

Nächstenliebe und Fürsorge in anderen Religionen

Judentum, Islam, Buddhismus

Elisa Klapheck, Klaus von Stosch und Daniel Rumel

I. Ahawat Chessed: Die Bedeutung der Nächstenliebe in der jüdischen Tradition

Nächstenliebe ist von der Tora her geboten und hat im Judentum einen hervorragenden Stellenwert. Der große Schriftgelehrte Simon, der Gerechte (4.–3. Jahrhundert v. d. Z.), sagte in den „Sprüchen der Väter“, der ethischen Plattform des rabbinischen Schrifttums: „Durch drei Dinge besteht die Welt: durch Torastudium, durch tätigen Gottesdienst und durch Werke der Nächstenliebe (*Gemilut Chassadim*).“ (Mischna, Pirke Awot 1,2) Simons Ausspruch ist zu einem liturgischen Lied geworden, das gern in jüdischen Gottesdiensten und zu anderen passenden Gelegenheiten gesungen wird.

Zahllose Verse in der Tora, den biblischen Prophetenbüchern, den Psalmen und Sprüchen drängen auf die Erfüllung des Gebotes der Nächstenliebe. Stellvertretend seien die Worte des Propheten Micha zitiert: „Es ist dir gesagt, o Mensch, was gut ist und was Gott von dir verlangt; Recht tun, Nächstenliebe ausüben (*Ahawat Chessed*) und uneitles Verhalten mit deinem Gotte.“ (Mi 6,8) Auch den Feinden soll man Mindeststandards an sozialer Empathie entgegenbringen: „Wenn dein Feind hungert, gib ihm Brot zu essen, und wenn ihn dürstet, reiche ihm Wasser zu trinken.“ (Spr 25,21)

Im Talmud, dem Hauptwerk des rabbinischen Schrifttums (fertiggestellt ca. 6. Jahrhundert) wird die Nächstenliebe als der Spiegel der Liebe Gottes für die Menschen verstanden. Die Liebe Gottes verpflichte die Menschen, Gott mit Liebeswerken nachzuahmen (*Imitatio Dei*): „R. Hama b. R. Hanina sagte: Es heißt: ‚dem Ewigen, eurem Gott, sollt ihr folgen‘ (Deu 13,5); ist es denn einem Menschen möglich, der Göttlichkeit zu folgen, es heißt ja: ‚denn der Ewige, dein Gott, ist ein verzehrendes Feuer‘ (Deu 4,24)!? Vielmehr [lehrt dies], dass man den Handlungen des Heiligen, er ist gesegnet, folge. Wie er die Nackten kleidet, wie es heißt: ‚und Gott der Ewige machte Adam und seiner Frau Schürzen und bekleidete sie‘ (Gen 3,21), so kleide auch du die Nackten. Wie der Heilige, er ist gesegnet, Kranke besucht, wie es heißt: ‚und der Ewige erschien ihm unter den Terebinthen Mammres‘ (Gen 18,1), so besuche auch du die Kranken. Wie der Heilige, er ist gesegnet, Trauernde tröstet, wie es heißt: ‚und es geschah nach dem Tode Abrahams, da segnete Gott seinen Sohn

Isaak‘ (Gen 25,11), so tröste auch du die Trauernden. Wie der Heilige, er ist gesegnet, Tote begräbt, wie es heißt: ‚und er begrub ihn im Tale‘ (Deu 34,6), so begrabe auch du die Toten.“ (Bab. Talmud, Sota 14a)

Durch die Jahrhunderte hindurch rangen die Rabbiner jedoch mit der konkreten Umsetzung des Gebotes der Nächstenliebe. Nachmanides (geb. 1194, gest. 1270) erklärte in seinem Tora-Kommentar, dass das Gebot nicht wörtlich verstanden werden könne, da es dem Herzen des Menschen unmöglich sei, auf Befehl zu lieben. Deshalb beschränke sich das Gebot darauf, den Mitmenschen das Beste (Wohlergehen, Ehre, Bildung und Weisheit) zu wünschen. Der Mitbegründer des rabbinischen Schrifttums, Rabbi Akiba, sah in dem Gebot „Und liebe deinen Nächsten wie dich selbst“ (Lev 19,18) „einen wichtigen Grundsatz in der Tora“ (Midrasch, Sifra). Es fällt jedoch auf, dass er die Nächstenliebe nicht als *den* eigentlichen Grundsatz der Tora bezeichnete. Andere Rabbiner im Talmud gingen da durchaus weiter. So wurde Hillel (1. Jahrhundert v. d. Z.) von einem Mann, der zum Judentum übertreten wollte, aufgefordert, die ganze Tora zu erklären, solange jener auf einem Bein stehen kann. Hillel fasste schnell zusammen: „Was dir nicht lieb ist, das tue auch deinem Nächsten nicht. Das ist die ganze Tora und alles andere ist nur die Erläuterung; geh und lerne sie.“ (Bab. Talmud, Schabbat 31a) Hillels Worte stellen eine Minimaldefinition der Tora dar und zugleich auch der Nächstenliebe. Die Nächstenliebe erscheint bei ihm nicht als positives Gebot, das Taten verlangt, sondern beschränkt sich auf das Unterlassen von Unangenehmem gegenüber den Mitmenschen.

Die beiden Pole – idealistischer Anspruch und pragmatischer Realismus – bestimmten auch den rabbinischen Diskurs über den Grad der Erfüllung. Wie weit ging zum Beispiel der soziale Auftrag der Nächstenliebe? Rabbi Akiba meinte, soziale Empathie sei nur so weit gefordert, als sie die eigene Existenz nicht gefährde. „Rabbi Akiba kam und lehrte: ‚dass er neben dir zu leben habe‘ (Lev 25,36), dein eigenes Leben geht dem Leben deines Nächsten vor.“ (Bab. Talmud, Bawa Mezia 62a) Ebenso stellte der Talmud fest, dass die sozialen Pflichten die Möglichkeiten der Gemeinschaft nicht überfordern dürfen (Bab. Talmud, Ketubot 67b).



Abb. 24 | Sammelbüchse einer jüdischen Beerdigungsgesellschaft für soziale Wohltätigkeit

Ein weiterer umstrittener Punkt war die Frage, wer unter dem „Nächsten“ zu verstehen sei. Das Familienmitglied, der Stammesgenosse, der anonyme Mitbürger oder die nichtjüdischen Menschen „der ganzen Welt“? Bei Lebensgefahr stellte sich diese Frage natürlich nicht. Geriet ein nichtjüdischer Fremder in Todesgefahr, galt er als Nächster und man musste ihn retten. Der Talmud unterstreicht ausdrücklich, dass das Gebot, Leben zu retten, selbst den Schabbat verdrängt (Bab. Talmud, Joma 84b). Wie aber verhält es sich mit Sozialleistungen? Hatten beispielsweise die Armen „der ganzen Welt“ oder nur die jüdischen Armen ein grundsätzliches Anrecht auf die Ecken der Felder, die Zehnten und andere soziale Unterstützungen?

Der Talmud verlangte eine allgemeine Empathie gegenüber allen Leidenden ungeachtet ihrer Herkunft: „Man verwehre nichtjüdischen Armen nicht [das Einsammeln] von Nachlese, Vergessenem und Eckenlass, des Friedens wegen.“ (Mischna, Gittin 5,8) „Unsere Rabbiner lehrten: man ernähre die Armen der Nichtjuden mit den Armen Israels, man besuche die Kranken der Nichtjuden mit den Kranken Israels und man begrabe die Toten der Nichtjuden mit den Toten Israels, des Friedens wegen.“ (Bab. Talmud, Gittin 61a)

Aber wie war es bei sozialen Maßnahmen, die hierüber hinausgingen – etwa die Ausstattung mittelloser Bräute oder zinslose Darlehen für die Opfer von Wirtschaftskrisen? Zwar steht

in der Tora: „Gleich dem Einheimischen (*Esrach*) unter euch sei euch der Fremde (*Ger*), der bei euch weilt und du sollst ihn lieben wie dich selbst, denn Fremdlinge (*Gerim*) wart ihr im Lande Ägypten, ich bin der Ewige, euer Gott.“ (Lev 19,34) Oder: „Wenn dein Bruder neben dir verarmt und zu sinken droht, so sollst du ihn [zum Beispiel durch ein zinsloses Darlehen] stärken, sei er ein Fremder (*Ger*) oder ein Beisass (*Toschaw*), dass er neben dir zu leben habe.“ (Lev 25,36) Doch schränkten die talmudischen Rabbiner die Begriffe ein. Sie verstanden unter *Ger* („Fremder“) den Proselyten, also den einstmaligen Fremden, der zum Judentum übergetreten ist, und unter *Toschaw* („Beisass“) den Nichtjuden, der unter Juden wohnt und sich an die wichtigsten jüdischen Gesetze hält, ohne selbst Jude zu sein. Beide sollten denselben Anspruch auf Sozialleistungen genießen wie geborene Juden. Andere jedoch nicht.

