

Interreligiöse Perspektiven zum Leid¹

Perry Schmidt-Leukel

Leid ist ein unabwendbarer Teil des Lebens und zwar nicht nur des menschlichen Lebens. Religionen deuten das Leben im Blick auf eine letzte, dieses Leben selbst überschreitende Wirklichkeit – eine Wirklichkeit, auf die sie mit unterschiedlichen Namen und Vorstellungen verweisen und deren Existenz sie als entscheidend ansehen, wenn es darum geht, den Sinn des Lebens richtig zu erfassen. Doch Religionen begnügen sich nicht mit der bloßen Deutung des Lebens. Religion ist zwar immer auch Philosophie, aber doch mehr als Philosophie. Religionen zeigen Werte auf und weisen ein in das, was sie als das rechte Leben ansehen. Vor allem aber geht es ihnen um Erfahrung, um die Erfahrung der letzten Wirklichkeit im und durch das Leben. In all diesen Zusammenhängen geht es den Religionen auch um das Leid als Teil des Lebens: um seine richtige Deutung, um die richtige Haltung zum Leid, dem eigenen wie dem Leid anderer, und um die Erfahrung letzter Wirklichkeit im Zusammenhang mit Leid.

Besonders die großen Religionen, die seit der von Karl Jaspers so genannten „Achsenzeit“, also etwa ab der Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends in verschiedenen Kulturen der Welt entstanden sind, verheißen einen Zustand endgültiger Leidfreiheit. Die letzte Wirklichkeit selbst, so ihre Botschaft, ist der Garant für eine endgültige Befreiung oder Erlösung vom Leid. Leid behält nie das letzte Wort: es soll überwunden werden. Doch dies bedeutet nicht, dass Leid schlechthin sinnlos wäre. Wie und in welcher Hinsicht Leid auch als sinnvoll verstanden werden kann, hängt wiederum mit den unterschiedlichen Konzepten von Erlösung und letzter Wirklichkeit zusammen.

Statt einer Tour de Force durch die Aussagen der achsenzeitlichen Religionen zum Thema Leid möchte ich in diesem Beitrag einen etwas detaillierteren Einblick in die Haltung zum Leid in zwei dieser Religionen, Buddhismus und Christentum, eröffnen. Beide Religionen sind so alt, so groß und so vielfältig, dass man in ihnen

¹ Leicht überarbeitete Fassung eines am 5. Mai 2012 in Münster auf der Tagung „Palliative Care im Kontext kulturell-religiöser Vielfalt gehaltenen Vortrags.

Beispiele für fast jede Art der Haltung zum Leid finden kann, wenn auch mit jeweils unterschiedlicher Färbung und Betonung. Um dennoch so etwas wie eine vergleichende Perspektive zu ermöglichen, konzentriere ich mich auf die beiden *normativen Gestalten* dieser Religionen: auf Gautama, den Buddha, das heißt den „Erwachten“, und auf Jesus, den Christus, das heißt den „Gesalbten“ bzw. den erwarteten Messias. Ich spreche hier bewusst nicht von den beiden „Stiftern“, denn weder der eine, noch der andere hat in irgendeinem wörtlichen Sinn eine Religion gegründet oder gestiftet. Und ich spreche von beiden als „Gestalten“, weil ich im Folgenden nicht der Frage nachgehen werde, was sich historisch über diese beiden Personen sagen lässt. Ich beziehe mich stattdessen auf das *Bild* von ihnen, wie es in den jeweiligen kanonischen Schriften gezeichnet wird. Denn bei diesen Bildern handelt es sich um idealtypische Repräsentationen, an denen Unterschiede wie auch Gemeinsamkeiten in der Haltung beider Religionen zum Leid zum Ausdruck kommen.

1. Gautama Buddha

Die Konfrontation mit dem Leid bildete den Ausgangspunkt der religiösen Suche Siddhārtha Gautamas.² Gemäß der Buddha-Legende weissagte ein zeichenkundiger Brahmane nach der Geburt des Prinzen Siddhārtha, dass dieser Knabe einst entweder ein Weltenherrscher oder aber ein Erleuchteter, ein „Buddha“, werde. Sein Vater, König Śuddhodana, wollte, dass aus seinem Sohn ein mächtiger Herrscher, nicht aber ein religiöser Weiser werde. Und so fasste er den Entschluss, seinen Sohn so aufwachsen zu lassen, dass nichts in ihm den Wunsch nach Erlösung nähren sollte. Das heißt, Siddhārtha wurde – eingeschlossen in die luxuriöse Welt des Palastes – von allem Leid ferngehalten. Doch als Siddhārtha zu einem jungen Mann herangewachsen war, verheiratet und selber Vater eines kleinen Sohnes, wurde seine Neugier auf die Welt außerhalb des Palastes zu stark. Auf seiner ersten Ausfahrt in die reale Welt, begegnete er zum ersten Mal in seinem Leben einem altersschwachen Menschen, der heftig unter den Symptomen seines Alters litt. Auf einer zweiten Ausfahrt, so die Legende, begegnete er zum ersten Mal einem schwer erkrankten Menschen, der, so

² Vgl. zum Folgenden P. Schmidt-Leukel, *Understanding Buddhism*, Edinburgh 2006, 19-104.

heißt es, „in seinen eigenen Exkrementen daniederlag“. Auf einer dritten Ausfahrt sah er schließlich erstmals einen Toten, einen, wie es heißt, „den seine Eltern und Verwandten nie mehr wiedersehen werden...“, noch er sie.“³ Als Siddhārtha auf einer vierten Ausfahrt einem hauslosen Asketen begegnete, entschloss er sich, seine königliche Laufbahn aufzugeben und gleichfalls den asketischen Weg einzuschlagen, um die „Erlösung von diesem Leid ... von diesem Altern und Sterben“ zu finden.⁴

In der Standard-Version der Buddha-Legende erscheint das Leid somit vor allem als *Leid unter der Vergänglichkeit menschlicher Existenz*. Der Glaube an die Wiedergeburt spendet hierbei keinen Trost. Im Gegenteil: er begann in Indien als ein Glaube an den, so wörtlich, „Wieder-Tod“ (*punarmṛtyu*). Man wird wiedergeboren, um erneut zu sterben. „Schande auf die Geburt“, rief Siddhārtha nach den ersten drei Ausfahrten aus, „wenn an der Geburt das Alter,... die Krankheit,... und der Tod zutage treten.“⁵ Reinkarnation ist somit keine Lösung des Problems der Vergänglichkeit des Lebens. Vielmehr macht sie die Vergänglichkeit quasi unendlich. Es ist die Idee einer potentiell immerwährenden Vergänglichkeit.

