

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Urs Breitenstein (ed.): *Empathie – individuell und kollektiv. Interdisziplinäre Veranstaltungen der Aeneas-Silvius-Stiftung*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Bernhardt, Reinhold

Mitgefühl im Buddhismus und Mitleid im Christentum

in: Urs Breitenstein (ed.): *Empathie – individuell und kollektiv. Interdisziplinäre Veranstaltungen der Aeneas-Silvius-Stiftung*, pp. 19–46

Basel: Schwabe 2019 (Vorträge der Aeneas-Silvius-Stiftung an der Universität Basel 51)

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with Schwabe Verlag.

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Urs Breitenstein (Hg.): *Empathie – individuell und kollektiv. Interdisziplinäre Veranstaltungen der Aeneas-Silvius-Stiftung* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch nicht das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Bernhardt, Reinhold

Mitgefühl im Buddhismus und Mitleid im Christentum

in: Urs Breitenstein (Hg.): *Empathie – individuell und kollektiv. Interdisziplinäre Veranstaltungen der Aeneas-Silvius-Stiftung*, S. 19–46

Basel: Schwabe 2019 (Vorträge der Aeneas-Silvius-Stiftung an der Universität Basel 51)

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird in Absprache mit dem Schwabe Verlag veröffentlicht.

Ihr IxTheo-Team

Reinhold Bernhardt

Mitgefühl im Buddhismus und Mitleid im Christentum

In: Urs Breitenstein (Hg): Empathie – individuell und kollektiv. Interdisziplinäre Veranstaltungen der Aeneas-Silvius-Stiftung, Basel 2019, 19-46.

Ich beginne mit zwei Erzählungen. Die erste stammt aus der buddhistischen Tradition, aus dem *Vinaya Piṭaka* des Pāli-Kanon, die zweite aus dem Neuen Testament (Lk 10, 25–37). Diese beiden paradigmatischen Erzählungen sollen nicht nur auf das Thema dieses Beitrags einstimmen, sondern durch den Gedankengang hindurch begleiten. Immer wieder werde ich Bezug darauf nehmen.

1. Zwei Erzählungen

Der Buddha hatte erfahren, dass ein Mönch im Kloster an Ruhr erkrankt war. Mit seinem Begleiter Ānanda ging er zur Behausung des Mönchs und fand ihn dort entkräftet und hilflos in seinem Urin und Kot auf dem Boden liegend. Der Buddha fragte ihn, warum keiner der anderen Mönche ihm helfen würde. Der Mönch gab zur Antwort, dass auch er niemandem geholfen habe. Deshalb kümmere sich nun auch niemand um ihn. Daraufhin bat der Buddha Ānanda, ihm warmes Wasser zu holen. Damit wuschen sie ihn, hoben ihn aufs Bett und versorgten ihn mit allem, was er brauchte.

Dann rief der Buddha die Mönche zusammen und ermahnte sie dringend, sich umeinander zu kümmern. Sie hätten ihre Familien zurückgelassen, um dem spirituellen Pfad zu folgen. So müssten sie sich nun gegenseitig Vater und Mutter ersetzen. Wenn *sie* sich nicht um andere kümmerten, würden sich diese anderen auch nicht um sie kümmern. So wie sie ihm – dem Buddha – helfen würden, wenn er in Not wäre, so sei es ihre Pflicht, auch den Mönchsbrüdern zu helfen. Die Ermahnung schließt mit dem Satz: «wie man *mich* pflegen würde, so soll man Kranke pflegen».¹

Diese Aussage Buddhas erinnert an Mt 25, 40, wo Christus als Weltenrichter sagt: «Was ihr einem dieser meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr *mir* getan»². Wer denjenigen hilft, die physischem, psychischem oder sozialem Leiden ausgesetzt sind, der handelt an Christus selbst. Wer den Buddha pflegen will, der soll sich den Kranken zuwenden. Es gibt also hier eine Resonanz zwischen den beiden Erzählungen. Doch dürfen solche Ähnlichkeiten nicht darüber hinwegtäuschen, dass sie in sehr verschiedene Erzählkontexte und in unterschiedliche Glaubenswelten eingebunden sind; dadurch wird auch das Ähnliche wieder verschieden. Die buddhistische Erzählung besagt nicht, dass Buddha im leidenden Mönch präsent und die Zuwendung zu diesem damit eine Handlung an Buddha selbst wäre. Es geht nicht um Partizipation an Buddha (bzw. an der dann im Māhāyana-Buddhismus sogenannten «Buddhanatur»), sondern

1 Mahāvagga VIII, 26, 224, 1–3. Online unter: http://palikanon.com/vinaya/mahavagga/mv08_16-32.htm [26.08.2017].

2 Dieses und alle weiteren Zitate aus der Bibel sind der «Zürcher Bibel» entnommen.

um den Appell zur Solidarität in der Mönchsgemeinschaft, der mit einem praktischen Analogieschluss begründet wird.

Ich stelle der buddhistischen Erzählung nun das neutestamentliche Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10, 25–37) gegenüber, das einer der zentralen Bezugspunkte für das christliche Verständnis von Mitleid und Nächstenliebe darstellt.

Jesus wurde von einem Gesetzeslehrer – in der Absicht, ihn herauszufordern – gefragt: «Meister, was muss ich tun, damit ich ewiges Leben erbe?» und antwortete mit einer Gegenfrage: «Was steht im Gesetz geschrieben?» Der Gesetzeslehrer antwortete und sagte: «Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben [...], und Deinen Nächsten wie Dich selbst». Jesus gab ihm Recht und sagte: «Tu das, und Du wirst leben». Der Gesetzeslehrer wollte es aber genauer wissen: «Wer ist mein Nächster?», fragte er. Daraufhin erzählte Jesus das Gleichnis vom barmherzigen Samariter: Ein Mann wurde überfallen und brutal zusammengeschlagen. Ein Priester kam vorbei, sah ihn liegen, ging aber weiter. Genauso verhielt sich der Levit, also ein Tempeldiener. Als Dritter kam ein Samaritaner vorbei, also ein von den Juden als abtrünnig und unrein Verachteter. Er sah den Schwerverletzten «und fühlte Mitleid», wie es in Lk 10, 33 heißt. Das Mitleid setzte er unmittelbar in Handeln um, indem er Nothilfe leistete, den Verletzten in eine Herberge brachte und den Wirt für die weitere Fürsorge bezahlte.

An die Erzählung des Gleichnisses schließt sich eine Auslegung an, mit der Jesus die Frage des Gesetzeslehrers beantwortet. Dabei nimmt er aber eine interessante Umkehr der Perspektive vor, indem er die Frage, wer einem der Nächste ist, nicht im Blick auf den *Empfänger* der Nächstenliebe (also den Notleidenden), sondern im Blick auf den *Spender* (also den Helfer) beantwortet. Jesus fragt nämlich den Schriftgelehrten, wer von diesen dreien – der Priester, der Levit oder der Samariter – dem Verletzten der Nächste geworden ist. Und der Schriftgelehrte beantwortet die Frage ganz im Sinne Jesu: Der Nächste ist der, der aus Mitleid uneigennützig geholfen hat (Lk 10, 37). Jesus kehrt die Wortbedeutung von «Nächstenliebe» (wobei dieses Wort nicht in einer substantivierten Form im Text vorkommt) also gewissermaßen um: von einem *genitivus objectivus* (wonach der Begriff auf den Leidenden als das «Objekt» der Hilfeleistung zu beziehen wäre) hin zu einem *genitivus subjectivus* (wonach der Begriff auf den zu beziehen ist, der sich dem Leidenden helfend zuwendet).

Wo in der deutschen Übersetzung der Ausdruck «er fühlte Mitleid» steht, finden wir im griechischen Original das Wort *splagchnízomai*. Es bedeutet, dass sich einem die Gedärme im Leib umdrehen, beschreibt also den psychosomatischen Vorgang, dass die Wahrnehmung einer Leidenssituation zu massivem körperlichen Unwohlsein führt. Die Gedärme galten damals als Sitz der Gefühle, die wir heute eher im «Herz» lokalisieren. Mitleid wird also erfahren als innere, leiblich-seelische Revolte des Menschen angesichts einer unmittelbaren Wahrnehmung fremden Leids.

Das Wort *splagchnízomai* wird auch in einigen anderen für das hier zu erörternde Thema relevanten biblischen Erzählungen gebraucht: Jesus selbst empfand diese innere Revolte, als er eine Menge hungriger Menschen sah (Mk 8, 2; 6, 34, Mt 9, 36), wie auch bei seinen Begegnungen mit zwei Blinden (Mt 20, 34), mit einem Aussätzigen (Mk 1, 41) und mit einer Mutter, die um ihren toten Sohn trauerte (Lk 7, 13).

