

Buddhistische und christliche Liebe

William Lloyd Newell SJ, Cambridge USA

Mehr und mehr entdeckt die Religionsgeschichte frappierende Ähnlichkeiten zwischen den verschiedenen Religionen. Dieses Aufdecken von Übereinstimmungen war bis vor nicht allzulanger Zeit ein Grund, warum diese Wissenschaft in der Kirche nicht gerade hoch in Ansehen stand: Buddhas einender Atem galt eher als verschleiernder Bodennebel denn als inspirierender Geist. Würde nicht alles verschwommen und trüb? War es nicht der Geist des Synkretismus, der das Unterfangen beseelte? Alle Religionen bekamen ein gleiches Antlitz – und man verlor die Instrumente, um die Unterschiede zu sehen. Somit fand die vergleichende Religionswissenschaft kaum einen Platz im römisch-katholischen Studienbetrieb.

Das Konzil öffnete die Tore für alle Brüder ohne Ausnahme; und seitdem steigt die Welle der Begeisterung, mit der man sich um Lehren und Erfahrungen in anderen Religionen bemüht. Was Goethe über das Studium fremder Sprachen schrieb: Wer keine kennt, kennt nicht die eigene, rechtfertigt auch das Studium fremder Religionen: Wer nur mit einer vertraut ist, ist mit keiner vertraut. Das Konzil hat uns gelehrt, in anderen Religionen das lebenspendende Geheimnis der Gnade zu entdecken. Niemand steht außerhalb des Einflußbereiches des göttlichen Wirkens; in Jesus Christus hat Gottes Erlösungsgnade jeden Menschen erreicht; er ist für alle gestorben. Soweit eine Religion gut ist, steht sie im Heilsplan Gottes zur Rettung der Menschheit. Aber die Kirche wird dabei zu einem „außer“-ordentlichen Heilsweg Gottes, da eben nur ein geringerer Teil der Menschheit christlich ist. Beim konsequenten Weiterdenken solcher Ansätze werden die „anderen“ Religionen zum Hauptinstrument göttlicher Gnadenführung.

Die Pessimisten haben wachsende Verwaschenheit als Folge dieser Öffnung zur Welt vorausgesagt. Jeder kann sehen, wie weit sie Recht haben. Aber intensives Studium der anderen Religionen könnte auch Festigkeit und Klarheit im eigenen religiösen Leben bringen.

Die Arbeit des kürzlich verstorbenen Oxford Professor R. C. Zaehner kann als Beispiel einer solchen wachsenden Klarheit dienen. Er warf sich in den See religiöser Menschheitserfahrungen und tauchte mit klar gewordenem Christusglauben auf*. Die großen Weltreligionen zeugen von wahrer

* Father Newell studierte unter dem Oxford Gelehrten und vollendete nach dessen Tod seine Ausbildung an der Harvard-University in Cambridge. Vorliegende Essay ist im Geiste seines Lehrers geschrieben, den auch H. M. Enomyia-Lassalle und H. Dumou-

Mystik, lehrte er; aber es sei nicht die gleiche Mystik hier und dort. Der Geist, der die einzelnen mystischen Erfahrungen beseelt, sei ein verschiedener. Der Geist des muslimischen Sufi sei nicht der des Buddha. Zaehner fühlte, daß da eine Einheit der Religionen existiere – aber er wußte, daß sie nicht auf dem Wege der Gleichmachung zu finden sei, nicht auf dem Wege der Verwischung.

Ein Versuch möge dies beleuchten: Eine einzige Dynamik bewegt die Religionen, aber durchformt von verschiedener Geisteshaltung. Wer sich in die buddhistische und christliche Liebe vertieft, wird, sobald er die verschiedenenartigen Oberflächenerscheinungen durchstößt, zuerst eine erstaunliche Gleichheit in der Tiefe entdecken. Aber auf dem Grunde offenbart die Gleichheit wiederum ihre recht verschiedenen Wurzeln.

I. Der buddhistische Weg

Beim Tiefer-Bedenken der religiösen Grundhaltungen wird man überall auf die Idee der Liebe stoßen. Die Idee der Liebe aber kann man nur verstehen, wenn man die Wirklichkeit, die konkreten Äußerungen der entsprechenden Religion einbezieht.

a) Befreiung von der Last der Tugend

Richard H. Robinson schrieb eine ausgezeichnete Monographie über den Buddhismus. In ihr unternimmt er eine am Erfahrungsmaterial abgelesene Phänomenologie der Versuchungen des kontemplativen Lebens. Der Mönch, so schildert er, übergibt sich selbst völlig dem Bemühen um Freiheit von Zweifel und Dumpfheit. Aber wo es ihm gelingt, werden seine körperlich-geistigen Anlagen und Gewohnheiten autonom, selbstständig und erheben immer wieder von neuem ihre Ansprüche. Und in ihnen bricht die Lebens-Furcht in neuer, schreckerregender Dichte aus dem Unterbewußtsein des Suchenden auf, und Wellen von Verzweiflung bringen die Zweifel des Anfangs zurück. Der Mönch fühlt sich der Herausforderung nicht gewachsen. Die alten Gewohnheiten verlangen – für sich alleingelassen – nach Befriedigung. Erst wenn der Mönch voll im Vertrauen steht, kann er die Zweifel beiseite schieben und die schlechten Gewohnheiten töten.