In den kanonischen Schriften des Buddhismus finden sich jedoch auch Texte, die von einem weiteren Motiv für die religiöse Suche Siddhārthas berichten: seine *Konfrontation mit leiderzeugender Gewalt*. So legt ihm ein autobiographisches Fragment folgende Worte in den Mund:

Gewalt zeugt Schrecken: seht die Menge hier im Kampf!
Von der Erschütterung will sprechen ich, wie sie empfunden ward
von mir.
Erzittern sah ich dieses Volk, den Fischen gleich, wenn seicht ist
das Gewässer.
Einander sich bedrängen sah ich sie, – da hat mich Schrecken
heimgesucht. ...
Ich suchte Heimstadt für mich selbst...⁶

³ Aus Dīgha Nikāya 14, einer frühen Version der Legende, die die Geschichte von den vier Ausfahrten als Episode aus dem Leben des Buddha Vipassī erzählt. Dem liegt die Auffassung zugrunde, dass das Leben aller Buddhas immer wieder demselben Muster folgt.

⁴ Ebd.

⁵ Ebd.

⁶ Sutta-Nipāta 935ff Übersetzung aus: *Sutta-Nipāta. Früh-buddhistische Lehr-Dichtungen aus dem Pali-Kanon*. Übersetzt, eingeleitet und erläutert von Nyanaponika, Konstanz 1977, 197.

In seiner Erleuchtung fand Siddhārtha schließlich diese „Heimstadt“. Er erlebte die unbedingte Wirklichkeit des Nirvāṇas. Er fand die „ungeborene..., alterlose..., krankheitsfreie..., todlose..., leidlose,... unbefleckte höchste Befreiung“, wie es in den buddhistischen Schriften heißt.⁷ Doch auch als Erleuchteter war der Buddha immer noch ein Mensch aus Fleisch und Blut: „... seine Sinne sind ungebrochen und mit ihnen erfährt er immer noch Angenehmes und Unangenehmes, fühlt Wonne und Schmerz“.⁸ Die buddhistische Tradition unterschied daher schon früh zwischen dem Erreichen des Nirvāṇas im Augenblick der Erleuchtung und dem endgültigen „Eintauchen“ in das Nirvāṇa beim Tod des Erleuchteten, dann also, wenn er seinen letzten Körper zurücklässt und somit keine angenehmen oder schmerzlichen Sinnesempfindungen mehr vorhanden sind. Doch schon die Erleuchtung selbst verändert die Art, wie Schmerz erfahren wird, in radikaler Weise. Insofern nämlich das grundlegende Streben des Menschen zu seiner Erfüllung gekommen ist, heißt es vom Erleuchteten, er sei jemand, der „in der Mitte des Leids nicht länger leidet.“⁹

Für den Buddha war die Erfahrung des Nirvāṇas in der Erleuchtung mit einer tiefen Erkenntnis oder Einsicht verbunden, der Einsicht in die „Vier Edlen Wahrheiten“: (1) der Wahrheit über das Leid, (2) der Wahrheit von der Ursache des Leids, (3) der Wahrheit von der Befreiung vom Leid und (4) der Wahrheit vom Weg, der zur Befreiung vom Leid führt, nämlich dem Edlen Achtfachen Pfad. Diese Einsicht legte er in der berühmten, ersten Predigt dar.¹⁰

Als Ursache des Leids benennt die Erste Edle Wahrheit den „Durst“ (*trṣṇā*). In einer anderen bedeutenden Lehrformel des frühen Buddhismus, dem „Prinzip des Bedingten Entstehens“ (*pratītyasamutpāda*), wird die „Verblendung“ (*avidyā*) als Ursache des Leids genannt und damit zum „Durst“ in eine wesentliche Beziehung gesetzt. Es gibt eine lange und breite Diskussion darüber, wie diese beiden Begriffe richtig zu verstehen sind.¹¹ Meines Erachtens liegt ein verbreitetes Missverständnis darin, den „Durst“ mit menschlichem Begehren oder Streben insgesamt gleichzusetzen. Vielmehr bezeichnet „Durst“ das falsch ausgerichtete und insofern

⁷ Vgl. Majjhima Nikāya 26:18.

⁸ Itivuttaka 44.

⁹ Saṃyutta Nikāya 1:31:1.

¹⁰ Vgl. die entsprechende Texte in Saṃyutta Nikāya 56:11 und Mahāvagga 6:19-29 (Vinayaṭṭaka).

¹¹ Vgl. dazu P. Schmidt-Leukel, *Understanding Buddhism*, Edinburgh 2006, 30-40.

verblendete Streben des Menschen. „Durst“ ist jene existentielle Orientierung, die von den vergänglichen Dingen der Welt – von der vergänglichen Existenz selbst – bleibende Befriedigung und letzte Erfüllung erwartet. Diese Haltung manifestiert sich als „Anhaften“ an jenen Dingen, Menschen, Aspekten dieser Welt, von denen man Glück und Befriedigung erwartet. Doch wird diese verblendete Erwartung und Orientierung unausweichlich frustriert. Wie beim physischen Durst gibt es nur kurzfristige Stillungen, aber keine bleibende Aufhebung. „Leid“, so sagt es die Erste Edle Wahrheit, heißt: „nicht zu erreichen, was man begehrt“. Dies bezieht sich, wie ein weiterer kanonischer Text ausdrücklich sagt, auf den unerfüllten Wunsch, nicht dem Alter, der Krankheit, dem Tod und dem Schmerz unterworfen zu sein.¹² Davon aber sind alle betroffen. So heißt es geradezu axiomatisch im Buddhismus: „alle Wesen begehren das Glück und verabscheuen das Leid“.¹³

Da also „Durst“ und „Verblendung“ als die gemeinsame Wurzel des Leids gelten, wird die Befreiung vom Leid durch die Befreiung von dieser Wurzel erstrebt. Positiv gesagt heißt dies: Statt auf die Dinge dieser Welt, soll sich das Streben auf das ungeborene, todlose und leidfreie Nirvāṇa richten.¹⁴ Wie dieses Streben konkret aussieht, beschreibt relativ detailliert die Lehre vom „Edlen Achtfachen Pfad.“ Dabei geht es um die Entfaltung von Einsicht bzw. *Weisheit*, von *Sittlichkeit* und von *meditativer Erfahrung*. Die *Weisheit* ist das primäre Gegenmittel gegen die Verblendung: Sie bezeichnet jene Form von Wissen, das, um spirituell wirksam zu sein, aus der eigenen persönlichen Erkenntnis hervorgehen muss. Die tief sitzende Tendenz, an den Freuden dieser Welt anzuhängen, lässt sich nur dann und nur dadurch überwinden, dass man persönlich deren trügerischen Charakter durchschaut. Man muss sich selber dessen sicher sein, dass „nichts“, wie es heißt, „wert ist, daran zu haften“.¹⁵ Nur so kann man innerlich vom Anhaften frei werden.