An solchen Engfassungen zeigt sich, dass die Rabbiner ein Maximum an konkreter Umsetzung der Nächstenliebe anstrebten, dieses jedoch für jüdische Gemeinschaften in einer nichtjüdischen Mehrheitsgesellschaft nur mit einschränkenden Definitionen möglich war. Trotzdem: Obwohl ein universalistischer Anspruch des Gebotes der Nächstenliebe an die Juden angesichts der sozialen Wirklichkeit in der Diaspora unrealistisch erschien, gab es immer zwei Positionen. Für den bereits oben genannten Rabbi Akiba war mit dem „Nächsten“ vor allem ein Mitglied des jüdischen Volkes gemeint. Doch sein Zeitgenosse, Ben Asai, widersprach Akiba. Sein Widerspruch wird in derselben Passage zitiert, in der Akiba sagte, Nächstenliebe sei „ein wichtiger Grundsatz der Tora“. Hierauf heißt es weiter: „Ben Asai sagte: ‚Dies ist das Buch der Generationen der Menschheit‘ (Gen 5,1) ist ein wichtigerer Grundsatz als dieser.“ (Midrasch, Sifra) Demnach las Ben Asai die Tora universalistisch, das heißt die Geschichte Israels vor dem Horizont der Menschheitsgeschichte, während Akiba sie als Weisung allein für das jüdische Volk verstand.

Zwar bestätigt der Talmud ein grundsätzliches Recht aller Hungrigen und Notleidenden auf Hilfe. Zugleich waltete aber auch die realistische Position – etwa bei den Gesetzen, wie man das Bürgerrecht einer Stadt erwirbt. Interessanterweise war das Bürgerrecht an soziale Abgaben geknüpft. Wer länger als dreißig Tage in einer Stadt wohnte, musste mit Lebensmitteln zum allgemeinen „Armenkessel“ (heute vergleichbar mit der „Tafel“) beitragen. Nach drei Monaten Aufenthalt mussten neu Hinzugezogene zusätzlich anfangen, in die „Almosenkasse“ einzuzahlen. Eindeutig unterscheidet der Talmud zwischen sozialen Abgaben für alle und solchen allein für Juden. „Der Armenkessel wird jeden Tag [verteilt], die Almosenkasse nur an jedem Vorabend des Schabbat. Vom Armenkessel erhalten die Armen der ganzen Welt, von der Armenkasse nur die Armen der Stadt.“ (Bab. Talmud, Bawa Batra 8b) Der Armenkessel gab Juden und

Nichtjuden, den „Armen der ganzen Welt“, zu essen. Aus der Almosenkasse wurden jedoch vor allem jüdische Arme für eine bessere Mahlzeit am Schabbat unterstützt. Weitere soziale Pflichtabgaben, etwa für die Armenbekleidung, die Ausstattung mittelloser Bräute und Armenbegräbnisse, galten allein für die jüdischen Bewohner der Stadt (Bab. Talmud, Bawa Batra 8a–b).

Das Bemühen um die konkrete Verwirklichung des Gebotes der Nächstenliebe verband sich zugleich mit dem Appell an die Betroffenen, sich möglichst nicht in ihrer Situation einzurichten. Auch wenn das Geben von Almosen eine lobenswerte Sache war (Abb. 24), sollte die Hilfe nicht das Gefälle zwischen Geber und Nehmer zementieren. Der mittelalterliche jüdische Philosoph Maimonides (geb. 1138, gest. 1204) stellte eine Skala von acht Stufen der *Zedaka* („Wohltätigkeit“) auf. Sie enthalten verschiedene ethische Gesichtspunkte: Almosen, bei denen der Geber bekannt ist, stehen niedriger als jene, bei denen der Spender anonym bleibt. Auch die Spende, die den Nehmer persönlich beschämt (etwa weil sie ihn zurechtweist), steht auf einer niedrigeren Stufe als eine anonyme Vergabe. Die höchste Stufe auf dieser Skala aber ist bezeichnenderweise kein Almosen, sondern seine Überwindung. Es ist die Hilfe zur Selbsthilfe: „Die höchste Stufe, die von keiner übertroffen wird, ist die, wenn eine Person einem armen Juden hilft mit einer Spende oder einem Darlehen, oder ihn als Geschäftspartner akzeptiert oder ihm hilft, eine Anstellung zu finden – mit einem Wort, die ihn in eine Situation bringt, in der er auf die Hilfe Anderer nicht mehr angewiesen ist. Das ist gemeint, wenn gesagt wird: ‚Du sollst ihn stärken, sei er ein *Ger* oder ein *Toschaw*.‘ (Lev 25,35), was bedeutet: stärke ihn auf eine Weise, die verhindert[,] dass er wieder fällt.“ (Mischne Tora, Hilchot Mat’not Anijim 10,7) Dem entsprechend heißt es auch im autoritativen Gesetzeskodex „Schulchan Aruch“ (16. Jahrhundert): „Wer die Wahl hat, das Geld entweder als *Zedaka* zu geben oder in Form eines Kredits zu verleihen, sollte den Bedürftigen das Geld leihen.“ (TaS zu *Schulchan Aruch*, Choschen Mischpat 97,25; Übersetzung der Verfasserin)

Damit ist aber noch ein weiteres Feld berührt: Nächstenliebe nicht nur als eine Forderung an den Einzelnen, sondern als ein allgemeiner, politischer Auftrag. Hierfür ist die religiöse Terminologie der hebräischen Sprache aufschlussreich. Für Wörter wie „Wohltätigkeit“, „Fürsorge“ oder „Caritas“ gibt es auf Hebräisch zwei Ausdrücke: 1) *Zedeka* und 2) *Gemilut Chassadim*. *Zedaka* wird zwar häufig mit „Almosen“ übersetzt, enthält aber das Wort *Zedek*, auf Hebräisch: „Gerechtigkeit“. Die rabbinische Auseinandersetzung mit der Pflicht zur *Zedaka* zeigte durchaus Unbehagen gegenüber der paternalistischen Gefahr bei der Vergabe von Almosen. Wenn Wohltätigkeit (*Zedaka*) auch der Gerechtigkeit (*Zedek*) dienen soll, muss sie die Situation des Notleidenden nachhaltig ändern. Das heißt, sie muss Grundzüge einer Sozialpolitik legen, die die Betroffenen aus ihrer Hilflosigkeit und

Abhängigkeit befreit. Diese Vorstellung trifft sich mit dem zweiten Ausdruck, den *Gemilut Chassadim*. Er wird meist mit „soziale Liebeswerke“ übersetzt und enthält das Wort *Chessed* (Liebe, Barmherzigkeit). In seinem Buch „Ahawat Chessed“ (ebenefalls „Nächstenliebe“) entfaltet Israel Meir Kagan (Chafetz Chajim, geb. 1838, gest. 1933) anhand des Gebotes der Nächstenliebe eine religiös motivierte Wirtschafts- und Sozialpolitik. Dies tat er entlang der in unmittelbarer Nähe des Verses „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“ (Lev 19,18) zahlreich aufgeführten Gebote, die das Wirtschaftsgebaren betreffen. So sah Kagan etwa das Gebot, einem wirtschaftlich Gestrauchelten Geld als zinsloses Darlehen zu verleihen, ähnlich wie die Rabbiner im Talmud, als eine unmittelbare Verwirklichung des Gebotes der Nächstenliebe. Auch ein Vers wie „Du sollst deinem Nächsten nichts vorenthalten und ihm nichts rauben; du sollst den Lohn des Tagelöhners nicht über Nacht bei dir stehen lassen bis zum Morgen“ (Lev 19,13) war für Kagan eine wirtschaftsethische Konkretisierung der Nächstenliebe. Die weitere rabbinische Argumentation leitete hieraus ein Plädoyer für das moderne Arbeitsrecht bis hin zur Notwendigkeit von Gewerkschaften ab.

Moderne jüdische Denker wie Hermann Cohen (geb. 1842, gest. 1918) oder Leo Baeck (geb. 1873, gest. 1956) betonten die soziale Seite des Monotheismus und der prophetischen Ethik. Entsprechend sahen sie die zentrale Bedeutung des Gebotes der Nächstenliebe für das Judentum. Sie interpretierten es durchweg universalistisch, berücksichtigten allerdings auch, nicht zuletzt zum Erhalt der jüdischen Gemeinschaft, die Notwendigkeit einer besonderen Solidarität unter Juden. Ihre Sicht entfaltet sich gepaart mit einem beispiellosen sozialen Engagement von Juden im 19. und 20. Jahrhundert. In allen Kontinenten setzten sich Juden ebenso leidenschaftlich für die Verbesserung der allgemeinen sozialen Situation als auch für eine Modernisierung des jüdischen Sozialwesens ein. Auf diesem Gebiet spielten gerade jüdische Frauen wie Bertha Pappenheim (geb. 1859, gest. 1936) in Deutschland oder Henrietta Szold (geb. 1860, gest. 1945) in den USA eine herausragende Rolle, ermöglichte doch ihr sozialpolitisches Engagement zugleich ihre Emanzipation als Frauen.