lin überaus hoch schätzten. Zaehners *Concordant Discord, The interdependence of faith*, Oxford 1970, ist ein Zeugnis seiner zugleich wissenden, versöhnlichen und unterscheidenden Arbeitsweise. Vorliegende Übersetzung versucht, den geistvollen, fast poetischen und zugleich unterrichteten, engagierten Stil des Originals wiederzugeben. Wo es nicht gelang, ist die Schuld dem Übersetzer zu geben (Red.).

„Die letzte Gefährdung ist aber die drohendste und tödlichste. Vollkommene Liebe (maitri) kann die Furcht austreiben, aber allzu leicht wird sie zur libido, zur alles beherrschenden Sucht“. Man könnte dies das „Flip-flop-Syndrom“, das „Hin-und-Her-Syndrom“, nennen: eine eingeschlagene Richtung verkehrt sich plötzlich zu ihrem Gegenteil.

Dieses Phänomen läßt sich in der Tat in manchen Religionen deutlich belegen. Nach der Befreiung vom Laster macht man sich frei von den Fesseln der Tugend; die Tugend, als Freiheit von der Last des Lasters, wird nun selbst als Last abgeworfen. Freiheit von Tugend wird zur obersten Stufe auf dem Reinigungsweg, bevor einer die Höhe der Kontemplation erreicht. Im neunzehnten Kapitel seines Tao Te Ching gibt Lao Tsu die Anweisung: Gib Heiligkeit auf, entsage der Weisheit, / Und ich werde für jedermann hundertmal besser sein. / Gib Freundlichkeit auf, entsage der Moral, / Und die Menschen werden kindliches Frommsein und Liebe neu entdecken. / Gib Genialität auf, entsage dem Verdienst, / Und Räuber und Diebe werden verschwinden. / Diese Drei sind nur äußerliche Formen; sie sind in sich selbst ungenügend. Es ist wichtiger, / die Einfachheit zu sehen. / Die eigene, wahre Natur zu verwirklichen, / Die Selbständigkeit abzuwerfen / Und das Verlangen zu mäßigen.

Der Weise sagt in der Tat, daß den Gerechten auch die Tugenden hindern auf dem Weg zur Vollkommenheit. Er hat eine Vision von Innerlichkeit, die man häufig in Religionen antrifft: Daß da eine Stufe existiere, wo der Mensch vollkommen wird (ganz gleich, ob es „Frei“ oder „Heilig“ oder „Weise“ oder „Kontemplativ“ heißt), und wozu er sich jenseits von Kult, Ritus und eben auch Tugend begeben muß. Alle Formen von Religion und Moral sind noch „diesseits des Einen“. Frithjof Schuon spricht in seinem Buch, In the Tracks of Buddhism, zwar auch die Mahnung aus: Man muß erst Tugenden besitzen, bevor man sich von ihnen befreien kann. Dieser vorletzte Grad von Spiritualität benötigt harte und lange Reinigung. Aber dennoch, die Befreiung von Tugend ist das letzte.

Auch Paulus forderte die Galater auf, das Gesetz hinter sich zu lassen. Liebe besitzt nach ihm den Primat im christlichen Leben. Aber der gleiche Paulus konnte – wie ein irischer Landpfarrer – auf dem Gesetz insistieren, wenn es nötig war. Paulus wußte von Vollkommenheit und Unvollkommenheit – oftmals in einer einzigen Person und einem einzigen Tun gleichzeitig. Für ihn gab es keine Vollkommenheit jenseits der Tugend, sondern nur eine Integration der Tugend in die Vollkommenheit. Der Maßstab, der Tugend von Laster scheidet, wird vertieft zur Liebe, aber nicht überwunden in mystischer Erfahrung.

b) Im Leerraum des Jenseits von Gut und Bös

D. T. Suzuki fand in der Zen-Erfahrung die gleiche Dynamik wie in der Weltmystik. Er beruft sich auf ein als häretisch gebrandmarktes Zitat aus Ruusbroecs „Die zwölf Beguinen“, um seine Intuition zu unterbauen: „Ohne mich hätte Gott weder Wissen noch Macht, denn ich bin es, der mit Gott meine eigene Personalität und alle Dinge erschaffen hat. Von meinen Händen hängen Himmel, Erde und alle Geschöpfe ab. Wer Gott Ehre gibt, gibt sie mir, denn in meinem Wesensgrund bin ich von Natur aus gleich Gott. In mir selbst habe ich weder Hoffnung noch Liebe, und weder Glaube noch Vertrauen auf Gott; ich habe nichts zu beten und zu bitten, denn ich gebe keinem Gott, der jenseits von mir selbst ist, die Ehre. In Gott ist nämlich kein Unterschied, weder Vater noch Sohn noch Heiliger Geist . . . Und so bin ich eins mit diesem Gott, und ich bin genau das, was er ist . . . und genau dasjenige bin ich, daß er ohne mich nicht sein kann“. Bei Ruusbroec spricht ein Mitglied der Sekte vom „Freien Geist“, die damals in den Niederlanden blühte. Dort glaubte man, daß der Mensch, sobald er wirklich frei sei, keine Gewissensbisse und keine Sünde mehr haben könne. In diesem Zustand sei der Mensch jenseits aller Autorität und schulde niemand mehr Gehorsam. Er sei niemand mehr verantwortlich, möge er auch töten, wer ihm unangenehm im Wege stünde, oder möge er den Trieben seiner Natur nachgeben und das tun, was andere Sünde nennen. Man erfuhr sich zurückversetzt in den Stand der Unschuld, wo das Sündigen unmöglich ist. Man erfuhr seine Tiefe als göttlich, als Gott.