Meditative Erfahrung fokussiert und öffnet den eigenen Geist, um solche persönliche Einsicht und Erkenntnis hervorzubringen. Außerdem soll sie den Geist in Kontakt bringen mit der letzten Wirklichkeit des Nirvāṇas, soll Erfahrungen ermöglichen, die den Geschmack einer ganz anderen und weitaus befriedigenderen

¹² Vgl. Dīgha Nikāya 22:17.

¹³ Majjhima Nikāya 91:6.

¹⁴ Vgl. Majjhima Nikāya 26.

¹⁵ Vgl. Aṅguttara Nikāya 7:58.

Form von „Freude“ vermitteln, so dass das Verlangen nach den niedrigen sinnlichen Vergnügungen auf natürliche Weise verschwindet.¹⁶

Doch was ist der Ort und die Funktion der *Sittlichkeit* innerhalb des buddhistischen Wegs zur Befreiung vom Leid? Aus buddhistischer Sicht sind „Durst“ und „Verblendung“ nicht nur die Ursachen des *subjektiv empfundenen* Leids. Sie sind vielmehr auch die Ursache der Leidenszufügung. Folgt man dem selbstzentrierten Begehren, dann setzt man das eigene Wohlbefinden an die erste Stelle und wird dazu neigen, anderen Schaden zuzufügen, falls diese das eigene Begehren durchkreuzen.¹⁷ „Durst“ und „Anhaftung“ manifestieren sich folglich in den Geistesverfassungen von Gier, Hass und Verblendung. Moralische und soziale Übel wie Diebstahl, Ehebruch, Streit oder Krieg werden in buddhistischen Texten allesamt auf „Durst“ und „Anhaftung“ als ihre eigentliche Wurzel zurückgeführt.¹⁸ Der spirituelle Pfad, der zur Überwindung des „Durstes“ führen soll, schließt daher ein, dass man anderen Wesen keinen Schaden zufügt. Buddhistische Ethik erschöpft sich allerdings nicht im *Verzicht* auf böses Handeln. Sie impliziert auch die Entwicklung einer positiven, altruistischen Gesinnung, d.h. von Liebe/Güte (*maitrī*) und Mitleid (*karuṇā*), sowie der dieser Gesinnung entsprechenden Taten. Nach einem theravāda-buddhistischen Text aus dem 5. Jh. n.Chr. besteht das Wesen der Liebe/Güte „im Erweisen von Wohltaten“ und das des Mitleids in der „das Leiden stillenden Tätigkeit, ... im Nichtdulden des Leidens anderer“.¹⁹

Die schrittweise Überwindung von „Durst“ und „Anhaftung“ und damit von „Gier“ und „Hass“ hinterlässt also kein geistiges Vakuum, sondern wird begleitet und vorangetrieben vom gleichzeitigen Anwachsen²⁰ von Güte und Mitleid. Warum das so ist, wird nicht genau erklärt. Es findet sich jedoch die Vorstellung, dass man auf diesem Weg nicht länger zwischen sich selbst und anderen unterscheidet, eine

¹⁶ Vgl. Majjhima Nikāya 75.

¹⁷ Vgl. Dhammapada 291.

¹⁸ Cf. Majjhima Nikāya 13.

¹⁹ Visuddhimagga 9:92. Übersetzung aus: *Visuddhi-Magga oder Der Weg zur Reinheit*. Übers. von Nyanatiloka, Konstanz, 3. Aufl. 1975, 363.

²⁰ Liebe wird wiederholt als „geist-befreiend“ (Pāli: *cetto-vimutti*) bezeichnet, z.B. Itivuttaka 27, Aṅguttara Nikāya 8:1.

Vorstellung, die auch der buddhistischen Version der Goldenen Regel unterliegt.²¹ Außerdem gibt es Texte, die von einem ursprünglich „reinen“ oder „leuchtenden“ Charakter des Geistes sprechen, die also nahelegen, dass Gier, Hass und Verblendung, die sogenannten „Befleckungen“ des Geistes, nicht dessen wahre Natur darstellen, sondern dieser quasi zuwiderlaufen.²² Eine erleuchtete Persönlichkeit ist daher nicht nur jemand, der zur letzten Wirklichkeit des Nirvāṇas gefunden und die Wurzeln des Leids überwunden hat, sondern zugleich jemand, der seine eigene wahre Natur verwirklicht, die eben gütig und mitleidvoll ist. Spätere Formen des Buddhismus haben im Zusammenhang mit der Lehre, dass die Buddha-Natur unsere wahre Natur sei, nachdrücklich diese Position vertreten.

Der Buddha vergleicht die Intensität der Güte mit dem Beispiel einer Mutter, die ihr einziges Kind mit ihrem Leben schützt. Eine solche Haltung soll der Mensch idealerweise allen Wesen gegenüber, ohne Unterschied, entfalten.²³ Hier werden zwei weitere Merkmale des buddhistischen Verständnisses der Liebe (*maitrī*) deutlich: die *Selbstlosigkeit*, die sich in der Bereitschaft zum Opfer des eigenen Lebens zeigt, und der *nicht-unterscheidende Charakter* dieser Liebe. Denn Liebe, die Unterschiede macht, die also den einen liebt und den anderen nicht, ist immer noch von „Anhaftung“ durchsetzt. Nicht-unterscheidende Liebe daher auch den Feind einschließen. Die Radikalität des buddhistischen Ideals der Feindesliebe verdeutlicht das sogenannte „Säge-Gleichnis“: Selbst wenn einem der Feind mit einer scharfen Säge Glied für Glied vom Leibe trennen würde, so solle man ihn immer noch mit einem Geist voll grenzenloser Güte und Mitleid umfassen.²⁴ Angesichts solcher Aussagen ist es schwer nachvollziehbar, wenn christliche Theologen, wie beispielsweise Ulrich Luz, unbeirrt behaupten, das buddhistische Ideal der Liebe sei „bei weitem ... weniger anspruchsvoll“ als das christliche.²⁵

Wie aber reagiert der Buddha konkret auf das Leid anderer? Wie zeichnen die kanonischen Schriften seine praktische Handlung gegenüber dem Leid? An erster

²¹ Vgl. Saṃyutta Nikāya 55:7: „Was mir nicht gefällt und was ich nicht will, gefällt auch dem anderen nicht und wird auch von ihm nicht gewollt. Wie könnte ich da dem anderen antun, was mir selbst nicht gefällt und was ich nicht will?“, siehe auch Sutta Nipāta 705.