Zum Schluss sei noch eine hermeneutische Bemerkung angesichts der hebräischen Formulierung des Gebotes der Nächstenliebe erlaubt: *we'ahawta le-Re'echa kamocho*.

Es fällt in der Mitte die Präposition „le“ vor *Re'echa* („Nächster“) auf. Sie bedeutet „zu“. Als Präposition ist dieses „le“ in Verbindung mit „lieben“ ungewöhnlich. Der Vers heißt dadurch eigentlich nicht „Liebe deinen Nächsten“, sondern „Liebe zu deinem Nächsten hin“. Die Konstruktion verhindert, dass der zu liebende Nächste zum Objekt wird. Nicht den Nächsten *selbst* soll man lieben, sondern *zum* Nächsten *hin* soll man lieben. Es geht um keine Subjekt-Objekt-Beziehung – vielmehr geht es um eine

Richtung, die, weil sie Richtung bleibt, nie ihr Ziel ganz erreichen wird. Damit hat der Vers etwas grundsätzlich Offenes, aber auch Geheimnisvolles. In der heutigen Welt, in der die Frage nach dem Nächsten neu gestellt werden muss, macht ihn diese irritierende Formulierung zu einer bleibenden Herausforderung – und das nicht nur in altruistischer Hinsicht.

II. Fürsorge für die Armen und Nächstenliebe im Islam

Auch im Islam sind die Nächstenliebe und die Sorge für die Armen fest verankert. Die Gabe von Almosen an die Armen ist eine der fünf Säulen des Islam und für jeden Muslim selbstverständliche Pflicht (Abb. 25). Aber auch andere Säulen wie das Fasten haben eine soziale Dimension, insofern das Hungern und Dürsten in den Tagen des Fastenmonats an die Not der Armen erinnern und für deren Lebenssituation sensibilisieren soll. Diese sozial-diakonische Ausrichtung ist dem Islam schon von seinen Anfängen her eingeschrieben: Immer wieder hebt bereits der Koran selbst die Sorge um die Armen hervor und stellt diese Anweisung dabei in die Tradition der bereits Israel gegebenen Gebote: „Ihr sollt keinem dienen außer Gott und die Eltern gut behandeln, die Verwandten, die Waisen und die Armen!“ (unter anderem Q 2:83; 4:36).

Der südafrikanische Befreiungstheologe Farid Esack geht aufgrund derartiger Aussagen so weit, von einer vorrangigen Option für die Unterdrückten und Marginalisierten im Koran zu sprechen, mit denen Gott sich identifiziere und für die er eintrete (Esack 1997, S. 99 mit Verweis auf Q 7:136f. und später dann auf Q 28:5). Dabei werde gerade am Exodusparadigma deutlich, dass Gott und Mose selbst dann noch in ihrem Eintreten für die Unterdrückten fortfahren, wenn diese vom Glauben abfallen, so dass man hier „ein perfektes Beispiel für Gottes unbegrenzte und uneingeschränkte Solidarität mit den Versklavten, Marginalisierten und Unterdrückten“ erkennen könne (Esack 1997, S. 197). Esack ist ähnlich wie christlichen Befreiungstheologen an dieser Stelle wichtig, dass Mose den Weg der Solidarität mit den Unterdrückten geht und nicht bloß den Weg der Barmherzigkeit, so dass im koranischen Denken die Marginalisierten als Akteure ihrer eigenen Befreiung anerkannt werden (Esack 1997, S. 201). Karitatives Handeln – so lautet hier die Botschaft – will nicht nur Bedürftigen helfen, sondern diese auch ermutigen und befähigen, ihre Situation wirksam zu ändern.

Doch nicht allein die positiven Verknüpfungen des Koran zur Bibel begründen dessen Eintreten für die Notleidenden. Auch schon das Wirken Muhammads in Mekka hatte eine deutlich soziale Agenda. Der Glaube an den einen Gott, für den Muhammad

und seine Anhänger eintraten, wendete sich deutlich gegen den Reichtum der herrschenden Eliten ihrer Heimatstadt. Denn dieser hing davon ab, alle Götter der Gegend zu beherbergen und an der Kaaba einen toleranten und inklusiven Polytheismus zu leben. Mekka lag abseits der Haupthandelsroute und wurde nur deswegen von den Kaufleuten aufgesucht, weil sie hier ihre wirtschaftlichen Tätigkeiten mit religiösen Riten verbinden konnten. Von daher hatte das muslimische Eintreten für den einen Gott von Anfang an eine sozialkritische Komponente, die den ganzen Kult und Kommerz rund um die Kaaba bedrohte.

a) Muhammads Eintreten für die Marginalisierten

Im Vordergrund des Wirkens Muhammads stand von Anfang seiner Verkündigung an die Macht und Güte Gottes und die Ankündigung des Gerichts, die Menschen zu mehr Solidarität und Nächstenliebe motivieren sollte. Gerade die soziale und egalitäre Dimension seiner Botschaft war im vom Karawanenhandel reichen Mekka äußerst unbequem. So heißt es in einer sehr frühen Sure des Qurʾān (Koran): „Wehe jedem Stichler, Lästere, der Reichtum sammelte und zählte! Er denkt, sein Reichtum mache ihn unsterblich. O nein! Hinabgestoßen wird er in den Trümmergrund.“ (Q 104:1–4)

Angesichts einer derart sozialkritischen Botschaft kann es nicht verwundern, dass die ersten Anhänger Muhammads nicht aus den privilegierten Schichten stammten, sondern in Opposition zu den herrschenden Clans standen. So waren Sklaven, Frauen und Arbeiter die ersten Anhänger Muhammads, und alle Propheten (außer Mose) kamen nach dem Zeugnis des Koran aus einfachsten Verhältnissen (Esack 1997, S. 99). Auch Muhammad selbst stammte als Waise aus solchen Verhältnissen und hatte sich der muslimischen Überlieferung zufolge immer mit den Marginalisierten identifiziert, wie man unter anderem aus dem ihm zugeschriebenen Gebet entnehmen kann, das darum bittet, mit den Ärmsten zu leben, unter ihnen zu sterben und unter ihnen aufgezogen zu werden (Esack 1997, S. 100). Er wusch seine eigene Wäsche, flickte sie, reparierte seine Sandalen, nahm keine Bedienung beim Essen in Anspruch, gab selbst seinem Kamel zu fressen, aß mit seinem Diener, betete mit ihm und trug seine Güter selbst zum Markt (Esack 1997, S. 100).

Zu dieser bescheidenen Einstellung und seiner Wertschätzung für Unterprivilegierte passt auch die gut bezeugte Überlieferung, dass Muhammad einen früheren schwarzen Sklaven aus Äthiopien, der noch dazu lispelte, zum ersten Muezzin bestellte und ihn damit in ganz besonderer Weise auszeichnete. Immer wieder betonte er, wie sehr er sich diesem Menschen verbunden fühlte (Safi 2009, S. 79). Muhammad setzte sich außerdem für die marginalisierten Frauen seiner Gemeinschaft ein. Frauen, die wie er als Waisen groß wurden, hatten einen nahezu rechtlosen Status und fast keine Chance, zu heiraten. Muhammad er-

mutigte seine Glaubensbrüder, sie zu heiraten und dadurch zu versorgen und ging mit gutem Beispiel voran (vgl. Safi 2009, S. 146). Es kann angesichts dieser Einstellung des Propheten nicht verwundern, dass Muhammad im Koran als „Barmherzigkeit für alle Welten“ (Q 21:107) bezeichnet wird – eine Kennzeichnung, die von muslimischer Seite bis heute als die schlechthin entscheidende Charakterisierung Muhammads angesehen wird (Safi 2009, S. 302). Und es passt ebenfalls ins Bild, wenn überliefert wird, dass Muhammad schon als Junge teilnimmt an der Gründung eines „Ordens der Ritterlichkeit zur Wahrung der Gerechtigkeit und zum Schutz der Schwachen“, der unter maßgeblicher Beteiligung seines Onkels Zubayr in Mekka geschlossen wurde, um Fremde in der Stadt vor betrügerischen Handlungen zu schützen. Später machte Muhammad deutlich, dass er die Teilnahme an diesem Bund auch nicht „für eine Herde roter Kamele tauschen würde“ (jeweils Lings 2000, S. 51). Offenkundig hatte Muhammad also ein besonderes Herz für die Armen und sah im karitativen Dienst an den Armen ein zentrales Merkmal von Religion.

b) Muslimische Erzähltraditionen zu Fürsorge und Nächstenliebe

Illustriert wird diese karitative Ausrichtung seiner Verkündigung durch eine Reihe von wunderbaren Überlieferungen, die in der muslimischen Welt gerne erzählt werden und von denen ich einige anführen möchte, um die Bedeutung von Fürsorge und Nächstenliebe im Islam zu illustrieren. Nicht alle diese Überlieferungen müssen authentisch sein. Aber sie prägen das Bild des Propheten in der muslimischen Welt bis heute und sind von daher Einladungen zum karitativen Tun für Muslime.

