

DIE FRAGE DES LEIDENS IN HINDUISMUS, BUDDHISMUS UND CHRISTENTUM ¹

Michael von Brück

*Selig sind, die da Leid tragen,
denn sie sollen getröstet werden.*
(Bergpredigt)

Religion ist der Trost der Leidenden.
(Giuseppe Verdi: La Traviata)

Warum müssen *wir* leiden? Warum muss *ich* leiden? Beide Fragen klingen ähnlich und sind doch ganz verschieden. Die erste Frage spricht ein philosophisches oder theologisches Problem an, ein weltanschaulich unterschiedlich formulierbares Rätsel: Warum ist die Welt, wie sie ist? Warum gibt es Leiden, wenn die Welt doch von einem guten Gott geschaffen wurde und darum gut sein sollte? Dann müsste es ein (noch) verborgenes Gutes, einen Sinn, im Leiden geben. Wenn die Welt hingegen schlecht ist, ist Leiden Ausdruck dieser Situation. Aber warum gibt es dann überhaupt eine Welt, oder vielmehr: Warum ist der Mensch in der Lage, sich über diese schlechte Welt zu erheben, indem er von einer besseren oder guten Welt träumen kann? Woher kommt dann die Hoffnung?

Die zweite Frage, warum muss *ich* leiden, wird aus der existentiellen Tiefe eines leidenden Menschen laut. Wer vermöchte diese Frage, die wohl jeder Mensch irgendwann stellt, zu beantworten wagen? Natürlich hängen beide Fragen zusammen, und sie können beide letztlich nicht widerspruchsfrei und rational beantwortet werden. Und zwar auch dann nicht, wenn referiert wird, was verschiedene Religionen zu diesem Thema gedacht und zu sagen haben.

Eine Antwort, klar formuliert mit einem Satz, lässt sich nicht geben, und ich werde auch nicht versuchen, eine solche zu suggerieren. Dennoch möchte ich aufzeigen, unter welchem Erlebnis- und Verstehenshorizont diese Frage immer wieder gestellt worden ist, denn es gibt ja dokumentierte Lebenserfahrungen von Menschen, die gelernt haben, mit Leiden nicht nur umzugehen, sondern die aus diesem Prozess wesentlichen Gewinn für ihr Leben gezogen haben.

1. Vorüberlegungen

Ich möchte ein chinesisches Märchen aus der Zeit von Lao-tzu voranstellen:

In einem chinesischen Dorfe lebte ein alter Mann, der ein wunderschönes weißes Pferd besaß. Darum beneideten ihn selbst die Fürsten. Der Greis lebte in ärmlichen Verhältnissen, doch sein Pferd verkaufte er nicht, weil er es als Freund betrachtete.

Als das Pferd eine Morgens verschwunden war, erzählte man sich im ganzen Dorf: "Schon immer haben wir gewusst, dass dieses Pferd eines Tages gestohlen würde. Welch ein Unglück für diesen alten Mann!" – "Soweit dürft ihr nicht gehen", erwiderte der alte Mann. "Richtig ist, dass das Pferd nicht mehr in seinem Stall ist, alles andere ist Urteil. Niemand weiß, ob dies ein Unglück ist oder ein Segen."

Nach zwei Wochen kehrte der Schimmel, der nur in die Wildnis ausgebrochen war, mit einer Schar wilder Pferde zurück. "Du hast recht gehabt, alter Mann", sprach das ganze Dorf, "es war ein Segen, kein Unglück!" Darauf erwiderte der Greis: "Ihr geht wieder zu weit. Tatsache ist nur, dass das Pferd zurückgekehrt ist."

Der alte Mann hatte einen Sohn, der nun mit diesen Pferden zu arbeiten begann. Doch bereits nach einigen Tagen stürzte er von einem Pferd und brach sich beide Beine. Im Dorf sprach man nun: "Alter Mann, du hattest Recht, es war ein Unglück, denn dein einziger Sohn, der dich im Alter versorgen könnte, kann nun seine Beine nicht mehr gebrauchen." Darauf antwortete der Mann: "Ihr geht wieder zu weit. Sagt doch einfach, dass sich mein Sohn die Beine gebrochen hat. Wer kann denn wissen, ob dies ein Unheil ist oder ein Segen?"

Bald darauf brach ein Krieg im Lande aus. Alle jungen Männer wurden in die Armee eingezogen. Einzig der Sohn des alten Mannes blieb daheim, weil er ein Krüppel war. Die Bewohner des Dorfes meinten: "Der Unfall war ein Segen, du hattest recht." Darauf entgegnete der alte Mann: "Warum seid ihr vom Urteilen so besessen? Richtig ist nur, dass eure Söhne ins Heer eingezogen wurden, mein Sohn jedoch nicht. Ob dies ein Segen oder ein Unglück ist, wer weiß?"

Diese Geschichte sagt schon fast alles zu unserem Thema: Ein Urteil steht uns nicht zu, weil wir das Ganze nicht überblicken. Wir können nur Einzelaspekte unseres Lebens betrachten, einzelne Episoden und Phasen aus Vergangenheit und Gegenwart herausgreifen und beurteilen, die von uns dann häufig vorschnell gewertet werden und dadurch den Blick einengen. Die Anmaßung des Urteils ist vielmehr Symptom der Maßlosigkeit einer anthropozentrischen Perspektive, die in der modernen Kultur dominant ist und sich so ihre eigene Verzweiflung beschert. Ein Urteil steht uns

also nicht zu, aber dennoch stellen wir die Frage: Warum müssen wir leiden? Da wir, wie mit allem unseren Fragen, nicht allein sind, und Menschen, soweit die dokumentierte Geschichte zurückreicht, diese Frage schon immer gestellt haben, ist es auch hier angebracht, das Rad nicht neu erfinden zu wollen, sondern die Antworten in der Geschichte zu betrachten. Manche Leser werden fragen, ob es hier nicht vornehmlich um die Frage der Theodizee, der Rechtfertigung Gottes ginge: Wo war Gott, als dies und jenes geschah, als Millionen von Menschen ermordet wurden oder ein kleines Kind unvorstellbaren Misshandlungen ausgesetzt war? Wo war Gott?

Ich möchte diese Frage umkehren und fragen: Wo waren die Menschen? Wir sind sehr schnell mit unserem Vorwurf "Wo war Gott?", und schieben das Problem von uns weg in die Theodizee, anstelle anthropologisch zu fragen: Wo war der Mensch angesichts dieser leidvollen Ereignisse, die ich eben nannte?

Alle Religionen, mit denen ich mich befasst habe, drücken auf verschiedene Weise die Erfahrung aus, dass der Weg zur Freude, der Weg zur menschlichen Erfüllung nicht am Leid vorbeiführt, sondern durch das Leid hindurch. Eben, „die da Leid tragen“, sie sind es, die getröstet werden sollen. Aber was heißt "die da Leid tragen"? Im griechischen Text steht *penthountes*, d.h. nicht diejenigen, die sich im Schmerz über die eigene Fehlbarkeit oder die eigenen Sünden verlieren, sondern die trauern über das Böse in der Welt und besonders im Menschen, die klagen und nicht verdrängen, sie sind es, die hier selig gepriesen werden.

2. Typologien

Leiden ist mit dem Menschsein verbunden. Zumindest insoweit, als der Mensch sterblich ist. Sterben und Tod werden zwar in den einzelnen Religionen und Kulturen sehr unterschiedlich interpretiert, aber dass wir sterben werden und uns damit auseinander zu setzen haben, ist jedem Menschen – zumindest von einem bestimmten Lebensalter an – zu allen Zeiten bewusst gewesen. Es geht hier um eine der wichtigsten Grunderfahrungen des Menschen. Und so sind Leiden und Tod in der Geschichte der Religionen immer ein zentrales Thema gewesen, das jeweils neu und in äußerst vielgestaltiger Weise bedacht worden ist. Mir scheint, dass sich

trotz vieler Unterschiede doch einige Grundmuster herauschälen lassen, wie das Leiden verstanden worden ist. Ich möchte vier Typen der Antwort unterscheiden.

- *Erstens* gilt Leiden als Strafe für Sünde.
- Dann *zweitens* auch als pädagogisches Mittel, damit der Mensch gebessert werde. Leiden bewirke, hier und jetzt ganz da zu sein. Leiden könne dem Menschen die Augen für sich selbst öffnen und dann vielleicht auch für andere. Leiden sei das Tor, Mitleiden zu lernen.
- Eine *dritte* Antwort geht in die Richtung, dass Leiden ein notwendiges Übel sei, nämlich der Preis dafür, dass der Mensch zumindest ein gewisses Maß an Freiheit genießen könne. Wenn es dem Menschen völlig unmöglich wäre, übel zu handeln, wäre er nicht frei. Wenn es ihm versagt wäre zu leiden, könnte er auch kein Glück genießen, sondern wäre letztendlich eine determinierte Maschine.
- Viel häufiger aber, und keineswegs nur in der heutigen Zeit, scheinen sich viele mit der *vierten* Antwort, die eine Nicht-Antwort ist, zu begnügen, nämlich das Leiden oder die Antwort darauf zu verdrängen. Keineswegs erst heute ist dies der Fall, denn schon Schriftsteller in der Antike, der griechischen wie der indischen, beklagen diese Leidensvergessenheit und die daraus folgende Gedankenlosigkeit der Menschen. Ja, bei dieser Verdrängung geht man oft so weit zu behaupten, dass die Frage nach dem Leiden eine unzulässige, sinnlose Frage sei, weil sie theoretisch nicht beantwortet werden könne.

Es bleibt aber das Leiden als Angst vor dem Sterben und dem Tod, angesichts derer wir machtlos sind. Krankheit und Tod konfrontieren uns mit der Verletzlichkeit des Lebens. Wir können noch so erfolgreich und scheinbar autark das Leben meistern – platzt nur ein Äderchen im Gehirn, ist alles dahin. Auch in der Einsamkeit, die jeder Mensch irgendwann erfährt, zeigt sich unser Ausgesetztsein. Verletzlichkeit, Einsamkeit, Krankheit und Tod sind unvermeidlich, und sie sind der Nährboden für eine tief wurzelnde Angst. Je mehr wir diese Angst verdrängen, um so mehr macht sie sich in unseren Träumen, in unseren unbewussten Wahrnehmungsstrukturen, in unserem Fühlen wieder bemerkbar. Verdrängen schafft bekanntlich die Probleme nicht aus der Welt, sondern ganz im Gegenteil kehrt das Verdrängte in stärkerer und meist weniger kontrollierbarer Gestalt zurück. Deshalb ist es in vielen Religionen ein wichtiges Ziel der menschlichen Reifung, das Sterben zu lernen und das Leiden zu lernen,

d.h. die *ars moriendi* (Kunst zu sterben) zu üben, weil darin das Ziel der spirituellen Reifung anklingt. Wer sterben kann, kann sich auch der Fülle des Lebens öffnen. Leiden lässt sich auf Dauer nicht verdrängen, Leiden kann auch nicht rationalisiert werden. Wir können lernen, es anzunehmen, und in dieser Annahme auch zu integrieren. Aber können wir es verstehen?

Menschen können am Leiden zerbrechen, oder aber auch, wenn sie mit dem Leiden umgehen lernen, hindurch gehen und dann eine Haltung der Achtsamkeit einüben, die durch das hindurchgegangene Leid ermöglicht wird. Daraus wächst Verstehen. Wenn ich sage "verstehen ohne zu rationalisieren", dann meine ich damit ein Hineingehen, ein Hineinleben, eine Empathie in das Leiden und die Leidenden, auch in das je eigene Leiden, zu entwickeln, um das Leiden bewältigen zu können. Oder anders ausgedrückt: Wir können nur in mehrdeutigen Bildern und Geschichten über das reden, was wir mit dem Leiden und seiner Überwindung ansprechen. Mit dem Leiden umgehen lernen, setzt die Gegenwart anderer Menschen voraus. Denn nur in Gemeinschaft, in Beziehungen, die über das Kreisen in sich selbst hinausführen, kann das Ausgesetztsein einen Halt finden, aufgehoben und angenommen werden. Warum? Weil das Leiden gerade darin wurzelt und sich ständig neu generiert, dass Menschen aus Unwissenheit eine Identität suchen, die den Wandel, das Vergehen und den Tod ignoriert. So entsteht ein metaphysischer Riss zwischen dem Guten und dem Vergänglichen. Um ihn zu überspielen, werden Abgrenzungen als Ausgrenzungen inszeniert, die das jeweils Ausgegrenzte zunächst der Verstehbarkeit, dann der identifizierenden Empathie und schließlich dem Mitgefühl entziehen: Der oder das Andere kann dann ausgegrenzt und vernichtet werden.

Ich möchte drei Ebenen des Leidens unterscheiden. Dabei gilt es zu bedenken, dass zwar alle drei Ebenen jedes Leben mitprägen, dass sie aber dennoch nicht verwechselt werden dürfen.

2.1 Ebene der Evolution

Das, was wir als Naturkatastrophen erleben, erleben wir aus *menschlicher Perspektive* als Katastrophe. Es handelt sich dabei aber meist um in der Natur und mit der Natur gegebene Prozesse, die an die Erdentwicklung und das mit dieser Entwicklung verbundene Leben gekoppelt und darum nicht zu ändern sind. Die Welt wäre eine völlig andere, wenn es nicht so wäre,

wie es ist. Ob eine ganz anders strukturierte Welt denkmöglich ist, welche die beste der möglichen Welten sei (Leibniz), sind Fragen, die von der Art und Weise unseres Bewusstseins und seinen Strukturen abhängen, die wiederum ein Aspekt *dieser* unserer Welt sind. Das Problem endet also im Zirkelschluss.