²² Vgl. Aṅguttara Nikāya 1:10f.

²³ Vgl. Sutta-Nipāta 149ff.

²⁴ Vgl. Majjhima Nikāya 21:20.

²⁵ Ulrich Luz, Axel Michaels, *Jesus oder Buddha. Leben und Lehre im Vergleich*, München 2002, 87.

Stelle reagiert und handelt er als religiöser *Lehrer*. Oft wird der Buddha mit einem guten Arzt verglichen. Doch er heilt vor allem durch seine Lehren. So folgen bereits die Vier Edlen Wahrheiten in ihrem logischen Aufbau einem medizinischen Schema.²⁶: Die erste Wahrheit stellt die Symptome der Krankheit fest, die zweite diagnostiziert die Ursache, die dritte gibt die Prognose, dass die Ursache beseitigt und die Krankheit kuriert werden kann und die vierte schließlich benennt schließlich die Therapie: den Edlen Achtfachen Pfad. Doch wie ein kundiger Arzt wendet der Buddha sein Wissen in individuell angepasster Weise an. Das heißt, er versucht den Leidenden zu einer eigenen Erkenntnis hinzuführen, zu einem solchen Verständnis der eigenen Situation, das diesen in die Lage versetzt, die Wurzeln des Leids zu überwinden. Anhand von zwei Beispielen möchte ich dies kurz verdeutlichen.

Kisāgotamī, eine schöne junge Frau, war glücklich verheiratet mit dem einzigen Sohn eines wohlhabenden Kaufmanns. Ihr Lebensglück war perfekt als sie einen Sohn gebar. Doch nachdem ihr Kind gerade begonnen hatte zu laufen, starb es einen plötzlichen Kindstod. In äußerster Verzweiflung, das tote Kind fest an sich gedrückt, rannte Kisāgotamī wie von Sinnen umher auf der Suche nach Hilfe. Vergeblich, bis schließlich ein Anhänger Buddhas sie zum Buddha schickte. Auf ihre Frage, ob er ein Heilmittel gegen den Tod kenne, antwortete er ihr, er benötige hierzu drei Senfkörner, die aus einem Haus kommen, in dem noch nie jemand gestorben ist. Sofort machte sie sich auf die Suche. Doch in jedem Haus musste sie erfahren, dass auch hier der Tod bereits gewesen war. Als sie schließlich die Allgegenwart des Todes erkannte, ließ sie den Leichnam ihres Kindes im Wald zurück und begab sich wieder zum Buddha. Danach belehrte dieser sie über den Zusammenhang von Tod und Leid und lehrte sie die Befreiung durch Überwindung der Anhaftung. Kisāgotamī wurde eine Anhängerin des Buddha und erreichte schon bald darauf die Erleuchtung.²⁷

Mein zweites Beispiel handelt von Aṅgulimāla, dem Anführer einer Räuberbande, die von Überfällen auf Reisende und Dörfer lebte. Aṅgulimāla war

²⁶ Dies wird bereits im klassischen Schrifttum des Buddhismus selbst konstatiert. Vgl. etwa Vimuttimagga 11. Vgl. N.R.M. Ehara, Soma Thera, Kheminda Thera (transl.), *The Path of Freedom by the Arahant Upatissa*, Kandy 1977, 275.

²⁷ Aus der kommentariellen Tradition zu Therīgāthā 212-23. Hier wiedergegeben nach der Version, die zitiert ist in T.W. Rhys Davids, *Der Buddhismus*, Leipzig: Philipp Reclam, nos. 3941, 3942 (ohne Jahr), 141f. Eine leicht abweichende Version findet sich in C.A.F. Rhys Davids, K.R. Norman (transl.), *Poems of Early Buddhist Nuns (Therīgāthā)*, Oxford: Pali Text Society 1997, 88f.

außergewöhnlich grausam: Er schnitt seinen Opfern die Finger ab und trug diese an einer Kette um seinen Hals. Seine Bande verbreitete Furcht und Schrecken in der gesamten Gegend und der König vermochte nicht, seiner habhaft zu werden. So entschied sich der Buddha, Aṅgulimāla aufzusuchen. Als Aṅgulimāla den Buddha in einem Wald erspähte, zog er sein Schwert und rannte auf den Buddha zu, um ihn zu töten. Der Buddha aber benutzte seine übernatürlichen Fähigkeiten und bewirkte, dass Aṅgulimāla, wie schnell er auch lief, keinen Schritt vorwärts kam. Der Buddha selbst hingegen schritt weiterhin ruhig und gelassen voran. Schließlich hielt Aṅgulimāla, völlig außer Atem, an und rief zum Buddha, er solle endlich stehen bleiben. Darauf entgegnete der Buddha: "Ich stehe schon, Aṅgulimāla, nun bleib auch du stehen." Dann erklärte der Buddha dem verblüfften Aṅgulimāla den Sinn seiner paradoxen Antwort. Obwohl er, der Buddha, ruhig voreinschreite, stehe er doch innerlich still, weil er niemandem ein Leid zufüge. Dagegen sei sein, Aṅgulimālas, Leben eine einzige rastlose Jagd, weil er, getrieben vom Hass, nie zur Ruhe komme. Wie vom Blitz getroffen erkannte Aṅgulimāla das Verhängnis seines Lebens, wurde ein Anhänger Buddhas und erreichte bald darauf die Erleuchtung. Der König dieser Gegend war überrascht als er die Nachricht hörte. Der Buddha, so sprach er, zähme selbst jene, die unzähmbar seien und bringe zum Frieden die Friedlosen, während er, der König, den Aṅgulimāla mit Gewalt und Waffen nicht habe bezwingen können.²⁸

Mit diesen beiden Geschichten wird erneut deutlich, dass der "Durst" nicht nur als die Wurzel des Leids unter der Vergänglichkeit gilt, sondern auch als die Wurzel der Leidenszufügung. Zudem zeigt sich hier deutlich, wie der Buddha Heilung durch Belehrung bringt, aber eben durch eine Belehrung, die Menschen zur eigenen Erkenntnis hinführt und damit ein inneres Loslassen, die Überwindung des Anhaftes, ermöglicht.