So berichtet Abū Huraira von einer Begebenheit, bei der der Prophet einem Armen die eigentlich vorgesehene Strafe erlässt und ihm sogar noch einen Korb voller Datteln für seine Familie schenkt. Und bei dem wichtigen Sammler von Aussprüchen des Propheten Muslim wird folgende Sentenz des Propheten überliefert: „Keiner von Euch hat den Glauben erlangt, solange ihr für euren Nachbarn nicht liebt, was ihr für euch selbst liebt.“ (Sahih Muslim, Kitab al-Iman, 67–1, Hadith no. 45) Überhaupt wird die Zuwendung zum Not leidenden Nachbarn in zahllosen Hadithen gefordert und auch im Koran selbst angemahnt (vgl. Q 4:36). So heißt es immer wieder, dass derjenige keinen wahren Glauben habe, der satt ins Bett geht, wenn er weiß, dass sein Nachbar Hunger leidet (überliefert unter anderem bei al-Tabrizi, Mishkat Al-Masabih 2/424).

Besonders eindrücklich gerade für christliche Ohren ist aber folgende Geschichte, die sich in einer sehr gut bezeugten Sammlung von Aussprüchen des Propheten findet: „Gott, der Hohe und Erhabene, wird am Tage der Auferstehung sagen: O Kind Adams, ich bin krank gewesen, und du hast mich nicht besucht.

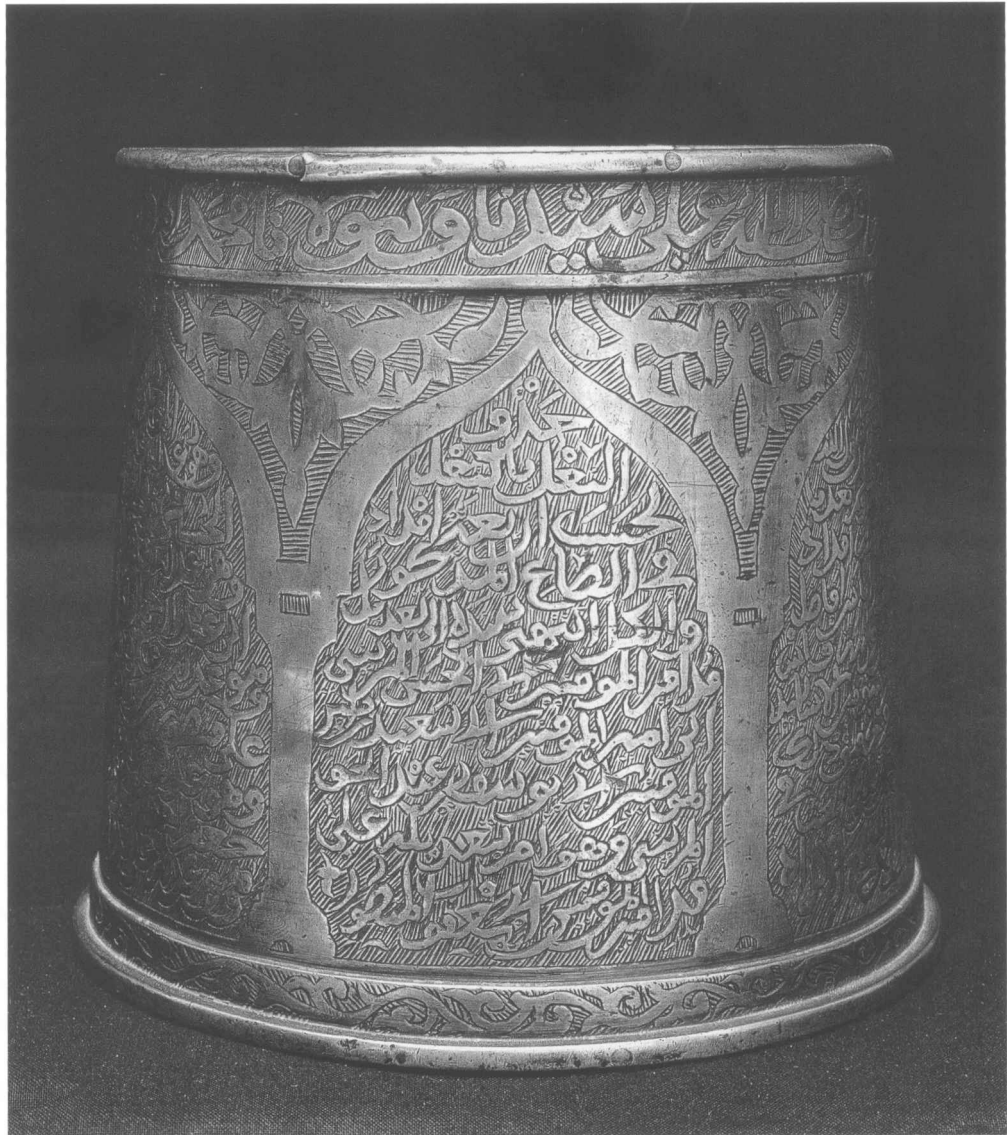


Abb. 25 | Islamische Almosendose, um 1350 (?)

Er wird sagen: O mein Herr, wie kann ich Dich besuchen, wo Du doch der Herr der Welten bist? Er wird sagen: Wusstest du nicht, dass mein Diener Soundso krank war, und du hast ihn nicht besucht. Hättest du ihn besucht, hättest du Mich bei ihm gefunden. Wusstest du es nicht? O Kind Adams, ich habe dich um etwas zu essen gebeten, und du hast mir nichts zu essen gegeben. Er wird sagen: O mein Herr, wie kann ich Dir zu essen geben, wo Du doch der Herr der Welten bist? Er wird sagen: Wusstest du nicht, dass mein Diener Soundso dich um etwas zu essen gebeten hat, und du hast ihm nichts zu essen gegeben. Hättest du ihm zu essen gegeben, hättest du Mich bei ihm gefunden. Wusstest du es nicht? O Kind Adams, ich habe dich um etwas zu trinken gebeten, und du hast mir nicht zu trinken gegeben. Er wird sagen: O mein Herr, wie kann ich Dir zu trinken geben, wo Du doch der

Herr der Welten bist? Er wird sagen: Mein Diener Soundso hat dich um etwas zu trinken gebeten, und du hast ihm nicht zu trinken gegeben. Hättest du ihm zu trinken gegeben, hättest du Mich bei ihm gefunden. Wusstest du es nicht?“ (Muslim, Gami al-Sahī, B. 13, H. 43 [2569])

Diese Geschichte erinnert christliche Hörer und Hörerinnen natürlich an Mt 25,31–46. Auffällig ist bei dieser muslimischen Version der Überlieferung allerdings, dass Gott nicht direkt mit dem Notleidenden identifiziert wird, sondern bei ihm angetroffen wird. Während christlich gesehen der Arme der Logos Gottes ist, so dass ich in ihm Christus selbst begegne, ist eine solche Identifikation Gottes mit einem Geschöpf im muslimischen Kontext offensichtlich undenkbar. Gott ist nicht Mensch, aber er solidarisiert sich mit dem, der in Not ist und ist bei ihm. Die-

ser Unterschied in der Erzähltradition macht einen gewichtigen Unterschied der Bedeutung der Caritas im Christentum und im Islam deutlich.

c) Caritas als Gottesbegegnung?

Christlich gilt, dass Gott als reine Liebe im Akt der Liebe erfahrbar wird und der Anspruch des der Liebe Bedürftigen identisch ist mit dem Anspruch Gottes, so dass im Menschlichen das Göttliche erfahrbar wird. Wenn der Gott der Liebe Knechts-gestalt annimmt und den Menschen im Knecht vorbehaltlos, ohne Vor- und Nachbedingungen erkennend liebt und anerkennt, ist die Wahrnehmung und Erwidern dieser Liebe mehr als die Liebe zum Knecht, gerade wenn sie nur den Knecht meint. Denn der Knecht als Gestalt gewordene Liebe Gottes *ist* gerade als Knecht die ausgesagte Seite Gottes. Die Zuwendung zu ihm als Gestalt gewordene Liebe *ist* deshalb Zuwendung zum Logos.

