

Schuld und Gnade

von Michael von Brück¹

1. Allgemeines

Die Frage nach Schuld und Gnade hängt nicht nur mit der Anthropologie und Theologie einer Religion im strengeren Sinne zusammen, sondern vor allem mit der Frage nach dem Bösen und seiner Überwindung. Ob **Schuld** eine anthropologische Konstante ist, das heißt ob Schuld mit dem Menschsein unweigerlich verbunden ist und in unterschiedlichen Kulturen nur verschieden interpretiert wird, oder ob Schuld nur in bestimmten Kulturen vorkommt, ist strittig. Jedenfalls ist das, was unter „Schuld“ verstanden wird, abhängig von prinzipiellen Vorentscheidungen einer Deutung der Stellung des Menschen im Kosmos, abhängig besonders von der grundsätzlichen Zuordnung von Gott und Mensch. **Gnade** ist im Modus der Erfahrung die Gewissheit eines fundamentalen Angenommenseins trotz der jeweiligen schuldhaften Befindlichkeit, im Modus der Hoffnung ist Gnade die Erwartung einer Veränderung, einer Erfüllung oder gar Vervollkommnung des gegenwärtigen Zustandes des Menschen in der Richtung auf das theologisch vorgegebene Ideal hin. Dies kann wiederum in der Religionen verschieden sein. Gnade, griechisch *charis*, das heißt Anmut, ist zunächst eine erfahrbare Qualität des Ästhetischen, also einer veränderten Wahrnehmung der Welt. Anmut, Leichtigkeit, gelöste Heiterkeit. Dass das Neue Testament ausgerechnet diesen Begriff gewählt hat, um die Art und Weise der göttlichen Präsenz im menschlichen Leben zu beschreiben, ist bezeichnend. Allerdings hat bei der Übersetzung ins Lateinische ein Paradigmenwechsel stattgefunden: *charis* wurde mit *gratia* übersetzt, und während der griechische Begriff, wie gesagt, eher ästhetische Konnotationen hat, entfaltet der lateinische Begriff

seine Wirkung im Rechtsdenken der römischen Welt. Diese „Verrechtlichung des Gottesverhältnisses“ ist dann charakteristisch für die weitere Entwicklung in der christlichen Weltanschauung in der lateinischen Kirche gewesen. Charis aber ist in der griechischen Mythologie und Kunst der Gegensatz zur Verstrickung des Menschen in tragischen Zusammenhängen, sie ist der „Musenkuss“, der Zugang zu tieferen Zusammenhängen gewährt. Dies ist eine Bewusstseinsveränderung, wie nicht nur in der griechischen Geisteswelt, sondern durchaus auch im Buddhismus, in der jüdischen, islamischen und christlichen Mystik deutlich wird. Im Hinduismus wird möglicherweise Ähnliches ausgesagt durch die Vorstellung der Welt als göttlichem Spiel (*lila*).

Zunächst muss aber der Begriff der Schuld differenziert werden. Ich möchte drei Begriffe unterscheiden:

1. existentielle Schuld (wie sie die Griechen dachten,
2. moralische Schuld, die sich aus der unvermeidlichen Begrenztheit und dem Mangel des menschlichen Daseins ergibt und
3. Schuldgefühle, die das Resultat der Differenz von (verinnerlichten) Normen und tatsächlichem Verhalten sind.

Unter *existentieller Schuld* verstehe ich die griechisch-vorsokratische Vorstellung, dass jedes Lebewesen durch seine reine Existenz anderen Lebewesen Lebensraum entzieht, dass also Lebewesen einander etwas „schulden“, weil Leben von Leben lebt. Dieser Zusammenhang ist unausweichlich mit der Existenz gegeben, er hat nichts mit moralischen Kategorien zu tun, sondern ist eine ontologische Gegebenheit.

Unter *moralischer Schuld* verstehe ich die Differenz zwischen der Begrenztheit des menschlichen Daseins und den unbegrenzten Möglichkeiten des Denkbaren, auf die jeder Mensch hin angelegt ist. So sind zum Beispiel die personalen Beziehungen geprägt von

dem Ungenügen zwischen Anspruch und möglicher Realisierbarkeit dieses Anspruchs. Die Zeit ist begrenzt, weshalb immer nur eine Auswahl an bestimmten Möglichkeiten realisiert werden kann, die anderen Chancen, Verpflichtungen, Möglichkeiten des Handelns usw. werden notwendigerweise verfehlt. Selbst also wenn der Wille vorhanden ist, kann der Mensch gar nicht den moralischen Maximen entsprechen, die er in seinem moralischen Weltbild entwirft. Einfach ausgedrückt: „Seid umschlungen, Millionen“ ist eine physische Unmöglichkeit.