Der Buddha gab seine Lehre an alle weiter, ohne Rücksicht auf Kastenunterschiede und soziale Stellung. Er sprach zu den Außenseitern der Gesellschaft, zu Prostituierten, Säufern und Aussätzigen. Er begegnete ihnen mit Freundlichkeit und manchmal sogar Zärtlichkeit. Als beispielsweise Panthaka, von Haus und Hof verjagt, den Buddha aufsuchte, legte dieser fürsorglich seinen Arm um ihn, tröstete ihn, geleitete ihn ins Kloster und reichte ihm ein Tuch, um seine Füße zu

²⁸ Vgl. Majjhima Nikāya 86.

säubern.²⁹ Mit seinen eigenen Händen pflegte und wusch der Buddha einen an schwerem Durchfall erkrankten Mönch, den die anderen Mitglieder der Gemeinschaft vernachlässigt hatten. Anschließend ermahnte der Buddha sie mit den Worten: “Wer mir dienen würde, der diene den Kranken”.³⁰

Mehrfach, so die kanonischen Berichte, versuchte der Buddha Krieg zu verhindern, mal mit, mal ohne Erfolg. Wiederum war sein primäres Mittel das Wort. Bei einer Gelegenheit gebrauchte er seine magischen Fähigkeiten, um mit gekreuzten Beinen in der Luft sitzend vor den feindlichen Armeen zu erscheinen, die sich zum Kampf aufgestellt hatten. Aber es war mittels der Magie seiner Lehre, dass es ihm gelang, die streitenden Parteien miteinander zu versöhnen, indem er sie vom überragenden Wert des Lebens überzeugte.³¹ Mehrere Texte zeigen den Buddha auch im Gespräch mit Fürsten und Königen. Bisweilen gab er dabei detaillierte Anweisungen wie sich soziales Leid vermeiden oder doch zumindest reduzieren lasse. Wenn beispielsweise ein Land von sozialen Unruhen und wachsender Kriminalität heimgesucht werde, dann solle der König nicht etwa die Strafen verschärfen, sondern die Wurzel der Probleme bekämpfen. Das heißt, er solle sinnvolle finanzielle Investitionen vornehmen, so dass die Armut reduziert und soziale Stabilität herbeigeführt wird.³²

Buddhas Sorge dehnte sich auch auf die Tiere aus. So gewaltlos wie möglich zu leben, schließt auch ein, keine Tiere zu schädigen. Spielende Kinder wurden vom Buddha ermahnt, Tiere nicht zu quälen.³³ Und Könige, so belehrte sie der Buddha, haben auch die Pflicht, den Vögeln und Landtieren in ihrem Reich Schutz zu gewähren.³⁴

Die praktische Haltung Gautamas gegenüber dem Leid anderer zeigt sich nach buddhistischer Auffassung jedoch nicht allein in solchen punktuellen Handlungen, sondern in seiner gesamten Existenz als ein Buddha. Mit seiner Erleuchtung hatte Siddhārtha Gautama nach buddhistischer Auffassung das Ziel seiner persönlichen

²⁹ Vgl. Theragāthā 557-66.

³⁰ Mahāvagga 8:26:1-4 (Vinayapiṭaka). T.W. Rhys Davids, H. Oldenberg (transl.), *Vinaya Texts*. Part II (SBE 17), (repr.) Delhi: Motilal Banarsidass 1998, 241.

³¹ Vgl.. Jātakas 536.

³² Vgl. Dīgha Nikāya 5.

³³ Vgl. Udāna 5:4.

³⁴ Cf. Dīgha Nikāya 26:8.

Suche gefunden, die „Befreiung ... von diesem Leiden, diesem Altern, dem Tod.“
“Getan ist, was zu tun war” – so lautet die Standard-Formel – das heißt, er hatte seine eigene Erlösung erreicht. Die buddhistische Tradition drückt damit aus, dass das gesamte Leben des Buddha, das heißt das Leben Gautamas nach seiner Erleuchtung, nicht länger von eigennützigen Absichten und Zielen, sondern ausschließlich vom *Mitleid* mit allen anderen motiviert war. Sein Leben als Buddha ist nach buddhistischem Verständnis ein Leben vollkommener Pro-Existenz, der Existenz für andere, Ausdruck eines vollkommenen Altruismus. Die buddhistische Tradition hat diese Interpretation noch dahingehend ausgeweitet, dass sich Siddhārtha Gautama über zahllose Leben hinweg darauf vorbereitet habe, ein Buddha zu werden. Sein religiöser Status bevor er zum Buddha wurde, war der eines *Bodhisattvas*, das heißt, eines Wesens, das auf dem Weg ist, einst zu einem Buddha zu werden. Als Bodhisattva, in seinen früheren Existenzen, hat er häufig sein Leben für andere aufgeopfert und dabei jenen selbstlosen Altruismus entwickelt, den er dann in seinem letzten Leben als Buddha in vollkommener Weise manifestierte. Es gibt also bestimmte Formen von Leid, die er freiwillig akzeptierte um des höheren Zieles willen, andere Menschen vom Leid zu erlösen. So wurde es zum großen Ideal des Mahāyāna-Buddhismus, nicht allein der Lehre des Buddha zu folgen, sondern seinem *Vorbild reiner Pro-Existenz*. Das Bodhisattva-Gelübde abzulegen – eine im Mahāyāna geläufige Praxis – bedeutet daher, sein gesamtes religiöses Streben im altruistischen Sinn auf die Befreiung aller anderen hin auszurichten. Auf dem Bodhisattva-Weg wird der Praktizierende ermutigt, das Leid geduldig zu akzeptieren und es als eine Gelegenheit anzusehen, jene speziellen Tugenden zu entwickeln, die ein Bodhisattva braucht.³⁵

2. Gautama Buddha und Jesus Christus im Vergleich

Obwohl Jesus ebenfalls ein religiöser Lehrer war, bestand seine primäre Antwort auf das Leid nicht darin, zu lehren oder darin, Menschen zur eigenen Einsicht in die Wurzeln des Leids zu führen. Im Zentrum seiner Lehren oder besser seiner

³⁵ Vgl. die eindrucksvolle Darstellung des Bodhisattva Wegs bei Śāntideva *Bodhicaryāvatāra*, besonders Kap. 6 und 7 (deutsche Übersetzung: Śāntideva, *Eintritt in das Leben zur Erleuchtung*, Düsseldorf Köln 1981).

