

# Die Lehre Buddhas als Pfad zur Erlö- sung für alle Men- schen

**Michael von Brück**

## Die Bedeutung von spiritueller Praxis und intellektueller Redlichkeit im Dialog

*Die Schwierigkeit, die sich hinter dem Titel des Beitrages verbirgt, ist die hermeneutische Frage und damit das Problem des Dialogs oder des Verstehens von Religionen überhaupt. Verstehen des Fremden geschieht durch Übersetzungen in die eigene Sprach- und Vorstellungswelt. Von Brück stellt heraus, daß wir in der Frage des Menschen-, Welt- und Gottesbildes - sowohl in den Religionen als auch in unserer eigenen Selbstwahrnehmung - heute nicht in naiver Weise damit rechnen können, daß die Begriffe, die wir verwenden, stimmig sind für jetzt und damals, hier wie dort. Religionen sind in sich zu vielgestaltig und historisch wandlungsfähig, als daß sie auf wenige Bilder, Begriffe oder feststehende Sätze reduziert werden könnten.*

*Der Autor skizziert Paradigmen aus dem Buddhismus, wie Lehre, Erlösung etc. und benennt Entsprechungen bzw. kontrastierende Elemente bzw. Gegensätze aus dem Christentum. Auf dieser Basis unterbreitet er Vorschläge zur dialogischen Hermeneutik von Christentum und Buddhismus.*

### Verstehen

Es ist offenkundig, daß wir es im Kontext verschiedener Religionen mit unterschiedlichen Sprachen zu tun haben. Unterschiedliche Sprachen geben aber nicht bloß die Wirklichkeit auf verschiedene Art und Weise wieder, sondern sie sind Voraussetzung für die verschiedene Art und Weise, die Wirklichkeit wahrzunehmen. Bereits die Wahrnehmung von Wirklichkeit ist sprachlich geprägt und durch Unterschiede der Sprachen gekennzeichnet. Daraus folgt, daß die Vermutung von der einen Welt, die wir in einzelnen Religionen, in je eigenen Sprachen, nur verschieden deuten, nicht haltbar ist, denn sie ist selbst schon eine intellektuelle Konstruktion, die hinterfragt werden muß. Im Arabischen, im Sanskrit oder im Deutschen etwa nehmen wir - durch diese Sprachen, gleichsam wie durch Brillen - unterschiedliche Wirklichkeiten wahr. Das bedeutet nun vor allem, daß sich dieser verschiedene sprachliche Ausdruck in den Religionen diatopisch - also auf verschiedene Religionen nebeneinander festgelegt - ebenso wie diachronisch - d.h. durch die verschiedenen Zeitläufe, in denen sich Religionen bilden und entwickeln - in unterschiedlichen Mustern, wie z.B. spezifischen Zeitvorstellungen, Geschichtskonstruktionen, Anthropologien und Theologien niederschlägt. Allein aus der

Sprachgestalt des Chinesischen oder des Sanskrit ergibt sich schon deshalb eine eminent andere Anthropologie als aus den semitischen Sprachen, wie etwa dem Arabischen oder Hebräischen, wobei auch überall innerhalb einer Sprachgemeinschaft gewisse historische Differenzen obwalten, natürlich auch im Griechischen. Die Differenzen gelten z.B. für die grammatikalische Struktur, die wir in Sprachen feststellen können. So hängt etwa der Unterschied der Konstruktion von Personen und personalen Verhältnissen an dem, was wir den Gebrauch der Personalpronomina nennen. Diese grammatische Funktion wird in verschiedenen Sprachen fundamental unterschiedlich wahrgenommen. Es gibt auch Bilder, die assoziative Situationen ausdrücken, die wir in verschiedenen Sprachen vorfinden.

Ich erinnere daran, daß wir vielleicht gewisse Vorverständnisse wecken, wenn wir etwa die semitische Wurzel „rçhm“ (*rächem*) für eine der wesentlichen Charakteristika Gottes benützen: der Begriff bezeichnet die Gebärmutter und wird von uns mit „Barmherzigkeit“ übersetzt und in der Tradition auch so gedeutet. Sie gilt von vorneherein als Inbegriff jenes Gottes, sei er nun als Jahwe oder Allah oder Vater angesprochen. Trotz seiner maskulinen Gestalt spielt die-

se mütterliche Metapher auch eine ganz entscheidende Rolle. Und hier gibt es eine Parallele zur buddhistischen Tradition und ihrer Sanskrit-Sprache. So haben wir im Mahayana-Buddhismus den Begriff „Tathagatagarbha“ (Schoß des So-Gekommenen), der einen Ehrentitel des Buddha mit der Metapher des weiblichen Schoßes verbindet, um auszudrücken, daß alle Wesen im Keim bzw. in statu nascendi Buddha sind. Hier kann man also vielleicht eine gewisse Ähnlichkeit in der Metaphorik vermuten, die in Kulturen, in der Kunst, in der Ästhetik der jeweiligen Religionen gewisse Assoziationen zu wecken vermag.