Ein Erdbeben ist ein Naturereignis. Sicherlich ist es eine Katastrophe, zunächst im Wortsinn eine Umkehr, eine Umwälzung von Naturprozessen. Solche Prozesse geschehen so, als wäre ein leidendes fühlendes Wesen nicht vorhanden. Der Mensch kann die Zusammenhänge erkennen und in begrenztem Maße Vorsorge treffen. Wer sein Haus auf einen gefährdeten Platz baut, hat die Konsequenzen zu tragen, könnte man argumentieren. Wobei wir allerdings sofort einschränken müssen, dass es letztlich keinen Ort gibt, der nicht in irgendeiner Weise gefährdet wäre.

Leiden, das vom Menschen und auch den Tieren als solches empfunden wird und das aus der Natur kommt, ist also mit der Evolution und der Geschichte der Natur unweigerlich gegeben. Es handelt sich dabei um eine Weise des Fühlens oder der denkenden Interpretation des Menschen, die überhaupt erst durch die Wahrnehmung von Unterschieden möglich wird. Die Neuropsychologie etwa würde in dieser Weise argumentieren und sagen, Bewusstsein könne überhaupt erst mit dem Empfindungsvermögen für Lust und Schmerz beginnen. Aus der Unterscheidung erst gewinnen wir Bewusstsein und bewusste Wahrnehmung, denn als unbewertetes Wissen oder gleichgültiges Daseinsgefühl wäre Bewusstsein, jedenfalls biologisch, sinnlos. Kein Wesen hätte Veranlassung, sein momentanes Erleben entweder zu erhalten oder zu verändern. Das bedeutet, dass die Differenz von Lust und Leid, von Schmerz oder angenehmem Gefühl der Motor für die Psyche ist, die Antriebskraft, die uns Dinge empfinden und dann gestalten lässt. Auch Körperschmerzen haben ja in diesem Sinne ihre Bedeutung, denn sie können eine Warnung sein. Ohne den Schmerz würden wir unsere Hand verbrennen, wie man aus der Geschichte von Leprakranken weiß.

Dies ist keine Antwort auf die Frage, *warum* die Welt so eingerichtet ist, wie sie ist, sondern die Feststellung: Weil die Welt so eingerichtet ist, dass sich Leben aus den Prozessen der Natur entwickelt und sich bewusstes Leben aus den Potentialen des Lebendigen überhaupt herauskristallisiert hat, muss die Möglichkeit der Wahrnehmung von Differenz, also auch des Leidens, unausweichlich sein.

Wir können in diesem Zusammenhang noch einen dritten Gesichtspunkt ins Feld führen und sagen: Weil die Welt nicht abgeschlossen, sondern ein offenes System ist, weil auch unser Bewusstsein ein offenes System ist und dadurch Handeln, Wahrnehmen, und Denken über bloße instinkthafte Reaktionen hinaus ermöglicht werden, aus diesem Grunde ist auch Leiden ein völlig normaler und nicht wegzudenkender Teil unserer Lebenswelt. Leiden also entsteht, weil die Welt nicht abgeschlossen ist. In der Natur strebt jedes System, also auch jedes Lebewesen, nach einem Gleichgewicht. Ein Lebewesen ist umso komplexer, je mehr unterschiedliche Gleichgewichts-Prozesse es verknüpft und in Balance bringt. Einzelne Kräfte oder Aspekte in diesen Systemen tendieren dazu, das bestehende Maß zu überschreiten, d.h. sie streben aus der Balance hinaus und verursachen Ungleichgewichte. Damit schaffen sie die schöpferischen Momente, in denen Altes zerbrechen und Neues entstehen kann.

Ein solches notwendiges Herausfallen aus der Balance ist aber leidvoll, wie schon Aristoteles wusste. Diese Überlegung hängt funktional mit dem Argument zusammen, das ich zuvor schon erwähnt hatte, dass nämlich Leiden die Begleiterscheinung der Freiheit im Geiste, der Freiheit auch in der Natur, der Freiheit zu neuen und erweiterten Entwicklungsmöglichkeiten ist. Das, was wir in der Natur als leidvoll empfinden, ist ihre unendliche Verwandlungskraft.

Ich stelle hier nicht das Problem zur Diskussion, das der Philosoph Gottfried Wilhelm Leibniz gesehen hat, als er behauptete, dass unsere Welt die beste aller möglichen Welten sei, auch wenn prinzipiell andere Welten denkbar wären. Leibniz kam argumentativ zu dem Ergebnis, dass trotz allen Leidens eine bessere oder funktionalere Welt nicht denkbar sei. Man kann Leibniz widersprechen mit der Behauptung, dass sicherlich andere theoretische Modelle denkbar wären. Aber diese Welt ist, so wie sie ist, darauf angelegt, dass wir sie in Polaritäten oder Gegensätzen (von „mehr oder weniger“, von Hell und Dunkel, Plus und Minus usw.) erleben. Jeder Gewinn auf der einen Seite hat seinen Preis auf der anderen. Wir wären überhaupt nicht wir, wenn wir nicht in diesen Polaritäten erleben würden. Das ganze Argument hängt in jedem Fall an unseren Wahrnehmungs- und Urteilsweisen, die eben *dieser* Welt und nicht einer anderen möglichen entstammen, wie ich schon sagte. Dies ist die erste Ebene: Leiden aufgrund der Gegebenheiten in der Natur, aufgrund der erwähnten Polarität, der Differenz, der Unterscheidung, die sich mit bewusstem Wahrnehmen zwangsläufig ergibt.

2.2. Ebene der gesellschaftlichen Beziehungen

Hier geht es um das Leiden, das Menschen einander zufügen aufgrund ihres Machttriebes, aufgrund ihres Selbstbehauptungswillens, ihres Ego. In diesem Sinne ist das Leiden eine Folge des Bewusstseins des Menschen, der noch nicht reif ist, und dessen Wahrnehmung unzureichend ist. Auf dieser Ebene geschieht das, was wir als das Böse erleben: Wo Menschen aus Gier, Hass oder Dummheit nackte Gewalt ausüben oder gleichgültig am bedürftigen Mitmenschen vorbeigehen. Zwar ist die Geschichte der Menschheit eine Geschichte des Versuches, Gewalt- und Aggressionspotentiale durch Rechtssysteme zu domestizieren, und diese Versuche sind keineswegs erfolglos geblieben. Aber es wäre naiv zu glauben, dass dadurch Gewalt und Rechtsbruch überwunden werden können.² Es kommt hinzu, dass sich das Böse ja keineswegs „nur“ in Gestalt des offenkundigen Verbrechens zeigt. Ganz im Gegenteil: Stumpfheit, Gleichgültigkeit, Spießertum und der alltägliche Terror der korrekt verwalteten Pflicht können wirkliches Mitgefühl und die Aufmerksamkeit für sich selbst und den Anderen untergraben. All dies resultiert daher, dass ein unsicheres Ich sich zu behaupten sucht, weil die freie Selbstbejahung scheitert.

Ich möchte vom Standpunkt des Zen-Buddhismus her eine Behauptung aufstellen: "Leiden liegt darin begründet, dass Menschen Dinge tun, die sie nicht begreifen, deren Bedeutung sie sich aber haben einreden lassen."³

Was heißt das? Wir meinen, ein bestimmtes Ziel zu verfolgen, das wir rational verteidigen und uns zu eigen gemacht haben. Man hat es uns aber eingeredet, und mit dem "man" meine ich eine ganze Bandbreite von Autoritäten, durchaus auch die internalisierten. Wir verstehen oft die Zusammenhänge nicht, urteilen aber vorschnell. Anders der Chinese aus der Geschichte, die ich oben erzählt habe, der solche vorschnellen Urteile, solches vermeintliche Wissen, abwehrt. Leiden, das wir einander zufügen aufgrund unseres Machtwillens, hängt mit einer unreifen und unzureichenden Wahrnehmung zusammen. Es ist insofern eine Folge des Leidens, das wir unter der ersten Kategorie als dem naturhaften Leiden besprochen haben, als Menschen, die diese Art von Leidzufügung oder von Unreife verkörpern – nicht immer, aber oft – diejenigen sind, die mit dem Schmerz, den sie selbst erleben, nicht umgehen können und ihn deshalb nach außen projizieren und auf diese Weise ausleben, entweder in destruktiver Aggression gegen sich selbst oder in Aggression gegen Andere. Ein Beispiel für Autoaggression wären Essstörungen und das Drogenproblem, ein Beispiel für

Aggression gegen Andere sind Kriege – von Ehekriegen, Beziehungskriegen bis zu politischen Kriegen zwischen Völkern. Diese Gestalt des Leidens hat zu tun mit einem Mangel an Gemeinschaftsfähigkeit, der wiederum eine Wurzel in der Unfähigkeit hat, sich selbst zu akzeptieren und zu bejahen. Denn einerseits entsteht das Empfinden von Schuld, wenn sich ein individueller Trieb- oder Handlungsimpuls gegen das internalisierte Über-Ich⁴ behauptet, andererseits dadurch, dass der Mensch spürt, nicht ganz er selbst zu sein, wenn er fühlt, denkt und handelt, also seine Potentiale nicht auszuschöpfen vermag. Im Spannungsfeld beider Ungenügsamkeiten ist jeder Mensch auf seine Mitmenschen bezogen, und er kann gar nicht anders, als ihnen „etwas schuldig“ zu bleiben angesichts der unerschöpflichen Tiefe menschlicher Wünsche und Gestaltungsmöglichkeiten. Schuldgefühle sind eine Reaktion auf unerlöstes Leid, und Schuldgefühle sind nicht selten der Wurzelboden für grauenhafte Aggressionen, die dann auf ganz andere Weise rationalisiert werden. Andererseits aber haben Schuldgefühle entwicklungsbedingt den Sinn, unser einmaliges Ich und damit ein unverwechselbares Gewissen herauszubilden. Und das wiederum, um unsere Wahrnehmung zu schärfen, d.h. um uns überhaupt achtsam zu machen für die eigene Bedürftigkeit sowie die Probleme und Bedürfnisse der Anderen.

Das Zerstörende liegt auch hier im Maßlosen, nämlich in der übermäßigen Verstärkung von Schuldgefühlen, im „Überhang“ derselben über längere Zeiträume hinweg, wodurch sie wie zu einem Gefängnis werden. Der angemessene Umgang mit Schuldgefühlen ist eher der, dass wir lernen, durch sie hindurchzugehen, durch sie zu reifen, um auf einer anderen Systemebene, einer „höheren Stufe“ gleichsam, zu vertiefter und erweiterter Gemeinschaft zu gelangen und die Einsicht in einen umfassenderen Zusammenhang zu gewinnen, der uns *als Erfahrung* immer noch bevorsteht. Das ist es, was uns einen Neuanfang erlaubt, so dass wir nicht wie in einem Gefängnis von Schuld ständig Aggression aufstauen, die nur durch gewaltsame Abfuhr nach außen aufgelöst werden kann. Diese Zusammenhänge und Mechanismen sollten genannt und erkannt werden, wenn wir uns auf der Ebene subtiler Verstrickungen in leidvollen Beziehungen, die sich in Aggressionen und Leidverursachung äußern, besser zurecht finden wollen.

Es ist aber andererseits durchaus nicht so, dass wir aufgrund der leidvollen Situation, aufgrund des Verstricktseins in Muster destruktiver Aggression bzw. in Verhältnisse der ständig neu erzeugten Schuld, ertrinken müssen. Als ob wir dann notgedrungen nicht nur unsere Menschlich-

keit vergessen würden, sondern die Würde des Menschlichen überhaupt nur eine Verdrängungsphantasie wäre. Denn dieser Negativität, diesem Ekel am Menschlichen, der sich etwa in bestimmten Formen des Existentialismus Luft gemacht hat, widerspricht eine Erfahrung, die Albert Camus in seinem Roman "Die Pest" so formuliert hat: "In Zeiten der Pest lernen wir, dass es im Menschen mehr Dinge zu bewundern als zu verachten gibt." Und zwar deshalb, weil sich gerade in Zeiten der äußersten Verstrickung, in der scheinbar brutalsten und nacktesten Existenzbehauptung, auch die Solidarität, die Gemeinschaftsfähigkeit und die Liebesfähigkeit von Menschen eindrucksvoll zeigen und entwickeln kann. Wie aber steht es um die Zeiten alltäglicher Banalität?

Fixieren wir uns bloß nicht auf den Gedanken, der Mensch sei übel, der Mensch tue (fast) nur Böses. Gewiss, wenn man täglich die Zeitung aufschlägt und seine Meinung durch nichts anderes als derartige Lektüre bildet, könnte man vielleicht zu diesem Urteil kommen. Daneben aber gibt es selbstlose Solidarität und Mitmenschlichkeit überall, gerade im unscheinbaren Alltag, und zwar gerade in „Zeiten der Pest“, wo man im Menschen mehr Dinge bewundern als verachten kann. Wenn wir nur bereit sind, die Gegenwart nicht einfach als Summe des Vergangenen zu begreifen und die Zukunft vielleicht als eine Hochrechnung der addierten Vergangenheit und Gegenwart zu erwarten, sondern wenn wir bereit sind zu akzeptieren und dafür offen zu sein, dass es auch Neues geben kann, dass die Zukunft nicht einfach die Summe des Vergangenen ist, sondern dass jeder zukünftige Tag eine noch unbekannte Schöpfungskraft in sich birgt und neu geformt werden kann. In der Kraft des Anfangs werden Verstrickungen auflösbar.

2.3 *Existentielle Ebene*

Diese Ebene bezeichnet das Leiden aus Vereinsamung, das dazu führt, dass sich Menschen in sich zurückziehen und von daher psychosomatisch auf vielfache Weise und immer tiefer zu leiden beginnen. Diese Ebene hängt allerdings mit der zweiten, der gesellschaftlichen Problematik, zusammen, aber sie stellt noch etwas anderes dar.