Unter *Schuldgefühlen* verstehe ich die konkrete intrapsychische Reaktion auf die Einsicht in Verfehlungen, die sich aus der Differenz von Selbstbild und Handeln ergeben. Aber die Dinge sind komplizierter, und allein diese Dimension möchte ich darum etwas ausführlicher erläutern.

Allgemein gesehen resultiert aus der egozentrierten Unvollkommenheit des Menschen ein Mangel an Gemeinschaftsfähigkeit. Denn wer sich selbst nicht vorurteilsfrei annahmen kann, reagiert aggressiv, was wiederum Schuldgefühle freisetzt, die erneut Aggressionen erzeugen. Schuldgefühle sind eine Reaktion auf unerlöstes Leid. Sie können sehr wohl auch hilfreich sein, indem sie die Achtsamkeit auf den anderen Menschen und die spezielle Situation erhöhen können, aber sie müssen transzendiert werden, damit der Mensch nicht von ihnen gefangen und damit unfrei wird. Die Analyse müsste hier detailliert weiter ausgeführt werden, aber diese Bemerkungen sollen genügen um zu zeigen, dass Schuld im Sinne von Schuldgefühlen unvermeidlich ist, weil der Mensch sich noch entwickelt.

Dies ist so, weil der Mensch nicht nur instinkt-, sondern bewusstseinsgeleitet ist und somit seine Identität, die nie abgeschlossen ist, erst erkennen muss. Hier wird die pädagogische Funktion von Schuldgefühlen erkennbar. Sie gilt für das individuelle geistige Wachstum wie (vielleicht) auch für das gesellschaftliche Wachstum. Ersteres ist der Fall sogar in der Negativität des

Existentialismus, der die Angst des Menschen als Geworfensein in das Sein diagnostiziert, wobei dem Menschen letztlich nichts als Ekel vor den anderen und damit auch vor sich selbst bleibt. Interessanterweise hat Albert Camus genau den gegenteiligen Schluss gewagt, indem er zu zeigen versuchte: „In Zeiten der Pest lernen wir, dass es im Menschen mehr Dinge zu bewundern als zu verachten gilt.“ Das heißt: Im Leiden offenbart und bewährt sich die oft verschüttete Solidarität unter den Menschen als unverstellte Menschlichkeit. Zumindest ist dies prinzipiell möglich.

Schuldgefühle werden dann kontraproduktiv oder führen gar zu psychischer Krankheit, wenn sie religiös überhöht und mit einer metaphysisch strafenden Macht verbunden werden. Dann verwindet die Hoffnung auf die Erfahrung des Guten im Menschen bzw. die Priorität des Selbstwertgefühls, das nun in der Tat metaphysisch begründbar ist (Ebenbild Gottes, Buddhanatur usw.).

Menschen, die anderen Leid zufügen oder in anderer Weise Unreife verkörpern sind – nicht immer, aber oft – diejenigen, 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. Es zeigt sich, dass diese Gestalt des Leidens in einem Mangel an Gemeinschaftsfähigkeit gründet, der wiederum eine Wurzel in der Unfähigkeit hat, sich selbst zu akzeptieren und zu bejahen. Schuldgefühle sind eine Reaktion auf unerlöstes Leid, und Schuldgefühle sind nicht selten der Wurzelboden für grauenhafte Aggressionen, die dann natürlich auf ganz andere Weise rationalisiert werden. Andererseits sind aber Schuldgefühle wiederum sinnvoll und notwendig, um die Wahrnehmung zu schärfen, das heißt um uns überhaupt achtsam zu machen, damit wir die Be-

dürfnisse, die Probleme des anderen wahrnehmen können.

Das Problem liegt 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, das heißt auf 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 in dem Gefängnis von Schuldgefühlen Aggression aufstauen, die nur durch gewaltsame Abfuhr nach außen aufgelöst werden kann. Dieser Zusammenhang ist es, der hier genannt und erkannt werden muss, wenn wir uns auf diese Ebene der subtilen Verstrickungen von leidvollen Beziehungen, die sich in Aggressionen und Leidverursachung äußern, ein wenig besser zurecht finden wollen.