Aber vorschnelle Parallelisierungen sind dennoch verfehlt, weil in den assoziativen Kontexten, die Sprache schaffen, in der zeitlichen Entwicklung der jeweiligen Religionen, solche Sprachmetaphern sehr unterschiedlich aufgefaßt und überliefert werden. Metaphern oder etymologische Ableitungen können auf Ähnlichkeiten verweisen und müssen dennoch keine Entsprechung darstellen, und sie sollten deshalb nicht zu schnell zu Schlüssen verleiten. Nach vielen Jahren des Engagements im interreligiösen Dialog drängt sich mir folgende Feststellung auf: Zunächst muß uns in aller intellektuellen Redlichkeit bewußt sein, daß am Anfang allen Verstehens ein Nicht-Verstehen eingestanden werden muß. Vorschnelle Übertragungen vorgefertigter Bilder, mit denen wir unsere eigene und auch andere Religionen festlegen, sollten prinzipiell in Frage gestellt werden. Nicht zuletzt passen die Anthropologien, die unserem Titel zugrunde gelegt werden, kaum zusammen.

Ein anderes Beispiel, das mit unserer Themenstellung zusammenhängt, betrifft den Begriff der „Erlösung“. Dieser ist in gewissem Sinne christlich definiert, aber er ist andererseits auch keine abgeschlossene Kategorie. Auch hier wäre zunächst zu fragen, worauf man dieses deutsche Wort

„Erlösung“ denn im griechischen Neuen Testament zurückführen sollte. Es böten sich verschiedene Begriffe an: bereits in der paulinischen Theologie, aber noch einmal anders bei den Synoptikern und im johanneischen Schrifttum ist dieser Vorstellungskomplex unterschiedlich ausgeprägt. Der Begriff der Erlösung hat durch die europäische Kunstgeschichte, gerade durch die Musik, d.h. durch die Spiritualität der wechselnden Geschichte des Christentums, so sehr über das rein Theologische hinausgehende, emotional ergreifende, von der Hoffnung auf Erlösung oder Befreiung motivierte Konkretionen und entworfenen Bilder erfahren, daß dieser Begriff keinesfalls in einem eindeutigen Theologumenon untergebracht werden kann.

Erlösung ist eine Auslösung von etwas Gebundenem. Das Gebundene ist der Mensch in der Sünde. Erlösung ist also mit der Sündengeschichte und dem Sündenbewußtsein verbunden. Das ist eine anthropologisch überlieferte Grundvariante der christlichen theologischen und asketischen Tradition, die nicht einfach übergangen werden kann, wenn man auf den Buddhismus schaut, der das Problem von Selbstwahrnehmung des Menschen in seiner gegenwärtigen Situation anders beschreibt: als unbefriedigende Situation („Unwissenheit“). Im Buddhismus geht es um das Erwachen aus Unwissenheit. Was in den semitischen Traditionen - wobei man auch diese nicht ohne weiteres so allgemein fassen kann, denn im Islam ist das anders als im Christentum oder Judentum - als Sünde angesehen wird, wird im Buddhismus als die Unwissenheit diagnostiziert. Strukturell mag hier manches stimmig und ähnlich sein, denn es geht in beiden Traditionen um das Empfinden des prinzipiellen Ungenügens der menschlichen Situation, beide Begriffe bezeichnen den Menschen im Widerspruch, daß er eben nicht das ist, was er eigentlich sein und haben möchte, daß er also in Differenz von Anspruch und

Wirklichkeit oder von Ideal und Realität steht. Aber die spezifischen Inhalte werden durch die jeweilige Metaphorik bzw. durch theologische oder philosophische Konstruktionen verschieden dargestellt. Erlösung ist eben etwas anderes als Erwachen. Erlösung steht in einem ontologisch beschreibenden, das Verhältnis Gottes zur Welt, das Verhältnis der Geschichtlichkeit des Menschen zu Gott übergeschichtlich interpretierenden Zusammenhang. Die buddhistische Sprache, die buddhistischen Bilder des Erwachens haben einen prinzipiellen, auf die Erkenntnis des Menschen zugeschnittenen Charakter, ohne damit ontologische Aussagen implizieren oder sogar eine Gotteslehre in diesem Sinne begründen zu wollen.

Erlösung und Erwachen: zwei sehr verschiedene Sprachmetaphern also, die einerseits strukturell an ähnlichen oder sogar gleichen Stellen in den Religionen stehen, dann aber andererseits jeweils unterschiedliche Selbstwahrnehmungen des Menschen in den Traditionen ermöglichen und eine ganz eigene geschichtliche Tradition prägen können. Man könnte durch die gesamte christliche und buddhistische Geschichte hindurch illustrieren, wie verschieden diese Begrifflichkeit die jeweiligen Traditionen geprägt hat. Der Erlösungsbegriff dort, der Sündenbegriff hier haben Grundkonstellationen des menschlichen Eigenbildes geprägt. Aber diese Grundkonstellationen sind nie statisch gewesen, sondern haben erhebliche Modifikationen erfahren. So weisen diesbezüglich die christlichen Traditionen einen enormen Bedeutungswandel nicht nur kognitiver, sondern auch emotioneller Art auf. Genauso große Vielfalt gibt es auch innerhalb der buddhistischen Geschichte.