Verkündigung stand das "Reich Gottes", genauer übersetzt, die "Königsherrschaft Gottes", das heißt, die Art und Weise wie der barmherzige Gott, den Jesus „Vater“ nennt, „regiert“. Jesu Absicht war es, Menschen zu ermutigen, *sich Gottes väterlicher Liebe anzuvertrauen*. Die beiden Zeilen des „Herrengebets“: „Dein Reich komme“ und „Dein Wille geschehe“ (Mt 6:10) bilden eine innere Einheit. Das heißt, Gottes Reich kommt, Gottes Herrschaft etabliert sich, dadurch und in dem Maße, in dem Menschen seinen Willen tun, sich also der Herrschaft Gottes unterstellen.³⁶ Diese Ausrichtung des Lebens auf Gott schließt auch eine gewisse Loslösung von der Welt, ein Nicht-Anhaften an ihr, mit ein. „Sorget Euch nicht um die Dinge des Lebens, sondern trachtet nach der Herrschaft Gottes“, wie es in der Bergpredigt heißt (vgl. Mt 6:19-34). Es ist, so Jesus, wie bei einem Perlenhändler, der für die *eine* Perle von großem Wert, alles andere aufgibt (Mt 13:45). Jesus verstand sich als jemand, der selbst genau das lebte, wozu er andere Menschen ermutigte. Sich Gottes Herrschaft zu unterwerfen, wurde daher gleichbedeutend damit dem Beispiel Jesu nachzufolgen. Für einige lief dies darauf hinaus, sich Jesus unmittelbar als seine Jünger anzuschließen und an seiner Berufung, die Herrschaft Gottes zu verkünden, teilzunehmen.

Gottes Herrschaft ist eine gute Nachricht für die Leidenden. In diesem Sinn bezieht Jesus den folgenden Vers aus dem Buch Jesaja auf sich und seine Sendung:

Er hat mich gesandt, damit ich den Armen eine gute Nachricht bringe; damit ich den Gefangenen die Entlassung verkünde und den blinden das Augenlicht; damit ich die Zerschlagenen in Freiheit setze und ein Gnadenjahr des Herrn ausrufe. (Lk 4:18f)

Alle, die "müde und mit schwerer Last beladen sind", sind gerufen, zu Jesus zu kommen, wo sie „Ruhe für ihre Seelen“ finden werden (Mt 11:28f). Doch eine endgültige Befreiung vom Leiden kann es im Hier und Jetzt nicht geben. Sie kann allein von der Vollendung der Gottesherrschaft in einer eschatologischen Zukunft erwartet werden. Hier und Jetzt ist nur eine vorübergehende Erleichterung des Leids möglich als ein *Zeichen der Güte Gottes* und ein Vorgeschmack auf das endgültige Ziel. Seine Tätigkeit als Heiler und Exorzist hat Jesus in diesem Sinn verstanden. Die vorübergehende Aufhebung des Leids ist Zeichen der Güte Gottes und seiner bereits

³⁶ Diesen Punkt hat – wie ich meine mit Recht – Geza Vermes verdeutlicht in: G. Vermes, *Jesus der Jude*. Ein Historiker liest die Evangelien, Neukirchen-Vluyn 1993, 245.

anbrechenden Herrschaft: “Wenn ich durch den Finger Gottes die Dämonen austreibe, dann ist doch das Reich Gottes schon zu Euch gekommen” heißt es bei Lukas (Lk 11:20).

Eine Erzählung, die sich für einen direkten Vergleich mit der Geschichte von Kisāgotamī geradezu anbietet, ist die Totenerweckung des Jünglings von Naïn (Lk 7:11-17). “Er war der einzige Sohn seiner Mutter”, wird berichtet, und sie war “eine Witwe” – das heißt, sie hat nicht nur ihren geliebten Sohn verloren, sondern auch den Garanten ihres Lebensunterhalts. Als Jesus sie sah, “hatte er Mitleid mit ihr”, tröstete sie mit den Worten „Weine nicht!“ und erweckte ihren toten Sohn wieder zum Leben. Die Menschen, so der Bericht, sahen darin ein Zeichen des Erbarmens Gottes und der prophetischen Sendung Jesu. In der sich unmittelbar anschließenden Nachricht an Johannes den Täufer nennt Jesus selbst die Erweckung der Toten als eines der Zeichen dafür, dass er der endzeitliche Bote Gottes ist (Lk 7:22).

Das Problem der Vergänglichkeit des Lebens wird durch solche Wunder wie Totenerweckungen natürlich nicht gelöst. Diejenigen, die Jesus vom Tode erweckte, sind später doch erneut gestorben – und man kann sich fragen, ob ein ewiges, unsterbliches Weiterleben in dieser Welt überhaupt wünschenswert gewesen wäre. Die endgültige Lösung des existentiellen Problems des Todes kann nur von Gott kommen. In ihrem Charakter als Zeichen haben die von Jesus gewirkten Wunder die Funktion, Menschen auf Gott hin auszurichten. Ganz auf dieser Linie liegt daher auch die Schilderung der Auferweckung des Lazarus im Johannes-Evangelium. Das Johannes-Evangelium stellt die Interpretation von Jesu Wundern als “Zeichen” besonders deutlich heraus. Die Totenerweckung des Lazarus wird daher in Beziehung zur allgemeinen Auferstehung gesetzt. Die allgemeine Auferstehung wird, ganz im Sinne des Johannes-Evangeliums, als etwas bezeichnet, das jetzt, in der von Jesus vermittelten Gottesbeziehung, bereits anfanghaft gegenwärtig ist: „Wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er stirbt.“ Was also wirklich zählt, ist nicht die begrenzte Hilfe, die durch das Wunder gebracht wird, sondern der Eintritt in jene vertrauensvolle Beziehung zu Gott, die auch vom Tod nicht getrennt werden kann (Joh 11:17-44). Wollte man allein auf das Wunder blicken, dann müsste man vielleicht urteilen, dass die Art wie der Buddha auf Kisāgotamī eingegangen ist, ihr letztlich mehr geholfen hat als es jenes Wunder vermocht hätte, das Kisāgotamī eigentlich von ihm erwartet hatte: die Erweckung des toten Kindes. Aber im Grunde haben der Buddha und der Christus etwas Analoges getan: Gautama richtete das

Leben der Kisāgotamī auf die letzte Wirklichkeit des Nirvāṇas aus, und Jesus benutzte seine Wunder, um Menschen auf die letzte Wirklichkeit Gottes hin zu orientieren.