Der springende Punkt unserer Darstellung liegt in der Tatsache, daß überall dort, wo eine Intuition der leeren Transzendenz aufblüht, zugleich die Gefahr auftaucht, daß die Triebe in den Leerraum vorstoßen. Die Weite der Erfahrung und die im Unterbewußtsein lauernde Ungezügeltheit der menschlichen Natur stoßen hart aneinander. Das „Flip-Flop-Syndrom“ kann echte mystische Erfahrung in die Triebhaftigkeit vorgeistiger Regression zurück schnellen lassen. Suzuki erklärt seine Ausführungen durch den Hinweis, daß die Instinkte nach Autonomie schreien, sobald sie nicht mehr von einer geistigen Moral beherrscht sind. Alle Religionen wissen davon und warnen davor. Aber je mehr einer den Anspruch erhebt, von Gott besessen zu sein, desto drohender wird der Umschlag zum Gegenteil. Das Aufgeben des Willens zur Passivität der Leere und das Verachten der durchgeistigten Moral töten die Religion – im Buddhismus ebenso wie in der westlichen Erfahrung.

Suzuki zitiert eine buddhistische Stimme, die der Brüder vom Freien Geist bei Ruusbroec entspricht. In der Prajnaparamita-Überlieferung des

Mahayana-Buddhismus steht die Erfahrung an erster Stelle. Buddha predigte kein neues Evangelium, er schenkte Indien und der Welt keine neue Offenbarung und keine neue Religion. Er beanspruchte nur das eine, daß er Erfahrung habe. Der Mahayana-Buddhismus wollte nichts als zu diesen einfachen Quellen zurückkehren. Die Intuition (prajna) war die Schau der Dinge, wie sie in sich selbst sind, und die Schau des Selbst, wie es einfach-hin ist. Um diese Intuition zu erreichen, mußte man lange meditieren und ein äußerst genügsames Leben führen. Intuition gab es nur in der Nachfolge von Askese; Schau ergab sich nur aus Reinigung. Aber zugleich liest man in Saptashatika-prajnaparamita die Lehren des Manjushri, der seinen Gesprächspartner Shariputra unterweist, daß Sünde Erleuchtung sei und Erleuchtung Sünde. Was meint das? Beides, Sünde und Erleuchtung, sind keine letzten Realitäten. Das Vollkommene muß, als Einheit von beidem, sich jenseits von beidem, unangefochten von beidem, befinden. Dort existiert weder Schauender noch Geschautes, weder Einsicht noch Eingese-henes, weder Analyse noch Analytiker, weder Sünde noch Sünder. Die Ein-gebildetheit eines Nicht-Erleuchteten meint, daß man Erleuchtung durch Anstrengung, durch Moral oder Nicht-Moral, durch Gut oder Bös erreichen könne. Die vollkommene Wirklichkeit ist jenseits von alledem, von Er-leuchtung und Disziplin, von Moral und Sünde. Libertinismus (freie Zügel-losigkeit) und Antinomianismus (Anti-Gesetzlichkeit) treffen sich in diesem Jenseits von Gut und Bös.

Im Islam gibt es ähnliche Erfahrungen. Als die Sufi-Bruderschaften den Anspruch höchster Spiritualität für sich stellten, hörte man Stimmen unter ihnen, die ein Jenseits von Ritus und Gesetz verlangten. Und über kurz oder lang begannen einige zu lehren, daß die vollkommene Kontemplation im Betrachten nackter Knaben bestünde. Die Psychologie weist uns auf die Immoralität des Unterbewußtseins hin. Wenn seine Inhalte durch medi-tative Techniken freigesetzt und diese als Tiefe der Religion proklamiert werden, öffnet sich der von Zaehner so bezeichneten „diabolischen Seite“ der menschlichen Natur Tür und Tor. Jede Religion verurteilt die Kanoni-sierung der Trieb-Strukturen als Form der Hochreligion. Keine Religion gibt ihre Zustimmung zur Praxis, sich regungs- und willenlos vor den auf-tauchenden Inhalten des Unterbewußtseins zu verhalten. Aber zur Unter-scheidung der Geister muß man die Substrukturen erforschen, die sich hinter den offiziellen Lehren befinden.