Im Gleichnis vom unbarmherzigen Knecht (Mt 18, 27) und dem noch viel bekannteren Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15, 20) wird dieses Wort sogar auf Gott selbst angewandt: Als der verlorene Sohn zu seinem Vater zurückkehrte – verarmt, abgemagert und schmutzig – drehten sich dem Vater die Gedärme im Leibe um. Im Mitleid *Gottes* mit den Bedürftigen und

Unterdrückten ist das Ethos der christlichen Nächstenliebe letztlich begründet. Mitleid mit einem leidenden Menschen ist Partizipation am Mitleid Gottes mit ihm.

Der Vergleich der beiden Erzählungen zeigt Berührungspunkte und Unterschiede. Zwei Aspekte seien hervorgehoben:

(a) Wie in der Erzählung von Buddha ist auch das Gleichnis vom Barmherzigen Samariter in den Kontext einer Lehrrede eingebunden. Der Inhalt der Lehre ist in beiden Fällen nicht die Begründung eines ethischen Gebots, sondern im Falle Jesu eine theologische Religionskritik an einer selbstbezüglichen Herzens- und Lippenfrömmigkeit, die nicht mit helfendem Handeln verbunden ist, und im Falle Buddhas die Forderung nach Solidarität innerhalb der Mönchsgemeinschaft. Die beiden Beispielerzählungen dienen diesem didaktischen Zweck. Anders als in der Erzählung von Buddha handelt es sich bei der Geschichte vom Samariter aber um eine Parabel, also nicht um die Darstellung einer realen (oder als real erzählten), sondern einer fiktiven Situation. Es geht nicht um die Begründung einer Ethik mit Allgemeingeltungsanspruch, sondern um die Ermahnung, dass christlicher Glaube immer auch eine Sache der Tat ist. Die Erzählung veranschaulicht diese «Moral».

(b) In der buddhistischen Erzählung hat das helfende Handeln seinen Zweck nicht bloß in der Person und Situation des Leidenden selbst. Es ist eine Zeichenhandlung, die an einem Mitglied der Mönchsgemeinschaft vollzogen wird, um die Mönche Solidarität innerhalb der *saṅgha* zu lehren. Weil sie nicht mehr im Verband ihrer Herkunftsfamilie leben, müssen sie gegenseitig füreinander sorgen. Die Erzählung, die in einer Sammlung buddhistischer Ordensregeln steht, zielt also auf eine Binnenethik für den Umgang der Mönche miteinander. Es geht hier nicht um das, was man mit dem christlichen Begriff der «Diakonie» bezeichnet, also um einen Dienst in der «Welt».

Anderen Überlieferungen zufolge hat auch Jesus Anleitungen für den Umgang der Jünger miteinander gegeben, etwa in Mt 20, 25–28 oder Mt 23, 8–12. Und auch er hat Heilungen als Zeichenhandlungen vollzogen, etwa als er am Teich Bethesda einen einzigen der vielen Kranken auswählte, um mit der Heilung seine göttliche Vollmacht zu demonstrieren (Joh 5, 1–30).

2. Mitgefühl und helfendes Handeln im Buddhismus

Als Buddha den kranken Mönch sah, empfand er nicht nur Mitgefühl mit ihm, sondern legte Hand an, um ihm zu helfen. Aus *Mitgefühl* wurde eine Tat. Diese Erzählung stellt den buddhismuskritischen Einwand in Frage, demzufolge der von Buddha gelehrt Erleuchtungsweg nicht zu helfendem Handeln an Notleidenden anleite.³ Christliche Apologetik hat nicht selten das passive buddhistische Mitgefühl mit allen leidfähigen Wesen (*karuṇā*) der vom Gebot der Nächstenliebe geforderten aktiven Zuwendung zum bedürftigen Mitmenschen (*agápē*, *diakonía*, *caritas*) gegenübergestellt.

Wie also steht es im Buddhismus um den Impuls zur tätigen Sozialarbeit und um die Ausbildung einer ethischen Soziallehre? Wenn das ganze Bestreben darauf ausgerichtet ist, Erleuchtung zu erreichen, wenn der Erleuchtungsweg mit der Einsicht beginnt, dass alles Leben Leiden ist, und wenn er darin besteht, dieses Leiden spirituell, durch Freiwerden von aller Anhaftung

³ Siehe dazu die zahlreichen Belege, die Perry Schmidt-Leukel zusammengetragen hat, in: Perry Schmidt-Leukel: «Den Löwen brüllen hören». Zur Hermeneutik eines christlichen Verständnisses der buddhistischen Heilsbotschaft (BÖT 23), Paderborn 1992, 57–62.

an die leidverursachenden Daseinszustände zu überwinden, wie kann dieser Weg dann Impulse für karitatives Engagement freisetzen? *Karunā* spielt zweifellos eine zentrale Rolle in der Lehre Buddhas. Aber inwiefern führt diese Empfindung zur aktiven Linderung des Leides und zur Bekämpfung seiner materiellen Ursachen? Galt Buddhas Interesse nicht primär dem Bewusstsein des Menschen und weniger seinem Leib?

Bei der Diskussion dieses Einwandes geht es vor allem um die beiden folgenden Fragen: Führt die Lehre Buddhas zu einem Heilsegoismus, der nur auf die eigene Erleuchtung ausgerichtet ist? Wie verhält sich die buddhistische Meditationspraxis zum karitativen Handeln in der Welt? Oder anders: Wie verhält sich Erlösung zu Ethik?

Eine Auseinandersetzung mit den einzelnen buddhistischen Schulen im Blick auf diese beiden Fragen kann hier nicht geleistet werden. Es geht nicht um die Auseinandersetzung mit detaillierten Lehrgestalten, sondern um ein Stück christlich-buddhistischen Dialog, der in einer vergleichenden Perspektive nach den grundlegenden Prägungen der beiden Traditionen im Blick auf Mitleid und Mitgefühl fragt.

2.1. Mitgefühl, karitatives Handeln und Streben nach Erleuchtung

Der Buddhismus ist ganz auf die Wahrnehmung und Überwindung von Leid als Grundbefindlichkeit ausgerichtet. Wie ein Arzt stellt Buddha eine Diagnose der menschlichen Existenzverfassung und lehrt einen therapeutischen Weg. In der ersten der vier edlen Wahrheiten, stellt der Arzt die existenzielle Krankheit allen Menschseins fest. Sie besagt: «Alles Leben ist leidvoll (*dukkha*)». Dann fragt er nach der *Ursache* dieser Krankheit und beantwortet die Frage mit der zweiten edlen Wahrheit: «Die Ursache des Leidens ist das Verlangen nach vergänglichen Dingen und die Anhaftung daran.» Nachdem die Diagnose gestellt und die Ursache benannt ist, liegt auf der Hand, was getan werden muss, um die Krankheit zu überwinden: Der Durst nach endlichem Leben muss zum Erlöschen gebracht werden – die dritte der edlen Wahrheiten. Die vierte besteht darin, den Edlen Achtfachen Pfad aufzuzeigen, auf dem dieses Erlöschen erreicht werden kann. Es ist der Weg zur Erleuchtung.⁴

Es hat den Anschein, als gehe es hier vor allem um das je eigene Leid und um dessen Aufhebung, was dem Buddhismus den Vorwurf des Heilsegoismus eingebracht hat. Doch ist dieser Vorwurf schon deshalb problematisch, weil es im Buddhismus kein Ego, im Sinne eines beständigen, ungeteilten (in-dividuum), an sich und aus sich selbst heraus existierenden Selbst gibt, das Träger von aufeinanderfolgenden Handlungen und Erfahrungen wäre, also personale Kontinuität garantieren würde. Die Vorstellung von Personalität ist ihm fremd und wird dezidiert zurückgewiesen. Weder *hat* der Mensch ein Selbst, noch *ist* er ein Selbst. «Der Mensch ist nicht eine geschöpfliche Einheit wie im Christentum, sondern unpersönlicher Bestandteil eines Stromes von Daseinsfaktoren, die selbst ebenfalls unpersönlich sind.»⁵ Er ist ein Wesen ohne einen Wesenskern, der sich über die Abfolge der Momente seines Lebens durchhält. In seinem Dasein unterliegt er radikaler Vergänglichkeit, dem ständigen Werden und Vergehen. Es besteht aus einer Kette von bedingten und vergänglichen Zuständen, und diese Zustände sind leidvoll. Das Umherirren im Netz leidvoller Daseinszustände ist die Grundwirklichkeit des Lebens. Das Erlösungsziel besteht dementsprechend darin, diesem Netz zu entkommen.

⁴ http://www.palikanon.de/samyutta/sam56.html#s56_11 [26.08.2017].

⁵ Erhard Meier: «Die Nächstenliebe im Buddhismus als Übung der Güte», in: Adel Theodor Khoury/Peter Hünemann (Hgg.): Wer ist mein Nächster? Die Antwort der Weltreligionen, Freiburg/Br. 1988, 59.