Die Rede von dem Begriff „alle Menschen“ ist ein kulturelles Konstrukt auf dem Hintergrund einer jeweiligen geschichtlichen Situation und nicht ein empirisches Faktum. „Alle Men-

schen“ kann man ohnehin nicht wahrnehmen. Sie sind gerade in den Kulturen, in denen die Religionen, von denen wir sprechen, herausgebildet worden sind, oft gar nicht im Blick gewesen. Man hatte bestenfalls das eigene Volk im Blick, allenfalls im frühen Christentum noch den Mittelmeerraum. Wenn man vom Kosmos sprach, dann war das keine Metapher für eine Darstellung der Gesamtgeschichte der Menschheit! Ein solches Bewußtsein fehlte in Palästina im 1. Jhdt. nach Christus ganz genauso, wie es im 4. od. 5. Jhdt. v. Chr. in Indien gefehlt hat. Globale Erfahrungen sind viel spätere Erfahrungen, die vor allem in der europäischen Neuzeit angekommen sind und die vor allem uns heute bewegen. Von einem „für alle Menschen“ zu sprechen, ist also eher ein Wunsch in unserem Horizont, sozusagen ein Wahrnehmungsfenster, in dem wir eine bestimmte Vorstellung und vielleicht auch einen ethischen Imperativ ausdrücken, als eine Deskription von irgend etwas tatsächlich Greifbaren, zumindest in der bisherigen Geschichte. Dadurch unterscheidet sich unsere heutige Situation von allen anderen menschlichen Situationen zuvor, insofern dieses „für alle Menschen“ tatsächlich zum ersten Mal erfahrbar geworden ist.

### Die Metapher der Heilung

Ich möchte die Frage nach dem „Pfad zur Erlösung für alle Menschen“ an einer, wie mir scheint, universalen, d.h. gesamt-menschheitlichen Situation deutlich machen, die nun in besonderer Weise für Buddhismus und Christentum zutrifft, nämlich mittels der Metapher der Heilung. Buddha gilt als Arzt und Jesus wird besonders in der lukanischen Tradition ebenfalls in diesen Zusammenhang gestellt. Krank zu sein und von Krankheit durch einen Arzt geheilt zu werden ist sicherlich eine anthropologische Konstante, die man in verschiedenen Kulturen antrifft, wobei allerdings die Rolle des Arztes sehr



**Michael von Brück,**

1949 in Dresden geboren; Studium der Evang. Theologie, des Sanskrit und der indischen Philosophie in Rostock, Bangalore und Madras; in Indien und Japan Ausbildung zum Yoga- und Zen-Lehrer; seit 1991 Vorstand des Instituts für Religionswissenschaft an der Evang.-Theologischen Fakultät der Universität München.

Zahlreiche Veröffentlichungen zu Hinduismus, Buddhismus und zum interreligiösen Dialog, u.a. *Bhagavad Gita*, München 1993; *Die Welt des tibetischen Buddhismus*, München 1996; *Buddhismus und Christentum. Geschichte-Konfrontation-Dialog* (mit Whalen Lai), München 1997; *Buddhismus. Grundlagen, Geschichte, Praxis*, Gütersloh 1998; zuletzt: *Religion und Politik im tibetischen Buddhismus*, München 1999; Herausgeber der Zeitschrift „Dialog der Religionen“.

verschieden sein kann. Es ist bekannt, daß der Buddhismus, besonders die frühe buddhistische Systematisierung der Predigt des Buddha, auf dem Schema einer medizinischen Diagnose aufgebaut ist. Die sogenannten Vier Edlen Wahrheiten, die ein Grundbestand des Pali-Kanons, der frühen buddhistischen Predigten, sind, kommen mehrfach immer wieder vor - in Pali und später in Sanskrit. Diese Vier Edlen Wahrheiten sind: 1. Alles ist *dukkha* (der Begriff wird gewöhnlich mit „Leiden“ übersetzt, aber dies ist

nicht unmißverständlich). 2. Es gibt eine Ursache für das Leiden (und die wird diagnostisch aufgedeckt). 3. Es gibt eine Behandlungsmöglichkeit. 4. Diese Behandlung wird nun in der Verschreibung des sogenannten Edlen Achtfachen Pfades verabreicht. Dieser Vierschritt in der allgemeinen und speziellen Diagnostik, in der Analytik und sodann in der Therapie entstammt der indischen medizinischen Tradition, die zur Zeit Buddhas schon entwickelt war, wie wir aus medizinischen Sutras, Lehrbüchern, in Indien ersehen können. Ob die Formulierung der Vier Edlen Wahrheiten so auf den historischen Buddha zurückgeht oder nicht, wissen wir nicht. (Der Pali-Kanon ist höchstens 300 Jahre nach dem Tod des Buddha aufgeschrieben worden und läßt sehr stark die Tradition und systematisierende Sprache eines institutionalisierten Mönchtums erkennen.) Wie dem auch sei, der frühe Buddhismus hat jedenfalls das Wirken des Buddha im Sinne eines Arztes gesehen und auf dieses Schema rekurriert.