Von daher gilt: Da die vorbehaltlose Bejahung eines anderen Menschen zugleich die Bejahung von Bejahung ist, ist sie auch Bejahung dieses Wesenswortes Gottes; die Hingabe an die Liebe zum Anderen ist zugleich Hingabe an die Liebe überhaupt. Insofern ist jede ohne Vor- und Nachbedingung ergehende erkennende Anerkennung des Anderen als des Anderen Zuwendung zu dem diese Liebe vollziehenden Gott. Eben deshalb hat ja schon Rahner völlig zu Recht nicht nur die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe (Rahner 1965), sondern auch die in jedem totalen Akt der Liebe liegende suchende Christologie herausgestellt (Rahner 1976, S. 288f.). Denn vorbehaltlose Liebe ist immer auch ein Bekenntnis zur Liebe und damit Ausgriff nach dieser Liebe als uns zugesagter letzter Wirklichkeit unseres Seins.

Muslimisch gesehen wird man die Identifikation Gottes mit dem Menschen in Not so nicht vollziehen können – jedenfalls nicht mit der christologischen Begründung, die für das Christentum leitend ist. Von daher wird man auch nur schwer von einer Identität von Gottes- und Nächstenliebe sprechen können. Es wäre allerdings auch aus muslimischer Sicht zu wenig, gute Werke einfach nur als Mittel zum Zweck der Anerkennung Gottes bzw. der ewigen Seligkeit zu verstehen. Die oben wiedergegebene Geschichte macht vielmehr deutlich, dass Gott in der Nächstenliebe miterfahren werden kann, dass er an der Seite derjenigen ist, die unsere Hilfe brauchen. Ja, folgt man Mouhanad Khorchides Interpretation dieser Geschichte, kann man sogar so weit gehen, Gottes Präsenz und Ausgesetztsein im Armen zu begegnen. So schreibt er wörtlich: „Gott selbst ist im bedürftigen Menschen gegenwärtig. Jedes menschliche Zeugnis erbarmer Liebe gegenüber dem Mitmenschen ist deshalb eine Antwort auf die Liebe Gottes. Diese Spiritualität befähigt den Menschen, das Antlitz des barmherzigen Gottes im Angesicht jedes Menschen zu erkennen und Gott im Mitmenschen zu dienen.“ (Khorchide 2012, S. 111)

Der Dienst am Mitmenschen, der sich in Fürsorge und Nächstenliebe zeigt, ist also auch aus muslimischer Sicht nicht nur ein Gott wohlgefälliger Dienst, sondern eine Handlung, die auch als Dienst an Gott verstanden werden kann. Ob die Liebe dabei tatsächlich als Hingabe an Gott selbst zu verstehen ist, braucht an dieser Stelle gar nicht mehr entschieden zu werden, weil auch so klar ist, dass man im Islam wie auch im Judentum in der Nächstenliebe und Caritas einen zentralen Glaubensvollzug sieht. Entsprechend kann man festhalten, dass der Auftrag zur Nächstenliebe einen gemeinsamen Grundzug aller monotheistischen Religionen darstellt. Wie schön wäre es doch, wenn sich dieser gemeinsame Grundzug auch in einer gemeinsamen solidarischen Praxis für die Armen in unserer Gesellschaft zeigen könnte!

III. Mitleid und selbstloses Wohlwollen im buddhistischen Denken

Die Frage, ob es so etwas Ähnliches wie Caritas auch im Buddhismus gibt, ist in der Forschung oft kontrovers diskutiert worden. Wenn wir Caritas im augustinischen Sinne als eben die Liebe begreifen, die von Gott an uns ergangen ist und die wir allein aus dieser Gnadengabe heraus in die Welt weitergeben können, bleibt die Suche nach Verbindungslinien aus Gründen der unterschiedlichen Struktur der beiden religiösen Gedankenwelten des Christentums und des Buddhismus zunächst vergeblich. Entsprechend kamen bereits ausgedehntere frühe Vorhaben, die den Liebesbegriff weiter gefasst haben, oftmals zu dem Schluss, dass eine selbstlose Liebeszuwendung und auch der Begriff der Liebe selbst im Allgemeinen dem buddhistischen Denken in Gänze widersprechen (vgl. Wehnrich 1935). Auch ein aktuelles Schulbuch urteilt diesbezüglich, dass der Buddha seine Einstellung zu den Menschen nie „als Liebe [hätte] bezeichnen können, da für ihn Liebe unzertrennbar mit Leid verbunden ist und keine menschliche Liebe das Leid letztlich besiegen kann.“ (Truwien 2002) Im Folgenden soll versucht werden, auf dem Hintergrund buddhistischer Primärliteratur die Frage nach einem strukturellen Äquivalent selbstloser Liebeszuwendung erneut zu stellen und die oft erhobenen Einwände gegen die Möglichkeit ihrer Existenz auf ihre Begründung und ihre Richtigkeit zu prüfen.

a) Mitgefühl und selbstlose Liebe in einigen der ältesten Textgattungen des Buddhismus

Eine der wohl ältesten uns überlieferten Textgattungen des Buddhismus sind die sogenannten Jātaka-Erzählungen. Sie künden von den früheren Leben des Buddha, der in zahllosen Inkarnationen seinen Weg als *Bodhisattva* (Wesen auf dem Weg

zum Erwachen) bis zu seinem letzten Leben als *Buddha Shakya-muni* gegangen ist. Diese Erzählungen sind deshalb für das Thema der selbstlosen Hinwendung zum Nächsten und des Mitgefühls interessant, weil sie geschrieben wurden, um den Mönchen der frühen buddhistischen Kulturkreise zu zeigen, wie der Weg der Buddhaschaft, der Weg zum Erwachen, zu gehen ist, was also zu tun ist, wenn man das höchste Ziel im Buddhismus erreichen möchte. Spannend dabei ist, dass die in ihnen geschilderte primäre Geisteshaltung die des selbstlosen Mitgefühls mit allen Wesen ist. Damit wird deutlich, dass es im Buddhismus das Streben nach einer Tugend gibt, die eng mit der Haltung der Caritas verwandt ist. Ich will das an drei Beispielen kurz skizzieren.

In einer seiner frühen Existenzen lebte der Buddha als ein Hase in einem großen Waldstück. Eines Tages sah er einen verirrtten Wanderasketen, der all seine Begleiter verloren hatte, am Waldrand liegen. Er starb fast vor Hunger, war aber nicht mehr in der Lage, sich selbst Essen zu besorgen. Auch verbot ihm sein Gelübde, andere Lebewesen zu töten. Aus Mitgefühl mit dem Asketen zog sich der zukünftige Buddha selbst das Fell über die Ohren, bevor er in ein von ihm selbst entzündetes Feuer sprang. Er gab also aus reinem Mitgefühl sein eigenes Leben für das des Wanderasketen (vgl. Tropper 2005, S. 225–251).

In einer weiteren Jātaka-Erzählung wird dargestellt, dass der Buddha in einer zurückliegenden Existenz ein Brahmane (Mitglied der obersten Gesellschaftsschicht) war, der einer edlen Familie angehörte. Auf einer Wanderung durch eine Heilkräuter-gegend sah er eine ausgehungerte Tigerin, die soeben ihre Jungen geboren hatte. Erschöpft von der Geburt und gänzlich ausgehungert war sie kurz davor, ihre eigenen Jungen zu verspeisen. Der *Bodhisattva* stürzte sich, durch diese Szenerie tief berührt, von einer Schlucht vor die Tigermutter und bot sich ihr somit als Speise an. Bemerkenswert ist hier, dass der zukünftige Buddha angesichts der Tigerin, die fast ihre eigenen Jungen verspeiste, einsah, dass der Trieb zur Erhaltung des eigenen Lebens so weit geht, dass er selbst die Liebe zu den eigenen Jungen übersteigt. Dies führte ihn in die tiefe Einsicht der Leidhaftigkeit der Existenz und entfachte in ihm das tiefe Mitgefühl mit der Tigermutter und in folgenden Leben mit allen anderen Wesen (vgl. Tropper 2005, S. 154–167).