In einem empirisch-praktischen Sinn kann ein Subjekt der Handlungen, der Sittlichkeit und des Befreiungsprozesses angenommen werden, nicht aber in einem substantiell beständigen, den jeweiligen Daseinszuständen vorausliegenden Sinn. Dem Menschen eignet keine personale Kontinuität und Permanenz, die ihm eine bleibende Identität gibt. Das empirische Ich lässt sich am ehesten als Bewusstseinsstrom verstehen.

Nach der Lehre des Mahāyāna-Buddhismus existiert alles in wechselseitiger Beziehung und Abhängigkeit. Jeder Bewusstseinsmoment hängt von einem vorhergehenden Bewusstseinsmoment ab. Auf seiner tiefsten Ebene erreicht das Bewusstsein die letzte, unbegrenzte und universale Wirklichkeit der Leerheit (*śūnyatā*). Je weiter das Bewusstsein dorthin vordringt, umso stärker fühlt es mit anderen Wesen mit.

Der Vorwurf des Heilsegoismus zerschellt vollends im Blick auf das Bodhisattva-Ideal des Mahāyāna-Buddhismus, demzufolge es nicht primär darauf ankommt, für sich selbst Erleuchtung zu erlangen, sondern den anderen Lebewesen zu helfen, aus dem Kreislauf der Wiedergeburten auszubrechen und in das *nirvāṇa* einzugehen. Ein Bodhisattva sollte vier Grundtugenden entwickeln: die Tugend des (tätigen!) Mitgefühls, der Güte (*mettā*), der Mitfreude (*mudita*) und des Gleichmuts (*upekkā*). Diese vier «göttlichen Verweilungszustände», die zusammen die anzustrebende Geisteshaltung ausmachen, beschreiben auch vier Übungsfelder für die Meditation. Als Trainingsanleitung für die Ausbildung von Güte empfiehlt der Buddha, die Güte zunächst einem sehr lieben Freunde gegenüber zu üben, danach einem Menschen, dem man gleichgültig gegenübersteht, und schließlich einem Feinde gegenüber. So lange, bis aller Groll gegen den Feind verschwunden ist, soll die Übung durchgeführt werden.⁶ In diesem Sinne gibt es also durchaus auch eine Feindesliebe im Buddhismus.

Damit ist schon die Brücke zur Beantwortung der zweiten Frage geschlagen. Die Frage, ob das von Buddha gelehrt Mitgefühl gegenüber allen empfindsamen Lebewesen zum helfenden Handeln führt, lässt sich nicht nur im Blick auf die eingangs referierte Erzählung, sondern auch im Blick auf die sonstige Lehre des Buddha eindeutig bejahen. Der gütige Umgang mit anderen Lebewesen ist ein zentraler Teil dieser Lehre. Buddha verpflichtet dazu, nicht nur Mitgefühl (*karuṇā*), sondern auch Güte bzw. Wohlwollen (*mettā*) für alle leidenden Wesen – einschließlich der Tiere – aufzubringen. Ein Wort des Buddha lautet: «Verletzung lebender Wesen verabscheut der Samana Gotama (= Buddha), er rührt keinen Stock, keine Waffe an, er ist friedfertig und mitleidsvoll, ihn bewegt nur die Sorge um das Wohl aller lebenden Wesen»⁷.

Dabei kann es sich allerdings – im Unterschied zum Christentum – nicht um eine personenbezogene Nächstenliebe handeln. Denn auch der andere hat kein Selbst und ist damit kein Nächster im personalen Sinn. Die Praxis des Wohlwollens kann deshalb nicht auf seine **Person**, sondern muss auf die Linderung des Leidens in seinem jeweiligen Existenzzustand ausgerichtet sein. Spender und Empfänger des gütigen Handelns sind nicht durch eine interpersonale Beziehung miteinander verbunden, sondern durch gemeinsames Eingebundensein in den kosmischen Verbund aller leidempfindlichen Wesen.

Während Mitleid nach christlichem Verständnis immer auf eine konkrete Person in ihrer jeweiligen Bedürftigkeit ausgerichtet ist⁸, zielt das buddhistische Mitempfinden auf die aspekthafte

⁶ Gustav Mensching: *Buddhistische Geisteswelt*, Baden-Baden, ohne Jahr, 176ff.

⁷ *Dīgha-Nikāya* 1, 1, 8. Online unter: <https://suttacentral.net/de/dn1> [25.08.2017].

⁸ Gegen den in der Geistes- und Kulturgeschichte des Christentums vorherrschenden Anthropozentrismus ist daran zu erinnern, dass nach Paulus die gesamte Schöpfung leidet (Röm 8, 22). Darin liegt ein theologisches Motiv für Mitleid auch mit anderen empfindungsfähigen Wesen, wie Tieren, und – in einem weiteren Sinn – sogar mit der natürlichen Umwelt insgesamt.

Wahrnehmung des *universalen* Leids aller Lebewesen. Im *Mettā Sutta* vergleicht Buddha *mettā* mit der Liebe einer Mutter zu ihrem Kind und gebietet, diese Haltung gegenüber allen empfindsamen Wesen an den Tag zu legen: «Wie eine Mutter während ihres ganzen Lebens (oder: mit ihrem Leben, *āyusā*) ihren eigenen Sohn, ihren einzigen Sohn, beschützt, so möge man gegen alle Wesen ein unbegrenztes Gemüt erwecken.»⁹ Dieses Zitat kann als *locus classicus* für die allumfassende buddhistische Güte gelten.

Es handelt sich dabei um ein universales Verbundenheitsgefühl, das letztlich nicht von einer empathischen Identifikation mit dem individuellen Notleidenden getragen ist. Bei der christlichen Nächstenliebe steht das tätige Engagement für die leidende Person im Vordergrund, bei der buddhistischen *karuṇā* geht es um unterschiedslose *Allgüte*.

In der Praxis wird sich diese Unterscheidung aber nicht sehr bemerkbar machen, denn auch die Allgüte kann sich ja immer nur in der Zuwendung zu einzelnen Lebewesen realisieren. Entscheidend ist dabei nach buddhistischem Verständnis nicht die Tat an sich, geschweige denn der Erfolg der Tat, sondern allein die Gesinnung, aus der die Tat geschieht. Es kommt auf die *Haltung* der Güte an. Wo diese Haltung ausgebildet und praktiziert wird, reinigt das den Geist von den drei leiderzeugenden Grundübeln Hass, Gier und Nichtwissen. Damit wird er frei für das Licht, das ihn erleuchten kann.

Die buddhistische Praxis der Güte ist nicht aus einem Ethos der Solidarität mit dem «Nächsten» motiviert, sondern primär aus dem Bewusstsein der Verbundenheit in der Leidempfindung. Je weiter der nach Erlösung Strebende auf seinem Erleuchtungsweg vorangeschritten ist, umso ausgeprägter ist dieses Bewusstsein. Letztlich kommt es auf die *grundlegende* Überwindung des Leidens an, nicht auf eine Lebenshilfe, die in einzelnen konkreten Leidenssituationen Linderung verschafft.

Andererseits gilt aber auch: Die Praxis der Allgüte ist nicht nur ein Indiz für das fortschreitende Gehen auf dem Erleuchtungsweg. Sie führt auf diesem Weg auch voran. Durch Werke der Güte kommt der Buddhist diesem Ziel näher, weil diese Werke gutes Karma einbringen, das wiederum zu einem besseren Existenzzustand führt, aber auch die Anhaftung an das eigene Selbst überwinden hilft. Zu Recht stellt Lambert Schmithausen im Blick auf den Theravāda-Buddhismus fest: «Das moralische Verhalten ist im älteren Buddhismus mitnichten bloß eine Vorstufe der spirituellen Läuterung, die man, zum Ziel gelangt, über Bord werfen könnte, sondern zugleich ein integraler Bestandteil dieser Läuterung, der beim Erreichen des Zieles zur Selbstverständlichkeit geworden ist.»¹⁰

Das letztliche Ziel des Erleuchtungsweges besteht allerdings nicht darin, in einen besseren Existenzzustand zu kommen, sondern allen Daseinsdurst zum Verlöschen zu bringen. Dieses Streben darf jedoch nicht als Weltabwendung oder gar Weltverachtung gedeutet werden. Es geht vielmehr darum, eine letzte Freiheit von Welt und Selbst zu erlangen, die sich aber auf dem Weg ihrer Erlangung durchaus in der Welt bewährt. Perry Schmidt-Leukel beschreibt den Weltbezug des Buddhismus mit der aus dem Christentum entlehnten Formel einer «Freiheit von der Welt und für die Welt».¹¹

⁹ Zitiert nach: <http://www.palikanon.com/khuddaka/khuddaka.htm#IX> [25.08.2017].

¹⁰ In: Andreas Bsteh (Hg.): Der Buddhismus als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie. Studien zur Religionstheologie 5, Mödling 2000, 180.