2. Aspekte der Schuld und des Bösen im Christentum

Wie andere Religionen auch, ist das Christentum keineswegs einheitlich. Dies erweist sich auch in der Frage nach dem Bösen und der Schuld bzw. ihrer Überwindung in der Erlösung durch Gnade. Das Christentum selbst 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 Gestalt des Satans gehört dazu.

Die christliche Erfahrung des Bösen und damit die Interpretation von Schuld und Sünde ist geprägt von der grundlegenden Spannung, dass Sünde als Inbegriff des Bösen einerseits als Folge menschlichen Fehlverhaltens das heißt 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 biblischem Zeugnis nicht die Summe von einzelnen Fehlhandlungen, die moralisch abgewogen werden könnten, sondern Sünde ist die prinzipielle Trennung von Gott, die durch den Menschen selbst schuldhaft 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 an Gutem (*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. Nach Augustinus lässt Gott das Böse zwar zu (zum Beispiel als Strafe oder – beim Leiden Unschuldiger – zur Bewährung und Erlangung von Geduld), aber seine Wirkkraft steht auch unter der umgreifenden Macht der Gnade, das heißt 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, die sich in der Bibel und in 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 zusammengefließen. *Erstens* spielt dabei der Mythos von der Überwindung des Chaos eine Rolle, wie er zum Beispiel im babylonischen *Enuma elish* erzählt wird und, in anderer Form, in Hesiods *Theogonie* eine Rolle spielt: 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, das heißt die Welt als schöne Ordnung (*kosmos*), die menschlich erlebbar und verstehbar ist, muss zuvor dem Chaos durch göttliches Handeln abgetrotzt worden sein. Das Böse ist hier eine universale Macht, die vor- und übermenschlich ist.

Zweitens gibt es zum Beispiel im 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 korumpiert aber doch prinzipiell gegeben ist, aber in der Geschichte des europäischen Christentums hat dieses griechische Element doch erhebliche Wirkungen gehabt.

Drittens ist nach orphisch-platonischer Anschauung das Übel Folge eines Falles der Seele aus dem Reich der reinen Formen, der Ideen. Die Einkörperung in einen Leib ist Ausdruck dieses Falles, der Körper ist ein Gefängnis für den reinen Geist, das er 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 sie ist eigentlich von einer ganz anderen Qualität als der Körper. Das Böse und die Erfahrung des Leidens sind danach Folgen dieses metaphysischen Falles, dessen Ursache im Begehren liegt, das selbst aber auch eine Ursache haben müsste, die jedoch nicht aufklärbar ist. *Viertens* ist das Element der biblischen Anthropologie zwar nicht das spezifisch Christliche (sie ist hebräisch-jüdischen Ursprungs), wohl aber das eigentlich neue Element, das das Christentum in die europäische Welt eingeführt hat. Danach ist das Böse kein kosmisches, sondern ein menschliches Problem. Die Schöpfung ist gut, und das Problem des Bösen ist allein eine ethische Frage. Denn nur der Mensch hat durch seinen Ungehorsam das Böse (Sünde) verursacht. Das Böse ist damit nicht das Resultat eines metaphysischen „Falles“ aus der Himmelsphäre, sondern es besteht in dem Graben zwischen Gott und dem ganzen Menschen. Das Böse ist damit nicht in der Körperlichkeit zu suchen, sondern im ganzen Menschen, der eben nicht ganz, das heißt 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 „Ersünde“, die ungeheuer 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 Geschlechtlichkeit weitergegeben wird. Darin ist wiederum das platonisch-agnostische Motiv der Abwertung des Leibes aufgenommen, das dem hebräisch-jüdischen Denken völlig 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 von Schuld und Sünde durch **Erlösung**, und zwar durch die erlösende Liebe Gottes selbst. Gott schenkt die Erlösung aus Gnade durch

seine Liebe. 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, das heißt der Initiationsritus der Taufe ist als Neugeburt aus der Liebe zu verstehen), wird befreit von seiner Gottesferne. Damit sind die Sünde und das Böse 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 überwindet. Die Betrachtung und Meditation des Leidens Christi kann dann sekundär einen pädagogischen Effekt haben, das heißt die Mitliebe und das Mit-leiden im Menschen erwecken.

