amida Buddha manifestiere diesen Aspekt der Überwindung von *dukkha*, also des Zwanges zur Unfreiheit, in unüberbietbar radikaler und universaler Form. Der Glaube des Gläubigen, der sich ganz auf Amidas Gnade verlasse, sei kein Werk oder Besitz des menschlichen Subjekts, sondern nichts anderes als Amidas eigenes Bewusstsein.

Der Harvard-Theologe Gordon Kaufman¹² brachte im Wesentlichen drei Einwände vor: 1. Die Sicht des Leidens im Buddhismus sei anthropozen-

trisch, weil der Zustand der Welt allein von einer Analyse der menschlichen Wahrnehmung her beschrieben werde; 2. die buddhistische Behauptung, Impermanenz (*anitya*) wäre leidvoll, sei keineswegs empirisch einsichtig, sondern ein Werturteil, das nicht verallgemeinert werden dürfe; 3. die Aussage, dass jede Wahrnehmung ich-bezogen bzw. possessiv sei und damit *dubkha* verursache, sei falsch. Kurz, der Buddhismus präsentiere keineswegs eine auf selbstevidenten Daten aufgebaute praktische Therapie für empirisch auffindbare Übel, sondern eine metaphysische Theorie der menschlichen Existenz, die von unbegründbaren Annahmen abhängt, die man glauben könne oder auch nicht. Der Fehler des Buddhismus sei, einige in Teilzusammenhängen gewiss richtige und wertvolle Einsichten als die Lösung für das Problem auszugeben, d. h. die jeweiligen Aussagen zu universalisieren. Diese Kritik treffe allerdings ebenso die gängigen christlichen spekulativen Lösungen, die fälschlich alle ein existenzielles Problem, das nur durch pluralistische Zugänge verstanden werden könne, in ein metaphysisches Sprachspiel verwandelten und damit Teilgesichtspunkte verabsolutierten. Die Gründer der Religionen hätten in ihrem Kontext jeweils etwas bahnbrechend Wichtiges erkannt, das dann in der Religionsgeschichte aus dem Kontext gerissen und durch „verbale Radikalisierungen“¹³ in Allgemeinurteile verwandelt würde, die nichts mehr mit der tatsächlichen menschlichen Erfahrung zu tun hätten.

Die kontroverse Diskussion zeigte, dass jedes Einzelproblem, also hier das „Leiden“, mit allen anderen – der Wahrheitstheorie, dem Gottesbegriff, der Anthropologie, der Kosmologie usw. – zusammenhängt. Wir wollen vier Gesichtspunkte aus der buddhistisch-christlichen Diskussion von 1984 besonders hervorheben, die allerdings durch eine gewisse Einseitigkeit gekennzeichnet war, weil die buddhistischen Gesprächspartner vorrangig aus Japan kamen und der südasiatische Buddhismus nicht repräsentiert war:

1. Für Buddhismus und Christentum wurden im Wesentlichen drei Paradigmen des Umgangs mit dem Leiden diagnostiziert (D. Chappell¹⁴), nämlich:

- a) die *Personalisierung*, d. h. ein allmächtiger Wille (Gott) lenke alles, teile das Schicksal zu und wandle alles letztlich zum Guten (Christentum, Buddhismus des Reinen Landes);
- b) die *Objektivierung* oder Depersonalisierung des leidenden Selbst, d. h., der Mensch meditiere, dass nicht er es sei, der leidet, weil letztlich kein Ich ist; er fühle keinen Schmerz, sondern beobachte den

Vorgang in den Sinnesorganen und nehme diese distanziert von sich selbst wahr (frühbuddhistische Meditation);

- c) die *Transzendierung* des Unterschieds von Selbst und Welt, bei der das Leiden als ein Aspekt der Interaktion von Welt und Selbst erscheine, sodass es genau dann überwunden werde, wenn der Mensch nicht an einem der beiden Aspekte anhaften würde (die meisten Formen des Mahayana).

2. *Duhkha* als Beschreibung der menschlichen existenziellen Situation heiÙe nicht, dass das Leben an sich schlecht sei (Takeda). Vielmehr sei im Buddhismus die Geburt als Mensch ein großes Privileg, und diese Chance müsse jeder Mensch verantwortlich nutzen. *Duhkha* sei eine Gelegenheit zur Reifung, habe also einen pädagogischen Zweck: Weisheit (*prajna*) zu erlangen, die *karuna* (die heilende Hinwendung zu allen Wesen) ermögliche.