*"Die größte Tragödie ist nicht ein schmerzvoller Tod,
sondern Verlassensein."*

(Mutter Teresa)

Das Gefühl des Verlassenseins ist es, das uns vielleicht am tiefsten in unserer Innerlichkeit aufwühlt, denn es ist gleichwohl das, was wir unmittelbar und in jedem Augenblick ändern könnten, wenn wir den Mut und die Antriebskraft dazu hätten. Denn das Verlassensein sitzt zwar einerseits unauslotbar tief in der Seele, kann aber andererseits durch nur einen Blick, durch ein Wort, durch eine Geste zwar nicht sofort beseitigt, wohl aber aufgebrochen werden. Der Mensch ist ein geselliges Wesen. Sein Leben kann gerade nicht in Selbstverwirklichung gegen oder ohne die Anderen gelingen, sondern nur in Kommunikation und Gemeinschaft.

Das zeigt sich schon daran, dass das, was Menschsein zutiefst bestimmt, die Sprache nämlich, eine Ausbildung von Gemeinschaft voraussetzt, die als Voraussetzung für jede individuelle Gestaltung gelten muss. Der Mensch kann sich nur in seiner Beziehung zum Mitmenschen entfalten. Wird die lebenswichtige Beziehung oder Kommunikation zum Mitmenschen, aus was für Gründen auch immer, plötzlich abgeschnitten oder trocknet sie durch allmähliche Verkümmern aus, kommt es zum Verlassensein.

Nun gibt es aber eine noch tiefer liegende Ursache für das Verlassensein. Wer mit seinem Lebensgrund, der Kraft, aus der er lebt und schöpferische Impulse bezieht, nicht mehr in Kontakt treten kann, verkümmert. Er deckt sich den Mangel und das Leerheitsgefühl mit Sinneseindrücken zu und kann dabei Suchtverhalten, einschließlich der Arbeits- und Leistungssucht, entwickeln. Diese Eindrücke können jedoch deshalb keine tiefen Erlebnisse schaffen, weil sie nicht mit einem inneren Zentrum verknüpft werden, aus dessen kontinuierlicher Wirkkraft heraus allein lebensmotivierende Freude erwächst. Außerdem sorgt der Leistungsdruck dafür, andere Menschen in narzisstischer Abkapselung übertreffen zu wollen und die egozentrische Selbstbespiegelung führt noch tiefer in die Verlassenheit. So kulminiert diese leidvolle Fehlhaltung im Überdruß, in dem alle Erlebnisfähigkeit schwindet, der Mensch innerlich abstirbt und die Verlassenheit nur weiter zunimmt.

Allerdings müssen wir die Einsamkeit des Verlassenseins von der Einsamkeit unterscheiden, die im Rückzug auf die spirituellen Wurzeln des Menschen zum Kraftquell der Erneuerung wird. Die Einsamkeit des Verlassenseins ist das, was wir durch spirituelle Kraft überwinden können. Und wenn wir diese Einsamkeit überwunden haben, werden wir uns selbst und den betreffenden Menschen, mit denen wir zu tun haben, eine Brücke bauen, sich selbst anzunehmen. Wenn sie sich selbst annehmen können,

werden sie andere annehmen können, und das oben erwähnte Muster der Kettenreaktion von nach außen projizierter Schuld, die sich in Gewalt äußert, wird durchbrochen.

Es ist übrigens auffällig, dass Menschen oft in ganz verzweifelten und entsetzlichen Situationen entdecken, dass sie Menschen sind und gleichsam in einer humorvollen, manchmal auch ironischen Entgegensetzung gegen das Übel die menschliche Würde lebendig werden lassen.

Beispiele dafür finden sich in der Literatur aller Religionen und ganz besonders im jüdischen Witz.

In all solchen Situationen zeigt sich das, was ich bereits angedeutet habe: dass wir die Zukunft nicht als Quersumme oder Hochrechnung der Vergangenheit betrachten können, dass nicht alles absehbar ist, sondern dass uns der Horizont, in dem wir eigentlich leben, letztlich verborgen bleibt. Gerade aber aus dieser Offenheit kann zweierlei wachsen,

- das *Urvertrauen*, dessen Entwicklung und Kultivierung mit Religion zusammenhängt, und
- *Humor*, der durchaus auch mit Religion zusammenhängt.

Humor und Religion haben nämlich ein und dieselbe Wurzel. Sie sind beide etwas, was unsere jetzige Situation, unser jetziges Verstricktsein, unsere jetzige Denkweise, unsere jetzigen Urteilsrahmen, sprengt. "Das Komische reflektiert die Einkerkering des menschlichen Geistes in der Welt."⁵ Komödie und Tragödie sind beide Kommentare zur Endlichkeit des Menschen. Aber im Humor anerkennen wir nicht nur die komische Diskrepanz in der menschlichen Situation, sondern relativieren sie auch. Im Humor übersteigen wir diese Selbstverstrickung in das Leid, in das Mitleid, in das Selbstmitleid, in dem wir uns immer wieder verfangen finden.

Humor ist ein Hauch von Transzendenz, nicht selten ein erfrischender Wind sogar.

Diese drei Dimensionen also gilt es zu unterscheiden: *erstens* das Leiden, das sich aus der Realität der Welt ergibt, so wie sie ist; *zweitens* das Leiden, das sich aus den menschlichen Beziehungen ergibt, wo wir sehr schnell erkennen können, was für Projektionsmuster hier ursächlich sind, sodass dieses Leiden vielleicht eben doch nicht so ganz unerklärlich ist; *drittens* das Leiden aus Vereinsamung und Überdruß, das mit der zweiten Dimension eng zusammenhängt.

3. Antworten der Religionen

Religionen erfassen alle Lebensbereiche, sind dynamisch und wandeln sich. In ihnen begegnen uns ganz unterschiedliche Vorstellungen, krasse Widersprüche neben wohl argumentierten Philosophien. Aussagen und Gestaltungsmuster von Religionen können einerseits nur in ihrer jeweiligen komplexen Geschichte angemessen erfasst werden; es bedarf andererseits aber auch einer gewissen Innenansicht, um nachvollziehen zu können, was in einer Religion erlebbar ist und was nicht. Ich will deshalb nur über solche Religionen berichten, die ich zumindest in Ansätzen auch „von innen“ kenne, weshalb ich z.B. die große Tradition des Islam ausklammern muss. Auch das Judentum in diesem Kapitel zu erörtern, steht mir nicht zu, weil das Judentum angesichts der Geschichte besonders des 20. Jahrhunderts einen ganz eigenen Umgang mit dem Leiden entwickeln musste, der etwas Unantastbares und damit auch zumindest von außen Unbeschreibbares hat.

Ganze historische Deutungszusammenhänge wie auch einzelne Bilder und Argumente in den Religionen können uns anregen, über uns selbst nachzudenken. Mehr wollen und können wir hier nicht versuchen.

3.1 *Hinduismus*

Die Religion(en) des Hinduismus⁶ lebt (leben) noch in archaischen Bildern, wenn es um die Frage nach dem Leiden geht, Bilder, die an uralte Wurzeln menschlicher Erfahrung des Einzelnen wie auch ganzer Gruppen, Stämme und Völker hinabreichen. Es sind die Götter, ihr Handeln und Schicksal, die überirdischen Kräfte und Mächte, die im Kosmos ebenso wirken wie in jeder einzelnen menschlichen Seele, die hier bildhaft dargestellt werden und an denen der Mensch abliest, wer er selbst ist.

Die Frage nach dem konkreten menschlichen Leiden ist etwas anderes als die Frage nach dem Bösen, aber gerade im Hinduismus sind beide Probleme nicht zu trennen, weil die metaphysische, die physische und die psychologische Ebene einander so stark durchdringen, dass das menschliche Erleben Spiegelbild kosmischer Prozesse sein kann und umgekehrt. Für unser Thema ist es wichtig festzuhalten, dass in Indien neben theistischen auch atheistische Lebensanschauungen existieren, neben hingebungsvoller Gottergebenheit und Gottesverehrung steht die Lehre von der

Nicht-Dualität von Gott und Mensch, neben dem Glauben an das Schicksal und die Lenkung der Welt durch einen allmächtigen Gott steht das Gesetz von reziproker Ursache und Wirkung (*karman*). Gleichwohl haben sich durch wechselseitige Beeinflussungen über die Jahrhunderte hinweg kulturelle Muster entwickelt, die kasten- und kultübergreifend große Teile der indischen religiösen Tradition prägen. Dazu gehören auch die Antworten auf die Frage nach dem Bösen und dem Leiden.⁷ Dennoch sind die Widersprüche der unterschiedlichen Philosophien (*darshana*) und Religionsysteme beträchtlich.

Der Religionswissenschaftler A. L. Herman hat die klassischen indischen Lösungsversuche für das Problem des Bösen in fünf Modelle unterteilt:⁸

- die *ästhetische Lösung*, nach der das Ganze der Welt gut ist, wenngleich die Einzelteile und Aspekte als unvollkommen und böse erscheinen,
- die *pädagogische Lösung*, nach der das Böse für die Willens- und Charakterbildung des Menschen notwendig ist,
- die *voluntaristische Lösung* mit Verweis auf den *freien Willen*, wonach das Böse die Schuld des Menschen ist, der Böses wiederum notwendigerweise tut, weil er seinem freien Willen folgt,
- die *Illusionstheorie*, wonach das Böse in Wahrheit nicht existiert und daher eine bloße Illusion des verblendeten Bewusstseins ist, und schließlich
- die *Begrenzungstheorie*, wonach Gottes unendliche Möglichkeiten bei der Schöpfung *per definitionem* Eingrenzung erfuhren, und diese Begrenzung erscheint als das Böse. Gott wegen des Bösen anzuklagen, wäre nichts anders, als zu klagen, dass der Schöpfer eine Welt mit räumlichen und zeitlichen Dimensionen geschaffen hat.

Herman urteilt zu Recht, dass die Frage nach dem Bösen in der indischen Literatur eine wesentlich geringere Rolle spielt als in der christlich-europäischen Tradition; vor allem die Frage nach der Theodizee (die Rechtfertigung eines zugleich guten und allmächtigen Schöpfergottes angesichts des Bösen in der Welt) hat weit weniger Brisanz als in den jüdischen, christlichen und islamischen Kulturen. Warum? Weil

- erstens die Schöpfung meist nicht als letztgültige Wirklichkeit betrachtet wird;
- zweitens Gott in seiner überfließenden Kreativität spielend die Welt schafft (*lila*) und wie ein Kind tollt, das man nicht zur Verantwortung ziehen kann;

- drittens kein strenger Monotheismus herrscht, d.h. das Böse ist im Mythos meist verbunden mit dämonischen Kräften (*asuras*), gegen welche die Götter (*devas*) im ewigen Kampf seit Urzeiten angetreten sind; und
- viertens der Glaube an die Wiedergeburt das Böse und das Leiden für das Individuum relativiert und letztlich Befreiung aus dem Leidenskreislauf (*samsara*) verspricht.

Trotz dieser allgemeinen und relativierenden mythischen oder philosophischen Vorstellungen spielt das Böse und die Kontrolle des Bösen im gelebten Hinduismus auf allen Ebenen der sozialen Wirklichkeit eine wichtige Rolle. Die meisten Riten der Hindus im Alltagsleben zielen darauf, negative bzw. böse Kräfte abzuwehren und das Heilsame zu stärken. Der Mythos, die Heldensagen und Ahnenriten sind voll davon. Die hinduistischen Traditionen unterscheiden nicht zwischen dem naturgegebenen und dem moralischen Übel, wie das z.B. in der griechisch-römisch-christlichen Tradition der Fall ist. Der Sanskritbegriff *papa* (übel, verunreinigt, böse) bezeichnet seit der Zeit des *Rigveda* das Disharmonische bzw. die Unausgewogenheit in der Welt, die z.B. durch Mangel oder Fehler beim Opfer, durch falsche Sprache (die die "Grammatik der Welt" verletzt), durch Verletzung der Weltordnung (*rita*), durch Immoralität usw. hervorgerufen wird. Das Unreine und damit das Üble ist das Veränderliche, das Vermischte und das Bewegte; rein hingegen ist das Unveränderliche, das klare und reine Sein, das weder Eigenschaften hat noch dem Wandel unterworfen ist.⁹

Da materielle, moralische und geistige Prozesse eng miteinander zusammenhängen, was ca. seit dem 7. Jh. v. Chr. in der umfassenden Lehre vom *karman* systematisch gedacht wurde, hängen das moralische und das natürliche Böse eng zusammen. *Karman* wäre unbegreiflich, wenn das Böse nicht Folge des Handelns des Menschen wäre. Da aber Handeln eine Frage des Charakters ist, der durch Wiederholung und Intentionen gebildet wird, die im Denken wurzeln, ist das Böse weniger im Willen als im Intellekt verankert. Das Böse wurzelt im fehlerhaften Denken, das das Unwirkliche (*asat*) für real (*sat*) und das Wirkliche (*sat*) für unreal (*asat*) hält.

Freilich muss die phänomenale Präsenz des Bösen von der noumenalen unterschieden werden, denn wenn das Böse völlig unreal wäre, wären *karman* und Wiedergeburt unreal, und damit wäre auch Befreiung (*moksha*) aus dem Kreislauf des Übels (*samsara*) unreal. Das aber behaupten nur ganz wenige Denker, die sich dabei auf eine strenge Auslegung des *Advaita*

Vedanta berufen. In den theistischen Frömmigkeitsformen, die als Bhakti-Bewegungen ca. seit dem 4. Jh. n. Chr. wohl aus der dravidischen Kultur in die brahmanisch-sanskritische Kultur immer stärker eingedrungen sind und spätestens seit der 12. Jh. bis heute den Hinduismus maßgeblich prägen, ist das Böse oder das Leiden das Getrenntsein von Gott, dem Geliebten.

Bhakti bedeutet vertrauensvolle Hingabe (des Menschen an Gott), und der Mensch, der sich Gott gegenüber sieht, möchte letztlich mit Gott verschmelzen. Die poetischen und erzählerischen Literaturen dieser Religionsform gebrauchen in vielfältiger Form die Metapher der erotischen Liebe (z.B. zwischen dem Gott *Krishna* und seiner Geliebten *Radha*), um das Verhältnis Gottes zum Menschen auszudrücken. Leiden ist demnach die Trennung von Gott, und alle religiöse Sehnsucht richtet sich auf die Gemeinschaft, ja, das Verschmelzen mit dem Geliebten.