3. Das Böse, die Schuld und das Leiden im Hinduismus

Zum hinduistischen Allgemeingut gehören auch die Antworten auf die Frage nach dem Bösen und dem Leiden. Jedoch sind die Widersprüche der unterschiedlichen Philosophien (*darshana*) und Religionssysteme auf diesem Gebiet beträchtlich. A.L. Herman (1976, S. 200) hat die klassischen indischen Lösungsversuche für das Problem des Bösen in fünf Lösungsmodelle unterteilt:

die *ästhetische Lösung*, nach der das Ganze der Welt gut ist, wengleich 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 exi-

stiert und daher eine bloße Illusion des verblendeten Bewusstseins ist, und schließlich

– die *Begrenzungstheorie*, wonach Gottes Möglichkeiten bei der Schöpfung per definitionem Eingrenzung erfahren, 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 habe.

Die Frage nach dem Bösen und möglicher Schuld spielt in der indischen Literatur eine wesentlich geringere Rolle als in der christlich-europäischen Tradition; vor allem die Frage nach der Theodizee (die Rechtfertigung eines Schöpfergottes, der als gut und allmächtig zugleich geglaubt wird, angesichts des Bösen in der Welt) hat wesentlich weniger Brisanz als im Westen. Es gibt verschiedene Gründe dafür:

– erstens wird die Schöpfung meist nicht als letztgültige Wirklichkeit betrachtet wird, weil

– zweitens Gott in seiner überfließenden Kreativität spielend die Welt schafft (*lila*) und wie ein Kind tollt, das man nicht zur Verantwortung ziehen kann, und weil

– drittens kein strenger Monotheismus herrscht, das heißt das Böse ist im Mythos meist verbunden mit dämonischen Kräften (*asuras*), gegen welche die Götter (*devas*) seit Urzeiten im ewigen Kampf angetreten sind, und weil

– viertens der Glaube an die Wiedergeburt das Böse und das Leiden für das Individuum relativiert und eine letztliche Befreiung aus dem Leidenskreislauf (*samsara*) garantiert.

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 Bösen, wie das zum Beispiel in der griechisch-römisch-christlichen Tradition der Fall ist. Der Sanskritbegriff *papa* (übel, verunreinigt, böse, Schuld) bezeichnet seit der Zeit des Rgveda das Disharmonische bzw. die Unbalanziertheit in der Welt, die zum Beispiel durch Mangel oder schuldhaft verursachte Fehler beim Opfer, durch falsche Sprache (die die „Grammatik der Welt“ verletzt), durch Verletzung der Weltordnung (*ṛta*), 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 (Axel Michaels: Hinduismus, 1998, S. 37). 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 meist 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 (zum Beispiel 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, der seine Gegenwart gnadenhaft (*prasada*) offenkundig macht. Diese gnadenhafte Präsenz – wie anmutig sind in der Tat die indischen Götter – kann auch das *karman* unwirksam machen, wie zum Beispiel die Bhagavadgita lehrt.

Das schuldhaft verursachte Leiden und seine Überwindung muss nicht immer gedacht werden auf dem Hintergrund der grundsätzlichen metaphysischen Dimension des Kreislaufs der Geburten, sondern Leiden oder das Ungenügen kann im Hinduismus zunächst ganz konkret verstanden werden als Ausdruck der Differenz zwischen je besonderer Pflicht, die einem Menschen in einer jeweiligen Lebenssituation zukommt (*svadharma*), und der Möglichkeit, dieser Pflicht und der mit ihnen verbundenen Lebensmöglichkeiten zu genügen. Hier ist an die Lebenszeitalter des Schülers, Haushalters, Waldeinsiedlers und Einsiedlermönches und an die Ziele des menschlichen Lebens (*purushartha*), nämlich *dharma* (Erwerb von Verdienst), *artha* (wirtschaftlicher Erfolg) und *kama* (ein erfülltes sinnliches, bes. sexuelles Leben) zu denken. Erst das vierte Lebensziel, *moksha*, bezieht sich auf die Befreiung aus dem Kreislauf der Wiedergeburten. Die ersten drei Ziele zu erreichen, gilt als angemessen für einen Hindu, und wer das, aus welchen Gründen auch immer, nicht vermag, leidet.

Zahllose Riten, Anrufungen von Göttern, Opfer, astrologisch begründete Observanzen usw. dienen dazu, diese weltlichen Leiden und Unvollkommenheiten zu überwinden.