¹¹ Perry Schmidt-Leukel: «Buddhistische und christliche Ethik», in: Lambert Schmithausen/Jan Sobisch (Hgg.): Buddhismus in Geschichte und Gegenwart, Hamburg 2002, 96. Schmidt-Leukel ist dabei von dem Interesse geleitet, die stereotype Wahrnehmung des Buddhismus als weltabgewandte Religion zu überwinden. Als Vertreter einer «Pluralistischen Theologie der Religionen» vertritt er die Auffassung, «dass es sich bei Christentum und Buddhismus um zwei religiöse Traditionen handelt,

Auch diese Sehnsucht nach dem Verlöschen darf nicht Gegenstand von Anhaftung werden, und schon gar nicht kann die Erleuchtung durch gute Werke absichtsvoll herbeigeführt werden. Erleuchtung ist niemals Lohn für gute Werke, wie es die christliche Polemik gegen den Buddhismus zuweilen dargestellt hat. Altruismus bis hin zur Selbstaufopferung für einen anderen zeigt, dass die Haltung der Anhaftungslosigkeit erreicht worden ist und führt tiefer in diese hinein.

Anders als in der Formulierung des christlichen Gebotes der Nächstenliebe – «Du sollst Deinen Nächsten lieben *wie Dich selbst*» – geht es hier eher um Selbstpreisgabe und Selbstlosigkeit um des anderen willen. Selbstliebe wäre ein Hemmnis auf dem Erleuchtungsweg. Das Selbst soll sich nicht liebend auf sich selbst fokussieren, sondern sich zurücklassen. Die Selbst-Entwerdung, die Ent-Selbstung, die Selbstaufgabe führt zur *mettābhāvana*, zur Haltung der allumfassenden Güte. Und die Praxis der Allgüte wiederum bringt den Daseinsfluss dem Verlöschen näher.

Es gibt allerdings auch in buddhistischer Tradition Aussagen, die auf eine Wechselbeziehung zwischen Selbstachtung und Fremdachung hinweisen. So heißt es etwa im Samyutta-Nikāya (47, 19): «Auf sich selber achtend, ihr Mönche, achtet man auf die anderen. Auf die anderen achtend, achtet man auf sich selber. Und wie, ihr Mönche, achtet man, auf sich selber achtend, auf den anderen? Durch Pflege, durch Entfaltung, durch häufiges Tun. So, ihr Mönche, achtet man, auf sich selber achtend, auf den anderen. Und wie, ihr Mönche, achtet man, auf den anderen achtend, auf sich selber? Durch Geduld (*khanti*), durch Gewaltlosigkeit (*avihiṃsā*), durch Liebe (*mettacitta*), durch [An-]Teilnahme (*anudaya*).»¹²

Nach christlichem Verständnis haben Nächstenliebe und Selbstliebe ihre Wurzel in der Gottesliebe im doppelten Sinn: in der Liebe zu Gott und in Gottes Liebe zum Menschen. Die Bejahung des eigenen Bejahtseins durch Gott führt zur Bejahung des anderen. Dieses Dreieck von Gott, selbst und anderem kennt der Buddhismus nicht. Alles Sein besteht aus flüssigen Seinszuständen, die nicht zu personalen Instanzen gerinnen dürfen. Dieser Fluss fließt ins Meer der ewigen Ruhe und Fülle, in dem alles Sein und das damit verbundene Leiden verlöschen.

Zusammenfassend kann man konstatieren, dass sich die *agápē* des Neuen Testaments und die buddhistischen *mettā* deutlich voneinander unterscheiden. Christlicherseits zielen Mitleid und Nächstenliebe auf den Mitmenschen als einer konkreten Person. Die buddhistische Allgüte besteht dagegen aus einem in-differenten Wohlwollen, das sich nicht innerlich an den Adressaten und erst recht nicht an das eigene Selbst binden darf. Nach buddhistischem Verständnis können Empathie und Zuneigung zur Anhaftung führen. Starke Gefühlsregungen, wie das Gefühl, dass sich einem die Gedärme im Leibe umdrehen, sind zu vermeiden. Gleichmut (*upekṣā*) gegenüber allen Wesen ist das Ideal.

2.2. Engaged Buddhism

Im vorherigen Abschnitt habe ich mich mit dem Einwand auseinandergesetzt, der Buddhismus messe dem sozialen Handeln in der Welt wie überhaupt der Welt und der Geschichte zu wenig Gewicht bei. Ich habe versucht zu zeigen, dass es durchaus Impulse zu einem solchen Handeln gibt, das aber anders motiviert und konzipiert ist als nach christlichem Verständnis. Dass der

die einander im theologischen Sinn ebenbürtig sind» (a.a.O., 89).

¹² Zitiert nach: http://www.palikanon.com/samyutta/sam47.html#s47_19 [25.08.2017].

genannte Einwand jedoch nicht ganz unberechtigt ist, zeigt sich daran, dass er aus dem Buddhismus selbst heraus erhoben wurde und in der jüngeren Vergangenheit eine Reformbewegung ausgelöst hat: den «Engaged Buddhism».

Diese 1989 von dem thailändischen Publizisten Sulak Sívaraksa als «Internationales Netzwerk Engagierter Buddhisten» gegründete Reformbewegung tritt zum einen der Auffassung entgegen, dass sich das buddhistische Verständnis von Mitgefühl auf ein quietistisches, also tatenloses Fühlen reduzieren lässt, und zum anderen der Auffassung, das Mitgefühl sei nicht wirklich aus Interesse am notleidenden anderen gespeist, sondern stelle lediglich die Entdeckung der allgemeinen Leidhaftigkeit des Lebens dar, die denjenigen, der diese Erkenntnis gewonnen hat, auf den Achtfachen Pfad hin zur Erleuchtung führt. Demgegenüber betont der (socially) Engaged Buddhism, dass die Befreiung vom eigenen Leid nicht möglich ist, ohne dem Mitmenschen zu dienen. Diese Bewegung beschäftigte sich mit globalen Problemen wie Umweltzerstörung, Krieg, sozialen Ungerechtigkeiten, Armut usw., dehnte die ethischen Reflexionen über den Bereich der Individualethik in den der Sozialethik hinein aus und forderte soziales Engagement.¹³

Der Wortführer des «Engaged Buddhism» ist (neben dem XIV. Dalai Lama für den Vajrayāna-Buddhismus und dem thailändischen Mönch Buddhādāsa für den Theravāda-Buddhismus) Thích (= Mönch) Nhāt Hạnh, ein vietnamesischer Mönch und Zen Meister. 1964 gründete er in Vietnam den «Tiep Hien» Orden. «Tiep Hien» heisst «am wirklichen Leben teilnehmen». Die Mitglieder dieser Gemeinschaft kümmerten sich während des Vietnam-Krieges um Verletzte und halfen beim Aufbau zerstörter Dörfer. Nicht wenige mussten das mit ihrem Leben bezahlen.

1982 gründete er zusammen mit Schwester Chān Khōng in Südfrankreich das buddhistische Kloster und Übungszentrum «Plum Village». Im September 2008 eröffnete er in Waldbröl bei Köln das «Europäische Institut für angewandten Buddhismus – European Institute of Applied Buddhism – EIAB». Ungefähr 50 Nonnen und Mönche leben dort und geben Kurse in achtsamem Leben in der Welt. In den USA, in Hongkong, Thailand und in Deutschland gibt es weitere Klöster, die seiner Lehre folgen.

Nhāt Hạnh propagiert eine Praxis des Buddhismus, die über die Meditation hinaus sich auch in tätiger Hilfeleistung engagiert. Soziales Engagement soll dabei nicht der Meditation entgegengestellt werden, sondern eine Form der Meditation selbst sein. Er will die spirituellen Wurzeln des Buddhismus nicht im Sinne einer Abwendung von der Welt auslegen und praktizieren, sondern im Sinne einer aktiven Auseinandersetzung mit den Herausforderungen, denen ein Buddhist in seiner jeweiligen Lebenswelt begegnet.

Ein wichtiger Teil seiner Lehre ist die Achtsamkeit, d.h. die geistige Präsenz in der Wahrnehmung von Erfahrungen und den davon ausgelösten eigenen Gefühlen. Der Wahrnehmende erfährt dabei seine Eingebundenheit in das Netz der Phänomene, die er wahrnimmt. Diesen Sachverhalt nennt Nhāt Hạnh «Inter-Being». In seinem Buch «Zeiten der Achtsamkeit» beschreibt er diese existenzielle Verwobenheit in das Handeln und Erleiden anderer mit folgendem Beispiel: «Ich bin das zwölfjährige Flüchtlingsmädchen in einem Boot, die sich nach der Vergewaltigung durch einen Seeräuber ins Meer stürzt, und ich bin der Seeräuber, mein Herz noch nicht imstande zu sehen und zu lieben»¹⁴.

¹³ Siehe dazu: Oliver Freiburger/Christoph Kleine: Buddhismus: Handbuch und kritische Einführung, Göttingen 2011, 430–434.