Die Deutung der Exorzismen und Wunderheilungen Jesu als Zeichen der gütigen Herrschaft Gottes muss im Zusammenhang mit der biblischen Vorstellung gesehen werden, dass Krankheit, Tod und Leid als Folge des menschlichen Sündenfalls in die Welt kamen. Die vorübergehende Aufhebung von Krankheit, Tod und Leid durch das Wunder ist daher nicht allein ein antizipatorisches Zeichen der eschatologischen Vollendung von Gottes Herrschaft. Es betrifft vielmehr auch das zugrunde liegende Wurzelproblem: Sünde und Schuld. Die Befreiung von Krankheit, Tod und Leid als den Folgen der Sünde ist ein Zeichen der Bereitschaft Gottes zur *Vergebung*. Sünde heißt nichts anderes als Trennung von Gott und Mitmensch, die gebrochene Beziehung. Doch Gottes Liebe ist stärker als dieser Bruch. Sie umfasst jeden, ohne Unterschied, die Gerechten und die Ungerechten. Gott, so wie ihn Jesus verkündet, sorgt sich sogar mehr um jene, die ihn längst aus dem Blick verloren haben. Auch das spiegelt sich in Jesu Verhalten wider. Er wendet sich den Zöllnern, den Prostituierten und den Säufern zu, jenen, von denen viele glaubten, sie seien von Gottes Reich ausgeschlossen, da sie sich nicht an die Gebote von Gottes Bundesschluss halten.

Sich einem Gott anzuvertrauen, dessen Liebe größer und stärker ist als die Sünde des Menschen und als die größte Schuld – darin besteht die Antwort, die Jesus auf das Verhängnis menschlicher Existenz anbietet. Dieses Vertrauen bzw. dieser Glaube ist das, was den Menschen dann in die Lage versetzt, selber Liebe und Vergebung zu praktizieren. Sich der göttlichen Herrschaft zu unterwerfen, bedeutet an erster Stelle Gottes Erbarmen zu empfangen und dieses im Umgang mit dem Mitmenschen weiterzugeben: „Seid barmherzig wie euer Vater im Himmel barmherzig ist“ (Lk 6:36). Die Bekehrung Āṅgulimālas wurde durch die Einsicht hervorgerufen, dass sich in seiner Grausamkeit seine eigene Ruhelosigkeit und Friedlosigkeit widerspiegelt. Seine Verwandlung vollendete sich in der höchsten Einsicht, in seiner eigenen Erleuchtung. Für Jesus wird die Verwandlung des Menschen durch das Vertrauen auf Gottes vergebende Liebe möglich. Ein wiederkehrendes Motiv in seinem Handeln als Heiler ist daher die Aussage, es sei der Glaube, das Vertrauen in Gott, das den Menschen heil mache.

Die barmherzigen Handlungen Jesu werden im Neuen Testament als etwas vorgestellt, das die Barmherzigkeit Gottes widerspiegelt und diese selbst vermittelt. Und so wie Jesus Gott widerspiegelt, sollen seine Jünger ihn widerspiegeln, das heißt, seinem Beispiel folgen. Er wäscht seinen Jüngern die Füße, um ihnen ein Beispiel zu geben (Joh 13:15). Wenn die Liebe Gottes darauf abzielt, im Menschen eine liebende Reaktion hervorzurufen, dann ist alles, was aus Liebe selbst an den Geringsten getan wird, zugleich an Jesus getan (Mt 25:40), denn er verkörpert ja jene göttliche Liebe, die sich auf den Letzten und Geringsten erstreckt: auf jene, die hungern und dürsten, die nackt sind, die Fremde sind, die Sträflinge sind, kurz, auf jene, die leiden. Und auch auf die eigenen Feinde! Denn Gottes Liebe ist zu allererst die Bereitschaft zur Vergebung. Seine Feinde zu lieben, heißt nach christlichem Verständnis nichts anderes, als gegenüber anderen so barmherzig zu sein wie Gott barmherzig zu uns ist. Auch dies manifestiert Jesus in seinem Leben beziehungsweise vor allem in seinem Sterben. Selbst am Kreuz hält er seinen Glauben an die Barmherzigkeit Gottes fest und bittet den Vater um Vergebung für seine Mörder, „denn sie wissen nicht, was sie tun“ (Lk 23:34). Sein Tod verwandelt sich somit in das äußerste Zeichen der Liebe Gottes, einer Liebe, die auch dann nicht aufgegeben wird, wenn der Preis dafür das Opfer des eigenen Lebens ist. Jesu Leben in völliger Resonanz mit der Liebe Gottes zum Sünder und zum Leidenden, wird somit genauso sehr als ein Leben vollkommener Pro-Existenz verstanden wie das Leben des Buddha.

3. Abschließende Bemerkungen

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Gautama Buddha und Jesus Christus auf das Leid antworten, indem sie versuchen, den Leidenden auf die letzte Wirklichkeit hin auszurichten. Für den Buddha ist diese das Nirvāṇa, worunter er eine unbedingte und daher todlose Wirklichkeit versteht, die in der Erleuchtung erfahren wird und sich im Leben der Erleuchteten manifestiert. Für Christus ist die letzte Wirklichkeit der Gott seines jüdischen Glaubens, der liebende Vater seiner eigenen religiösen Erfahrung sowie der Vater aller Menschen: ein Vater, dessen Erbarmen Gerechte und Ungerechte gleichermaßen einschließt. Eine endgültige Befreiung vom Leid kann nur in der letzten Vereinigung mit der Wirklichkeit des Nirvāṇas bzw. Gottes erlangt werden. In einem auf diese Wirklichkeit hin ausgerichteten Leben zeigen sich zwei

wesentliche Charakteristika: *Erstens*, ein gewisses Element der Loslösung von der Welt und *zweitens*, eine liebende Grundhaltung gegenüber seinen Mitmenschen. Die Loslösung bzw. das Nicht-Anhaften verändert die Haltung zum eigenen Leid; das liebende Engagement strebt nach der Aufhebung des Leids der anderen. Das Verhältnis zur letzten Wirklichkeit wird bei Buddha und Jesus jedoch unterschiedlich vermittelt: Gemäß dem Buddha wird es vor allem durch *Einsicht* vermittelt, während es nach Christus vor allem durch das *Vertrauen* vermittelt wird. Folglich reagiert der Buddha auf das Problem des Leids, indem er versucht, Einsicht zu wecken. Christus reagiert durch die Ermutigung zum Vertrauen. Dies wird unterstrichen durch die Art wie beide ihre übernatürlichen Fähigkeiten einsetzen und Wunder wirken. Der Buddha nutzt sie, um zu lehren, Christus tut es, um Vertrauen hervorzurufen.