c) Um Vorstellung und Erfahrung von Sünde

Hier nämlich manifestiert sich der Geist des Buddhismus und manifestiert sich der Geist des Christentums. Die buddhistische Anthropologie richtet

sich nach dem Modell des guten Menschen, sie ist optimistisch. Viele westliche Interpreten meinen zwar, daß der Buddhismus grundsätzlich lebensverneinend und pessimistisch sei. Das Gegenteil ist richtig. Buddhismus verneint das Leben, nicht den Menschen; und er tut dies, um den Menschen zu höheren Erfahrungen zu führen, zum Nirwana, dem Zustand der reinen Glückseligkeit. Das menschliche Wesen ist im Buddhismus rundum gut. Sobald das Hindernis des Nicht-wissens (*avidya*) vom Menschen abgefallen ist, wird er das Gute von selbst tun. Nichtwissen ist der Grund alles Bösen. Und das zeitliche Leben ist die Ebene, wo Nichtwissen zu Hause ist. Der Mensch muß sein Wesen jenseits dieses Lebens finden. Dort weiß er und ist damit gut. In der buddhistischen Weltschau gab es niemals einen Sündenfall. Auch im Christentum ist der Mensch gut, aber sein Gutsein ist beschädigt durch die Sünde. Anders im Buddhismus, wo der Mensch im Wesen gut und nur das Leben beschädigt ist. Wissen und Erfahrung des Wesens werden so zur einzigen Tugend. Und die Wesenschau ist ihr höchster Grad.

Buddhismus und Christentum wissen um Verwundungen des Menschen. Aber der Christ findet sein Verwundetsein in der Sünde; selbst nach der Heilung durch Christus bleibt noch Übel in der Welt und im Menschen, mit dem er zu kämpfen hat. Nichtwissen kann durch Wissen ausgelöscht werden; aber das Gute bedarf ständig neuer Anstrengung. Das Geheimnis der Sünde ist – in dieser Tiefe – im Buddhismus unexistent. In ihm gibt es nur ein Hindernis, das der Vollkommenheit entgegensteht, und das ist Nicht-Wissen. Wo das Nichtwissen der Illusion, als ob die Dinge so seien wie sie zu sein scheinen, als ob Leben Leben sei und nicht nur Trugspiel der Zeit, verschwindet, wird der Mensch der, der er in Wirklichkeit ist. Er ist in seinem Wesen gut. Er ist der Buddha. Im Grunde meint der Buddhismus, daß Existieren in seinem Wesen gleich Buddha-Sein ist. Buddha sein aber ist vollkommen sein.

Dieses Menschenbild ist optimistischer als die christliche Sicht vom Menschen und vom Sein-in-Christus. Nach dem Buddhismus ist der Mensch nur abgeschnitten vom Ganzen der Dinge. Das ist das Böse. Und die Eingliederung des Menschen in das All der Dinge ist Erlösung. Menschliche Erfüllung richtet sich deshalb auf das Ganze – auf den Zustand, der vor Geburt und Schöpfung existierte. Das ist irgendwie ein Nach-außnen-Stülpen der psychologischen Einsichten von C. G. Jung: Nach ihm soll der Individuationsprozeß den Menschen in sich selbst zu einem ganzen machen. Im Buddhismus geht dieser Prozeß nach außen, auf die Integration des Menschen in das Ganze des Kosmos. Sicher ist diese Ähnlichkeit nicht nur zufällig, sondern beruht auf Wesensstrukturen der religiösen und der psychologischen Werdeprozesse.

Im Mahayana-Buddhismus besteht die Sünde darin, ein verschlossenes Herz zu haben, ein Herz ohne Raum für Mitleid. Mitleid entsteht dort, wo die Disharmonie von Selbst und Nicht-Selbst bewußt wird. Sie verursacht den Schmerz der Sünde. Aus einer tiefen Sicht besteht also Sünde im Glauben, daß das eigene Selbst als metaphysische Realität in sich selbst besteht. Wenn die eigenen Ansprüche des Selbst stärker sind als die der größeren, innerlichen Buddha-Natur, spricht man von Sünde. Die Buddha-Natur ist gut, das abgespaltene Selbst ist sündig. Das Selbst wird in dieser Konzeption als grundsätzlich „selbstisch“ betrachtet. Sobald einer die Erleuchtung hat (im buddhistischen Sinn von Schauen, von intuitiver Erfahrung), daß hinter dem Erscheinungsbild des Selbst mehr und Tieferes und Wirklicheres liegt, hat er die Vergebung der Sünde. Dieses „Mehr“ heißt Buddha-Natur. Wo einer ein Leben, das diesem „Mehr“ entspricht, beginnt, wächst in ihm Tugend. Die Entwicklung übersteigt das Leben in raum-zeitlichen Beziehungen zum radikalen Hingeordnetsein auf das Absolute. Sünde ist dabei nicht die ungeordnete Zuneigung zu diesem oder jenem, sondern die Annahme, daß das Beziehungsfeld des Selbst in Raum und Zeit eine Tatsache sei. Sünden werden nachgelassen nicht durch Vergebung, sondern durch Auflösung dieses Beziehungsfeldes. Die kausale Verknüpfung von Einzelding zu Einzelding ist die Grundsünde und zugleich der Grundschmerz. Wo Dinge aufeinander wirken, entsteht Schmerz. Wenn das Selbst auf Dinge einwirkt oder ihre Wirkung in sich aufnimmt, begibt es sich in die Abhängigkeit von Dingen. Und Abhängigkeit verursacht Schmerz. Und dieser Schmerz ist das Böse, das die Welt zerstört. Erlösung besteht in der Rettung aus diesem Netz von Abhängigkeiten. Und so muß die Kreatur über ihren Tod hinaus durch die Reihe der Abhängigkeiten hindurchgehen, bis sie völlig frei wird von allem, bis sie alles entäußert hat, bis keine Beziehung mehr existiert.