In einem späteren Leben inkarnierte sich der zukünftige Buddha zu einem König des Landes Sibi. Hier vollendete er die Praxis des Gebens (*dānapāramitā*), indem er allen Untertanen gab, was sie bedurften, den Hungrigen Essen, den Durstigen Wasser. Er ließ Gabenhäuser im ganzen Land errichten, die mit allen Gütern ausgestattet waren. Nachdem er einen Rundgang durch sein Land gemacht hatte, erfuhr er, dass die Zahl der Bettler so gering wurde, dass die Gabenhäuser nicht mehr gebraucht wurden. Dies erfüllte ihn mit Schwermut, da es seinem Wesen entsprach, zu geben, und ihm dies nun nicht mehr möglich

schien. Zu diesem Zeitpunkt wollte der indische Gott Indra die Ernsthaftigkeit des Königs prüfen und verwandelte sich in einen blinden Brahmanen. Dieser sprach beim König vor und bat ihn um eines seiner Augen. Von Freude erfüllt durch die Möglichkeit, nicht nur materielle Dinge, sondern endlich auch etwas von sich selbst geben zu können, schenkte der König dem Brahmanen beide Augen.

Was sich in diesen Geschichten vor allem zeigt, ist, dass das selbstlose Mitgefühl eine konstitutive Dimension des frühen Buddhismus war. Dies zeigt sich vor allem darin, dass es sich hier um die nahezu ältesten Zeugnisse buddhistischen Denkens handelt, da bildliche Darstellungen der Jātaka-Geschichten in den Höhlen von Ajanta, einem der ältesten Fundorte buddhistischer Kultur überhaupt, gefunden wurden (vgl. Schlingloff 1988).

Wie diese Zuwendung in Selbstlosigkeit näher gemeint ist, beschreibt ein ebenfalls älterer Text. In der sogenannten Lehrrede des Wohlwollens (*Metta-Sutra*) heißt es:

„Wie eine Mutter ihren eigenen Sohn,
Ihr einzig Kind mit ihrem Leben schützt,
So möge man zu allen Lebewesen
Entfalten ohne Schranken seinen Geist!“
(SUTTA-NIPĀTA, 149)

Die bedingungsloseste Liebe, die sich menschlich denken lässt, ist wohl die Liebe einer Mutter (/eines Vaters) zu ihrem (/seinem) Kind. Hier nun wird diese Liebe als Modell genommen für eine allumfassende Liebe zu allen lebenden Wesen. Diese wird gleichzeitig nicht als rein geistige, sondern im Ideal des Buddha als praktische Lebenshaltung dargestellt, welche der Struktur nach eine notwendige Bedingung zum Erreichen des Erwachens bildet.

Doch es sind nicht nur die frühen Erzählungen der vergangenen Leben des Buddha, die von Darstellungen allumfassenden Mitgefühls geprägt sind, sondern auch der legendarische Bericht über die Inkarnation des Buddha in seinem letzten Leben als *Siddhartha Gautama* (Abb. 26). Dies zeigt sich bereits kurz nach seinem Erwachen, welches er, der Legende zufolge, nach langer Meditation unter einem Baum in Bodhgaya erlangt haben soll. Die aus dem Erwachen des Buddha entstehende Geisteshaltung wird im Pali-Kanon folgendermaßen beschrieben:

„Da kam mir, ihr Mönche, der Gedanke: ‚Entdeckt hab‘ ich diese tiefe Satzung, die schwer zu gewahren, schwer zu erkunden ist, die stille, erlesene, unbekrittelbare, feine, Weisen erfindliche. Vergnügen aber sucht ja dieses Geschlecht, Vergnügen liebt es, Vergnügen schätzt es. Dem Vergnügen suchenden Geschlechte nun aber, Vergnügen liebenden, Vergnügen schätzenden ist ein solches Ding kaum verständlich.“ (Majjhima Nikaya 26)

Die Tiefe der Erkenntnis war es also, die den Buddha an der Sinnhaftigkeit der Verkündigung der Lehre zweifeln ließ. In diesen Gedankengang hinein erschien dem Buddha jedoch der

Gott Brahma und bat ihn, aus Mitgefühl mit der Welt seine Lehre zu verkünden, da diese sonst verloren wäre. Aus eben diesem Mitgefühl mit den Wesen dieser Welt begann der Buddha, mit der ersten Predigt in Sarnath (*Dharmacakra Pravartana Sūtra*) seine Lehre zu verkünden und somit den Menschen einen Weg zur Erlösung zu bieten.

b) Nirvāṇa als Gegensatz zur Liebe?

Bei genauerer Betrachtung zeigt sich in der letzten beschriebenen Erzählung eine gewisse Spannung. Das Erwachen des Buddha geschah durch die Einsicht in die Wesenhaftigkeit des weltlichen Daseins. Diese Einsicht jedoch führt ihrem Wesen nach in das, was buddhistisch *Nirvāṇa* genannt wird. *Nirvāṇa* kann mit „Auslöschen“ übersetzt werden. Ausgelöscht wird hier der Durst, die Anhaftung an irdische Elemente und Güter, welche immer wieder zur Wiedergeburt führt und nach einhelliger buddhistischer Lehre die eigentliche Ursache für diese ist. Deshalb beschreibt der Buddha auch die Schwierigkeit, den Menschen, die immer nur diesen Durst befriedigen wollen, zu erklären, dass eben dieser das Problem ist. Der Moment des Erwachens wird mit der Geisteshaltung der *Upekkhā* beschrieben. Dies kann mit „Gleichmut“ übersetzt werden und beschreibt zunächst eine Form tiefen Meditationszustandes. Etymologisch geht es aber auch auf Worte wie „Nichtbeachtung“ und „Unberührtheit“ zurück. Weihnrich beschreibt diesen Zustand als „typisch asoziales Gefühl“ (Weihnrich 1935, S. 68). Dieser oft dargestellte und in der buddhistischen Welt hoch relevante Zustand ist auch der Grund, warum Johann Baptist Metz dem Buddhismus eine „Mystik der geschlossenen Augen“ unterstellt, der er die christliche „Mystik der offenen Augen“ gegenüberstellt (Metz 2006, S. 24). Doch ist diese Unterstellung gerechtfertigt? Das oben beschriebene Gedankengefüge zeugt eben von einer Spannung. Der Buddha hätte im Zustand des Gleichmutes verbleiben und dem weltlichen Treiben ungerührt zusehen können. Wichtig für unsere Überlegungen ist es aber, dass er das gerade nicht tut. Die Gründe dafür sollen im Folgenden erläutert werden.

Die obigen Ausführungen sollten gezeigt haben, dass nach buddhistischer Vorstellung die höchste zu erreichende Stufe, eben die Buddhaschaft, nur durch nahezu übermenschliches Mitgefühl zu erreichen ist. Dieses Mitgefühl bezeichnet man im buddhistischen Kontext mit *Karuna*. Bemerkenswert ist, dass diese zu entwickelnde Geisteshaltung oft im gleichen Zug mit der oben beschriebenen „*Upekkhā*“ genannt wird. So sind die beiden Elemente Teil der wichtigen Meditationsübung, welche die „vier Unermesslichen“ (vier *apramāṇas*) genannt wird (vgl. Maithrimurthi 1999). In aufeinander folgenden Abstufungen werden die Geisteshaltung des Wohlwollens (*mettā*), des Mitleids (*karuna*), der Mitfreude (*muditā*) und des Gleichmutes (*upekkhā*) als meditative Praxis geübt. Als zentrale buddhistische Übungspraxis

beschreiben die „vier Unermesslichen“ einen Weg zum Erreichen des Erwachens. Hier stellt sich aber unmittelbar die Frage, wie denn das Wohlwollen und das Mitgefühl erzeugt werden sollen, wenn gleichzeitig eine Form von Gleichmut praktiziert wird, der in seiner Etymologie auch als „Unberührtheit“ übersetzt werden kann. Eine weitere problematische Spannung erscheint hier in der Tatsache, dass es sich um eine Meditationspraxis handelt, die allein auf die Erlösung des meditierenden Subjektes zu zielen scheint. Doch handelt es sich hier tatsächlich um eine Form von Heilsprivatismus (Maithrimurthi 1999, S. 184)? Geht es in der buddhistischen Praxis tatsächlich allein darum, sich selbst vom Leiden zu erlösen und zielt jede Form des scheinbaren selbstlosen Mitgefühls einzig darauf, sein eigenes Karma zu reinigen und somit letztlich den eigenen Heilsweg zu befördern? Trifft die abwertende Bezeichnung von Metz doch zu und handelt es sich hier tatsächlich um eine „Mystik der geschlossenen Augen“? Oder werden die Augen nur aus Selbstsucht geöffnet?