Was genau oder welche Krankheit heilt nun der Buddha? In welchem Sinne ist er Arzt? Er heilt das Selbstverhältnis des Menschen, d.h. das Verhältnis des Menschen zu sich selbst. Der Mensch lebt, so der Buddha, in einer geistigen Entfremdung, die ihm Leiden verschafft. Leiden wird dadurch überwunden, daß er den Blick in korrekter Weise auf sich selbst lenkt, und dies wird durch eine ganz spezielle spirituelle Übungspraxis - vor allem durch die Achtsamkeits-Meditation - möglich. Das ist, in Kürze, das Anliegen des Buddha. Alles andere, was daraus folgend im einzelnen an anthropologischen Erwägungen, genauen Analysen der Wahrnehmung und Beschreibung ausgeführt wird, was Bewußtseinsphänomene sind, was Wille ist, was Tat ist usw., das dient alles diesem Zweck, die Diagnose genauer zu stellen, um dann eine präzisere Therapie anzubieten. Das Selbstverhältnis, um das es geht, ist aber zunächst ein

Wahrnehmungsverhältnis.

Nach buddhistischer Vorstellung nimmt sich der Mensch falsch wahr. Er nimmt sich wahr als ein Ich, das abgegrenzt von anderen Wesen seine eigene Identität hätte und dann erst in sekundären Interaktionen mit anderen Wesen ein Netz von Beziehungen bildet, durch die er sich als soziales Wesen verstehen kann und auch so lebt. Genau dies sei aber der Grundfehler: der Mensch ist *nicht* ein sich selbst konstituierendes Ich, ein *atman*, wie es bereits in der indischen Tradition vor dem Buddha hieß, sondern ein Nicht-Ich (*anatman*). Das ist der Grundsatz, den der Buddha wie einen Paukenschlag gegen die philosophischen Traditionen seiner Zeit hämmert: Der Mensch ist kein in sich selbst existierendes oder mit sich selbst identisches Ich, sondern dieses scheinbare Ich, das wir wahrzunehmen glauben, ist vielmehr von vornherein ein Produkt von Interaktionsmustern, von Relationen, die das in der Folge und in laufenden impermanenten Gestaltungen hervorbringen, was „Ich“ bin.

Dafür möchte ich ein Beispiel geben: Wenn jemand durch den Wald spazieren geht und Pilze sucht, entdeckt er einzelne Pilze, große und kleine, schöne und häßliche. Man nimmt einzelne Pilze wahr, und die lassen sich in ihrer Individualität beschreiben - durch unterschiedliche Kriterien der Größe, des Gewichts, des Geruchs. Was wir normalerweise an uns selbst wahrnehmen ist dieses Individuelle, das im Kampf um den Lebensraum offenbar wird und im Kampf der Evolution auf- und untergeht. Das, so sagt der Buddha, ist aber eine grundlegende Fehlwahrnehmung: das blinde Auge, von dem der Mensch geheilt werden muß. Denn in Wirklichkeit ist die Sache ganz anders. Jeder Pilzkundige weiß nämlich, daß die Wirklichkeit des Pilzes ausgeblendet worden ist, denn der Pilz liegt unter der Erde. Auf den ersten Blick unsichtbar, aber für den Pilzkundigen selbstverständlich, ist der Pilz das Myzel, das unter

der Erde liegt. Der Pilz bringt nur die individuellen Fruchtkörper sekundär zu seiner Existenz nach oben. In diesem von mir angeführten Gleichnis ist also das Individuum nichts anderes als eine Ausstülpung, eine Aus-

***Nach vielen Jahren des Engagements im interreligiösen Dialog drängt sich mir folgende Feststellung auf: Zunächst muß uns in aller intellektuellen Redlichkeit bewußt sein, daß am Anfang allen Verstehens ein Nicht-Verstehen eingestanden werden muß.***

*Michael von Brück*

prägung eines Netzes von Beziehungen, eines Myzels also, das nicht sofort sichtbar wird. Wenn wir erkennen, daß wir nur wie ein Pilz sind, der unter der Erde liegt, und wenn wir unsere Identität nicht einfach im äußeren Fruchtkörper wahrnehmen, sondern eben im Myzel, dann entwickeln wir sofort ein entspannteres Verhältnis zu uns selbst und zu den anderen, dann spiegeln wir uns selbst anders in den anderen und durch die anderen. Denn nach Buddha, dem Arzt, der in psychotherapeutischer Art und Weise heilen will, bilden wir uns ein, dieses individuelle Ich zu sein, also der Fruchtkörper. Dies aber stimmt nicht, die Wirklichkeit ist anders. Wir können diese Einbildung nicht durchhalten, weil die Verhältnisse anders sind. Wir versuchen das aber, weil wir unsere Identität, unsere Lebenskraft damit durchsetzen wollen. Wir können dieses Schein-Ich nur etablieren, indem wir uns ständig Dinge, Ideen, Phänomene einverleiben suchen. Dieses Einverleiben gibt dem Ich eine Schein-Identität. Wir leben, um es mit Erich Fromm zu sagen, im Modus des Habens und vermitteln den Eindruck, daß wir jemand sind, weil wir haben. Auch die-