Im *modernen Hinduismus* hat der Philosoph und Politiker Sarvepalli Radhakrishnan die Diskussion um das Böse neu aufgenommen: Leiden ist für ihn nicht Strafe, sondern der Preis für Gemeinschaft, das heißt das Böse ist instrumental, damit ein größeres Gutes entstehen kann. Für ihn ist das Böse bzw. das Leiden Motor der Evolution, denn nicht nur das Individuum, sondern der ganze Kosmos strebt nach göttlichem Leben. Es geht um die Evolution von Materie über Leben zum Bewusstsein, und im Verlaufe dieses Prozesses entsteht Individualität dort, wo sich das Individuum von anderen abgrenzt. Dabei fällt es in Unwissenheit, haftet an und wird frustriert. Das ist Leiden. Aber dieses Leiden hat den Wert, das Individuum aus den Dualitäten hinauszukatapultieren. Die Folge dieses Arguments ist die Feststellung: Die Welt ist, so wie sie ist, in Ordnung, damit spirituelles Wachstum stattfinden kann.

Im Detail etwas anders aber in der Tendenz ähnlich argumentiert Sri Aurobindo: Der Endpunkt von *saguna brahman* „Involution“ ist eine Unbewusstheit, aus der sich klare Bewusstheit nur mühsam neu erheben kann. Diese Bewusstwerdung ist schmerzhaft (weil durch Trägheit behindert), das ist das Leiden, das heißt Leiden ist der Konflikt zwischen der Abwärts- und Aufwärtsbewegung des in Evolution befindlichen Bewusstseins. Das bedeutet: Indem *saguna brahman* durch sein Anderssein hindurchgeht, wird es fähig, sich selbst zu finden, zu bejahen, und spirituell zu wachsen, damit sind *ananda* und Leid versöhnt. Der Prozess ist evolutionsbedingt notwendig, denn er führt zur größeren Harmonie gegenüber den Ausgangsbedingungen, weil das Leiden und die Entfremdung integriert werden. Das gilt auch für das individuelle Schicksal, das auch bei einem schrecklich vertanen Einzelleben nicht verloren ist durch die Idee der Wiedergeburt. Die Realität des Bösen und des Leidens widerspricht somit nicht

der göttlichen Seligkeit, denn dies ist schlicht die Art und Weise, wie Gott eine Welt von Unwissenheit und Begrenzung erfährt. Auf diese Weise wird das Böse zu einem Hinweis auf Seligkeit. Denn das Böse wird integriert und transzendiert werden, wenn Unwissenheit transformiert wird in integrales Wissen und in eine vergöttlichte Welt. In der Tat, die Metapher des göttlichen Spiels (*lila*), die wir schon eingeführt haben, wird in der hinduistischen Moderne konkret gefasst: Die Lust und Freude an einem Spiel wird ja auch nicht vermindert dadurch, dass – wie beim Schach – der gegnerische König mattgesetzt wird, also „leidet“. Im Gegenteil: nur so ist das Spiel als (lustvoll erlebter) Lernvorgang möglich.

4. Das Böse, die Schuld und das Leiden im Buddhismus

Der Buddhismus deutet Leiden auf dem gleichen mythischen Hintergrund wie der Hinduismus. Doch er radikalisiert, ethisiert und psychologisiert dabei die *karman*-Theorie. Es kommt ihm nicht auf die Frage nach dem „Woher“ des Bösen und des Leidens an, sondern darauf, wie *der Mensch* durch seine Praxis Leiden beendet. Dies kann nur der Mensch, denn

- höhere Wesen (*devas*) sind so mit sich selbst und ihrer Freuden beschäftigt, daß sie gar nicht auf die Idee kommen, *dharma* zu praktizieren,
- niedere Wesen (Tiere, *pretas*, Höllenwesen) sind so geplagt, dass ihr Bewusstsein ganz davon absorbiert ist und auch keine Freiheit zur *dharma*-Praxis besteht;
- nur beim Menschen ist die richtige Mischung von Freude und Leid vorhanden, die das deutliche Empfinden der Impermanenz ergibt, aus dem die Motivation zur Praxis kommen kann, und deshalb ist *dharma*-Praxis nur auf Menschenebene möglich. Diese menschliche Möglichkeit zur *Dharma*-Praxis nicht zu er-

greifen, ist schuldhaft, denn der Mensch hat Einsicht. Aber es ist keine Schuld gegenüber einem Gott oder der Welt, sondern Schuld gegen sich selbst. Das Dilemma 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 Illusion eines unabhängigen Ich, auf einer Fehlwahrnehmung also, beruht.