Im allgemeinen fragen die hinduistischen Denker weniger nach dem Ursprung als nach Funktion und Wirkungsweise des Bösen. Denn die Frage nach dem Anfang würde einen *regressus ad infinitum* bedeuten, insofern eine Frage nach dem Bösen vor der Schöpfung von Raum und Zeit und anderen Unterscheidungen sinnlos wäre. Diese Unterscheidungen und Begrenzungen wirken aber in reziproken Verursachungsketten (*karman*), d.h. jede Tat wirkt auf den Täter zurück und prägt ihn, was die nächste Tat beeinflusst, und so weiter.

Die Frage nach der Schöpfung (einschließlich des Bösen) wird daher anders gestellt. Nämlich so, dass gefragt wird, ob dem allem, d.h. dem Weltablauf, eine Absicht zugrunde läge. Zwei maßgebliche indische Denker, die der vedantischen Tradition entstammen und sie unterschiedlich systematisierten, nämlich *Shankara* (8. Jh., strenge nicht-dualistische Interpretation) und *Ramanuja* (12. Jh., modifiziert nicht-dualistische Interpretation), sind sich in dieser Frage einig: Schafft Gott absichtslos oder absichtsvoll? Wäre die Schöpfung absichtslos, läge ihr kein geistig-energetisches Potential zugrunde, wäre sie hingegen absichtsvoll, würde der Schöpfer aus einem Mangel heraus handeln, d.h. er wäre unvollkommen.

Also handelt der Schöpfer weder absichtslos noch absichtsvoll, sondern auf eine dritte Art und Weise, nämlich *spielend* (*lila*). *Shankara* gebraucht hier als Vergleich den Atem, der sich weder absichtslos noch absichtsvoll vollzieht. In der Tat, ein alter Schöpfungsmythos besagt, dass der Gott *Vishnu* auf dem Grund des Weltenozeans auf der Weltenschlange *Shesha* schläft und rhythmisch atmet. Aufgrund dieses Rhythmus wächst aus

seinem Nabel ein Lotos empor, und in diesem Lotos sitzt Brahma, der Schöpfergott. Er schafft wiederum rhythmisch (im Augenaufschlag) eine Welt, die mit dem Schließen des Auges wieder zugrunde geht, bis eine neue Welt beim nächsten Augenaufschlag entsteht. Die Welt entsteht und vergeht. Der Aspekt des Vergehens wird von Menschen erlebt als Böses, aber es ist ein notwendiger und integraler Aspekt des schöpferischen Prozesses.

Shiva (wörtlich übersetzt: der Gnädige), dieser „Große Gott“ (*mahesha*) im Hinduismus, ist es, der den Kosmos ins Sein tanzt und ihn auch wieder aus dem Sein heraustranz. Fünffach ist die Bewegung, in der seine göttliche Totalität Gestalt annimmt – Schöpfung, Erhaltung, Auflösung, das Enthüllen und Verhüllen der Wirklichkeit. Letztlich führt sein Wirken zur endgültigen Befreiung aus der Illusion der Zeit.¹⁰ Der tanzende Gott mit vier Armen hat den linken Fuß zu leichtem Schritt erhoben, der rechte ruht auf der Gestalt eines Dämons, der durch den Tänzer niedergehalten wird. Aber der Dämon wird nicht ausgelöscht, sondern gezügelt, denn seine Energie wellen halten, in gestalteter Form, den Tanz der Schöpfung in Gang. In der Gegenbewegung von Armen und Händen spielt sich das Drama von Leben und Tod ab, zwei Endpunkte eines ewigen Pendels, das rhythmisch schlägt: Die obere rechte Hand hält die Trommel der Zeit, ihr Ton ist der Ur-Klang, aus dem sich das Universum entfaltet. Die obere linke Hand trägt das Feuer, das die Welt am Ende eines jeden Daseinszyklus verzehrt. Die unteren Hände, erhoben und gesenkt, zeigen im kreisenden Gestus die Gebärde der Furchtlosigkeit und des Gewährs an – Werden und Vergehen, der Rhythmus des Lebens als Spiel, zu dem der lächelnde Gnädige (*shiva*) voller Anmut einlädt. Unausschöpflich ist diese Gestalt, dunkel und doch klar in ihrer Form, die das *Wesen* hinter dem Zittern der Welt enthüllt und so alle Illusion, Angst und Trägheit vertreibt. Denn *Shiva* tanzt wo? Im Herzen eines jeden Menschen.

Shiva tanzt den kosmischen Tanz der Schöpfung und der Zerstörung des Geschaffenen, erzeugt dabei Ordnung und bezwingt das Chaos.

Gott umfasst in dieser Vorstellung alles, er umschließt auch das, was wir als Zerstörung leidvoll erleben. Ein moderner indischer Philosoph, in England erzogen und als Staatspräsident Indiens in die Geschichte eingegangen, Sarvepalli Radhakrishnan, versucht, diese Gedanken weiter zu führen und aus dem alten mythischen Bild in moderne Sprache zu übersetzen. Er argumentiert: Leiden ist nicht Strafe, sondern der Preis für Gemeinschaft, d.h. das Übel ist ein Instrument, damit ein größeres Gutes entstehen kann, damit das Individuum angestoßen wird, sich über sich selbst zu erheben und seine Identität in einem Größeren, Umfassenderen zu finden. Wenn

wir diesen Gedanken in die von mir am Anfang dieses Kapitels entwickelte Typologie einordnen, wird hier also der Typus des pädagogischen Charakters des Leidens angesprochen. Radhakrishnan meint, dass gerade durch das leidvolle Erleben des Menschen seine Evolution vom materiell bestimmten und determinierten Wesen zum Bewusstseinträger, zu einem freien Bewusstsein, zu einer spirituellen Existenz möglich wird. Wo sich das Individuum selbst von anderen zuerst abgrenzt und dann ausgrenzt, fällt es in Unwissenheit und wird frustriert. Das ist Leiden.

Wenn es sich aber aus diesem Leiden erhebt, durch dieses Leiden hindurchgeht und gerade darin den anderen Menschen erkennt und sieht, wenn es sich also, wie in der Geschichte von dem alten Chinesen mit seinem Pferd und seinem Sohn, von der fixierten Wahrnehmung, ja von dem Vorurteil, von dem bornierten kleinlichen Rahmen, in dem es lebt, erhebt und wirkliches Gottvertrauen oder Seinsvertrauen entwickelt, so wird der Mensch reif und wächst.

Aurobindo, ein anderer bedeutender Philosoph Indiens im 20. Jahrhundert, der den westlichen Evolutionsgedanken in die Philosophie Indiens einführen wollte, meint, dass diese Bewusstwerdung des Menschen, die Evolution selbst das Schmerzhafteste ist, weil sie uns aus einem Zustand des Verharrens in immer neue Bewegung führt, und das tut weh. Leiden, so Aurobindo, ist das Herausgerissenwerden aus der Trägheit. Wir sind träge, weil wir Gewohntes nicht loslassen und verlassen wollen, weil wir uns festhalten an einmal erprobten und festgeprägten Formen, die aber zu Ketten werden, wenn sich die Umstände wandeln. Und diese Befreiung aus den Ketten ist notwendig leidvoll, so wie sich der Schmetterling aus dem Kokon befreien muss, damit er das wird, was er ist. Seine Selbstbefreiung ist vermutlich ein anstrengender und wohl auch leidvoller Prozess.

Ob diese Antworten ausreichen, sei zunächst dahingestellt. Es sind Antworten von Menschen, die auch durch großes Leid gegangen sind. Aurobindo z.B. hat jahrelang im Gefängnis gesessen, weil er sich gegen die britische Kolonialherrschaft erhoben hatte. Übel und die Überwindung des Übels im Hindurchgehen durch das Leiden, so argumentieren beide Philosophen – ja eigentlich die gesamte Philosophie des Hinduismus –, ist ein heroischer Akt des Menschen, ein heroischer Akt, sich selbst anzunehmen, um damit auch den anderen annehmen zu können. Dabei muss sich der Mensch selbst vollkommen loslassen und in den Rhythmus des tanzenden Gottes eingliedern.

Es ist gleichsam – und so könnte man Aurobindo und Radhakrishnan interpretieren und damit die hinduistische Antwort auf unser Problem in einem Vergleich zusammenfassen – es ist wie beim Schachspiel: die Lust und die Freude des Spiels wird nicht dadurch vermindert, dass der gegnerische König matt gesetzt wird, und damit "leidet" – im Gegenteil, nur dadurch ist das Spiel als Lern-Prozess und als Spiel möglich. Sobald der Mensch sich mit dem Spiel selbst, mit der Kraft Gottes nämlich, identifiziert, kann er auch sein jetziges Schicksal, sein jetziges Leben als einen Aspekt des großen göttlichen Spiels (*lila*) betrachten. Das Leiden erscheint dann für das Individuum immer noch als Leiden, aber das Individuum identifiziert sich nicht mit diesem individuellen Körper, mit dieser individuellen Gestalt, sondern begreift, dass es selbst ein Windhauch im Atem Gottes ist.

Und damit ist der Sprung von der Wahrnehmung in kleinen begrenzten Vorstellungen in die Wahrnehmung eines größeren Zusammenhangs vollzogen. Leiden ist unsere subjektive Wahrnehmung des Spieles Gottes, das als Leiden erscheint, wenn wir uns nicht mit diesem Spiel, mit diesem Tanz Shivas identifizieren, sondern uns davon loslösen und meinen, eine eigene kleine Bedeutungswelt schaffen zu können.

3.2 *Buddhismus*

Eine andere Geisteshaltung begegnet uns in der Art und Weise, wie der Buddhismus nach der Ursache und dem Charakter des Leidens fragt. Der Buddhismus geht von der Voraussetzung aus, dass es Menschen sind, die nach dem Leiden fragen, denn Menschen unterscheiden sich von den anderen Wesen in den sechs weltlichen Daseinsbereichen: dem Bereich der *devas* ("Götter"), dem Bereich der *asuras* (Dämonen), dem Bereich der Menschen, dem Bereich der Tiere, dem Bereich der *pretas* (Hungergeister) und dem Bereich der Wesen in der Hölle. Höhere Wesen wie *devas* und *asuras* sind so sehr mit sich selbst und mit ihrer Lust und ihren Freuden beschäftigt, dass sie gar nicht auf die Idee kommen, den *dharma* zu praktizieren, d.h. Spiritualität zu entwickeln, Meditation zu üben und aus ihren selbstverstrickten karmischen Anhaftungen herauszukommen. Niedere Wesen hingegen (Tiere, Hungergeister, Höllenwesen) sind so geplagt von ihrem Leiden, dass ihr Bewusstsein ganz und gar absorbiert ist und so keine Freiheit zur Praxis des *dharma* besteht. Allein beim Menschen ist die richtige Mischung von Leid und Freude vorhanden, die auf der einen Seite

das deutliche Empfinden von Vergänglichkeit, von Impermanenz verursacht, aus dem die Motivation zur Praxis der Religion kommen kann, die aber auf der anderen Seite nicht so wirkt, dass der Mensch völlig in sich und in seinem Leiden versinken würde. Deshalb ist für den Buddhismus die Geburt als Mensch so kostbar. Allein der Mensch steht inmitten des zweideutigen Erlebens zwischen Lust und Leid, und genau dies bringt ihn auf dem spirituellen Weg zur Befreiung vorwärts.

Der Buddha lehnte die Frage nach der letzten metaphysischen Ursache des Leidens oder des Bösen ab: Wer von einem Pfeil getroffen sei, frage auch nicht nach den weiteren Umständen, sondern ziehe den Pfeil schleunigst heraus und versorge die Wunde. Die buddhistische Frage ist somit nicht: Warum müssen wir leiden? Sondern die Frage ist: Wie handle ich jetzt in diesem Augenblick, um für mich selbst und alle Mitmenschen, die mir begegnen, etwas zu tun, um aus diesem leidvollen Zustand heraus zu kommen? Mit anderen Worten, der Buddha würde den Fragenden zunächst zur Meditation anleiten und dann dafür sorgen, dass er bei den nächsten Mitmenschen, mit denen er heute und morgen zu tun haben wird, ein erstes Licht anzünden könnte, um die Einsamkeit, den Schmerz und die Unfähigkeit zur Selbstannahme zu überwinden. Der Buddha lehnt also die Frage nach der letzten Ursache des Leidens ab, weil das Problem eines letzten Warum nicht lösbar ist und entsprechendes Grübeln eher von dem Nächstliegenden ablenken kann. Er fragt vielmehr, wie das Leiden funktioniert, welcher Mechanismus dazu führt, dass sich Leiden und leidvolle Erfahrungen ständig neu entwickeln und auswirken. Und er antwortet, dass dieser Mechanismus der Mechanismus des Anhaftens ist:

Wir meinen fälschlich, unabhängige Individuen zu sein, die abgegrenzt von anderen Individuen existieren, und um diese falsche Wahrnehmung zu stabilisieren, um also den Fehler aufrecht erhalten zu können, müssen wir uns gierig alles einverleiben und, wenn dies nicht gelingt, hasserfüllt das, was sich uns widersetzt, ablehnen.

Aus dieser Dialektik von Gier und Hass entsteht das Leiden, das wir oben der zweiten und dritten Kategorie zugeordnet hatten: das Leiden in der Dimension der zwischenmenschlichen Beziehungen und das Leiden in der existentiellen Situation der Wahrnehmung unserer selbst. Es kommt mithin darauf an, Gier und Hass dadurch zu überwinden, dass wir begreifen, wie und warum wir die menschliche Situation falsch erleben und interpretieren. Die Fehlwahrnehmung besteht im wesentlichen darin, dass wir

uns als vereinzelt Individuen sehen, wo jeder gegenüber den anderen im Machtkampf verstrickt ist, anstatt uns als Glieder einer Kette oder Glieder bzw. Organe eines Leibes wahrzunehmen, die zutiefst aufeinander bezogen und angewiesen sind.