se Haltung zerbricht allerdings an der Wirklichkeit. Die Eier des Ich kann nicht zum Ziel kommen und sich nicht durchsetzen, weil so und so viele Lebewesen das gleiche Problem haben und sich unserem Zugriff des Habens einfach entziehen. In dem Maße, indem sie sich unserer Manipulation entziehen, reagieren wir mit Haß. Begierde und Haß sind treibende Kräfte, die uns unglücklich machen. Sie sind nur Kehrseiten ein und derselben Sache. Beide wurzeln in einer epistemischen Fehlhaltung und erzeugen jene Grundgifte, wie es im Buddhismus heißt, die zu überwinden sind. Um von dieser Fessel eines Projektionsmechanismus, der uns bindet und versklavt, befreit zu werden, muß die Wahrnehmung geändert werden. Erlösung, Befreiung wäre dann jener buddhistische Begriff, der von einer falschen Wahrnehmung bzw. einer inkorrekten Selbstwahrnehmung erlöst, die zu allen anderen falschen Wahrnehmungen führt. Das Wesentliche ist die Veränderung des Verhältnisses zu sich selbst.

Jesus, soweit wir das in aller Kürze und unter sträflicher Vernachlässigung der Differenzen in der griechischen Bibel sagen können, will auch ein Verhältnis heilen. Aber nicht primär das Selbstverhältnis - das stellt sich als sekundär heraus -, sondern vor allem das Gottesverhältnis. Die hebräische und auch die griechische Bibel sprechen von der Gebrochenheit des Gottesverhältnisses, angefangen beim Sündenfall, in der Urgeschichte um Kain und Abel, weiter bis zum Turmbau von Babel. Und dies ist dann vor allem auch das Thema der Propheten. Immer besteht das Problem im falschen Gottesverhältnis, d.h. im Ungehorsam, dem Sich-Widersetzen des Menschen gegen Gott, der aus seiner Abhängigkeit oder seiner engen Verbindung zu Gott auszubrechen versucht. Jesus lehrt und lebt durch seine Sprache, durch sein Sein, ein vollkommen kindhaftes Vertrauensverhältnis zu Gott, ei-

nen neuen Bund mit Gott. Damit läutet er authentisch eine neue Zeit ein. Das scheint in den Evangelien und im paulinischen Schrifttum dahinterzustehen, wenn Jesus - unterschiedlich konzipiert - als Heiler oder Arzt verstanden wird.

Die buddhistische Tradition und die christliche Tradition stellen nun ihre Vorstellungen vom Heilen in einem jeweils ganz anderen Sprachuniversum dar. Es muß erst einmal geklärt werden, daß sie in unterschiedlichen Sprachbildern und Mythen angesiedelt sind. Man darf das nicht übergehen, es sei denn, man will eine ganz abstrakte Theologie oder Sprache erfinden, die gleichsam die Bilder, aus denen die Menschen leben, hinter sich läßt zugunsten einer Abstraktionsebene, auf der man die Unterschiede ausgeblendet hat und dann miteinander artifizial kommunizieren kann. Das mag mal hilfreich, theologisch lehrreich, hochinteressant und auch sehr wichtig sein, aber es hat wenig sozialpsychologische Wirkung, denn die Menschen in den Religionen leben nicht in theologischen Konstruktionen, sondern in Bildern, Erzählungen, historisierten Mythen oder mystifizierten Historien. Gerade da finden sie ihre Identität. Das muß man ernst nehmen. Man muß diese Bilder und diese Sprachen selbst in Beziehung zueinander setzen.

Auf diesem Hintergrund ist nun zu klären, was es heißt, wenn Buddha derjenige ist, der ein Selbstverhältnis heilt, und was es heißt, wenn Jesus ein Gottesverhältnis heilt oder eigentlich wiederherstellt. Das ist nicht dasselbe! Es unterliegt in den einzelnen Traditionen und noch mehr in der Übersetzungsarbeit der einzelnen Traditionen zueinander dem Wandel der Zeit. Man muß sich klar darüber werden, was man mit diesen Begriffen meint, um tatsächlich das zu sagen, was zu sagen ist, und nicht bloß Sprachmetaphern verwendet, die vielleicht gar nicht zu verstehen sind. Umgekehrt muß man versuchen, den anderen in seiner Sprachlichkeit wirk-

lich ernst zu nehmen und vor allem ihn in seiner Differenzierung zu sehen. Schon allein die Vorstellung, es könnte *das* christliche Gottesbild mit *dem* buddhistischen Nicht-Gottesbild verglichen werden, ist unredlich. Die internen Differenzen in einer Religion sind so groß, daß deren Vernachlässigung den anderen in seiner existentiellen Betroffenheit nicht ernst nehmen würde. Wir würden nur eine Schablone austauschen oder verdünnen, abstrakte Begrifflichkeiten einsetzen, die vielleicht in den Hörsaal gehören, aber nicht in den interreligiösen Dialog, wo Menschen einander begegnen und kommunizieren wollen - Menschen, die von verschiedenen Metaphern, von Bildern, von Hoffnungen geprägt sind.