Die erste Predigt des Buddha in Benares verkündet die Vier Edlen Wahrheiten. Danach ist alles Dasein *dukkha*. Dukkha kann erkannt und überwunden werden. Der Weg zur Überwindung besteht darin, die fundamentale Unwissenheit (*avidya*) des Menschen über sich selbst aufzuheben. Dieser Weg wird im „Edlen Achtfachen Pfad“ zur Überwindung des Leidens genauer beschrieben. Der Buddha zeigt den Wirkungsmechanismus der leidhaften Verstrickungen durch Unwissenheit, Gier und Hass auf. Er lehrt die Überwindung des Leidens durch die Analyse der unmittelbaren mentalen und psychologischen Ursachen der leidhaften Verstrickungen.

Dukkha und die damit verbundenen schuldhaften Fehlwahrnehmungen und Taten sind demnach verursacht durch die Einbildung eines in sich existierenden Ich. Dieses Ich ist jedoch eine Illusion (*avidya* bzw. *moha*), die nur durch ständige Selbst-Stabilisation aufrechterhalten werden kann. Dadurch 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 bzw. des Hasses, wenn das Begehren frustriert wird. Überwindung dieses

Zustandes bedeutet deshalb, diese falsche Wahrnehmung des Ich zu überwinden.

Die Überwindung des Leidens kann nur in der Gegenwart beginnen, weshalb die spekulativen Fragen nach seinem Ursprung und nach zukünftigen Existenzen müßig sind. Man kann zwar die Ursache des gegenwärtigen Leidens im früheren *karman* finden, das heißt in den Handlungen, die in einem vergangenen Leben begangen wurden. Aber letztlich erklärt auch *karman* das Leiden nicht, denn woher würde das erste karmische Anhaften kommen?

Karman und *samsara* selbst sind Leiden. Aus diesem Grund vermeidet die Zweite Edle Wahrheit einen *regressus ad infinitum* bei der Frage nach der letzten Ursache und sagt einfach: Weil es Begehren gibt, gibt es Leiden. Beide entstehen in gegenseitiger Abhängigkeit gleichzeitig. Die Einzelheiten vergangener Ursachen sind weniger von Belang, und die Tatsache, dass alle Wesen leiden, genügt zur Diagnose. Gnade ist hier nicht das Eingreifen eines Gottes oder einer anderen höheren Macht, sondern die Selbst-Befreiung aus den Verstrickungen, das Loslassen des Ich. Das Ich hört auf, aber das „Selbst“ bzw. Nicht-Selbst ist eine tiefere Realität die, wenn sie sich zeigt, als gnadenhafte Präsenz erlebt wird.

Im einzelnen hat sich der Buddhismus aber 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 müssen. Solche nicht-menschlichen geistigen Kräfte werden durch Riten, Opfer, Beschwörungen, Gelübde usw. beschwichtigt oder zu Hilfe gerufen, denn sie sind für Krankheit, Unglück und Missgeschick wie auch für das Gegenteil verantwortlich. In den philosophischen Interpretationen des Buddhismus werden diese Kräfte und Mächte als Reflexe des eigenen mentalen Zustands gedeutet, das heißt die Überwindung des Bösen ist die Integration der betreffenden eigenen geistigen Energien durch entsprechende Bewusstseins-

übungen. So wird zum Beispiel im tantrischen Buddhismus der Zorn oder die Wut kultiviert, das heißt zugelassen und durch Identifikation und bewusste Transformation (mittels bildhafter Vorstellungen und Konzentrationstechniken) in heilende Güte umgewandelt. Daraus folgt: Das Böse ist die abgespaltene geistige Energie.

Folgerichtig wird im tantrischen Buddhismus, aber auch im Mahayana im allgemeinen (besonders im berühmten Vimalakirtinirdeshasutra) (M.v. Brück, Weisheit der Leere, 2 000) 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 all dies auch leer (*shunya*) ist. Und umgekehrt können die negative Handlung zum Guten gereichen, wenn sie den Betreffenden aus den Dualitäten, aus dem Anhaften, Begehren und Hass herausführen, wie Vimalakirti in den genannten Setra verkündet. Das absolute Gute unterscheidet sich von dem relativen Bösen ebenso wie von dem relativen Guten.