Wenn wir von der historischen Ursprungssituation des Buddhismus ausgehen, können wir sagen:

- Die erste Predigt des Buddha in Benares verkündet die Vier Edlen Wahrheiten. Sie stellen fest, dass erstens alles Dasein *dukkha* ist, dass zweitens die Ursache von *dukkha* erkannt und überwunden werden kann und dass es drittens einen Weg zur Überwindung gebe, der viertens im Detail beschrieben wird und im wesentlichen 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. Der Buddha zeigt damit den Wirkungsmechanismus der leidhaften Verstrickungen durch Unwissenheit, Gier und Hass und den Weg ihrer Überwindung auf. So lehrt er den Weg des Menschen zur Freiheit vom Leiden durch die Analyse und Erkenntnis der unmittelbaren geistigen und psychischen Ursachen der leidhaften Verstrickungen.
- Die Ursache des Leidens ist das *Anhaften*, d.h. der Mensch sucht Angenehmes und will Unangenehmes vermeiden, so haftet er an am Haben-Wollen wie am Nicht-Haben-Wollen, aber damit verdrängt er die je andere Seite, die sich gleichsam wehrt und gewaltsam wieder ins Bewusstsein zurückkehrt. Verdrängte Empfindungen führen dazu, dass man *den Schmerz nicht loslassen* kann, um Recht und Aufmerksamkeit zu bekommen, *statt Aufmerksamkeit zu geben*.
- Das Problem besteht darin, dass der Mensch alles aus seiner Ego-Perspektive wertet, denn er will seinem Ich Dauer, Gewicht und Bedeutung verleihen. Das ist der Grundfehler, der auf der fundamentalen Illusion eines unabhängigen Ich, auf einer Fehlwahrnehmung also, beruht.

Der Buddha lehnte spekulative Fragen nach ersten Ursachen, auch nach dem metaphysischen Grunde des Bösen, ab. Der Kreislauf der Wiedergeburt wird im Buddhismus anfangslos gedacht, mithin hat auch das Übel keinen Anfang, wohl aber ein Ende. Allerdings ist die Übersetzung des Begriffs *dukkha* schwierig. *Dukkha* wird meist mit "Leiden" wiedergegeben, was aber nicht unproblematisch ist, weil zu schnell griechisch-christliche Konzepte als selbstverständlicher Verstehenshorizont dieses Begriffs

mitschwingen. Wir wollen versuchen, uns einem präziseren Verständnis zu nähern, indem wir die Vorstellung vom Leiden im Buddhismus bewusst den entsprechenden abendländisch-christlichen Grunderfahrungen von Sünde und Leiden gegenüberstellen. Demzufolge ist *duhkha* nicht einfach Leiden in einem unbestimmten Sinn und auch nicht die Folge von Ungehorsam gegenüber den Geboten Gottes, sondern die Frustration daran, dass die Dinge nicht so sind, wie sie sich das Ich einbildet und haben möchte.

Noch einmal anders ausgedrückt: Das Leiden ist verursacht durch die Einbildung eines in sich existierenden Ich. Weil dieses Ich eine Illusion (*avidya* bzw. *moha*) ist, die nur durch ständige Selbst-Stabilisierung aufrechterhalten werden kann, entsteht ein unablässiges Begehren (*trishna* 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 (*anitya*), gelingt diese Stabilisierung nicht wirklich. Dadurch wird das (eingebildete) Ich bedroht und reagiert mit Hass (*dvesha*) 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. Wird das Begehren frustriert, entsteht Hass. Überwindung des Leidens bedeutet deshalb, diese falsche Wahrnehmung des Ich zu durchschauen und fallen zu lassen. Die Aufhebung 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 voneinander gleichzeitig. Die Einzelheiten vergangener Ursachen sind weniger von Belang, und die Tatsache, dass alle Wesen leiden, genügt zur Diagnose.

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 der Hinduismus oder auch das Christentum. Der Buddha zeigt den Wirkungsmechanismus der leidhaften Verstrickungen durch Unwissenheit, Gier und Hass auf und wie dieser überwunden werden kann, wobei alles Gewicht auf der Überwindung des Leidens durch psychologische und erkenntnistheoretische Analyse und meditative Praxis, nach unserer Definition durch Spiritualität also, liegt.

Wenn immer wieder von der „Überwindung des Ich“ die Rede ist, heißt dies nicht, dass das Selbst-Bewusstsein, die innere Gewissheit, dass alle Gedanken, Gefühle und Handlungen ein Zentrum haben, das sich in der Zeit entwickelt und Gedächtnis hat, unreal wäre.

Es geht vielmehr darum, dass die Illusion eines *unabhängigen* Ego aufgegeben werden muss. Damit erkennt der Mensch die reziproke Abhängigkeit aller Erscheinungen (*pratityasamutpada*) und entwickelt die geistige Haltung der Achtsamkeit, Güte und Toleranz, durch die das Leiden überwunden wird.

Im einzelnen hat sich der Buddhismus jedoch mit den Kulturen verbunden, auf die er in seiner Ausbreitungsgeschichte traf. So ist das buddhistische Universum in Tibet, China, Japan und Südostasien durchaus mit wohlwollenden und bösen Geistern bevölkert, die in angemessener Weise behandelt werden wollen. Solche nicht-menschlichen geistigen Kräfte müssen durch Riten, Opfer, Beschwörungen, Gelübde usw. beschwichtigt oder zu Hilfe gerufen werden, denn sie gelten als verantwortlich für Krankheit, Unglück und Missgeschick wie auch für das Gegenteil. In den philosophischen Interpretationen des Buddhismus werden diese Kräfte und Mächte als Reflexe des eigenen mentalen Zustands gedeutet, d.h. die Überwindung des Bösen bedeutet die Integration der betreffenden eigenen geistigen Energien durch entsprechende Bewusstseinsübungen.

So wird z.B. im tantrischen Buddhismus der Zorn oder die Wut kultiviert, d.h. zugelassen und durch Identifikation und bewusste Transformation (mittels bildhafter Vorstellungen und Konzentrationstechniken) in heilende Güte umgewandelt. Das bedeutet, dass das Böse als abgespaltene geistige Energie gilt. Folgerichtig wird im tantrischen Buddhismus, aber auch im Mahayana im allgemeinen (besonders im berühmten *Vimalakirti-Nirdesa-Sutra*)¹¹ die Einheit der Gegensätze, von Entsagung und Sinnlichkeit, von Gut und Böse, in den Mittelpunkt des Interesses gestellt. Auf diese Weise kann alles zum Symbol und Mittel der Reinigung und transformativen Übung werden. Selbst *Mara*, die Personifikation des Bösen und der Hindernisse, wird als *Bodhisattva* betrachtet, der sein Spiel spielt, um letztlich alle Wesen zur Befreiung zu führen.

Tugend und Böses sind relativ – auch der tugendhafte Weg, die Meditationsübung, das Tun des Guten kann zum Gift werden, wenn sich der Mensch daran hängt, wenn er sein Ich dadurch stärken will, stolz wird und nicht erkennt, dass auch dies alles leer (*shunya*) ist. Und umgekehrt kann das Böse oder die negative Handlung zum Guten gereichen, wenn sie den Betreffenden aus den Dualitäten, aus dem Anhaften, Begehren und Hass herausführt, wie Vimalakirti in dem genannten Sutra verkündet. Das absolute Gute unterscheidet sich von dem relativen Bösen ebenso wie von dem relativen Guten.

Zusammenfassend möchte ich die buddhistische Analyse des Leidens wie folgt in unsere gegenwärtige Sprache übersetzen: Der Mensch haftet an, indem er Angenehmes sucht und Unangenehmes zu vermeiden trachtet. Daraus ergibt sich das Habenwollen, und das wiederum verlangt nach Unterscheidung und Wertung von Angenehmem und Unangenehmem, wobei die Art und Weise dieses Unterscheidens zu "Wertemustern" und "Charaktertypen" führt, mit denen wir uns selbst identifizieren. Das bedeutet, dass wir unsere Identität durch Trennung in Gutes und Böses, durch Verdrängung, auch Verdrängung des Schmerzes, finden. Das Resultat ist die Unsicherheit und Einsamkeit der Individuen, selbstverursacht durch die falsche Wahrnehmung. Daraus folgt eine unangemessene Bewusstseinshaltung, die Realität verdrängt. Verdrängungen des Schmerzes und der selbstverschuldeten Einsamkeit führen dann dazu, dass wir den Schmerz nicht loslassen können und wollen, dass wir z.B. ständig darum bemüht sind, Recht und Aufmerksamkeit zu bekommen statt *Aufmerksamkeit zu geben*.

Und bereits in dieser Aussage liegt eine ungeheure Geschichte von Leiden begraben, aber eben nicht begraben, sondern immer wieder neu wirksam, so dass unsere Beziehungen zu uns selbst, zu anderen Wesen und zur Welt insgesamt vergiftet und von Leiden geprägt bleiben. Denn statt Aufmerksamkeit zu geben, suchen wir vorwiegend danach, Recht und Aufmerksamkeit zu bekommen, weil wir glauben, dadurch unsere Identität bzw. unser Ego stabilisieren zu können. Der Buddha lehrt aber: Diese Ego-Perspektive, der Versuch, unserem abgegrenzten Ego, das sich selbst von anderen ausgrenzt, Dauer, Gewicht und Bedeutung zu verleihen, ist die Ursache für das Leiden. 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 voneinander zu trennen, weil alle Wesen ursächlich miteinander in Beziehung stehen.

3.3 Christentum

Auch im Christentum ist die Frage nach dem Leiden ein Motor der religiösen Dynamik und, in Verbindung mit der Liebe, Angelpunkt von Theologie und Anthropologie. Dabei sind die Antworten in der Christentumsgeschichte sehr unterschiedlich gewesen, und demzufolge auch die Frömmigkeitstypen. Das Christentum hat verschiedene Epochen durchlaufen, in denen sich das Welt- und Menschenbild, das Verhältnis zu Zeit und Geschichte sowie das Verhältnis zur Körperlichkeit erheblich verändert haben. Grundlegend für die christliche Ursprungsgeschichte ist der Hintergrund im Judentum, das aber zur Zeit Jesu in vielerlei Hinsicht vom persischen Dualismus beeindruckt, apokalyptisch geprägt und hellenistisch beeinflusst war. Die frühchristliche Theologie ist entstanden in der Abwehr gegen das radikal-dualistische Weltbild der Gnosis und des Manichäismus (besonders bei Augustinus), aber christliches Denken hat dabei selbst gnostisch geformte Ausdrucksweisen angenommen und modifiziert. Die Rede vom "Sündenfall" und die Vorstellung von der Gestalt des Satans gehören dazu.

Die christliche Erfahrung des Leidens bzw. des Bösen ist geprägt von der grundlegenden Spannung, dass Sünde als Inbegriff des Bösen einerseits als Folge menschlichen Fehlverhaltens d.h. eines Missbrauchs des freien Willens (Adams *Ungehorsam* gegenüber dem Gebot Gottes) zu gelten hat, dass das Böse also *aktiv* durch menschliches Handeln verursacht ist, dass aber andererseits jeder Mensch bereits in eine Situation des Übels und des Bösen hineingeboren wird, die strukturell sowohl intrapsychisch als auch sozial wirksam ist, dass der Mensch also *passiv* das Böse *erleidet*. Das Böse als physisches und psychisches Übel werden dabei nicht grundsätzlich getrennt, denn beide Übel sind Ausdruck der Trennung von Gott (der Tod gilt als Folge der Sünde). Sünde ist nach biblischer Auffassung nicht die Summe von einzelnen Fehlhandlungen, die moralisch abgewogen werden könnten, sondern Sünde ist die prinzipielle Trennung von Gott, die durch den

Menschen selbst verursacht und Folge missbrauchter Freiheit ist. Damit wird jeder Moralismus aber auch jeder Fatalismus abgelehnt. Sünde ist die egozentrische Selbstverschlossenheit bzw. das menschliche Herz, das in sich selbst verkrümmt ist (*cor incurvatum in se*). Das Böse hat nach Augustinus keine Eigenexistenz, denn alles, was ist, ist gut. Daher ist das Böse widernatürlich (*contra naturam*) und nur ein Mangel am Guten (*privatio boni*). Gott will weder das Böse noch die Sünde, doch er nimmt die Möglichkeit zu beidem bei der Schöpfung in Kauf, um menschliche Freiheit zu ermöglichen, was die Unausweichlichkeit des Leidens einschließt. Nach Augustinus lässt Gott das Böse zwar zu (z.B. als Strafe oder – beim Leiden Unschuldiger – zur Bewährung und Erlangung von Geduld), aber seine Wirkkraft steht auch unter der Macht der Gnade, d.h. das Böse gäbe es nicht, wenn Gott daraus nicht letztendlich noch Gutes machen würde (*de malis bene facere*). Unter dem bösen Handeln des Menschen verbirgt sich die gute Tat Gottes (*in malis operibus nostris Dei opera bona sunt*).

Bei den einzelnen Vorstellungen vom Bösen und vom Leiden, die sich in der Bibel und der frühchristlichen Theologie finden, sind verschiedene mythische Elemente vorchristlicher Religionen (Babylonien, Ägypten) mit der griechischen Philosophie (Platonismus) und den spezifischen alten hebräischen Theologien und Anthropologien zusammengefloßen.

Erstens spielt dabei der Mythos von der Überwindung des Chaos eine Rolle, wie er z.B. in Hesiods *Theogonie* auftaucht oder, in anderer Form, im babylonischen *Enuma elish* erzählt wird: Der babylonische Stadtgott Marduk gehört ebenso wie Zeus und die olympischen Götter einer Himmelswelt an, die das Chaos bzw. das ursprüngliche Meeresungeheuer (*Tiamat*) besiegt hat, d.h. die Welt als schöne Ordnung (*kosmos*), die menschlich erlebbar und verstehbar ist, muss zuvor dem Chaos durch göttliches Handeln abgerungen worden sein. Das Böse ist hier eine universale Macht, die vor- und übermenschlich ist.