Das christliche Vertrauen impliziert jedoch auch Einsicht ebenso wie die buddhistische Weisheit einen hohen Anteil an Vertrauen enthält. Weisheit und Vertrauen sind komplementär. Die Art wie Jesus Menschen auf Gott ausrichtet, enthält profunde Einsichten in das Verhängnis menschlicher Existenz. Und sich der Weisheit des Buddha zu öffnen, bedeutet nicht nur, diese in der eigenen Erfahrung zu suchen, sondern impliziert auch das Vertrauen in den Buddha als jemanden, der wahrhaftig das „jenseitige Ufer“ des Nirvāṇas erlangt hat.³⁷ Es würde die Grenzen dieses Beitrags sprengen, das gesamte komplexe Bild in den Blick zu nehmen, mit all den vielfältigen Formen, in denen innerhalb der weiteren Entwicklung von Buddhismus und Christentum das Leid gedeutet und praktisch auf das Leid eingegangen wurde. Meine Absicht bestand allein darin, einige charakteristische Gemeinsamkeiten und Unterschiede herauszustellen, wie sie bei den beiden ikonographischen Figuren des Buddha und des Christus erkennbar werden. Diese haben natürlich einen maßgeblichen und anhaltenden Einfluss auf die Weiterentwicklung der beiden Religion ausgeübt. Um dies wenigstens noch kurz anzudeuten, möchte ich abschließend einen Christen und eine Buddhistin des zwanzigsten Jahrhunderts zitieren, die beide in radikaler Weise auf eine Situation extremen Leids reagierten.

Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) riskierte und verlor sein Leben, indem er den Versuch unterstützte, der Tyrannei des Nazi Regimes ein Ende zu bereiten. In der aussichtslosen Situation seiner letzten Tage in Gefangenschaft verfasste er eines

³⁷ Vgl. Majjhima Nikāya 34.

seiner schönsten Gedichte: „Von guten Mächten wunderbar geborgen“. Im dritten Vers heißt es darin:

Und reichst Du uns den schweren Kelch, den bitteren,
des Leids, gefüllt bis an den höchsten Rand,
so nehmen wir ihn dankbar ohne Zittern
aus Deiner guten und geliebten Hand.

Das Leid als eine Folge liebenden Handelns wird akzeptiert in der Haltung eines ungebrochenen Vertrauens auf Gottes väterliche Hand.

Während des Gemetzels des Vietnam Kriegs schloss sich die buddhistische Nonne Nhat Chi Mai (1934-1967) den buddhistischen Friedensaktivisten an und entschied sich, ihr Leben zu opfern als einen ultimativen Aufruf zum Frieden. Als sie sich am 16. Mai 1967 – am Tag des buddhistischen Vesakh-Festes, an dem traditionell der Erleuchtung des Buddha gedacht wird – vor einem buddhistischen Nonnenkloster in Saigon öffentlich verbrannte, waren auf einem Banner die Worte ihrer letzten Botschaft zu lesen:

Ich opfere meinen Körper als eine Fackel
Um die Dunkelheit zu vertreiben.
Um die Menschen zu erwecken,
dass sie Vietnam den Frieden bringen.³⁸

Das Leid als eine Folge liebenden Handelns wird akzeptiert aus der ungebrochenen Überzeugung heraus, dass das Licht der Einsicht die Dunkelheit vertreiben und Menschen tatsächlich verändern kann.

Sollen wir als Christen den Standpunkt einnehmen, dass die buddhistische Haltung zum Leid, wie ich sie hier skizziert habe, fehlgeleitet ist, weil sie auf falschen Voraussetzungen beruht und den zentralen Punkt, nämlich das Vertrauen auf den väterlichen Gott, verfehlt? Und sollen wir als Buddhisten davon ausgehen, dass die christliche Haltung zum Leid fehlgeleitet ist, weil sie auf falschen Voraussetzungen

³⁸ Zitiert nach: A. Payer, *Materialien zum Neo-Buddhismus*, 2. International, 4. Thich Nhat Hanh, <http://www.payer.de/neobuddhismus/neobud0204.htm>. Vgl. auch S.B. King, 'They Who Burned Themselves for Peace: Quaker and Buddhist Self-Immolators during the Vietnam War', in: *Buddhist-Christian Studies* 20 (2000) 127-150. Ein persönlicher Bericht über Nhat Chi Mai und ihre letzten Tage findet sich in: Schwester Chān Khōng, *Tage und Monate*, in: Arnold Kotler (Hg.), *Mitgefühl leben. Engagierter Buddhismus heute*, Frankfurt a.M. 1999, 103-117.

beruht und den zentralen Punkt, die befreiende Weisheit, wie sie aus der Erleuchtung stammt, verfehlt?

Oder sollen wir als Christen annehmen, dass Buddhisten, mit Hilfe ihrer religiösen Tradition, auf dieselbe letzte Wirklichkeit bezogen sind, die Jesus als den Vater verkündete, dass ihr Verständnis dieser Wirklichkeit jedoch unzureichend ist und nur einen Funken jenes Lichtes darstellt, das in Christus seine Fülle hat? Sollen wir als Buddhisten glauben, dass auch Christen, durch ihre Religion, auf jene Wirklichkeit bezogen sind, die der Buddha als das Nirvāṇa erfuhr, dass sie aber ein verzerrtes und unzureichendes Bild von dieser Wirklichkeit haben, weil sie sich darunter eine personhafte Gottheit vorstellen?

Oder sollten wir vielleicht, als Christen *und* Buddhisten, annehmen, dass wir beide auf recht unterschiedliche, aber dennoch gleichermaßen befreiende Weise auf dieselbe letzte Wirklichkeit bezogen sind, die wir mittels unserer verschiedenen Vorstellungen zwar verschieden, aber doch auf gleichermaßen heilshafte Weise erfahren?

Das sind die Art von Fragen, die sich heute den verschiedenen Religionen stellen, wenn sie beginnen, einander besser zu verstehen und ernst zu nehmen.