¹⁴ Zeiten der Achtsamkeit, Freiburg/Br. ⁸1996, 145 (sprachlich leicht angepasst). – Siehe dazu: Erika Erber: Achtsamkeit und Intersein. Der Buddhismus bei Thich Nhat Hanh. Wien/Berlin 2011.

Es bleibt aber nicht beim Ein- und Mitfühlen. Mitleid und Mitgefühl werden hier zur Sache des Handelns, und dieses ist wiederum Teil der Meditation. Das karitative Handeln ist dabei nicht beschränkt auf die Mitglieder der buddhistischen Mönchsgemeinschaft. Es ist auch nicht beschränkt auf das helfende Handeln in einer Notsituation, sondern beschreibt eine Grundhaltung der Anerkennung und Wertschätzung dem anderen gegenüber. In gleicher Weise wie das Ethos der christlichen Nächstenliebe hat diese Grundhaltung nicht nur eine gewissermaßen negative Seite im Sinne der Abwehr von Leiden, sondern auch eine positive Seite im Sinne der Zuwendung von Menschlichkeit.

2.3 «Compassionate Violence»¹⁵

Im bisherigen Darstellungsgang dieses Abschnitts galt das Interesse vor allem der *Karuṇā-Lehre* des Buddhismus und der Praxis der universalen Güte, die sich daraus ergeben sollte. Ein Blick in die *realen* Erscheinungsformen aber zeigt, dass nicht nur im Christentum, sondern auch im Buddhismus Mitgefühl und Güte keineswegs immer die Handlungsorientierung bestimmen. Für das Christentum braucht es für diese Aussage keine Belege. Spätestens seit der Aufklärung (aber auch schon viel früher) gibt es eine ausgeprägte Christentumskritik, die das im Namen dieser Religion verübte Unheil anprangert. Der Buddhismus hingegen gilt im Westen gemeinhin als die friedlichste und toleranteste aller Religionen. Dass im Namen des Buddhismus allerdings auch Gewalt ausgeübt worden ist und noch wird, passt nicht in dieses Bild und wird deshalb oft nicht wahrgenommen.¹⁶

So wurde etwa die japanische Aggressionspolitik im Zweiten Weltkrieg vom Zen-Buddhismus kräftig unterstützt. Der Krieg wurde im «Buddhismus des Kaiserlichen Weges» zum Akt des Mitgefühls erklärt. Man mag darin eine illegitime Inanspruchnahme des Buddhismus für eine politische Ideologie sehen, darf dabei aber nicht vergessen, dass sich zahlreiche führende Buddhisten auf diese Weise in Anspruch nehmen ließen.

In den letzten Jahren gab es nun einige Studien zu diesem Thema, die noch deutlicher zeigen, dass der Buddhismus – und hier besonders der Theravāda-Buddhismus in Südostasien – ebenso eine Gewaltgeschichte hat wie andere Religionen. Dass die südostasiatischen Länder heute ganz vom Theravāda-Buddhismus beherrscht sind, ist die Folge einer radikalen Verdrängungspolitik gegenüber anderen Richtungen des Buddhismus gewesen. In Myanmar, Sri Lanka, auch in Thailand, konnte und kann der Buddhismus als Quelle für die Durchsetzung staatlicher Gewalt verwendet werden, die sich auch gegen Andersgläubige richtet. In Sri Lanka schüren Buddhisten nach wie vor Hass gegen die tamilischen Hindus.¹⁷ Im Süden Thailands kämpfen Thai-Buddhisten gegen malaiische Muslime. In Myanmar gibt es einen ausgeprägten buddhistischen Chauvinismus, der das geistige Rüstzeug zur Verfolgung der muslimischen Rohingyas im Nordwesten des Landes liefert. Viele hundert Tote und hunderttausende Vertriebene waren bisher die Folge. Der Anführer der Bewegung, der buddhistische Mönch Ashin Wirathu, sagte 2013 vor Tausenden von Anhängern: «Du kannst voller Liebe und Zuneigung sein, aber Du kannst nicht neben einem rüdigem Hund schlafen». Damit meinte er die Muslime. Er sei stolz,

¹⁵ Ich übernehme diesen Ausdruck von Stephen Jenkins: «On the auspiciousness of compassionate violence.», in: Journal of the International Association of Buddhist Studies 33/1–2, 2010/2011, 299–331.

¹⁶ Siehe die instruktive Zusammenstellung «Neun beliebte Vorurteile und populäre Irrtümer über den Buddhismus» in Kapitel 12 des Buddhismus-Buches von Oliver Freiberger und Christoph Kleine (siehe Anm. 13), besonders die Irrtümer 4 («Der Buddhismus missioniert nicht und ist tolerant gegenüber anderen Religionen»), 5 («Der Buddhismus ist eine Religion der Gewaltlosigkeit und der Friedfertigkeit») und 6 («Der Buddhismus ist nicht anfällig für Fundamentalismus»).

¹⁷ Mahinda Deegalle (Hg.): Buddhism, conflict and violence in modern Sri Lanka, London u.a. 2006.

als Radikaler bezeichnet zu werden.¹⁸ Die von ihm angeführte 969-Bewegung (die Bezeichnung verweist auf die 9 Tugenden Buddhas, die 6 Tugenden seiner Rechts- und Sittenlehre und die 9 Eigenschaften des *saṅgha*) hat zahlreiche Anhänger und viele Sympathisanten.

Sicher handelt es sich hier um den Extremfall einer chauvinistischen Buddhismusauslegung. Doch kann sich diese auf Quellen in der buddhistischen Tradition stützen. Stephen Jenkins summiert: «Allowances for compassionate violence, even killing, are found among major Buddhist thinkers across philosophical traditions and in major scriptures. It is also remarkable how broadly influential a singular source like the *Upāyakaṣālya-sūtra* can be.»¹⁹

In den Nachgedanken zum Buch «Buddhist Warfare»²⁰ konstatiert Bernard Faure auch für den Buddhismus eine Tendenz zur Verbindung mit Macht und Herrschaft, die ihn in seinen spirituellen Anliegen korrumpiert habe. «Buddhism has always been closely associated with rules» and was «an instrument of power».²¹ Besonders im Zen-Buddhismus konnte die radikalpazifistische Lehre eng mit buddhistischer Realpolitik verflochten sein. Faure sieht aber auch eine innere Verbindung zwischen der strengen Askese besonders des Theravāda-Buddhismus als einer Art spiritueller Gewaltanwendung des Mönchs gegen sich selbst und einer Haltung der Strenge und des Kampfes nach außen hin.

Im Blick auf die Geschichte der Religionen insgesamt stellt Hartmut Zinser fest, «dass Religionen und Kriege auf das Innigste verschlungen und verknüpft sind. Keine Religion, auch nicht diejenigen, die Frieden explizit lehren und alles Töten und Rauben verurteilen, ist dem entgangen, in Kriege verstrickt zu werden, Kriege zu legitimieren oder sogar selber Kriege zu führen – zumindest in gewissen Perioden ihrer langen Geschichte. [...] Auch ist es eine bezeichnende Tatsache, dass die Gruppierungen von Menschen in gewaltsamen Konflikten und Kriegen vielfach in den Bahnungen von Zugehörigkeit zu religiösen Gemeinschaften erfolgen. Den Religionen, so scheint es, gelang es über lange Zeiten, die Menschen in Freund oder Feind gegenüberzustellen.»²² Das gilt auch für den Buddhismus. Auch hier wurden und werden Demarkationslinien entlang ethnischer, nationaler, sozialer oder religiöser Gruppenzugehörigkeit gezogen und dadurch Freund-Feind-Frontstellungen gebildet.

Die Verbindung von Religion mit politischer Macht trägt nicht selten eine Gewaltneigung in die Religion ein bzw. aktiviert die in einer Religion liegenden Gewaltpotenziale, die deren ethische Potentiale depraviert. Die Ambivalenzen zwischen universaler *karuṇā* und *mettā* einerseits und «compassionate violence» konnten und können religiös ebenso legitimiert werden wie die Spannung zwischen unbedingter *agāpē* und der Verfolgung Andersgläubiger im Christentum. Darin liegt die Tragik der Religionsgeschichte.

3. Mitgefühl, Mitleid und helfendes Handeln

3.1. Mitgefühl und Mitleid

¹⁸ Hannah Beech: «The Face of Buddhist Terror», in: Time Magazine, 1. Juli 2013.

¹⁹ Stephen Jenkins: On the auspiciousness of compassionate violence (siehe Anm. 15), 299.

²⁰ Michael K. Jerryson/Mark Juergensmeyer (Hgg.): *Buddhist Warfare*, New York 2010. Siehe auch: Michael Zimmerman (Hg.): *Buddhism and Violence*, Kathmandu 2006 (ND Lumbini 2014); Vladimir Tikhonov u.a. (Hgg.): *Buddhism and Violence. Militarism and Buddhism in modern Asia*, New York 2013.