Zweitens gibt es z.B. im griechischen Prometheus-Mythos Hinweise darauf, dass das Böse eine Macht ist, von der Götter und Menschen geplagt werden. Danach ist jede Existenz tragisch, und dies wird besonders in der griechischen Tragödie zum Ausdruck gebracht. Dieses tragische Verstricktsein, dem der Mensch ausgeliefert ist, widerspricht allerdings der biblischen Anschauung vom freien Willen, der zwar korrumpiert ist, aber doch prinzipiell gegeben war. In der Geschichte des europäischen Christentums hat dieses Element der Tragik jedoch erhebliche Wirkungen gehabt.

Drittens wurde schon sehr früh in Griechenland, besonders bei den Orphikern und in der Schule Platons, das Übel als Folge eines Falles der

Seele aus dem Bereich der reinen Formen – der Ideen – gedacht. Die Einkörperung der Seele in einen Leib ist dabei Ausdruck dieses Falles, wobei der Körper als Gefängnis für den reinen Geist gilt, das dieser im Tode verlassen kann. Damit ist der Tod in Wirklichkeit die Rückkehr zum wahren Leben. Die Seele muss rituell, ethisch und geistig auf diese Rückkehr vorbereitet werden, denn im Grunde ist sie von einer anderen Qualität als der Körper. Das Böse und die Erfahrung des Leidens sind dementsprechend als Folgen dieses metaphysischen Falles zu interpretieren, dessen Ursache nun im Begehren gesehen wird, das selbst wiederum auch eine Ursache haben müsste, die jedoch nicht aufgeklärt werden kann.

Viertens ist das Element der biblischen Anthropologie zwar nicht das spezifisch Christliche (sie ist hebräisch-jüdischen Ursprungs), wohl aber das eigentlich Neue, das das Christentum in die europäische Welt eingeführt hat. Danach ist das Böse kein kosmisches, sondern ein menschliches Problem. Die Schöpfung in sich ist gut, und das Faktum des Bösen ist allein eine ethische Frage, denn der Mensch allein hat durch seinen Ungehorsam das Böse (Sünde) verursacht. Damit wird das Böse nicht als Resultat eines metaphysischen “Falles” der Seele aus der Himmelsphäre verstanden, sondern als der Graben zwischen Gott und dem Menschen in seiner leiblich-seelisch-geistigen Existenz. Das Böse ist demnach nicht in der Körperlichkeit zu suchen, sondern im *ganzen* Menschen, der eben nicht *ganzheitlich*, d.h. mit Gott verbunden ist. Die gesamte menschliche Wirklichkeit: das Denken, die Sprache, das Verhalten in Partnerschaft (Sexualität), die Arbeit usw. ist von Trennung, Egozentrizität, Gier und Eigennutz geprägt.

Später hat allerdings Augustinus mit seiner Lehre von der “Erbsünde”, die besonders einflussreich war (und ist), die Erzählung vom Ungehorsam Adams mit der platonischen Vorstellung eines “Falles” verbunden und die überindividuelle Wirklichkeit des Bösen gleichsam als “Infektion” über die Generationen hinweg gedacht, die mit der Sexualität weitergegeben wird. Darin ist wiederum das platonisch-gnostische Motiv der Abwertung des Leibes aufgenommen, das dem hebräisch-jüdischen Denken fremd ist. Außerdem fand die spätjüdische (aus Persien übernommene) Vorstellung von einer personifizierten Gegenmacht gegen den guten Schöpfergott Eingang in das Christentum – in der Gestalt Satans.

Das zentrale Element des Christentums ist die Überwindung des Bösen und des Leidens durch Erlösung, und zwar durch die erlösende Liebe Gottes selbst. In der Liebe macht sich Gott selbst verwundbar, und diese

Verwundbarkeit bis zum Tod ist der Sinn des Todes Jesu. Der Mensch, der sich ganz in diese Liebe versenkt und in sie hineingetauft wird (man wird, so Paulus, in den Tod Christi getauft, d.h. der Initiationsritus der Taufe ist als Neugeburt aus der Liebe zu verstehen), wird befreit von seiner Gottesferne. Damit sind die Sünde und das Böse im Prinzip überwunden. Der Mensch kann zwar im einzelnen noch böse handeln, aber die Macht des Bösen ist ein für allemal gebrochen durch die Liebe, mit der Gott den Graben überwunden hat. Die Betrachtung und Meditation des Leidens Christi kann dann sekundär einen pädagogischen Effekt haben, d.h. die Mit-Liebe und das Mit-Leiden im Menschen erwecken.

Ich will um der notwendigen Beschränkung willen hier nur einem Motiv nachgehen, das in der christlichen Frömmigkeit außerordentlich wirksam war: Leiden als Strafe, Leiden als Scheitern. Aber nicht nur als Scheitern des Menschen, sondern vielleicht gar als Scheitern Gottes selbst. Diese Frage wird durchaus schon im Hiob-Buch gestellt, aber sie ist dramatisch zugespitzt worden in der Aufklärung und der Religionskritik des 19. und 20. Jahrhunderts.

Heinrich Heine beschreibt das Dilemma sarkastisch, und doch voller Trauer, in "Deutschland ein Wintermärchen" (1844), Caput 13:

Mit Wehmut erfüllt mich jedesmal
Dein Anblick, mein armer Vetter,
Der du die Welt erlösen gewollt,
Du Narr, du Menschheitsretter!
Sie haben dir übel mitgespielt,
die Herren vom hohen Rate,
Wer hieß dich auch reden so rücksichtslos
Von der Kirche und vom Staate!

...

Geldwechsler, Bankier, hast du sogar
Mit der Peitsche gejagt aus dem Tempel –
Unglücklicher Schwärmer, jetzt hängst du am Kreuz
Als warnendes Exempel!

Diese Christentumskritik wird von Heine nicht in antichristlichem Trotz vorgetragen. Der Dichter nimmt keineswegs die Pose scheinbarer Überlegenheit und Stärke ein, sondern er trauert in Wehmut, wenn er auf das zurückblickt, was die Bilanz von eineinhalb Jahrtausenden Geschichte zu sein scheint. Im Christentum ist der Gekreuzigte Inbegriff des Leidens

überhaupt. Heines Wahrnehmung des Leidenden am Kreuz, dieses Symbols und der Metapher der menschlichen Situation, ist, dass er im Leidenden das "warnende Exempel" sieht, das die hartherzige bzw. machtgierige Gesellschaft immer wieder aufrichtet. Der leicht verfremdende Blick der Verse Heines auf die Erfahrung des Leidens im Christentum legt drei Dimensionen offen, die mir für die christliche Vorstellung und Erfahrung vom Leiden und der Überwindung des Leidens wichtig zu sein scheinen:

- Leiden als Strafe,
- Leiden als die Erfahrung der Märtyrer und
- Leiden als Mitleiden.

Leiden als Strafe ist ein altes Motiv in der hebräischen und griechischen Bibel. Evas Schmerz ist die Strafe für die Übertretung von Gottes Verbot durch den Menschen, und für Paulus ist der Tod der Sünde Sold. Der leidende Mensch ist der Mensch, der sich von Gott abwendet, der dadurch einerseits zu seinem Ich erwacht, andererseits aber die Einsamkeit der Austreibung aus dem Paradiesesgarten erfährt, der Mensch, der sich in dieser Einsamkeit verstrickt und seine Identität nun zu gewinnen sucht, indem er sein Ego um jeden Preis behaupten will und aus Neid die Gunst, die Gott dem Bruder erweist, nicht ertragen kann. So kommt es zu Gewalt und Mord (Kain und Abel).

In dieser Urgeschichte der hebräischen Bibel ist schon der ganze weitere Weg der Menschheit vorgezeichnet: Ich-Verstrickung, Einsamkeit, Leiden, Gewalt. Das sind die Stationen der Eskalation menschlichen Leidens. Das Leiden als Strafe ist dann eigentlich nicht mehr etwas, was von außen noch hinzukommen müsste, sondern es ist eher das, was inhärent in den Ereignissen liegt. Es ergibt sich von ganz allein, wenn der Mensch meint, sich von Gott loslösen oder gar selbst zum Gott werden zu können. Das ist das eine Motiv. Leiden als Strafe, als Inbegriff der Trennung von Gott (Sünde hängt sprachgeschichtlich mit "Sund", dem trennenden Graben, zusammen). Aber diese Trennung ist überwindbar und nach christlicher Vorstellung schon überwunden, indem sich Gott selbst dem Leiden unterzieht, indem Gott selbst sich in diesen Leidensstrom hineinbegibt, um den Menschen in ihrer Einsamkeit ganz nahe zu sein, sie auf diese Weise zu erlösen und aus dem Leiden wieder hinauszuführen.

Die *Märtyrererfahrung* ist für die christliche Deutung und den christlichen Umgang mit dem Leiden prägend gewesen. Wir können die

Intensität des Leidensverlangens der Märtyrer vermutlich kaum nachvollziehen: Gott, so heißt es in den Märtyrerakten immer und immer wieder, sei den Menschen so nahe gekommen, dass sich der Märtyrer/die Märtyrerin nun ganz und gar hingeben wolle und genau in dieser rückhaltlosen Selbsthingabe den Anteil am Paradies gewinne. Es ist die Möglichkeit, nicht nur Gott oder Christus nachzuahmen, der gefoltert stirbt, sondern in dieser Hingabe, in diesem Sterben sich Gott vollkommen hinzugeben, sich mit Gott eins zu fühlen, mit Gott eins zu werden. Diese Leidensmystik, die wir aus der frühen Geschichte des Christentums kennen und die wir so und in dieser Form in keiner anderen Religionsgeschichte antreffen, hat die christliche Frömmigkeit, die Kunst, den Umgang mit dem Leiden über ganze Zeitalter hinweg geprägt.

Das Motiv *Leiden als Mitleiden* geht ebenfalls auf die frühchristliche Deutung des Kreuzestodes Jesu zurück. Jesus leidet *für die Welt*, um den Menschen gerade auch im Leiden nahe zu sein. Er übt diese Hingabe in göttlicher Autorität aus und befreit damit die Menschen aus ihrer Selbstverstrickung.¹² Wie ist es möglich, dass Wesen überhaupt mit-leiden können? Ist es eine psychologische Identifikation oder eine metaphysische Realisierung?

Die Erfahrung des Mitleidens hat damit zu tun, dass wir als Menschen mit schmerzgeplagten Wesen eins werden wollen und dadurch uns selbst, das eigene Interesse der Selbstbehauptung, die eigene egozentrische Wahrnehmung, in diesem Schmerz überwinden können und genau dadurch auch die Überhöhung, die Überwindung des kleinen und kleinlichen Ego erfahren.

Arthur Schopenhauer¹³ hat in einem seiner Aufsätze zur Begründung der Ethik, aufbauend auf Rousseau, das Mitleid als eine der Triebfedern des moralischen Handelns analysiert und gefragt: Wie kommt es eigentlich, dass Menschen ohne Not, ohne, dass sie gezwungen werden, sich plötzlich für andere aufopfern, nicht ihr eigenes Interesse wahrnehmen, sondern bei Gefahr ihres eigenen Lebens einen anderen Menschen retten? Denn derartige Geschichten werden immer wieder erzählt, und zwar nicht nur als Selbstaufopferung der Mutter für das Kind – wo man ja die engen genetischen Beziehungen als Begründung angeben könnte –, sondern als Selbstaufopferung für völlig fremde Menschen, wo jede Form des Eigennutzes ausgeschlossen ist.

Schopenhauer sagt, dies sei so, weil in diesem Augenblick der Selbsthingabe, wo gar keine Zeit zum Nachdenken oder Abwägen der Interessen

bleibt, im spontanen Handeln des Rettenden, eine metaphysische Einsicht durchbricht, nämlich die, dass der andere Mensch, der da in Gefahr ist und vielleicht gerade in den Tod springen will, gar kein anderer ist, sondern dass ich selbst es bin oder dass der andere ein Aspekt von mir selbst ist bzw. kein absoluter Unterschied zwischen beiden besteht. Jedenfalls bricht hier eine spontane Intuition durch, die in der Einsicht von der Einheit allen Lebens gipfelt.

Genau im Augenblick dieser Einsicht vollzieht sich das, was wir anfangs in der Geschichte von dem Chinesen mit seinem Pferd gelernt haben, dass nämlich der Horizont, unter dem wir normalerweise urteilen und leben, nicht der wahre und letztgültige Horizont unseres Seins ist. Mit-Leiden ist der Durchbruch, die Horizonterweiterung, die Erfahrung, dass das andere leidende Wesen, ich selbst und Gott, den ich verehere, letztlich nicht voneinander getrennt sind.

Diese Erfahrung gibt es nun keineswegs nur im Christentum. Eine Geschichte aus dem Buddhismus mag dies verdeutlichen. Sie wird erzählt von dem Philosophen Asanga, einem indischen Meditationsmeister aus dem 4. Jh. n. Chr.:

Asanga wollte über Maitreya, den zukünftigen Buddha, meditieren. Er wurde von seinem Meister in eine Höhle hoch oben in den Bergen geschickt, um sich in völlige Einsamkeit zurückzuziehen und ungestört vom Lärm der Welt zu meditieren. Nach drei Jahren kehrte Asanga enttäuscht wieder zu seinem Meister zurück und sagte: "Maitreya ist mir nicht erschienen, ich habe keine Visionen bekommen." "Ja", sagte der Meister, "drei Jahre sind eine zu kurze Zeit. Geh wieder in die Höhle, übe dich in Geduld und meditiere unablässig weiter." Asanga stieg also erneut in die Berge hinauf und verbrachte weitere drei Jahre in der Höhle. Dann kehrte er wieder zurück, noch mehr abgemagert und noch tiefer enttäuscht. Vielleicht schon mit ein wenig Zorn oder Verbitterung in der Stimme tritt er erneut vor seinen Meister und sagt: "Wieder habe ich drei Jahre nach deinen Anweisungen meditiert. Maitreya ist mir nicht erschienen." Der Meister antwortet: "Geh zurück in die Höhle und meditiere." Er geht wieder zurück in die Höhle und meditiert noch einmal drei Jahre. Und wieder gelingt es ihm nicht, zu einer intensiven Meditationserfahrung des Buddha Maitreya zu gelangen. Maitreya erscheint ihm nicht, und Asanga gibt auf. Gebeugt, traurig, einsam, leidend steigt er aus seiner Höhle herunter und sieht, wie am Wegesrand ein sterbender Hund winselt. Er nimmt diesen Hund voller Mitleid auf seinen Arm und streichelt ihn. In diesem Augenblick erscheint Maitreya. Asanga sagt: "Ich habe neun Jahre meditiert und du bist mir nicht erschienen." Maitreya, der zukünftige

Buddha, antwortet: "Ich war die ganze Zeit da, aber du konntest mich nicht sehen."