**Intellektuelle Redlichkeit** kommt im Verstehen zustande und wird durch Verstehen bewirkt. Wie verhalten sich Redlichkeit und Verstehen zueinander? Verstehen ist auf der einen Seite die Voraussetzung für Redlichkeit. Es bedeutet, das, was der andere mitteilen will, so aufzufassen, wie er es selbst tut. Wir sind sehr schnell in der Gefahr zu sagen: Mein lieber Freund, dein Buddhismus ist gar kein richtiger Buddhismus. Was ich dir sage als deutscher Professor, das ist richtiger Buddhismus, so hat Buddhismus zu sein. Wenn du das jetzt noch nicht so präsentierst, dann bitte lerne von mir, was Buddhismus ist, erst dann bist du fähig, dich mit mir zu verständigen. Diese Haltung mag im akademischen Diskurs ihren Platz haben, sie führt aber nicht zum Dialog. Dialog soll den anderen - und zwar auch in seiner Gruppe - so wahrnehmen, wie er oder sie sich selbst vorstellt. Redlichkeit im Umgang ist an solches Verstehen gebunden. Man könnte zum philosophischen Begriff des Verstehens natürlich sehr viel mehr sagen. Die konkrete Situation ist die: Der andere ist in seiner Komplexität ein Wesen, das sich durch Sprache, Bilder, Hoffnungsvorstellungen, Religionssysteme in einer Art und Weise ausdrückt, die nicht dem Standard

entspricht, den wir in Lehrbüchern von den Religionen vorgeführt bekommen. Umgekehrt möchte ich auch sagen: Verstehen setzt diese Redlichkeit voraus. Wir brauchen natürlich gewisse Standardisierungen, wir brauchen konsistente Übersetzungen. Ich könnte das ganze Thema allein an dem Begriff und an der Schwierigkeit des Übersetzens deutlich machen. Wir glauben, ein Begriff heißt so und nicht anders, und übersetzen ihn dementsprechend, aber die Lexika sind großteils im 19. Jhd. entstanden und transportieren nicht die ewige Weisheit an sich, sondern den Wissensstand und die Philosophie, Anthropologie, Kosmologie und auch die politische Situation des 19. Jhdts. Auch wenn wir die Lexika ständig verbessern, bleibt immer noch das Defizit, daß wir in den Übersetzungen unsere metaphysische, anthropologische, theologische Tradition mittransportieren. Wir brauchen, um konsistent zu sein, um überhaupt ein Gespräch über einen längeren Zeitraum hinweg zu führen, eine gewisse Verlässlichkeit, also Standardisierungen, die wir allerdings immer wieder in Frage stellen müssen.

### **Marga - Zum Begriff des Pfades**

Als das Christentum sich ausbreitete, verschmolz es mit verschiedenen Kulturen. Schon die Übersetzung vom Griechischen ins Lateinische ergab ein beachtliches Problem. Bis in die moderne Theologie hängen viele Schwierigkeiten damit zusammen, daß man nicht so glatt vom Griechischen ins Lateinische übersetzen kann. Damals, vor 1800 Jahren, genauso wie heute. Es handelt sich aber nicht nur um eine Übersetzung einzelner Texte, sondern um einen breitgefächerten Kulturtransfer allerersten Ranges. Dasselbe passierte auch, als der Buddhismus von Indien nach China kam. Da ging es nicht um die Übersetzung vom Griechischen ins Lateinische, sondern vom Sans-

krit ins Chinesische. Das sind Sprachen, die ebenso verschieden sind wie das Deutsche und das Chinesische, zwei völlig verschiedene Sprachfamilien. Die Übersetzungsleistung des Buddhismus aus Indien nach China kommt fast einer Neuschöpfung des Buddhismus gleich. (Der Buddhismus kam im 1. Jhdt., spätestens im 2. Jhdt. nach China.)

Allein der Begriff *marga* ist bedeutungsvoll - *marga* oder Pfad wird im Chinesischen mit Dao wiedergegeben. Es gibt aber sehr viele Übersetzungen von Dao. *Marga* ins Chinesische mit nur einem Begriff übersetzt, ist fast ein Unding. Auch ins Griechische übertragen wäre nicht einfach „hodos“ (Weg, Straße), sondern eher *logos* das angemessene Wort. Viele chinesische Christen bleiben auch dabei. Welche Schwierigkeiten aller Art das dann nach sich ziehen kann, liegt auf der Hand. Wenn wir von Pfad sprechen, nehmen wir einen deutschen Begriff. In der griechischen Bibel übersetzen wir meistens nicht mit Pfad: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben.“ Da steht zwar *hodos*, aber gemeint ist der *logos*, der ewige *logos*, der in die Welt gekommen ist (Joh 1). Es handelt sich also um einen Weg, der zumindest das universale Prinzip des Seins in sich verkörpert. Das ist im Buddhismus auch der Fall. Der Weg ist nicht einfach eine Praxis, die ich nun einschlage oder auch nicht, sondern der Weg ist eine Meditation, die mich vom Pathos des Alltags loslöst, in die Tiefe und den Klang des Universums einstimmt. Das ist eine buddhistische Methapher aus dem Avatamsaka-Sutra. Der Weg ist nicht etwas Äußerliches, sondern ein innerer Erfahrungsweg, ein Eintritt in tiefere Schichten des Bewußtseins. Der Weg dient dazu, in den Strom des Lebens, in das Licht des Bewußtseins einzutauchen.