d) Durst ohne Dürstenden und Schrei nach Mehr

Und dann wird aus der Vernichtung der Abhängigkeiten und des Verlangens nach diesem oder jenem oder nach allem (*karma*), das die Kausalreihe der Abhängigkeit bewirkt, Mitleid, Liebe (*karuna*); die verlangende Liebe (*eros*) wird zur ruhenden Liebe (*agape*); der Existenz-Durst (*trisna*) wird zum Mitleid (*karuna*). Durst ist Liebe, die auf das Selbst bezogen ist, Mitleid ist die universale, frei schwingende Liebe.

Die aszetische Anstrengung im Buddhismus hat als erste Forderung die Vernichtung des Existenz-Durstes. Hier ist es eben wichtiger, das „verlangende“, lodernde Feuer im Haus zu löschen, als auf die Frage zu antworten, wer der Hausbewohner sei. Wenn das Feuer des Verlangens erloschen ist,

heilen die Wunden des Hausbewohners von selbst. Wenn die Frage nach dem Hause beantwortet ist, erübrigts sich die weitere nach dem, der drinnen lebt. Die ganze buddhistische Heilsgeschichte läßt sich in einem Satz zusammenfassen: Zerstöre das Verlangen, und Mitleid und Erleuchtung stellen sich von selbst ein. Buddhismus hat religiöse Erfahrung zum Ziel. Und diese findet sich dort, wo das Verlangen erloschen ist.

Die buddhistische Theorie verwirft die Seele als ein Selbst; das Selbst hat keine substantielle Existenz. Kein individuelles Etwas existiert im eigenen Dasein. In der Seele findet sich kein bleibendes Zentrum. Alles ist leer und ohne Personalität. So lautet die Theorie – aber es gibt keine Religion, die sich in dieser Leere abspielen könnte, auch nicht die des Buddhismus.

Die buddhistische Praxis verwirft einfachhin alles, was der menschlichen Situation in dieser Welt Bestand verleihen könnte. Alles ist fließend – wie es das Wort des Heraklit will, daß niemand zweimal in den gleichen Strom eintauchen kann. Der Buddhist taucht nur ein und für alle Male in diesen Strom ein, und der Mensch geht auf im Werden, im Dahinfließen von Erscheinungsbildern. Die Entleerung vom Selbst ist kein Pessimismus, sondern ein Behandlungsweg, uns das Gift des illusionären Selbstanstandes auszutreiben, der Illusion, als ob diese Verknüpfung der Dinge und der daraus entstehende Schmerz real, das einzige Reale, das einzige Bestand-Habende sei. Buddhismus ist der Schrei: Da muß mehr sein! Mehr als das Bestehen der Dinge in Schmerz und Kampf.

Doch verständliche Überlegungen sind inhaltlos, sind Abstraktion, sind wertlos für das praktische Leben. Auch im Buddhismus änderte sich die verständliche Intuition, sobald sie mit dem affektiven Leben in Verbindung trat. Und hier ist der Ort, wo die religiöse Sehnsucht des Menschen befriedigt wurde. Diese Sehnsucht schuf Myriaden von Buddhas. Der wirkliche Buddha sah sich auf keinen Fall als Messias. Er lebte in einem Indien, das überquoll von Religion – eine neue konnte das Land gar nicht ertragen – und Buddha wollte und tat keine neue Religion gründen. Er ließ sich vom bestehenden Strom indischer Religiosität tragen. Buddha war nicht einmal ein Freund von Philosophie, und er wollte und tat seinen Landsleuten keine neue Philosophie schenken. Der Strom indischer Religiosität würde Sorge tragen für Gott. Buddha stellte nicht einmal die Frage nach Gott. Er beanspruchte einzig, daß er Erleuchtung empfangen habe und daß diese Erleuchtung religiöse Erfahrung sei. Das war seine Predigt, und er lehrte die anderen, wie sie auf ihrem Weg zu Erfahrungen kommen könnten, die seiner entsprächen. Aber genau da findet sich die Wurzel des Weiteren.