Das ist eine Erfahrung des Umgangs mit dem Leiden im Mitleiden, wie sie im Christentum durch das Kreuz Christi symbolisiert wird. Um die Haltung des Christentums zum Leiden noch etwas zu verdeutlichen, will ich zwei bekannte Verse aus dem Lied "Endlich bricht der heiÙe Tigel" aus dem Evangelischen Kirchengesangbuch erwähnen:

Leiden sammelt unsere Sinne,
dass die Seele nicht zerrinne in den Bildern dieser Welt,
ist wie eine Engelwache,
die im innersten Gemache des Gemütes Ordnung hält.
Leiden stimmt des Herzens Saiten für den Psalm der Ewigkeiten,
lehrt mit Sehnsucht dorthin sehen,
wo die seelgen Palmenträger mit dem Chor der Harfenschläger
preisend vor dem Tore stehen.

Natürlich ist das keine hinreichende Antwort auf die Frage: Warum müssen wir leiden? Es gibt Leiden, das so unerträglich schmerzt, dass es keine Engelwache ist, die im innersten Gemache des Gemütes Ordnung hält, sondern ein Leiden, das so verzehrend und so stechend ist, dass darin weder Wache noch Engel in irgendeiner Weise erfahren oder geglaubt werden können. Solches Leiden kann den Menschen reifen lassen, es kann aber auch zu Aggressionen und deren blinder Abfuhr durch Gewalt führen. Auf ein solches Leiden gibt es keine plausible Antwort, außer der Bitte um Kraft für die Selbsthingabe an Gott. Aber in vielen Situationen menschlichen Lebens können die Geschichte von Asanga und diese Gesangbuchverse eine Antwort sein, die – wenn meist auch erst in der Rückschau – als sinnvoll erscheint.

4. Das moderne Leiden an Leere und Sinnlosigkeit¹⁴

Der deutsch-amerikanische Theologe und Kulturphilosoph Paul Tillich (1886-1965) unterschied in seinem Buch "Der Mut zum Sein" drei Formen der Angst, die mit drei unterschiedlichen Dimensionen des Leidens verknüpft sind:

- das Problem von Schicksal und Tod,
- das Problem von Schuld und Verdammung,
- das Problem der Sinnlosigkeit.

Die Griechen entwickelten Religionen oder Philosophien, die Antworten auf das Leiden am Schicksal und am Tod suchten. Das Paradigma für diese menschliche Leiderfahrung ist Ödipus, und eine mögliche Deutung seines Schicksals kann lauten: Ödipus musste handeln, wie er handelte, denn das Orakel konnte nicht umgestimmt werden. 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, wurde Ödipus tragisch schuldig nur in bezug auf die Verletzung der Ordnung, nicht aber in bezug auf eine Gesinnung, die ihn zur Tat motiviert hatte. So geht es in dieser Geschichte um Töten und Bestrafung, nicht jedoch um Schuld und Verdammung. Ödipus blendete sich selbst – die Götter hatten damit nichts zu tun.

Vor allem die Philosophie der Stoa suchte eine Antwort auf diese Form des Leidens am Schicksal. Die Stoiker als Pantheisten blickten dem Schicksal und dem Tod mit Entschlusskraft und Stolz ins Auge, denn ihnen erschien das Schicksal der griechischen Götter, die jenseits von Leiden existierten, als unzulänglich, eben weil sie das Leiden nicht kannten. Die stoische Philosophie zielte darauf, durch das Leiden hindurchzugehen und über dem Tod zu stehen: tapfer und heroisch, durch eine einzigartige Anstrengung des moralischen Willens.

Anders stellt sich die nächste Form der Angst und des damit verbundenen Leidens dar. Sie betrifft, so Paul Tillich, die Thematik von Schuld und Verdammung, und dies ist ein zentrales Problem im jüdisch-christlich-islamischen Kontext. Denn hier *kennt* der Mensch die Grenzen, die er nicht überschreiten darf – er hat schließlich die Gebote Gottes empfangen. Doch der Mensch übertritt das göttliche Gebot, und dieser Ungehorsam-Mensch übertritt das göttliche Gebot, und dieser Ungehorsam verlangt nach Bestrafung. Insofern sich der Mensch als radikal unfähig zum vollkommenen Guten erfährt, muss er der Gefahr zeitweiliger oder gar ewiger Verdammnis ins Auge sehen.

Diese Form der Angst und des Leidens tauchte schon in den griechischen Mysterienreligionen auf, weil der Mensch sich aus seiner tragischen Verstrickung in Schuld nicht selbst befreien kann, und so boten die Mysterien Sühnerituale an. Doch erst im christlichen Mittelalter wurde diese Form der Angst so dominierend, dass die gesamte Kultur und alle sozialen Schichten davon durchtränkt wurden. Damit war die Wurzel des

Bösen in den *Willen* des Menschen verlagert worden, der sich als unfrei erwies. Denn der Mensch konnte trotz Erkenntnis der negativen Folgen das Gute nicht tun. Und dies bedeutet, dass auch die Vernunft (anders als bei den griechischen Philosophen) kein verlässlicher Anhaltspunkt mehr war, weshalb das stoische Vertrauen in die Möglichkeit zur Selbstvervollkommnung des Menschen nicht mehr genügte. Damit 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 aus der Verdammung. Unser heutiges Bild des Menschen und die psychischen Grundmuster, nach denen wir z. B. Kinder erziehen, sind noch sehr stark von dieser Tradition geprägt.

Allerdings ist für Tillich nun die *dritte Grundform* der Angst, die *Angst vor Leere und Sinnlosigkeit*, charakteristisch für die Epoche seit dem Ende der Neuzeit, also auch für unsere Zeit. Sie sei der Inbegriff des Leidens heute. Denn das geistige Zentrum der Kultur ist verloren gegangen, nämlich Gott, der allem Stückwerk menschlichen Handelns und auch allem Scheitern einen Sinn geben konnte, insofern er „alles so herrlich regieret“ und letztlich versöhnt. Fehlt dieses Zentrum, verlieren die geistigen Aktivitäten des Menschen ihren Bezug bzw. ihre Ausrichtung, und es kommt zur Erfahrung von Sinnlosigkeit und entsprechend zur Erfahrung von Leiden: Immer Neues wird ausprobiert, aber nichts befriedigt, weil „die Mitte“ fehlt. Alles wird dem Zweifel unterzogen, aber nicht mehr von einer Position der Gewissheit aus, sondern im Zweifel daran, dass es überhaupt Gewisses geben könne. Der Mensch, so Tillich, hält diese bodenlose Leere nicht aus und flieht darum unter die Fittiche von Autoritäten. Er opfert lieber seine Freiheit, um einen Halt zu finden, der ihm aufgezwungen wird, d.h. er flüchtet sich in den Fanatismus, der für Tillich nichts anderes als das Korrelat der geistigen Selbstaufgabe ist. Es entsteht Heimatlosigkeit, die Angst verstärkt sich, und der Leidensdruck nimmt zu. Ein Teufelskreis also.

Seit dem Beginn der Neuzeit, im Zuge der Aufklärung und des modernen Atheismus nach Nietzsche und Marx, hat das christliche Paradigma von Schuld und Erlösung zumindest in Europa an Plausibilität verloren, und es ist gerade der Buddhismus, der mit seiner Leidensanalyse Ausstrahlungskraft zunächst in intellektuellen Zirkeln, seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs auch in breiten Schichten der Bevölkerung, gewinnen konnte. Wie ist das möglich, wo doch der Buddhismus, wie wir gesehen haben, von ganz anderen Voraussetzungen her argumentiert als das Christentum?

Zunächst müssen wir in Erinnerung rufen, dass die Sehnsucht nach „dem Osten“, also vor allem nach indischer und chinesischer Religionskultur, in der Goethezeit und später auch nach dem mystischen Islam, nicht neu ist. Besonders in der Aufklärung (Gottfried Wilhelm Leibniz) und der Romantik (Gebrüder Grimm, Arthur Schopenhauer, Richard Wagner) hat es ein entsprechendes Suchen gegeben. Ja, schon die Jesuitenmissionare des 17. Jahrhunderts waren ergriffen von der geistigen Kraft Chinas (Matteo Ricci) und Indiens (Robert de Nobili). Im 19./20. Jahrhundert waren es die Theosophen (Madame Blavatsky, Annie Besant) und Anthroposophen (Rudolf Steiner), die „östliche Weisheit“ im Westen verbreiteten, um zu einer Heilung der Kultur beizutragen, die sie – wie später auch Tillich – als sinnentleert empfanden. Wagner wollte als Krönung seines Schaffens eine Buddha-Oper schreiben, entschied sich dann aber für den Parsifal, dessen Motiv „Erlösung dem Erlöser“ das Ende und die Überbietung, für viele wohl auch die Erfüllung, der klassisch-christlichen Erlösungsbotschaft anzeigte.

Der geistige Schub, den hinduistisch-buddhistische Themen auslösten, hat viel mit der Leidenserfahrung der Europäer im Ersten Weltkrieg, später auch im Zweiten Weltkrieg des 20. Jahrhunderts zu tun – Gandhi bei Romain Rolland, Siddhartha Gautama bei Hermann Hesse boten sich an als mögliche Alternativen zu einer westlichen Kultur, die sich als morbide Zivilisation ohne Maß entlarvt hatte. Das Maß für die zukünftigen Wege des Menschen sollte ein inneres Maß sein, entsprungen aus den Tiefen des menschlichen Geistes, der in Selbsterkenntnis durch Selbstbescheidung seine wahre Größe findet. Nicht mehr der Sünder, der der Vergebung bedarf, sondern der selbstbewusste Adept, dem spirituelle Formung zukommen soll, war das Leitbild dieses Aufbruchs. Und diese Ablösung von der mittelalterlich-christlichen Erfahrung um Schuld und Verdammung bzw. Erlösung hält bis heute an:

Aus dem Gefängnis der Leibfeindlichkeit, das schon von der griechischen Antike ererbt war, will man sich befreien zur Erfahrung der Schönheit des Leibes als Träger des Geistigen. Geist ist dann nicht der Gegensatz zur Natur, der Leib nicht das Gefängnis des Geistes, sondern Geist ist die Blüte am Baum der einen leiblich-psychischen und geistigen Wirklichkeit.

Tibetischer Buddhismus und Zen sind zu Beispielen und Vorbildern für diese leiblich-geistige Spiritualität geworden, denn die Zen-Übung wie auch die tibetische Praxis dienen dazu, die Spaltung von Körper und Bewusstsein

zu überwinden und die Einheit mit allem Lebendigen zu erfahren. So etwa verdichtet sich bei der fortschreitenden Übung des Zen die normalerweise disparate Körpererfahrung, also die Wahrnehmung *einzelner* Glieder, *einzelner* Impulse, *einzelner* Schmerzen, zu einer einzigen *Gesamtwahrnehmung* des Körper-Bewusstseins. Eine Transformation des Bewusstseins sei nötig und möglich, um die Maßlosigkeit der zersplitterten Welt zu überwinden und nachhaltige Ganzheit herzustellen, individuell wie gesellschaftlich.

Das, in Kürze, ist das pädagogische Programm nicht aller, aber vieler Menschen, die im Buddhismus praktikable Methoden finden wollen, um heutige Leiderfahrungen zu überwinden. Kann dieses Programm halten, was es verspricht, hat es im ursprünglichen Buddhismus überhaupt eine Basis oder ist es europäische Projektion?

Wenn wir nicht nur die philosophischen Theorien von Buddhismus und Christentum, sondern die Praxis betrachten, so wird deutlich, dass dieselbe in beiden Religionen nicht so verschieden ist, dass man nicht ähnliche Handlungsparadigmen aufzeigen könnte: Der Christ, der in der Nachfolge Jesu selbst das Martyrium nicht scheut, und der buddhistische Mönch, der hungert, damit in Zeiten der Not Speise für andere übrig bleibt, wissen beide 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, denn Selbstliebe ist etwas anderes als narzisstische Selbstbezogenheit. Beide Traditionen argumentieren dabei allerdings auf der Grundlage unterschiedlicher religiöser Glaubenssysteme. Beiden hilft ihr Glaube, die drohende Verzweiflung angesichts des Leidens zu überwinden. Für beide sind die Symbole ihres Glaubens ganz real, realer als der Schmerz des Todes selbst.