Der Weg im Buddhismus ist aber auch der Nicht-Weg. Der Weg besteht auch im Weggehen, im Wege-hinter-sich-Lassen. Mensch zu werden bedeutet dann, Menschsein hinter sich

zu lassen. Sein bedeutet dann - ich apostrophiere Romano Guardini in seinem Buch „Der Herr“, wo er die Bemerkung über den Buddha fallen läßt -, daß dieser das Unfaßliche unternommen habe, das Sein aus den Angeln zu heben. Ein völliges Sich-Loslassen, das ist der Pfad der Befreiung für alle Menschen.

Dies wiederum hat Konsequenzen für das Selbstbild, für das Weltbild, für das Gottesbild. Es ist kein Weg, der individualistisch gegangen wird. Der Buddhismus als individualistische Selbsterlösung, als Heilspfad des einzelnen für sich selbst, der sich von der Welt zurückzieht, wäre völlig mißverstanden. Das ist eine illegitime Projektion des individualistischen bürgerlichen Selbstbildes der Europäer des 19. Jhdts. auf Asien. Der Buddhismus ist vielmehr auch eine weltge-

**Interreligiöser Dialog ist nicht nur ein Dialog über verschiedene Religionen, sondern in aller selbstbescheidenen Redlichkeit auch ein Stück Neuschöpfung, Aktualisierung von Religion überhaupt.**

Michael von Brück

staltende Religion gewesen und zwar bis heute, eine hochpolitische Religion. Der Buddhismus hat mit dem *sangha* ja versucht, eine ideale Gesellschaft zu schaffen - und das mit allen politischen Konsequenzen, vor allem in Süd-, Zentral- und Ostasien. Der Mensch wird im Buddhismus primär als soziales Wesen verstanden, und das viel radikaler als in der Anthropologie des Christentums: Der Mensch ist nur, was er ist, aus seinen Relationen, er existiert (wie alles andere auch) nur in gegenseitiger Abhängigkeit (*pratityasamutpada*). Das ist etwas ganz anderes als die Subjektivitätsphilosophie des 19. Jhdts. Wenn ich konkrete Beispiele für den Pfad des Buddha und damit für die

Bedeutung der spirituellen Praxis geben darf, dann in zweierlei Hinsicht: die Einübung des Nicht-Selbst (*anatman*) und die Verbindung mit allen Wesen. *Anatman* oder dann im Mahayana-Buddhismus *sunyata*, Leereheit, bedeutet nach Nagarjuna - dem großen Philosophen, der in der Mahayana-Tradition des Buddhismus das gewesen ist, was Thomas von Aquin für die Geschichte des europäischen Christentums war - die Substanzlosigkeit der Dinge. Um das zu erklären, identifiziert er die Leereheit (*sunyata*) mit dem anderen wichtigen Begriff des Entstehens in gegenseitiger Abhängigkeit (*pratityasamutpada*): Alle Phänomene in der Welt, nicht nur die materiellen, sondern auch die geistigen, entstehen in gegenseitiger Abhängigkeit. Ein ganz einfaches Beispiel: Nacht entsteht in Abhängigkeit vom Begriff Tag. Der Begriff Mutter entsteht in Abhängigkeit vom Begriff Kind oder auch Vater. Die Begriffe als einzelne sind überhaupt nichts in sich selbst, sondern nur in Korrelation zu anderen Begriffen. Unsere ganze Grammatik funktioniert auf diese Art und Weise, und so auch die Semantik. All unsere Wahrnehmung ist so, aber nicht nur unsere Wahrnehmung, sondern die Wirklichkeit als solche. Das ist der Grund, warum heute so viele Gespräche zwischen moderner Physik, also vor allem Quantentheorie usw., und buddhistischen Wirklichkeitsmodellen geführt werden. Wirklichkeit ist nicht Substanz oder eine Pluralität von Substanzen, die mit einander in Beziehung treten, sondern Wirklichkeit ist die Beziehung selbst, eine Struktur, ein Netz von Beziehungen, die dann das entstehen lassen, was wir vergängliche Substanzen nennen. Dies ist jene fundamentale Praxis, die im Buddhismus auf sehr verschiedene Weise eingeübt wird: intellektuell durch logische Systeme - Buddhismus hat überhaupt nichts mit Gefühlsseligkeit oder Aufhören des Denkens zu tun, sondern setzt eine strikte Logik voraus, die er seit

Jahrhunderten entwickelt hat.

Eine andere Wahrnehmung ist die über den Kult, über die Verehrung des Buddha in seinen verschiedenen Formen. Der eine Buddha manifestiert sich in jedem Sandkorn. Dies zu verehren, nachzuahmen, ästhetisch, kultisch nachzuvollziehen, ist ein wesentlicher Aspekt des Pfades des Buddha. Dies wird nun durch eine unmittelbare geistige Erfahrung wahrgenommen, die wir Meditation oder Versenkung nennen. Indem das Bewußtsein äußere Objekte aufgibt, indem es dann über die Atemkontrolle mit sich selbst in Kontakt kommt, sich selbst spiegelt, erkennt es diese Netzstruktur seiner selbst, die Nicht-Dualität aller Phänomene in der Welt. Das ist das, ganz knapp gesagt, worum es in buddhistischer Meditation geht. Dies wiederum geschieht durch Achtsamkeit auf das individuelle, singuläre Phänomen. Die ganze buddhistische Meditation ist Achtsamkeits-Meditation, d.h. die spirituelle Praxis ist Übung der Achtsamkeit.