Buddha machte seine eigene Erfahrung zum Paradigma – und seine Nachfolger machten ihn persönlich zur paradigmatischen Existenz. Die

vielen, zur Substanz gewordenen Buddhas entstanden. Er wurde zum Archetyp; der Archetyp wurde zum Mythos, und der Mythos vergöttlicht ihn. Buddhas Weisungen werden zum Gebot. Seine meditativen Notizen wurden zur Heiligen Schrift. Seine Jünger wurden zur Kirche. Religiöse Menschen kehren oftmals die ursprünglichen Intuitionen zum Gegenteil um.

e) Das Glück der erfahrenen Hinfälligkeit

Die Mahayana-Reform versuchte diese Entwicklung zurückzuwenden und benutzte dazu als Werkzeug das dialektische Denken; damit sollten „die Säue“ von den „Perlen“ der Erleuchtung abgehalten werden, der grobe Polytheismus der vielen Buddhas von der wirklichen Intuition des Buddha. Aber Erleuchtung geschieht nicht durch Philosophie und Dialektik. Westliche Sucher blicken zwar voll sehnsgütigem Neid auf die buddhistische Dialektik wegen ihrer strengen Behandlung der Realität. Der Geschmack von Nihilismus zieht an; und manche Westler, die krank und überdrüssig am westlichen Leben und an westlicher Religiosität sind, fühlen sich hingezogen zu dem, was wie eine Religion, Bewältigung von Krankheit und Überdruß aussieht. Andere lieben das Spiel mit der „Meinung aller Meinungen“ und nennen dies Religion. Buddhismus gibt allen Versuchen reichlich Raum zur Entfaltung.

Aber sie alle sind nur „profane“ Oberfläche für das eigentliche Heiligtum des Buddhismus. Der Kranke sieht überall nur Krankes. Der Geist von Verzweiflung findet nur den Geist und die Dialektik von Verzweiflung. Buddhistische Dialektik will zwar Verzweiflung hervorrufen und keinen Trost. Aber aus einem anderen Grund als die Westler ahnen. Das innere Heiligtum des Buddhismus besteht aus Erfahrung und nicht aus Philosophie und Dialektik. Und Verzweiflung soll den Menschen zurückwerfen dorthin, wo er das Heiligtum findet. Die Dialektik ist die weltliche Sprache des engen Grabes. Nur Sutra – die dunklen Ursätze der indischen Überlieferung und Riten – ist die Sprache des Lebendigen. Nur Sutra lebt, weil es ein weiter Raum ist – der Raum, wo Buddha (das wahre Selbst) lebt.

Buddhismus hat für Fernstehende oft ein solch totes Aussehen, weil sie sich ihm durch Gräberfelder nähern müssen. Buddhistische Dialektik ist „Galgenhumor“, Logik des Todes, die wecken will für den ersten Schritt in den wahren Buddhismus hinein, für den ersten Schritt der Erkenntnis, daß alles Leben Schmerz ist. Doch Buddhismus ist keine Religion des Schmerzes, sondern eine des Nirvana; Nirvana aber ist reine Glückseligkeit. Es wird dies „realisiert“, wo einer die Weisheit (prajna) der Leere (shunyata) von aller endlos sich hinziehenden Erscheinungs-Wirklichkeit (samsara) schauen darf. Das Letzte und die Nichtigkeit der Vorläufigkeiten werden in

einer einzigen untrennbarer Erfahrung von Glück erschaut, und sie heißt „Leere“, „Abkühlung-allen-Tuns“ (nirvana). Das Heiligtum meint Erfahrung, und das Profane besteht aus Dialektik und Schmerz. Die Vernichtung des zweiten ist die Substanz des ersten.

Der Mensch muß dies nur sehen (Erleuchtung), und er ist frei. Hierin findet sich die Schlüsseleinsicht für den buddhistischen Gebrauch des Wortes „karuna“, was ein Suzuki mit „Liebe“ übersetzt hat. Gemeint ist der Strom des Mitleids, das Umschlagen oder besser das Identischsein des Schmerzes aus der Einsicht in die Kette der Hinfälligkeiten und der Erfahrung des Glücks.

II. Liebe im buddhistischen und christlichen Verständnis

Von hier aus läßt sich verstehen, Welch vom Christentum verschiedener Geist den Buddhismus beseelt. Einige Ansätze sollen dahin führen, wo die Unterschiede aufleuchten zwischen dem, was mit christlicher Liebe gemeint ist, und der Erfahrung des Buddhismus.