Um nochmals die wesentlichen Grundstrukturen zu verdeutlichen, können wir zusammenfassend festhalten, dass Buddhismus und Christentum im wesentlichen drei Paradigmen des Umgangs mit dem Leiden kennen, nämlich:

- die *Personalisierung*, d.h. ein allmächtiger Wille (Gott) lenkt alles, teilt das Schicksal zu und wandelt alles letztlich zum Guten (Christentum, Buddhismus des Reinen Landes);
- die *Objektivierung* oder Depersonalisierung des leidenden Selbst, d.h. der Mensch meditiert, dass nicht er es sei, der leidet, weil letztlich kein

Ich ist; er fühlt keinen Schmerz, sondern beobachtet den Vorgang in den Sinnesorganen und nimmt diese distanziert von sich selbst wahr (frühbuddhistische Meditation);

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

Im Europa des 19. und frühen 20. Jahrhunderts ist der Buddhismus nicht selten als nihilistische Philosophie missverstanden worden. Der buddhistische Begriff *duhkha* als Beschreibung der menschlichen existentiellen Situation heißt aber nicht, dass das Leben an sich schlecht sei. Vielmehr gilt im Buddhismus die Geburt als Mensch als ein Privileg, und diese Chance muss jeder Mensch verantwortlich nutzen. *Duhkha* ist also die Gelegenheit zur Reifung, das Leiden hat einen pädagogischen Zweck: Weisheit (*prajna*) zu erlangen, die *karuna* (die heilende Hinwendung zu allen Wesen) ermöglicht.

So antwortet Vimalakirti im *Vimalakirti-Nirdesha-Sutra* (Kapitel 5) auf die Frage, warum er unter Krankheit leide:

Manjushri, meine Krankheit kommt von der Unwissenheit und dem Durst nach Dasein, und sie wird andauern so lange andere Lebewesen leiden. Wären alle Wesen frei von Krankheit, so wäre auch ich nicht krank. Warum? Manjushri, für einen Bodhisattva besteht die Welt nur aus Lebewesen, und Krankheit ist ein Aspekt des Lebendigen. Wären alle Wesen frei von Leiden, wäre auch der Bodhisattva frei von Leiden. Wenn zum Beispiel der einzige Sohn eines Händlers krank wäre, o Manjushri, würden beide Eltern krank wegen der Krankheit ihres Sohnes. And die Eltern werden so lange leiden, bis der Sohn sich von seiner Krankheit erholt hat.

So, Manjushri, liebt ein Bodhisattva alle Lebewesen, als ob jedes sein eigenes Kind wäre. Er wird krank, wenn sie krank sind, und er wird gesund, wenn sie gesunden. Manjushri, du fragst mich, warum ich krank bin? Die Krankheit des Bodhisattva hat ihre Ursache in der großen Barmherzigkeit. ...

Der (Bodhisattva) soll nun sein Mitgefühl mit allen Lebewesen entwickeln durch seine eigene Krankheit, des Leidens gewahr werden, das von Beginn der Zeit an erfahren worden ist, und er soll dadurch sein Bewusstsein schulen, für das Wohl aller Wesen zu wirken. ...

Indem der Bodhisattva in seinem eigenen Leiden das unendliche Leiden aller Lebewesen wiedererkennt, vereint er sich meditativ mit all diesen Lebewesen und gelobt, all ihr Leiden zu heilen.

Für die buddhistische Haltung zum Leiden kann allgemein gelten: Das Leiden lehrt den Leidenden Barmherzigkeit, es zwingt dazu, das Ego zurückzunehmen und auch den Gegner in seiner Menschlichkeit zu berühren und ihm nahe zu sein. 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. Und diese Haltung ist im Christentum nicht wesentlich anders.

5. Schlussbetrachtung

Zweifellos gibt es Böses. Wut und Aggression, Selbstbehauptung auf Kosten anderer; und bestimmte Formen der Gewalt, die diese Impulse durchsetzen, gehören unvermeidlich zum Leben. Doch die Frage ist, ob und wann in diesem Zusammenhang von „böse“ gesprochen werden sollte. Hier käme es eher darauf an, dass die Balance zwischen verschiedenen Trieben und Antrieben (nach Besitz, Geltung und Sexualität) hergestellt wird, damit diese Impulse nicht destruktiv werden und das zerstören, was sie schaffen oder schützen sollen. Der Lernprozess in der Kultur, ja die Herstellung von Kultur besteht, wie Sigmund Freud gezeigt hat, gerade darin, dass Triebe und Affekte beherrschbar werden. Dies kann nicht durch Triebunterdrückung geschehen, bei der Triebbedürfnisse gezeugnet würden, sondern durch Triebbefriedigung mit Augenmaß und Umlenkung der betreffenden Antriebskräfte auf die Gestaltung kultureller Ziele.

Das Böse hingegen tritt beim Menschen, wie ich im dritten Teil noch zeigen werde, in vielfacher Gestalt auf, nämlich z.B. als Dummheit, Egozentrizität und Trägheit, die katastrophale Ausmaße annehmen können. In vielen Fällen kann es nur darum gehen, die Auswirkungen böser Motivationen und Handlungen einzudämmen. Dies ist möglich durch starke soziale Einbindung und, wenn diese versagt, durch Sanktionen. Dafür haben wir ein Rechtssystem, das selten absolut urteilt, sondern eine „Abwägung der Güter“, d.h. Verhältnismäßigkeit durch rationale Urteile, anstrebt. Das Rechtssystem kann allerdings versagen, denn es ist auch unvollkommen. Leiden ist damit so oder so unvermeidlich.

Aber das ist eine unbefriedigende Aussage, wenn wir die Frage nach dem Bösen im Horizont letztgültiger Werte und der Tiefe der Bewusstseins-

erfahrung stellen. Das, was wir in unserem Leben als gut oder böse erfahren, wird in der tiefsten Wahrnehmung des Bewusstseins anders empfunden als an der Oberfläche des Tages-Bewusstseins. Denn ein Bewusstsein, das nicht an äußerlichen Formen, an äußerlichen Urteilen festhält, sondern gelernt hat, sich selbst loszulassen, wertet nicht. Für ein solches Bewusstsein sind die unterschiedlichen Erfahrungen von Lust und Leid Schwingungen einer einzigen Kraft, Schwingungen dessen, was wir als gut und was wir als böse erleben, Schwingungen dessen, was wir als leidvoll und als lustvoll erleben, die einander nicht auslöschen, sondern sich wechselseitig bedingen, um darin, in lebendigen Rhythmen, die vergängliche Schönheit der Welt von Augenblick zu Augenblick neu erstehen zu lassen. Dieser Rhythmus bildet sich ab in der heiteren Ruhe eines erwachten Bewusstseins, das durch die Erfahrung des Leidens und durch die Erfahrung des Umgangs mit dem Leiden hindurchgegangen ist.

Warum müssen wir leiden? Vielleicht, damit die Bäume nicht in den Himmel wachsen und der Mensch in seiner egozentrischen Selbstverliebtheit die anderen Menschen und die Natur nicht mit dem Terror überziehen kann, der die Folge wäre, wenn es gelänge, dass wir nicht litten, dass wir gleichsam uns selbst zum Schöpfer, zum Gott unserer selbst und damit zum Manipulator der Natur machten. Das Leiden hindert uns daran. Es lehrt uns die Tugend der Geduld und zwingt zur Selbstbeschränkung. Eine wirklich befriedigende Antwort ist das nicht, und es kann sie, wie gesagt, nicht geben, weil uns die letzten Zusammenhänge unbekannt bleiben. Im übrigen erkennen wir gelegentlich die Zusammenhänge umso weniger, je mehr wir im Detail wissen.

Mir scheint nun: Statt dieser nicht zu beantwortenden, aber ja doch sinnvoll zu stellenden Frage "Warum müssen wir leiden?" immer neu nachzugehen, bleibt die Alternative, mit dem Leiden in Eigenverantwortung umzugehen, in dem Wissen darum, dass *alles*, was uns wiederfährt, aus der einen Dimension oder dem letzten Grund kommt, wo alles Liebe ist. Angesichts des Leidens in der Welt wird dieser Grund unbegreiflich bleiben.

Dies ist eine spirituelle Erfahrung, die eine Ebene berührt, die sich nicht beweisen oder theoretisch begründen lässt, und dennoch möchte ich Mut dazu machen, denn sie ist, wie mir scheint, die einzig mögliche Antwort auf das Problem des Leidens. Sie befreit zu der Wahrnehmung, dass jedes Lebewesen seinen Wert in sich hat, nicht dadurch, dass es etwas leistet

oder dass es eine bestimmte Qualität hat, z.B. leidfrei und – nach unseren Definitionen – gesund zu sein, sondern dass jedes Lebewesen *als solches*, in *jedem* Zustand, seine Qualität, seinen Wert in sich trägt. So wie es ist, kommt ihm unbedingte Würde zu, die Respekt und Ehrfurcht verdient, gerade auch in der Lebenssituation des Leidens.

Die angemessene Haltung angesichts des Leidens ist die Entwicklung der Fähigkeit zur achtsamen Liebe, einer Liebe, die den anderen achtet, wie er ist und damit lebendiges Leben schaffen kann. Es geht also nicht um eine theoretische Antwort auf die Frage "Warum müssen wir leiden?", sondern um die bewusste achtsame Annahme, um die Hingabe, das Aufmerksamsein der Liebe. Eine Liebe, die sich gerade und ganz besonders mit dem Leidenden identifiziert und damit das Einssein *aller* Lebewesen erspürt. Dabei und in dieser Haltung, in dieser Liebe, erwachen wir erst zu dem, was wir eigentlich sind. Das ist das Tor der Befreiung und der Inbegriff von Hoffnung.

Selig sind, die da Leid tragen, denn sie sollen getröstet werden.

Denn dann ist schon die ganze Fülle der Hoffnung in ihnen.

11.02.2006

Anmerkungen

- ¹ Erweiterte Fassung des Vortrags „Das Leid im Buddhismus“ im Nietzsche Kolloquium „Das Problem der Theodizee“ am 11.02.2006
- ² Die Thematik des Bösen habe ich in vielen Gesprächen mit Werner Huth, München, erörtert. Ihm bin ich für Einsichten zu Dank verpflichtet.
- ³ Ähnlich formuliert bei F.S. Nakagawa, Zen - weil wir Menschen sind, Berlin: Theseus 1997.
- ⁴ Ich gebrauche den Begriff in einem ganz allgemeinen Sinn, durchaus aber mit Bezug auf Freuds Theorie des Über-Ich und Heideggers Uneigentlichkeit im „man“. (Dazu: W. Huth, zur Dynamik von Schuldgefühlen, Stimmen der Zeit, Bd. 190/11, Nov 1972, 315-324.)
- ⁵ Peter L. Berger: A Rumor of Angels, New York: Anchor 1990,78.
- ⁶ Der Hinduismus ist in sich so komplex, dass man mit Recht von mehreren Religionen sprechen kann, die gleichwohl in engen Wechselwirkungen so

miteinander verflochten sind, dass sie in der Selbst- und Fremdwahrnehmung als Einheit erscheinen können.

- ⁷ Zwei maßgebliche Publikationen seien empfohlen: A.L. Herman, *The Problem of Evil and Indian Thought*, Delhi: Motilal Banarsidass 1976; W. Doninger O'Flaherty, *The Origins of Evil in Hindu Mythology*, Berkeley: University of California Press 1976.
- ⁸ Herman, aaO, 200.
- ⁹ Axel Michaels, *Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart*, München: C.H. Beck 1998, 374ff.
- ¹⁰ Die Zeit ist undenkbar. Wir kennen die Vergangenheit nur als erinnerte jetzt in der Gegenwart und die Zukunft nur als erwartete Bilder, die wir gegenwärtig hervorbringen. Die Gegenwart aber ist der Punkt ohne Ausdehnung, in dem Vergangenheit und Zukunft einander berühren. Der Widerspruch zwischen einer gleichmäßig ablaufenden Zeit, die messbar ist, und einer geschichtlichen Zeit menschlicher Erfahrung, die diskontinuierlich ist, führt dazu, dass die Zeit, wie sie uns *erscheint*, im Hinduismus als Illusion gedacht wird. Vgl. G. Picht, *Unter dem Diktat der physikalischen Zeit*, in: *Hier und Jetzt Bd. II*, Stuttgart: Klett-Cotta 1981, 377-382; M. v. Brück, *Wo endet Zeit? Erfahrungen zeitloser Gleichzeitigkeit in der Mystik der Weltreligionen*, in: K. Weis (Hg.), *Was ist Zeit?*, München: dtv 1995, 207-262.
- ¹¹ Dazu: M. v. Brück, *Weisheit der Leere. Wichtige Sëtra-Texte des Mahäyāna-Buddhismus*, München: Kösel 2000.
- ¹² Der Kreuzestod Jesu hat in der christlichen Tradition vielfache Deutungen erfahren. Äußerst einflussreich ist die Anschauung vom stellvertretenden Opfertod gewesen, nach der Jesus ein Sühnopfer bringt, um Gottes Zorn angesichts der Sünde des Menschen zu versöhnen. Diese Lehre wurde besonders durch Anselm von Canterbury ausgearbeitet. Andere, z.B. Abaelard, sehen das unschuldige Leiden Jesu als Mittel Gottes an, im Menschen Mitleid zu erwecken und damit die besten Anlagen im Menschen zu entwickeln. In jüngster Zeit wird der Tod Jesu oft als solidarisches Handeln mit den Leidenden und Entrechteten gedeutet, die auf diese Weise Zuspruch erhalten und sich somit gerade als Leidende in der Gemeinschaft mit Gott erfahren.
- ¹³ A. Schopenhauer, *Preisschrift über die Grundlage der Moral* (Hrsg. H. Ebeling), Hamburg: F.Meiner 1979, 106 und 159ff.
- ¹⁴ Zum Folgenden vgl. M. v. Brück / W. Lai, *Buddhismus und Christentum. Geschichte, Konfrontation, Dialog*, München: C.H. Beck 1997.
- ¹⁵ Vgl. M. v. Brück / W. Lai, *Buddhismus und Christentum*, München: C.H. Beck 1997, 367ff.
- ¹⁵ Vgl. Fußnote 10.
- ¹⁶ W. Huth, *Kain – die Frage nach dem Bösen aus psychologischer Sicht*, in: *Transpersonale Psychologie und Psychotherapie*, 6.Jahrgang 2/2000, 36-51. In diesem Themenheft auch weiterführende Literatur aus psychologischer, philosophischer, evolutionsbiologischer und religionswissenschaftlicher Sicht.