5. Allgemeine und vergleichende Beobachtungen

Im heutigen interreligiösen Dialog spielt die Frage nach dem Leiden und dem Bösen eine zentrale Rolle. Es geht hier – und das ist ein großer Fortschritt – nicht mehr um die Gegenüberstellung vermeintlich feststehender Positionen, die die Vertreter der Religionen als Wahrheitsansprüche im Dialog einander entgegenhalten würden, sondern darum, *gemeinsam die existentiellen Erfah-*

rungen des Menschen vorurteilslos zu analysieren und zu prüfen, ob die traditionellen Beiträge der jeweiligen Religionen bei dieser Analyse hilfreich sind oder nicht.

Der Hindu oder Buddhist kritisiert: Wie kann Gott zulassen, dass Adam (oder Judas) sündigt? Der Christ fragt umgekehrt: Wie kann der Hindu oder Buddhist, der das Böse dem vergangenen *karman* zuschreibt, den Fatalismus überwinden? Im Buddhismus leidet der Mensch, weil er etwas begehrt, das er nicht haben kann, weil die Bedingungen seines Daseins nicht so sind, wie er sie sich wünscht. Er muss durch seine Praxis lernen, die Dinge so zu sehen und zu akzeptieren wie sie sind und nicht anzuhängen. Der Christ leidet, weil er sündigt; sein Leiden ist mit moralischer Schuld und Angst verbunden, die durch den sündlosen Christus aufgehoben werden, der sühnend an der Stelle des Menschen am Kreuz gestorben ist. Er ist durch diese Sühne schon befreit und darum bereit zur Nachfolge. Das sind sehr verschiedene Vorstellungen. Aber als moralische Menschen handeln Buddhisten und Christen in ähnlichen Situationen kaum unterschiedlich. Beide überwinden ihre Egozentrik und handeln in der Verantwortung für den Mitmenschen.

Theoretisch können die jeweiligen Vertreter der beiden Positionen nur ins Gespräch kommen, wenn sie ihre Voraussetzungen reflektieren, das heißt ihre jeweilige *Ursprungsgeschichte* hinterfragen, um an den existentiellen Kern des Problems zu gelangen. Erst dann werden solche Fragen *im Lichte* der anderen Tradition neues Licht auf das Dilemma des Menschen und seine Hoffnungen zu dessen Überwindung werfen können. Die Diskussion zeigt, dass die Frage nach dem Bösen oder dem Leiden mit allen anderen Problemen – der Wahrheitstheorie, dem Gottesbegriff, der Anthropologie, der Kosmologie usw. – zusammenhängt. Ich möchte vier Gesichtspunkte hervorheben, die ich in „Buddhismus und Christentum“ (v. Brück/ Lai: Buddhismus und Christentum, C.H.Beck: München, Neuauflage 2000) ausführlich dokumentiert und kommentiert habe:

Für Buddhismus und Christentum wurden im wesentlichen drei Paradigmen des Umgangs mit dem Leiden diagnostiziert:

- a) die *Personalisierung*, das heißt ein allmächtiger Wille (Gott) lenkt alles, teilt das Schicksal zu und wandelt alles letztlich zum Guten (Christentum, Buddhismus des Reinen Landes);
- b) die *Objektivierung* oder Depersonalisierung des leidenden Selbst, das heißt der Mensch meditiert, dass nicht er es ist, 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);
- c) 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 anhaftet (die meisten Formen des Mahayana).

Duhkha als Beschreibung der menschlichen existentiellen Situation heißt nicht, dass das Leben an sich schlecht ist. Vielmehr ist im Buddhismus die Geburt als Mensch ein großes Privileg, und diese Chance muss jeder Mensch verantwortlich nutzen. *Duhkha* ist eine Gelegenheit zur Reifung, hat also einen pädagogischen Zweck: Weisheit (*prajna*) zu erlangen, die *karuna* (die heilende Hinwendung zu allen Wesen) ermöglicht.

Die einzelnen Lehraussagen in den Religionen stehen in einem spezifischen Kontext und dürfen deshalb nicht verabsolutiert werden. So sind bestimmte christliche Aussagen zu Leiden, Sünde und der Freiheit des Handelns durch den pelagianischen Streit und die Auseinandersetzungen in der Reformationszeit teilweise so weit abstrahierend auf die Spitze getrieben worden, dass sie mit der Botschaft Jesu nur noch sehr wenig gemein haben. Im interreligiösen Dialog dürfen solche überspitzten Aussagen nicht

zum Maßstab gemacht werden (H. Küng). Auch hängt die Entstehung des Buddhismus des Reinen Landes mit spezifischen historischen Erfahrungen der Frustration an den gesellschaftlichen Zuständen in China zusammen, so dass man erkannt hat, dass sich der Mensch selbst nicht mehr helfen konnte. Dadurch ist eine im Buddhismus angelegte Dimension zum Tragen gekommen, die aber wiederum nur *ein* Zugang neben anderen ist.