a) Das Sein und die Person

Als der Früh-Buddhismus erkannte, daß Werden mit Schmerz verbunden sei, versuchte er den Schmerz zu beenden, indem er das Werden beendete. Alles ist Werden; mach dem Werden ein Ende und du bist nur noch ein Ist! Buddhismus ist die Religion des Ist. Christentum ist die Religion des Ich bin. Das eine ist eine Religion von Nicht-Personen – das Untertauchen im All ist Ziel; das andere eine Religion von Personen – das Reif- und Mündig-Werden des Ich im Wir ist Ziel. Christen haben den Auftrag, Gott zu lieben. Sie streben danach, sich ihm hinzugeben. Der Vollzug der Hingabe stellt den Frommen vor Jesus. Herz spricht zu Herz. Ganz konkret wird es: Man muß das Stroh der Krippe riechen und das Kind von Bethlehem anschauen. Man muß die Mutter bitten, einem das Kind auf die Arme zu legen. Die Mystik des Franz von Assisi oder des Ignatius von Loyola gipfelt in solchen Konkretisierungen. Dichter und wertgefüllter kann man die Würde der Einzelperson gar nicht darstellen und erleben. Diese Art von Liebe kommt der buddhistischen bhakti nahe. Auch das meint Devotion, Hingabe; die Devotion zum mythischen Buddha-Amida z. B. oder zum heiligen Avalokiteshvara. Aber die affektive Hingabe des Buddhisten an Buddha kann niemals so reich werden wie die christliche Frömmigkeit. Denn der Buddha, der die Sehnsucht nach dem Du der Liebe erfüllen kann, hat niemals existiert. Gelebt hat nur der Buddha des medi-

tativen Eingehens ins All. Bhakti meint zwar Liebe, aber die Person der Liebe ist nur ein Schemen. Im Grunde ist jeder Mensch buchstäblich der eine Buddha.

Die analoge Nachahmung Jesu durch die Mannigfaltigkeit seiner Heiligen ist christliche Lehre: Jeder von ihnen ist in Christus vergöttlicht auf seine eigene Weise; er hat nur teil an Christi Sein; Christus allein ist das Sein Gottes. Im Buddhismus aber ist jeder selbst sein Sein; ist jeder selbst Buddha. Die Vielfalt und damit die Personalität aller einzelnen fällt zusammen in die Einheit des Buddha.

b) Grenzenloses Mitleid und Liebe zum anderen Menschen

Als das Herz des Buddhismus das Leiden des Menschen nicht mehr übersehen wollte, personifizierte es sich im Bodhisattva. Er wurde zur Inkarnation des Mitleids (karuna). Sein mit den anderen Menschen mitleidendes Herz erlaubte ihm nicht, in die Freiheit der Beziehungslosigkeit, ins Nirwana, einzutreten, obgleich er am Rande dieses Reiches ohne Schmerzen stand. Deshalb blieb er vor der „Großen Befreiung“ (Suzuki) stehen, um zu warten, bis alle Menschen frei seien. Das Herz des Buddhismus schlägt in diesem Mitleiden. Aber dennoch ist buddhistisches Mitleid nicht das gleiche wie christliche Liebe. Im Buddhismus liebt man im Grunde den anderen nicht wegen seiner selbst, weil er als der andere in seiner Notlage Mitleid nötig hat, wie es die Christen tun sollen. Im Buddhismus ist einer mit dem anderen mitfühlend, weil beide nur Wellenschlag des ewigen Kreisens des Stromes von Mitleid sind. Im Grunde existieren weder er noch der andere, sondern nur das eine, ununterschiedene Sein, Mitleid (karuna) genannt. So steht es in der Theorie. Aber auch Buddhisten handeln – glücklicherweise – anders als die Theorie es verlangt. Sie handeln, als ob sie in eigener Personalität existierten. Sie lieben, als ob sie einander als Personen liebten. Mütter umarmen ihre Kinder, ebenso wie es christliche Mütter tun. Aber das Ideal ist nicht Liebe. Es ist Mitleid. Der eine ist im Grund schon Buddha, und der andere ist noch nicht so tief in seinen Grund eingegangen; und deshalb benötigt er Mitleid.

Der Buddhismus kann nicht anders, als in dieser Weise über diejenigen zu urteilen, die noch nicht so weit sind. Christen dürfen nicht urteilen, ob ein anderer weniger weit im geistlichen Leben sei, als sie es sind. Dies liegt nur vor den Augen dessen offen, der jenseits menschlicher Erfahrung und Einsicht lebt, vor den Augen Gottes. Christen lieben den anderen, so wie er ist, in seiner Personalität. Christen sollen den anderen als den anderen lieben; den Nächsten wie sich selbst. Der gleiche Christus lebt in beiden. Der Nächste ist Christus – aber der individuelle Christus, einzig und un-

wiederholbar. Der Nächste ist kein gemeinsamer Archetyp von einem selbst, wie es im Buddhismus gelehrt und gelebt wird. Der andere ist der „andere Christus“; und das meint ganz konkrete Realität, der „andere“. Man muß den anderen lieben.