Eben dies ist ein Missverständnis buddhistischer Praxis. Der scheinbare Selbstbezug gründet in der psychologisch sehr sinnvollen Annahme, dass man zunächst seinen eigenen Geist reinigen muss, wenn man anderen Menschen helfen möchte. Das heißt, dass man nur dann Menschen auf dem weiten Weg zur Buddhaschaft führen kann, wenn man ihn selbst gegangen ist. Niemand würde einem Bergführer trauen, der den Berg, auf den er führen möchte, noch nie bestiegen hat. Weiter ist es das für das westliche Denken oft schwer zu verstehende Konzept der Einsicht in die Aufhebung der Dualität zwischen mir und dem Anderen, der am Grunde des spirituellen Weges des Buddhismus liegt und am Beispiel des buddhistischen Philosophen Śāntideva im Folgenden näher erläutert werden soll. So fragt sich Śāntideva, wie denn das über alle Maßen gesteigerte Mitgefühl in den Bodhisattvas und dem Buddha selbst zustande kommt (vgl. auch Schmidt-Leukel 2013, S. 143ff.). Für ihn hängt es damit zusammen, dass der Weg zum Erwachen über die Einsicht führt, dass die Trennung zwischen dem eigenen Ich und dem Ich des Anderen eine Gewohnheitskonstruktion ist. Hat man diese auf Verblendung beruhende Konstruktion überwunden, existiert keine Trennung mehr zwischen dem eigenen Leid und dem des Anderen. Übersetzt man das Wort „*Karuna*“ genau, bedeutet es auch aus diesem Grund nicht „Mitgefühl“, etwas, dass jemand einem anderen Wesen gegenüber empfindet, sondern „Mitfühlen“, also das Empfinden des Leidens des Anderen als das eigene. Aus diesem Zustand der Einsicht heraus ist dann eine Selbst-Fokussierung gar nicht mehr möglich.

Fraglich bleibt allerdings, ob die oben dargestellte Spannung zwischen dem Unberührtheitsmoment des Gleichmutes und der empfundenen Zuwendungsnotwendigkeit im Zuge des Mitgefühls gänzlich aufgehoben ist. Schlüssel zu dieser Frage ist das Bodhisattva-Ideal.

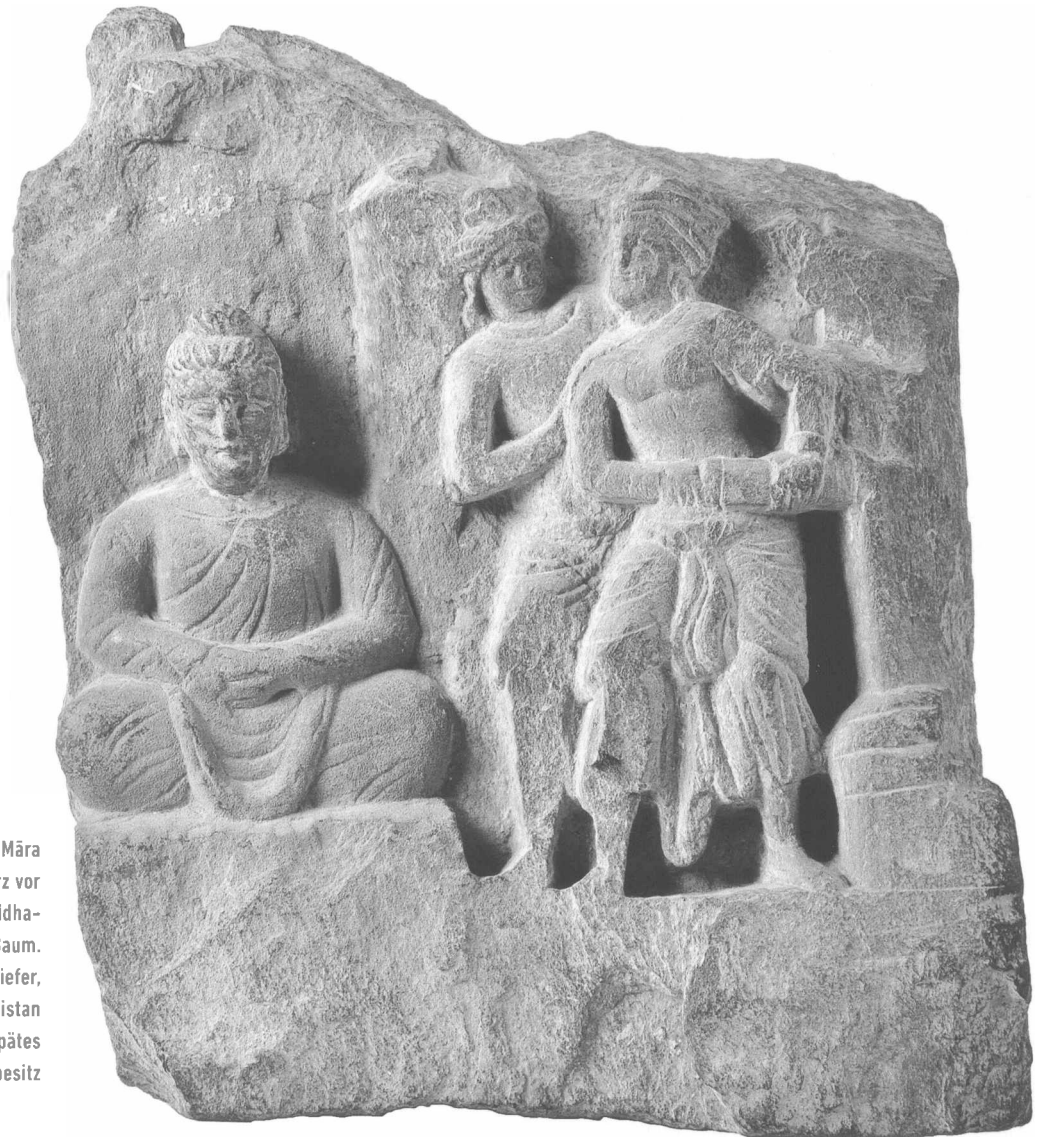


Abb. 26 | Angriff des Dämons Māra auf Siddhartha Gautama kurz vor dessen Erwachen und Buddha-werdung unter dem bodhi-Baum. Reliefplatte, bläulicher Schiefer, Multan-Islamabad, Pakistan (vor Ort entstanden), spätes 2.-4. Jahrhundert, Privatbesitz

c) Das Bodhisattva-Ideal

Als „Bodhisattva“ bezeichnet man ein Wesen, das sich auf dem Weg zum Erwachen befindet. Wie oben beschrieben ist der Weg zum Erwachen vom Buddha selbst in den Jātaka-Erzählungen vorgezeichnet. So ist es in der Tat auch bei späteren Explikationen so, dass ein Wesen auf dem Weg zum Erwachen sein Ziel nicht anders erreichen kann, als dass es sein eigenes Wesen für das Wohl anderer Wesen und zur Auflösung derer Leiden hingibt (Wangchuk 2007, S. 127). Als Beispiel hierfür ist wohl der berühmteste Bodhisattva, der Bodhisattva Avalokiteśvara zu nennen (Abb. 27). Er wird oftmals mit elf Köpfen und unzähligen Händen dargestellt, die zeigen sollen, dass er sich allen Wesen in allen erdenklichen Richtungen zuwendet und ihnen hilft, den Weg zum Erwachen zu finden. Der Dalai Lama gilt als seine Wiedergeburt.

Gleichzeitig ist es aber die Aufgabe eines Bodhisattva, Einsicht in die Wirklichkeit und in die Leerheit (*Sūnyatā*) aller weltlichen Phänomene zu erlangen. Der Terminus der Leerheit ist wahrscheinlich einer der wichtigsten und grundlegendsten im buddhistischen Denken. Er beschreibt schlicht die Leerheit aller weltlichen Phänomene und ihre Beschaffenheit als traumartige Illusion (Wangchuk 2007, S. 237). Das Leiden, das die Grundlage des Mitgefühls und dessen notwendige Bedingung darstellt, entsteht durch eine Anhaftung der fühlenden Wesen an die weltlichen Phänomene, die jedoch ihrem Wesen nach leer sind und über keine bleibende Eigenexistenz verfügen. Wie aber ist es nun dem Bodhisattva möglich, in die Einsicht der Leerheit aller weltlichen Phänomene einzutreten und sich gleichzeitig den fühlenden Wesen, die ja nichts anderes sind als leere Phänomene, mitfühlend zuzuwenden? Hier gelangt man an eine Paradoxie, wel-

che nur sehr schwer zu lösen ist. Annäherung leisten können die obigen Anmerkungen Śāntidevas und die bekannten „vier edlen Wahrheiten“, in welche der Buddha zum Zeitpunkt seiner Erleuchtung Einsicht gewann und die er als Inhalt seiner ersten Predigt in Sarnath verkündete. Dort heißt es: „Dies ist ferner, ihr Mönche, die edle Wahrheit vom Leiden. Geburt ist Leiden, Alter ist Leiden, Krankheit ist Leiden, Tod ist Leiden, mit Unlieben vereint sein ist Leiden, von Lieben getrennt sein ist Leiden, wenn man etwas wünscht und es nicht erlangt, auch das ist Leiden, (...). Dies ist ferner, ihr Mönche, die edle Wahrheit von der Entstehung des Leidens. Es ist der Durst (tṛṣṇā), der zur Wiedergeburt führt, der vom Wohlgefallen und Begierde begleitet da und dort Gefallen findet, nämlich der Begierdedurst, der Wergedurst, der Vernichtungsdurst.“ (Frauwallner 2009, S. 7ff.)