²¹ Bernard Faure: «Afterthoughts», in: Michael K. Jerryson/Mark Juergensmeyer (Hgg.): *Buddhist Warfare* (siehe Anm. 20), 217.

²² Hartmut Zinser: *Religion und Krieg*, Paderborn 2015, 9f.

Im dritten Abschnitt meiner Überlegungen trete ich einen Schritt von der Betrachtung des buddhistischen Verständnisses von Mitgefühl und Güte sowie des christlichen Verständnisses von Mitleid und Nächstenliebe zurück und frage vor diesem Hintergrund sowohl nach dem Unterschied als auch nach dem Zusammenhang von Mitgefühl, Mitleid und helfendem Handeln.

Genau genommen hat das Wort «*Mitgefühl*» ein weiteres Bedeutungsspektrum als der Ausdruck «*Mitleid*», denn es schließt auch andere als leidvolle Gefühle mit ein. Man kann auch mit einem Liebenden und Glücklichen mitfühlen. Aber im üblichen deutschen Sprachgebrauch ist das Wort eher auf negative, also Leid-Gefühle (Schmerz, Trauer, Einsamkeit, Verzweiflung, Angst usw.) bezogen. In diesem Sinne ist es nahezu bedeutungsgleich mit «*Mitleid*», wobei diesem Wort zuweilen ein pejorativer Beigeschmack eignet. Mitleid kann als Ausdruck von Hilflosigkeit, Schwäche und Ohnmacht angesichts der leiderzeugenden Situation erscheinen. Jemanden «*bemitleiden*» impliziert zuweilen eine herablassende Zuwendung zum Leidenden, die sich von dessen Leiden nur äußerlich anrühren lässt.

Das Wort «*Mitleid*» kann sowohl eine emotionale *Empfindung* als auch ein rationales *Verstehen* bezeichnen. In der Regel fließen beide Aspekte in unterschiedlicher Gewichtung zusammen.

Die emotionale Seite des Mitleids, also das *Mitgefühl*, ist mit dem Begriff der Affektübertragung nur unscharf erfasst. Das Leid eines anderen beseelen und damit leidempfindlichen Wesens – sei es ein Mensch oder auch ein Tier – affiziert den Betrachter und erzeugt in ihm eine emotionale Partizipation am Ergehen des Leidenden, also eine Art Sekundärleiden: das Leiden am Leid des anderen. Dieses besteht aber nicht einfach in der Spiegelung der Affekte des Leidenden, sondern in einer eigenen emotionalen Reaktion des Partizipanten darauf. Partizipation ist nicht gleich Identifikation.

Die rationale Seite des Mitleids besteht weniger in einem Einfühlen und mehr in einem verstehen wollenden «*Eindenken*» in die Situation des Leidenden. So, wie man *Gedanken* anderer verstehen kann, so kann man auch *Erfahrungen* anderer kognitiv nachvollziehen, ohne sie selber emotional nachempfinden zu müssen. Doch handelt es sich bei diesem Verstehen-Wollen nicht um ein innerlich unbeteiligtes Zur-Kennntnis-Nehmen, sondern um ein Verständnis-Haben für die Situation des anderen und auf diese Weise ebenfalls um eine innere Beteiligung an seinem/ihrem Ergehen.

Die Art und damit auch die emotionale Intensität des Eintauchens in die Erfahrungswelt eines anderen kann also verschieden sein: von der aus sozialer Konvention bekundeten Anteilnahme an einem Todesfall bis hin zu dem Gefühl, dass es einem die Gedärme im Bauch umdreht, also zur Erfahrung wirklichen eigenen Leidens, ausgelöst durch das Leiden eines anderen.

Der englische Ausdruck «*compassion*» lässt seine Ableitung vom Lateinischen «*passio*» (Leiden) deutlich erkennen: «*com-passion*» = Mit-Leiden. «*Compassion*» umfasst aber im heutigen englischen Sprachgebrauch nicht nur (wie es die Etymologie des Wortes nahelegt) das *Mitleid*, sondern auch das *Mitgefühl* – und zwar in dem weiten Sinn, in dem Lawrence Blum es beschreibt: «*Compassion is not a simple feeling-state but a complex emotional attitude toward another, characteristically involving imaginative dwelling on the condition of the other person, an active regard for his good, a view of him as a fellow human being, and emotional responses of a certain degree of intensity.*»²³ In dieser Bedeutung wird «*compassion*» auch in der englischsprachigen Literatur über den Buddhismus verwendet.

²³ Lawrence Blum: «*Compassion*», in: Amélie Oksenberg Rorty (Hg.): *Explaining Emotions*, Berkeley 1980, 509.

«Empathie» geht auf den mit «passio» herkunftsvorwandten griechischen Ausdruck «pathos» zurück, der «Leiden», «Kummer», aber auch «Leidenschaft» und «(leidvolles) Ereignis» bedeutet. «Empathie» meint also wörtlich «das Eintauchen in eines anderen Leiden oder Leidenschaft» oder in einem weiteren Sinne «das Eintauchen in seine Erfahrungs- und Gefühlswelt», also genau genommen mehr als Sym-pathie (*Mit-Gefühl*). Man müsste von einem «*In-Gefühl*» sprechen, das möglich wird, indem sich eine Person in eine andere emotional und rational hineinzuversetzen versucht und damit eine Art Seelenwanderung vollzieht. Die Leiderfahrung eines anderen erzeugt eine Resonanz im Gefühl dessen, der dieses Leiden wahrnimmt. In diesem Sinne handelt es sich bei Empathie um ein «Sozialgefühl».

In der «Encyclopedia of Psychology» definiert Nancy Eisenberg «Empathie» als «emotional reaction to the comprehension of another’s emotional state or condition that is the same or very similar to the other’s state or condition. [...] Thus, empathy involves not only some minimal recognition and understanding of another’s emotional state (or what the other person is likely to be feeling given the situation), but also the affective experience of the other person’s actual or inferred emotional state».²⁴

Thomas Fischl weist fünf allgemeine Kennzeichen von Empathie aus: Als biologische Basis nennt er erstens den Aspekt der Nachahmung, d.h. die Imitation von wahrgenommenen Gefühlsausdrücken (etwa das Mitweinen mit einem weinenden Menschen), zweitens das Prinzip der Ähnlichkeit, d.h. die Möglichkeit, sich in eine Situation hineinzuversetzen, als wäre man selbst davon betroffen (etwa weil man in der Vergangenheit schon davon betroffen war oder in der Zukunft davon betroffen sein könnte) und drittens die Konditionierung der Verhaltensweise, d.h. die Verstärkung empathischer Empfindungen und den daraus resultierenden fürsorglichen Handlungen durch früher gemachte positive Erfahrungen mit solchen Zuwendungen und den Reaktionen der Betroffenen darauf (etwa indem diese Personen Dankbarkeit und Anerkennung gezollt haben). Als zwei weitere, weniger biologisch fundierte und mehr kommunikativ konstellierte empathiefördernde Faktoren nennt Fischl erstens die Darstellung der jeweiligen Leidsituation (je drastischer diese ausfällt, umso stärkeres Mitgefühl wird sie auslösen) und die Perspektivenübernahme, d.h. das Einschlüpfen in die Erfahrung des Leidenden.²⁵

3.2. Mitleid und helfendes Handeln?

Die Begriffe «Mitgefühl», «Mitleid» und «Empathie» haben einen stark emotional-affektiven Akzent. Sie beschreiben die Empfindungen und die verstehenden Bewältigungen einer Situation fremden Leidens und in diesem Sinne eine *passive* Erfahrung. Wie verhalten sie sich zu Handlungsmotivationen und -orientierungen angesichts des erfahrenen Leids? Haben sie also auch eine voluntative und aktive Komponente? Dieser Zusammenhang war ja in den beiden eingangs referierten Erzählungen bedeutsam.

Es gibt Situationen, in denen es beim reinen Mitfühlen bleibt, ohne dass es zu einem Handeln kommt, das dem Leidenden hilft oder das die Ursache des Leidens zu bekämpfen bestrebt ist. Das ist vor allem dann der Fall, wenn man nichts tun *kann* (oder meint, nichts tun zu können),

²⁴ Nancy Eisenberg: Artikel «Empathy», in: Alan E. Kazdin (Hg.): Encyclopedia of Psychology, Bd. 3, Oxford 2000, 179. – Wichtig, im Rahmen dieses Artikels aber nicht zu leisten, wäre die Einordnung des Themas in die philosophische Debatte um Emotionen. Einen Überblick bieten: Julien A. Deonna/Fabrice Teroni: The Emotions. A Philosophical Introduction, New York 2012; Sabine A. Döring: Philosophie der Gefühle, Frankfurt a. M. 2009; Martin Hartmann: Gefühle. Wie die Wissenschaften sie erklären. Frankfurt a.M. 2009.