3. Die einzelnen Lehraussagen in den Religionen stünden in einem spezifischen Kontext und dürften deshalb nicht verabsolutiert werden. So seien bestimmte christliche Aussagen zu Leiden, Sünde und der Freiheit des Handelns durch den pelagianischen Streit und die Auseinandersetzungen in der Reformationszeit teilweise so weit abstrahierend auf die Spitze getrieben worden, dass sie mit der Botschaft Jesu nur noch sehr wenig gemein hätten. Im interreligiösen Dialog dürften solche überspitzten Aussagen nicht zum Maßstab gemacht werden (H. Küng). Auch hinge die Entstehung des Buddhismus des Reinen Landes mit spezifischen historischen Erfahrungen der Frustration an den gesellschaftlichen Zuständen in China zusammen, sodass man erkannt habe, dass sich der Mensch selbst nicht mehr helfen konnte. Dadurch sei eine im Buddhismus angelegte Dimension zum Tragen gekommen, die aber wiederum nur *ein* Zugang neben anderen sei.

4. Wenn Sünde, Schuld und Tod verknüpft und als die wichtigsten Merkmale der Existenz überbetont würden, wie dies im Christentum oft der Fall sei, könne dies Angst verursachen und den Menschen krank machen (T. Unno). Der Buddhismus akzeptiere den Tod als Teil des Lebens, er habe einen positiven Aspekt und werde nicht metaphysisch aufgeladen als „der Sünde Sold“. Umgekehrt dürfe *duhkha*, als unvermeidlich individuelles *karman*, nicht den Blick auf die Möglichkeiten zu menschlicher Freiheit verstellen, was im Buddhismus nicht immer deutlich genug sei. Die Analyse von *duhkha* könne vielmehr die Motivationen zum Handeln klären: Anhaften führe zu Ärger und Hass, wodurch nur noch mehr Aggression erzeugt und die individuellen wie sozialen Zustände erst

recht nicht verbessert werden könnten. Auf der Basis nüchterner, d. h. projektionsfreier Einsicht könne und solle der Mensch angemessen und befreiend handeln.

Als Konsens stellte sich heraus: Die gemeinsame Analyse des Leidens kann Buddhisten und Christen motivieren, menschlich zu sein und den gesellschaftlichen Umständen entsprechend befreiend zu handeln. Was die Gemeinsamkeit hindert, sind meist nicht so sehr unterschiedliche Auffassungen, sondern das *Festhalten* an Positionen, die gar nicht immer für *die* christliche oder *die* buddhistische Identität typisch sind – denn beide Religionen weisen in sich selbst in Geschichte und Gegenwart erhebliche Unterschiede und Paradigmenwechsel auf.

Gewiss gipfelt die buddhistische Erfahrung in einer Ebene der „mystischen Einheit“. Eine Jenseitigkeit und Ablehnung des Leiblichen, wie sie einem gnostischen Dualismus entspräche, ist damit aber jedenfalls im Mahayana gerade nicht verbunden. Auch einen karmischen Naturalismus, der das *karman* als unveränderbar fatalistisch hinnehmen würde, lehnt der gesamte Buddhismus ausdrücklich ab. Als *Tendenzen* hat es die drei genannten philosophischen Haltungen allerdings sowohl im Buddhismus als auch im Christentum gegeben. Hier zeigt sich wieder, dass die Rede von *dem* Buddhismus und *dem* Christentum falsch ist.

In einer zusammenfassenden Bemerkung zum Verständnis der Natur und des Übels urteilt Abe Masao¹⁵, dass in der Einstellung zur Natur einer der gravierendsten Unterschiede von Buddhismus und Christentum liege: Im Christentum stehe der Mensch primär in Beziehung zu Gott, Natur sei demgegenüber sekundär. Im Buddhismus sei der Mensch Teil der Natur, insofern alles karmisch miteinander verwoben wäre.

Das ist zwar richtig, aber man muss zu bedenken geben: Wenngleich im Buddhismus die Solidarität aller Wesen daran hängt, dass das eigene *karman* mit dem aller anderen unentwirrbar verwoben ist, sodass der Einzelne verantwortlich ist und – als *bodhisattva* – alle Wesen retten kann, so wird doch nicht alles Übel auf persönliches *karman* zurückgeführt. Das buddhistische Verständnis von Kausalität kann schlicht „Pech“ oder „Unglück“ als Natur-Ereignisse zulassen, für die sich das Individuum nicht direkt verantwortlich fühlen muss.

Was solche Aussagen besagen, zeigt sich aber erst in der konkreten Beurteilung von besonderen Situationen und Verhaltensweisen. Der Dialog wird umso spannender, je konkreter er sich vollzieht, wenn etwa Gleichnisse, Metaphern, Beispiele aus dem Alltag daraufhin befragt werden, was sie über je meine Haltung zum Leiden sagen. Je konkreter hier die

Debatte wird, umso weniger ist „die“ buddhistische von „der“ christlichen Position zu trennen, sondern es zeigen sich individuelle Erfahrungen, die allerdings mit Bezug auf und in Abweichung von der je eigenen Tradition gedeutet werden. Die Dialoggruppe, das haben die Diskussionen von Hawaii gezeigt, ist selbst ein neuer Horizont, der in diesem Sinne eine neue „Tradition“ darstellt.