Das Leben wird also vom Buddha nicht als das übliche Auf und Ab von Freude und Leid beschrieben, sondern als Leid schlechthin. Auslöser dieses Leidens ist das Anhaften der Menschen an vergänglichen, illusionären Phänomenen. Wenn also das Anhaften an weltlichen, leidhaften Phänomenen die Ursache des Leidens ist, dann ist das Leiden das Letzte, was tatsächlich existiert. Dies Leiden gilt es aufzulösen. Der Weg zu dieser Auflösung ist der Weg zum *Nirvāṇa*, was man auf Deutsch als „Ver-

bzw. Auslöschen“ bezeichnen kann. Hier geht es um das Verlöschen der Ich-Struktur, an die der Durst gebunden ist. Denn es ist das Ich, das leidet, das den Durst entwickelt, da es alleine aus Anhaftungen an illusionäre endliche Phänomene besteht. Doch wie gelingt die Auflösung dieser Ich-Struktur? Hier kommt eben das Mitgefühl ins Spiel. Denn dadurch, dass ich für mich selbst nichts will, nicht an meinem eigenen Leben hänge und es für den anderen hingebe, erreiche ich die Überwindung meines Ichs. Bei der tieferen Einsicht in die Wahrheit des Leidens erkennt der Übende, dass eben das Leben Leiden ist. Wie oben bereits angesprochen kann es dabei eben nicht darum gehen, dass man einsieht, dass man selbst leidet und dass dort ein anderer leidet, sondern dass sich Leben vollzieht, das primär Leiden ist. Dieses Leiden ist aber *ein* Leiden. Somit vollzieht sich ein tiefer Zusammenhang zwischen der Einsicht der Weisheit in die Nichtselbsthaftigkeit und Leerheit aller Wesen und dem Mitgefühl, was die oben beschriebene Spannung etwas mildert.

Der leitende Vorwurf des Heilsprivatismus und des daraus resultierenden Unvermögens selbstloser Hinwendung erweist sich weiter als selbstwidersprüchlich. Denn wenn es zentraler Gehalt der buddhistischen Einsicht ist, dass es eben dieses Selbst nicht gibt, kann diese Einsicht sich gar nicht auf eine individuelle Person als ein Selbst, wie der Begriff es suggeriert, beziehen.

Auch Śāntideva bezeichnet die eigentliche Ermöglichungsgrundlage des Mitgefühls als die Überwindung der Ich-Struktur (vgl. Schmidt-Leukel 2013, S. 145). Er geht dabei jedoch noch einen Schritt weiter. So schreibt er in seinem Kommentar zum Weg des Bodhisattva (*Bodhicaryāvatāra*): „126. Könnt Ihr daran zweifeln? [Die Buddhas,] die ganz Mitgefühl sind, haben diese ganze Welt zu eigen angenommen. Erscheinen diese nicht als Beschützer unter der Gestalt von Menschen? Wie darf man ihnen gegenüber Nichtachtung hegen? 127. Das [nämlich die Geschöpfe ehren und sie sich geneigt machen] heißt die Tathāgatas [die Buddhas] für sich gewinnen; das heißt mein eigenes Ziel verwirklichen; das heißt das Leiden des Universums verjagen; deshalb möge dies allein mein Gelübde sein.“ (Schmidt 2012b, S. 45)

Hier liegt ein weiterer Grund für das Hervorrufen des Mitgefühls gegenüber den fühlenden Wesen darin, dass die Buddhas der Vergangenheit in ihrem absoluten Mitgefühl, das sie selbst ganz waren, alle Wesen einschlossen und dass die Verehrung des Buddha heute dadurch geschieht, dass man sich in selbstlosem Mitgefühl dem Anderen widmet. Bei aller strukturellen Unterschiedlichkeit weist die Darstellung Śāntidevas doch interessante Ähnlichkeiten zur christlichen Caritasidee auf, die eben in vielen Auffassungsformen auch davon ausgeht, dass die Liebe zu Christus und zu Gott selbst in der Welt nur in der Form möglich ist, dass man sich seinem Mitmenschen in selbstloser Liebe widmet und somit die Liebe, die von Gott an jeden Menschen ergeht, in der Welt präsent werden lässt.

Abb. 27 | Tzatta mit Darstellung des Bodhisattva Avalokiteśvara in seiner elfköpfigen und tausendarmigen Erscheinungsform, Tibet, Ton. Tzattas werden in Tempeln und an heiligen Orten aufgestellt. Detmold, Lippisches Landesmuseum, Inv.-Nr. V0593



Es bleibt jedoch die Frage, ob es eine solche engagierte Form des Buddhismus gibt, welche eben nicht in dem Vollzug von Mitgefühl und Wohlwollen als Meditationspraxis stehen bleibt, sondern sich auch aktiv dem Nächsten zuwendet, wie es die alten Texte nahelegen. Die aktuelle Strömung des „Engagierten Buddhismus“ ist hierfür ein zeitgenössisches Beispiel (vgl. Thích Nhất Hạnh 2008). Ihren Ursprung hat diese Bewegung im Jahr 1955 in den Wirren des beginnenden Vietnamkrieges. Thích Nhất Hạnh beschreibt die Form der buddhistischen Praxis als die Einübung, immer im gegenwärtigen Augenblick zu sein, die gegebenen Umstände in ihrer Tiefe wahrzunehmen und das Leiden in ihnen zu mindern. Dies beinhaltet für ihn die Begegnung mit dem „wahren Gesicht des Leidens“ („the true face of ill-being“, Thích Nhất Hạnh, S. 32) in der Präsenz des Hier und Jetzt. Was hier beschrieben wird, steht der meditativen Form nicht entgegen. Der oft im christlichen Kontext diskutierte Gegensatz der *vita activa* und *vita contemplativa* scheint hier nicht zu existieren. Die Meditation geschieht gewissermaßen in der Wahrnehmung des Momentes und in dem tiefen Eintauchen in seine gegebene Wirklichkeit, die die Wirklichkeit des Leidens ist. Thích Nhất Hạnh erhebt sich als Zen-Lehrer von seinem Meditationskissen, hört dabei aber nicht auf zu meditieren. Den Meditations- und Versenkungszustand in den Alltag hinein zu holen, ist ein großes Ziel der buddhistischen Praxis.

Zusammenfassend ist zu sagen, dass jenes der buddhistischen Kultur oft unterstellte Unvermögen zur selbstlosen Lie-

beszuwendung auf groben Missverständnissen und weitgehender Unkenntnis der kanonischen Texte beruht. Betrachtet man die Dimension des Mitgefühls genauer, gewinnt sie ähnliche Züge wie die der Idee der christlichen Caritas. Diese Ähnlichkeit ist bei den doch recht unterschiedlichen Vorstellungen von Welt und Menschenbild, welches hier nicht weiter diskutiert werden kann, verblüffend. So überrascht es nicht, wenn der Dalai Lama in seinem aktuellen Buch „Toward a True Kinship of Faiths“ das Mitgefühl und die tätige Liebeszuwendung als eben den Punkt beschreibt, an dem die Weltreligionen eine gemeinsame Handlungsweise etablieren können, die sie näher zusammenbringt, eine Botschaft des Friedens in die Welt sendet und das Leiden in der Welt vermindert (Dalai Lama XIV 2010, S. 107ff.).

Der erste Teil zum Judentum wurde von Elisa Klapheck verfasst, der zweite Teil zum Islam von Klaus von Stosch und der abschließende Teil zum Buddhismus von Daniel Rumel. Für den muslimischen Teil gilt unser Dank Muna Tatari, die hierzu wertvolle Vorarbeiten geleistet hat.

Quellen: Bab. Talmud; Kommentar des TaS zu „Schulchan Aruch“; Majjhima Nikaya, Die mittleren Lehrreden; Midrasch Sifra; Mischna, Pirke Awot; Mischna Gittin; Mischna Tora; Şahîḥ al Buḥārî, Nachrichten von Taten und Aussprüchen; SUTTA-NIPĀTA

Literatur: Dalai Lama XIV 2010; Esack 1997; Frauwallner 2010; Lings 2000; Maithrimurthi 1999; Metz 2006; Rahner 1965; Rahner 1976; Safi 2009; Schlingloff 1988; Schmidt 2012b; Schmidt-Leukel 2013; Thích Nhất Hạnh 2008; Tropper 2005; Trutwien 2002; Wangchuck 2007; Weinrich 1935