²⁵ Thomas Fischl: Mitgefühl – Mitleid – Barmherzigkeit. Ansätze von Empathie im 12. Jahrhundert, München 2017, 27f.

etwa weil der Leidende räumlich weit entfernt ist. Es kann aber auch dann der Fall sein, wenn man davon ausgeht, dass dieses Leiden dem Leidenden letztlich nicht schadet, sondern nützt, um in ihm etwa eine lebensdienliche Erkenntnis oder einen Wandel seiner Lebensorientierung zu bewirken, dass es also eine erzieherische oder sogar eine spirituelle Funktion hat. Man sagt Mutter Teresa nach, dass sie Kranken zuweilen medikamentöse Behandlungen verweigert hat, weil sie das Leiden als einen Weg der Christusnachfolge sah.²⁶ Wenn die gegenwärtige Lebenssituation eines Leidenden nach dem Karmaprinzip auf seine Lebensführung in einem früheren Leben zurückzuführen ist, dann trägt er selbst die Verantwortung dafür und hat selbst die Möglichkeit, in einem späteren Leben seine Situation zu verbessern. Wenn die erste der vier Edlen Wahrheiten des Buddhismus lehrt, dass alles Leben Leiden ist, dann kann daraus die Konsequenz gezogen werden, dass das Leiden gerade nicht zu bekämpfen sei. Es ist ja die für den Erleuchtungsweg fundamentale Erkenntnisquelle. Dass Mitgefühl nicht zu helfendem Handeln führt, kann auch in einem Endzeitbewusstsein begründet sein, das davon ausgeht, dass das Leiden zur Signatur der Zeit als den Wehen einer Zeitenwende gehört.

In manchen dieser Fälle vermag sogar das Mitgefühl auszubleiben. Ausgeprägte Feindbilder können das Mitgefühl gegenüber dem Leiden eines «Feindes» zurückdrängen oder außer Kraft setzen. Die Wertung einer Situation kann je nach Vorverständnis und Interpretation dieser Situation unterschiedlich ausfallen, was vor allem die Vertreter/innen der «Urteilstheorie der Emotionen», wie Martha C. Nussbaum, betonen, die Gefühle als (emphatisch gefällte) kognitive Werturteile verstehen: «emotions are appraisals or value judgements»²⁷.

Es ist also keineswegs selbstverständlich, dass fremdes Leid Mitgefühl auslöst und dass aus Mitgefühl ein helfendes Handeln wird. Es muss die Gewissheit hinzukommen, dass dieses Leiden nicht sein sollte, dass es sinnlos ist, dass es aufgehoben werden sollte und aufgehoben werden kann. Dann und nur dann wird Mitgefühl und Mitleid zu einem Handlungsimpuls.

Es gibt allerdings auch den umgekehrten Fall, dass Mitleid das helfende Handeln blockieren kann. Wenn sich eine Ärztin in einem Flüchtlingslager von den individuellen Nöten der vielen Menschen anrühren lässt, denen sie nicht helfen kann, weil ihre Zeit und Kraft begrenzt ist, kann sie eine Lähmung empfinden, die es ihr nicht mehr möglich macht, einigen wenigen zu helfen. Es braucht dann eine Art affektive Selbstabschottung.

3.3. Mitleid, Ethos und Ethik

Versteht man «Ethos» als eine relativ stabile, mit dem Selbstverständnis der Person verbundene Grundhaltung der Handlungsorientierung und «Ethik» als die rationale Reflexion auf die Inhalte dieser Orientierung, dann ist klar: Ethos und Ethik können nicht auf Mitgefühl und Mitleid in einem emotionalen Sinn gegründet sein. Das wäre eben keine stabile, sondern eine hochgradig situations- und subjektabhängige und damit nicht verallgemeinerbare Grundlegung, die zudem die Solidarität im eigenen Nahbereich gegenüber dem Eintreten für ferne Leidende bevorzugt. Es erzeugt eben mehr Mitleid, wenn man das Leid anderer mit eigenen Augen sieht, als wenn man in einem Fernsehbericht darüber erfährt. Es erzeugt mehr Mitleid, wenn das Leiden Angehörige der eigenen Gemeinschaft trifft, als Menschen, die davon weit entfernt sind. Die

²⁶ Reinhold Bernhardt: «Dornenkronen als Heiligenschein. Mutter Teresa», in: Helga Kuhlmann (Hg.): *Fehlbare Vorbilder in Bibel, Christentum und Kirchen. Von Engeln, Propheten und Heiligen bis zu Päpsten und Bischöfinnen. Theology in the Public Square/Theologie in der Öffentlichkeit 2*, Münster 2010, 183–196.

²⁷ Martha C. Nussbaum: *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge 2008, 4. Siehe auch: William Lyons: *Emotion*, Cambridge 1980; Robert C. Solomon: *The Passions: Emotions and the Meaning of Life* [1976], Indianapolis 1993.

meisten Amerikaner dürften mit den Opfern des Hurrikan Katrina in New Orleans sehr viel mehr Mitleid gehabt haben als mit den Opfern des Tsunami in Südostasien.

Mitleid im emotionalen Sinn hängt immer mit der Situationswahrnehmung sowie mit dem Grad von räumlicher und sozialer Nähe zusammen. In der Erzählung von Buddha ist beides gegeben: Die Not betrifft ein Mitglied der eigenen Gemeinschaft, und Buddha nimmt sie unmittelbar wahr. Im Gleichnis vom Barmherzigen Samariter wird zwar das Kriterium der sozialen Nähe außer Kraft gesetzt – der Samariter hilft einem, der ihm vollkommen fremd ist –, nicht aber das Kriterium der räumlichen Nähe. Es war auch hier der unmittelbare Anblick des Verletzten, der ihn so handeln ließ. So sehr das Mitgefühl ethnische, soziale und religiöse Grenzen überschreiten kann, so bleibt es doch zu einem gewissen Grad gebunden an die Unmittelbarkeit der Wahrnehmung des Leidens im eigenen Nahbereich. Es stellt sich umso mehr ein, als die Leiderfahrung räumlich naherückt, sich also im eigenen Erfahrungsbereich ereignet, und je intensiver die Beziehung zum Leidenden ist bzw. die Möglichkeit, sich mit seiner Person zu identifizieren, besteht.

Die meisten dieser Aspekte hat schon Aristoteles in seiner Definition von «Mitleid» berücksichtigt. Er versteht es als «eine Art von Schmerz, aufgrund eines vermeintlichen Übels, das verderblich oder schmerzlich ist, bei jemandem, der es nicht verdient hat, dass ihm derartiges widerfährt, und von dem man erwarten kann, dass man es selbst oder einer der Seinigen erleidet, und dies ist der Fall, wenn es nahe scheint».²⁸

Weder in der buddhistischen noch in der christlichen Erzählung wird dem Mitleid eine fundamentale Rolle als Grundlegung der Ethik zugewiesen. Es geht in der Beispielerzählung vom Barmherzigen Samariter nicht um Ethikbegründung, also nicht um die grundlegende Handlungsorientierung, sondern um konkretes Handeln, nämlich um die Frage, wie Nächstenliebe zu praktizieren ist. Es geht gewissermaßen um eine Ausführungsbestimmung des ethischen Gebots der Nächstenliebe. Die Antwort darauf ist ebenso schlicht wie bedeutsam und aktuell. Sie lautet: Nächstenliebe bedeutet helfende Zuwendung zu jedem Notleidenden, egal wer er ist, zu welchem Volk und zu welcher Religion er gehört. Der Weg zu Gott führt nicht in selbstgenügsamer Frömmigkeit am Notleidenden vorbei, sondern durch die Zuwendung zu ihm hindurch. Das Gleichnis und die sich daran anschließende Auslegung lösen das von Mitleid ausgelöste Fürsorgehandeln aus dem durch soziale Nähe begrenzten Anwendungsbereich. Sie universalisieren es, indem sie es so auslegen, dass die Hilfe *unbedingt* zu gewähren ist, also nicht bedingt durch die ethnische, nationale, kulturelle oder religiöse Zugehörigkeit des Notleidenden.

«Nächstenliebe» bezeichnet dabei eine Grundhaltung, die nicht mit «Liebe» im emotionalen Sinn verbunden sein muss, sondern affektive, rationale und voluntative Komponenten enthält. Sie stellt das Ethos des christlichen Glaubens dar. Mitleid bildet nicht seine Grundlage, sondern kann zum Auslöser einer Handlung werden, die dieses Ethos in die Tat umsetzt. Es fungiert als Sensor, der eine davon relativ unabhängige Handlungsmotivation aktiviert.

Nicht die Grundhaltung selbst, sondern nur deren konkrete Aktualisierung ist von der persönlichen Betroffenheit einer konkreten Leiderfahrung abhängig. Für die Umsetzung dieser empathischen Grundhaltung in konkretes Handeln gibt Mitleid – sei es eher emotional oder eher kognitiv verstanden – einen wichtigen Impuls. Die Haltung reicht über die einzelne Handlung weit hinaus, konkretisiert sich aber in ihr.