Für die buddhistische Haltung zum Leiden kann allgemein gelten:

Das Leiden lehrt den Leidenden Barmherzigkeit, es zwingt dazu, das Ego zurückzunehmen und sich auch mit dem Gegner zu identifizieren. Und gerade darum widersteht der Buddhist dem Bösen nicht mit Aggression aufgrund der Verletzung, die ihm zugefügt wurde, sondern in geduldiger Festigkeit, erstens, damit der Übeltäter nicht noch mehr Unheil anrichtet (und sich dabei selbst schadet, was er nur nicht weiß), und zweitens, damit die Leidenden vom Leiden frei werden. Beide Aspekte sind nicht zu trennen. Genau das ist der Weg des Bodhisattva, und im Dialog wird hier als Beispiel oft die Haltung des Dalai Lama und der meisten Tibeter gegenüber den chinesischen Unterdrückern angeführt – ohne Hass mit politischer Klugheit widerstehen, wobei Barmherzigkeit ein- und ausgeübt wird.

Anmerkungen

- ¹ G. Mensching, Die Bedeutung des Leidens im Buddhismus und Christentum, Gießen: Töpelmann, 2. Auflage 1930. Die Seitenangaben in Klammern beziehen sich auf die zweite, von Mensching selbst völlig neu bearbeitete Auflage (die erste ist weniger instruktiv). Mensching erörtert das Thema erneut und knapper in seinem Buch: Buddha und Christus, Stuttgart: DVA 1978, 132-140.
- ² Winston King (geb. 1907) war protestantischer Pastor und Missionar in Birma und wurde zu einem Wegbereiter des buddhistisch-christlichen Dialogs im englischen Sprachraum. Vgl. sein Buch: Buddhism and Christianity, London: Allen & Unwin 1963, bes. Kap. 4.
- ³ Iwanami, Kirisutokyo to Bukkyo no taihi (Vergleich zwischen Christentum und Buddhismus), Tokyo: Sobunsha 1974; ders., Yuda to Deibaidata (Judas und Devadatta), Tokyo: Daisan bunmeisha 1983.
- ⁴ Es handelt sich um eine chinesische Sammlung, die in der Mitte des 6. Jh. n. Chr. zusammengestellt wurde unter dem Sanskrit-Titel *Mahayana – sraddhotpada – sastra*, aber dem Asvaghosa zugeschrieben wurde und somit größte Wertschätzung genoss. Asvaghosa war ein Mahayana-Philosoph und Dichter, der im 1./2. Jh. n. Chr. gelebt hat.
- ⁵ Diese Parallele ist seit Karl Barth und Emil Brunner immer wieder gezogen worden. Wir wiederholen die Diskussion hier nicht.
- ⁶ Devadatta, ein Vetter des Buddha, der dem *sangha* beitrug, aus Eifersucht und wegen eigenen Führungsanspruchs den Buddha ermorden wollte und, als der

- Plan fehlschlug, eine Spaltung im *samgha* anzettelte (*Culavagga*, Vinaya, 7,2,1ff.).
- ⁷ P. Tillich, *Der Mut zum Sein*, in: *Gesammelte Werke* Bd. XI, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk 1969 (Seitenzahlen im Text nach dieser Ausgabe).
- ⁸ Bei Tillich erscheinen die zweite und die dritte Form der Angst in anderer Reihenfolge. Wir werden unten begründen, warum dies so ist und weshalb wir die Reihenfolge umkehren.
- ⁹ Der bezeichnende Einwand buddhistischer Dialog-Partner gegen eine weit verbreitete christliche Zukunftserwartung lautet häufig: Wenn christliche Vollendung erst im Himmel möglich sei und in der ewigen Gemeinschaft mit Gott bestünde, sei dies eine Form egozentrischen Anhaftens, es sei denn, der vollendete Mensch kehre zu den leidenden Wesen auf der Erde zurück, um helfend Beistand zu leisten.
- ¹⁰ Das Material ist veröffentlicht in: *Buddhist-Christian Studies* Vol.5, 1985, 7-155.
- ¹¹ R. Takeda, *Pure Land Buddhist View of Duhkha*, in *Buddhist-Christian Studies*, a. a. O., 7-24.
- ¹² G. Kaufman, *Response to Takeda*, *Buddhist-Christian Studies*, a. a. O., 25-48.
- ¹³ G. Kaufman, a. a. O., 48.
- ¹⁴ D. Chappell, a. a. O., 91f.
- ¹⁵ Abe, Massao, *Responses to Longdon Gilkey*, in: *Buddhist-Christian Studies*, a. a. O., 67ff.