Wenn Sünde, Schuld und Tod verknüpft und als die wichtigsten Merkmale der Existenz überbetont werden, wie dies im Christentum oft der Fall ist, kann dies Angst verursachen und den Menschen krank machen. Der Buddhismus akzeptiert den Tod als Teil des Lebens, er hat einen positiven Aspekt und wird nicht metaphysisch aufgeladen als „der Sünde Sold“. Umgekehrt darf *duhkha*, als unvermeidlich individuelles *karman*, nicht den Blick auf die Möglichkeiten zu menschlicher Freiheit verstellen, was im Buddhismus nicht immer deutlich genug gemacht wird. Die Analyse von *duhkha* kann vielmehr die Motivationen zum Handeln klären: Anhaften führt zu Ärger und Hass, wodurch nur noch mehr Aggression erzeugt und die individuellen wie sozialen Zustände erst recht nicht verbessert werden. Auf der Basis nüchterner, das heißt projektionsfreier Einsicht kann und soll der Mensch angemessen und befreiend handeln.

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

6. Schlussüberlegung

Was sind überhaupt Religionen: Glaubenssysteme, philosophische Vorstellungen, persönliche Erfahrungen oder gebündelte Hoffnungen angesichts des unausrottbaren Leidens in der Welt? Sind Religionen ethische Regeln oder politische Systeme, die Herrschaft legitimieren oder eher kritisieren? Religionen sind all dies, aber jeweils auch mehr. Dieses „mehr“ ist das, was Menschen zutiefst motiviert – zu tiefster Hingabe und Selbstaufopferung, im Guten wie im Bösen. Doch wie werden „gut“ und „böse“ unterschieden? Religionen antworten darauf verschieden: Hinduismus, Buddhismus, Taoismus, die großen Religionen Asiens also, deuten die Welt in Polaritäten: Gut und Böse bedingen einander in komplementärer Gestalt. Beide wurzeln in einem gemeinsamen Grund, in dem sich die Gegensätze aufheben. Hingegen denken Judentum, Christentum, Islam, die semitischen Religionen also, weitgehend (aber nicht immer und in jeder Hinsicht) dualistisch: Das Gute ist dem Menschen durch Gottes Gebote offenbart, und die Erkenntnis Gottes ist nicht zu trennen von der Erkenntnis des Guten, woraus ethische Eindeutigkeit resultiert, zumindest im Prinzip. Entsprechend soll der Mensch handeln, denn das Böse ist widergöttlich. Tut er das nicht, verfällt er in Schuld, die Gott nur durch Gnade überwinden kann. Klare Unterscheidungen und Abgrenzungen folgen daraus. Die kulturellen Identitäten des Vorderen Orients und Europas werden von diesem Dualismus stark geprägt (wenngleich einzelne Denker auch das Dunkle in Gott gedacht und das Böse als unvermeidliche Kehrseite des Guten aufgefasst haben), und die sehr andere Mentalität Süd- und Ostasiens gründet wesentlich in dieser Differenz. Heute jedenfalls prallen diese Welten und Werte aufeinander, wobei die östliche Denkform den Westen offenkundig fasziniert: Uneindeutigkeit, systemische Ganzheit, gegenseitige Durchdringung des Gegensätzlichen – entsprechen sie eher der post-modernen Erfahrung? Gleichzeitig ist aber ethische Eindeutigkeit gefordert angesichts der drängenden Probleme der Menschheit – zum Beispiel in der Sozialethik, der Wissenschaftsethik und der

Medizinethik. Unterschiedliche Reflexionen über das Böse und die Schuld begegnen heute einander aufgrund unterschiedlicher tradierter Erfahrungen und kulturell-religiöser Traditionen im Dialog. Dabei durchdringen die Religionen einander, wobei auch ein jeweils anders Licht auf die Frage nach Schuld und Gnade, das heißt auf wesentliche Dimensionen des Menschseins, geworfen wird.

1 Der Missions- und Religionswissenschaftler Prof. Dr. Michael von Brück arbeitet an der Evangelisch-Theologischen Universität München.