²⁸ Aristoteles: Rhetorik II 8, 1385b, 13–16, in: Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 4, Darmstadt 2002, 90.

Gleiches gilt für «Empathie»: Es handelt sich dabei nicht nur um einzelne Akte unmittelbaren und spontanen Einfühlens in die Leidenserfahrung eines räumlich und sozial nahen Lebewesens. «Empathie» kann auch einen Habitus bezeichnen, eine Grundhaltung der (passiven) Anteilnahme am Leid anderer und der (aktiven) Bereitschaft zur Fürsorge für sie. In diesem Sinn hat der Begriff nicht nur eine emotionale und aktuelle, sondern auch eine ethische und habituelle Bedeutung. Empathie als Grundhaltung ist nicht abhängig von dem Gefühl, dass es einem die Gedärme im Bauch umdreht. Dieses Gefühl kann aber einen starken Handlungsimpuls auslösen.

Ich fasse den Ertrag der Überlegungen zu den Begriffen «Mitgefühl» und «Mitleid» zusammen: Diese Begriffe haben neben der affektiven auch eine rational-ethische und eine voluntative Dimension. Sie bezeichnen zunächst ein unmittelbares, spontanes Gefühl, können aber auch auf eine sehr reflektierte ethische Grundhaltung verweisen, die durch Empathie, Solidarität und Fürsorgebereitschaft charakterisiert ist. So verstanden stellen Mitgefühl und Mitleid nicht nur einen Handlungsimpuls, sondern eine Handlungsorientierung dar. Empfindung, Haltung und Handlung hängen dabei eng miteinander zusammen. Das *Mitgefühl* in einer konkreten Situation kann die Haltung zur Handlung werden lassen. Aus der inneren Bewegtheit wird dann gewissermaßen eine äußere Bewegung zu dem, was mit dem traditionellen Begriff «Erbarmen» oder «Barmherzigkeit» (*misericordia*, ein Kompositum von *miseria* = Elend und *cor* = Herz) bezeichnet wurde. Das helfende Handeln kann dabei auf die Linderung und/oder Behebung des Leidens, aber auch auf die Zurückdrängung und/oder Beseitigung seiner Ursachen ausgerichtet sein. Es beschränkt sich nicht auf individuelle Fürsorge, sondern kann sich auch als soziale und politische Diakonie zu Geltung bringen, die darauf abzielt, soziale, ökonomische und politische Strukturen zu schaffen, die möglichst lebensdienlich und gerechtigkeitsfördernd und auf diese Weise leidvermindernd sind.

3.4. Gibt es religionspezifische Empfindungen?

Zuletzt soll die Frage aufgeworfen werden, ob es sich bei *karuṇā* um eine spezifisch buddhistische und bei *agāpē* um eine spezifisch christliche Empfindung handelt. Die Antwort auf diese Frage hängt von der Prägekraft ab, die man religiösen und kulturellen Traditionen auf die Empfindungen ihrer Anhänger zugesteht. Schätzt man diese Kraft hoch ein, dann ergibt sich daraus, dass vergleichbare Situationen nicht nur mit gleichem Empfindungsgehalt erfahren, aber verschieden gedeutet werden, sondern dass schon die emotionalen Erfahrungen selbst verschieden sind.

Eine solch kulturalistische Auffassung vertritt etwa Robert C. Roberts, der Emotionen als *concern-based construals* versteht.²⁹ Als Vertreter der Gegenposition kann man etwa Perry Schmidt-Leukel ansehen, wobei er sich nicht mit kognitiven Emotionstheorien auseinandersetzt. Als Vertreter einer «Pluralistischen Theologie der Religionen» vertritt er die Auffassung, «dass sich in der christlichen und in der buddhistischen Tradition echte Erfahrungen mit derselben letzten oder transzendenten Wirklichkeit [verkörpern], die im Christentum als personaler Gott erfahren und vorgestellt wird und im Buddhismus als das impersonale <Todlose> oder

²⁹ Robert C. Roberts: *Emotions. An Essay in Aid of Moral Psychology*, Cambridge 2003. Vgl. auch die oben (in Anm. 27) genannten Vertreterinnen und Vertreter einer «Urteilstheorie der Emotionen». Zur kritischen Auseinandersetzung mit Roberts' Ansatz siehe: Christoph Ammann: *Wer sagt, was <christliches Mitgefühl> ist? Einige Bemerkungen im Gespräch mit Robert C. Roberts' «Compassion as an Emotion and Virtue»*, in: Ingolf U. Dalferth/Andreas Hunziker (Hgg.): *Mitleid. Konnotationen eines strittigen Konzepts*, Tübingen 2007, 139–160.

Nirvāṇa sowie als der kosmische Dharma».³⁰ Wenn aber Buddhismus und Christentum auf den gleichen Grund der Wirklichkeit ausgerichtet sind und wenn zudem die Existenzverfassung des Menschen über alle Kulturen hinweg große Ähnlichkeiten aufweist, dann, so müsste man gemäß Schmidt-Leukel folgern, spielen kulturelle Prägefaktoren in der Konstruktion von (Transzendenz-)Erfahrungen keine fundamentale Rolle. Christliches Mitleid und buddhistisches Mitgefühl werden sich im Kern nicht wesentlich voneinander unterscheiden.

Nach Roberts hingegen ist das aristotelische Mitgefühl ein anderes als das christliche und – so darf man seinen Ansatz extrapolieren – als das buddhistische. Sie unterscheiden sich im kognitiven Gehalt der Emotionen voneinander, d.h. in der Art, wie der Erfahrungsgegenstand empfunden wird. So ist es beispielsweise für das aristotelische Verständnis von Mitleid wichtig, dass es sich um ein unverschuldetes Leid handelt, während dieser Aspekt nach christlichem Verständnis keine oder zumindest eine geringere Rolle spielt, wie sich im Gleichnis vom verlorenen Sohn zeigt. Der Sohn hat sich sein Leid weitgehend selbst zugezogen. Die christliche Wahrnehmung von Leid ist unabhängiger von der Schuldfrage, weil der Vergebungsgedanke dabei eine wichtige Rolle spielt. Und sie kann sich auch auf Menschen richten, denen es äußerlich gut geht, die aber an innerer Leere leiden.

In ähnlicher Weise kann man auch den kognitiven Gehalt des christlichen Mitleids und des buddhistischen Mitgefühls unterscheiden. Der für diese Empfindungen wesentliche Aspekt der Identifikation mit dem Leidenden gründet nach buddhistischem Verständnis in der Überzeugung von der Verletzlichkeit aller empfindsamen Wesen und nach christlichem Verständnis in der Geschöpflichkeit – d.h. in der Herkunft und im Ausgerichtetsein alles Lebens von/auf Gott. Zudem spielt der Bezug zum Leiden Christi eine Rolle. Dem Leidenden ist Gott ebenso zugewandt wie demjenigen, der dessen Leiden wahrnimmt. Darin liegt das kognitive Motiv für die Erfahrung von «christlichem» Mitleid.

Damit ist natürlich nicht gesagt, dass jeder Christ und jede Christin in ihren faktischen Mitleidsempfindungen bewusst von den Grundüberzeugungen des christlichen Glaubens geleitet werden. Es ist aber doch anzunehmen, dass diese Glaubenswelt einen Einfluss hat auf die Art, wie die Erfahrungswelt konstruiert wird. Es gibt demnach kein von den religiösen und kulturellen Prägungen unabhängiges und ihnen vorausliegendes Gefühl, das dann sekundär diesen Prägungen gemäß konzeptualisiert würde. Emotionale Wahrnehmungen bilden sich – dieser (von Wittgensteins Philosophie beeinflussten) Position zufolge – im Kraftfeld eines bestimmten «mind-set», der in der Sozialisation und Enkulturation eines Menschen ausgebildet und im Verlauf seines Lebens von religiösen, säkularen und/oder ideologischen Weltanschauungen geprägt wird. Sie korrelieren einer bestimmten Lebensgeschichte, Lebensweise und Lebenshaltung. Und diese sind im Kontext der buddhistisch geprägten Kulturen andere als die im Kontext der christlich geprägten, auch wenn das dem Erfahrungssubjekt nicht bewusst sein mag.

Die Differenz zwischen einem eher essentialistischen Ansatz, wie ihn Schmidt-Leukel vertritt, und einem kognitiv-kulturalistischen Ansatz, wie er bei Roberts begegnet (und wie auch ich ihn vertrete), lässt sich nicht auflösen. Sie gründet in philosophischen – ontologischen und epistemologischen – Präferenzen. In diesem kreativen Spannungsfeld bewegt sich die Diskussion über Mitleid und Mitgefühl auf emotionstheoretischer Ebene.

³⁰ Perry Schmidt-Leukel: Buddhistische und christliche Ethik (siehe Anm. 11), 89.