### Spirituelle Praxis

Zur Frage nach der spirituellen Praxis und der Redlichkeit im Dialog möchte ich antworten, daß die Achtsamkeit Voraussetzung für alles weitere ist. Achtsamkeit bedeutet, daß ich mich selbst wahrnehme, daß ich meine eigenen Denkstrukturen, meine eigenen Gefühlsstrukturen, meine eigene Art und Weise, wie ich jetzt hier in diesem Augenblick bin, gegenüber anderen und mit anderen, wahrnehme und damit bzw. dadurch erst den anderen wahrnehmen kann. Wenn ich die Qualität des Spiegels erkenne, kann ich auch das Gespiegelte in klarerer Form wahrnehmen. Wenn ich nur mich selbst sehe, meine eigenen Denkformen, dann kann ich nicht in den Dialog eintreten. Der redliche Diskurs ist die genaue Selbstwahrnehmung, die Erkenntnis der Projektionen, die ich habe, die ich vermeiden will, aber doch immer wieder habe und auch die der anderen dazu,

**Ein wesentlicher Teil unseres Nicht-Verstehens des anderen, aber auch unser selbst, das Mißlingen von Dialogen aller Art, nicht nur zwischen den Religionen, sondern auch zwischen Menschen in ein und derselben Sprachwelt, Kultur und Religion, ist mangelnde Achtsamkeit.**

Michael von Brück

der redliche Diskurs also, so scheint mir, ist an die spirituelle Praxis, Erfahrung und Übung der Achtsamkeit gebunden. Nur so wird echtes Verstehen möglich und tatsächlich eingeübt. Ein wesentlicher Teil unseres Nicht-Verstehens des anderen, aber auch unser selbst, das Mißlingen von Dialogen aller Art, nicht nur zwischen den Religionen, sondern auch zwischen Menschen in ein und derselben Sprachwelt, Kultur und Religion, ist mangelnde Achtsamkeit. Nicht erst die Deutungen, sondern schon die Wahrnehmungen sind immer auch Projektionen. Aber es ist ein Unterschied, ob ich naiv meine, meine Wahrnehmung spiegele die Welt, wie sie ist, und dann versuche, diese Wahrnehmung mir und anderen als „Wahrheit“ aufzuoktroieren, oder ob ich weiß, daß meine Wahrnehmung auch immer Projektion ist, in der ich aber nicht unweigerlich gefangen bleiben muß, sondern die ich auflösen kann, indem ich sie relativiere. Im Dialog ist die Chance gegeben, daß Selbstwahrnehmungen und Fremdwahrnehmungen einander spiegeln. Ich lerne ja im Dialogpartner nicht nur das andere oder die andere Religion kennen, sondern ich lerne einen Spiegel kennen, der mich selbst spiegelt. Das gilt wechselseitig, wie das Sprichwort sagt: „Was Peter über Paul sagt, sagt genausoviel über Peter wie über Paul aus.“

Meine Aussagen z.B. über den Buddhismus sagen nicht nur etwas über die andere Religion aus, sondern sie sagen genausoviel über mich, das heißt über meine Wahrnehmung des Buddhismus. Man kann historisch sehr eindrücklich zeigen, wie solche früheren Wahrnehmungen, die wir Heutigen meistens als Fehlwahrnehmungen diagnostizieren, zustande gekommen sind. Wie auch immer, wir jedenfalls meinen, daß nun endlich wir diejenigen seien, die die andere Religion endlich „richtig“ wahrnehmen, nicht nur weil wir ein methodenkritisches Bewußtsein entwickelt haben, sondern weil wir auch die Geschichte der früheren Wahrnehmungen zu analysieren in der Lage sind. Wir seien nun die ersten, die mit einem hermeneutischen Bewußtsein und klarer Textkritik an den Buddhismus herantreten. Das ist zwar so nicht ganz richtig, aber dennoch ist die selbst-kritische und methodenbewußte Relativierung des Verstehensprozesses, die Entwicklung einer *historischen Hermeneutik* also, ein Gewinn. Wir können aber gewiß sein, daß in 50 oder 100 Jahren unsere Enkel oder Urenkel unsere Arbeiten ebenso kritisch relativieren werden. Das muß uns nicht traurig stimmen, denn wir sind nicht einfach Glied in einer Kette von Interpreten des Vergangenen, sondern wir sind Glieder in einer lebendigen Tradierungsgeschichte, in einer lebendigen Wirkungsgeschichte von alten Bildern und Ereignissen und Sprachgestalten, die wir in den Religionen verkörpert finden, die einander begegnen und in dieser Begegnung mit Achtsamkeit durch spirituelle Praxis überhaupt erst Kontur gewinnen. Wir vermögen dann in Redlichkeit die Religionen nicht nur wahrzunehmen, sondern neu zu gestalten.

Einfacher gesagt: Interreligiöser Dialog ist nicht nur ein Dialog über verschiedene Religionen, sondern in aller selbstbescheidenen Redlichkeit auch ein Stück Neuschöpfung, Aktualisierung von Religion überhaupt. □