Buddhismus liebt den anderen, weil er man selbst ist. Das ist kein rhetorischer Satz. Die intuitive Erleuchtung Buddhas und die zahlloser anderer Buddhisten haben diese Erfahrung ebenso bestärkt wie deren theoretischen Ausdruck. Man fand sich und den anderen in der großen, alle Unterschiede und Verschiedenheiten auslöschenden Einheit. Ein Interpret sollte die religiöse Erfahrung der anderen Religion – wie die der eigenen – völlig ernst nehmen und nicht verwaschen. Und gerade der Buddhismus hat seiner Erfahrung den Stempel der Authentizität aufgedrückt. Seine Lehren stammen aus Erfahrungen und bewähren sich in ihr! Deshalb müssen wir sie als wahr annehmen, wie wir auch den Buddhismus als wahre – als eine wahre Religion annehmen. Aber für uns Christen ist Christentum *die* wahre Religion, während Buddhismus *eine* wahre Religion ist. So könnte man vielleicht die Richtlinien des Zweiten Vatikanischen Konzils ausdeuten.

c) Gleichmachende und unterscheidende Liebe

Ein anderes Erscheinungsbild der buddhistischen Liebe ist mit dem Ausdruck ‚maitra‘ umschrieben; das meint Freundschaft, die bis zum Letzten geht. Mitleid – Hingabe an Buddha –, Freundschaft sind Schlüsselbegriffe der buddhistischen Liebe. Aber der christliche Begriff der Liebe, Caritas, ist noch dichter. Er meint die Liebe zum anderen als Person, als genau der andere, der er ist und weil er es ist. Das buddhistische Sprechen von Liebe klingt atomisierend, weil seine Liebe richtungslos auf alles und jedes geht, auf Mensch-Gott-Natur-Tier-Pflanze usw. in überindividueller Gleichheit. Buddhismus ist eine Religion der Gleichheit, weil alles im Grund gleich leer ist; und es nur ein Ziel gibt, in diese Gleichheit einzugehen. Das kann nie das christliche Gebot einholen: Liebe Gott, liebe den Menschen! Beide, Gott und Mensch, sind in ihrer Verschiedenheit real, wie es auch der Liebende ist, dem das Gebot gilt. Diese Realität kann zwar verdeckt sein durch unser schwaches, nicht voll zu verwirklichendes irdisches Leben. Aber in letzter Konsequenz sind Gott und Menschen für das Christentum in sich stehende Letzt-Realitäten. Das ist gesagt mit „Schöpfung“ und mit der Erlösung dieses einzelnen Menschen. Im Buddhismus verlieren die Dinge an Realität. Sie sind und sind zugleich nicht. Eine endgültige Versicherung ihrer Existenz ist nicht möglich. In der Frage nach Gott und Mensch nimmt der Buddhismus eine zurückhaltende Stellung ein. Im Buddhismus

kann man beide nur bis zu einer gewissen Grenze lieben; dann tauchen sie unter im gleichmachenden Strom der Liebe. Aber im Christentum gibt es keine verwischende Grenze. Liebe, die diesen einzelnen meint, geht bis zum Tod, ja bis zum Tod am Kreuz, und geht nicht unter in verschwebendem Gefühl. Für Buddha werden die Menschen transparent, durchsichtig zur Einheit. Das darf im Christentum niemals geschehen. Buddha predigte gleichmachende Leere; Christentum predigt die unterscheidende Fülle, die Fülle des pneumatischen Daseins.

d) Sünde ohne Furcht und Liebe ohne Furcht

In einer Art Synthese treten die Unterschiede zwischen christlicher und buddhistischer Liebe hervor, sobald man zurückgeht auf die geistlichen Unterschiede in ihrer Erfahrung. Beide treffen sich in einem Schema der drei Stufen von der Reinigung zum mystischen Leben. Etwa nach folgendem Modell:

- Schritt eins: Instinkt und Gewohnheit werden gezähmt. Aber die Anfechtungen von Zweifel und Furcht bleiben.
- Schritt zwei: Instinkt und Gewohnheit sind gezähmt, man existiert in Buddha oder in Christus. Man ist frei. Vollkommene Liebe hat die Furcht vertrieben. Die Intuition des Buddhaseins oder die Erfahrung des Christus ist maßgebend.
- Schritt drei: Man überschreitet das Gebundensein an Tugend und mystische Erfahrung. Hier lauert die große zu Beginn beschriebene Versuchung, daß die Schau des Absoluten ausläuft in eine Freigabe von Instinkt/Leidenschaft. Entweder wird man der „verwundete Heiler“ oder der „geheilte Verwunder“, entweder der, der helfen kann, weil er die Wunden des Leides trägt, oder man wird der, der auf die anderen herabsieht, weil er geheilt ist.

Der erste Schritt ist Befreiung, wie beim Reinemachen des Hauses; aber der Satan kann zurückkehren und sieben andere Teufel mit sich bringen. Wo im Christentum die Reinigung nicht hinausläuft auf Liebe, die nach dem ersten Johannesbrief die Furcht austreibt, wird sie zur Sünde, die sich ohne Furcht auslebt. Im Reinigungsprozeß bleibt Sünde übrig. Selbst der Mystiker sündigt noch. Aber seine Sünde treibt ihn aus der Selbstsicherheit in die Arme Gottes. Vollkommene Liebe treibt die Furcht aus, aber nicht die Ehrfurcht, die in Demut um die eigene Schwäche weiß. Die ausgetriebene Furcht eines gesunden geistlichen Lebens ist die neurotische Angst und die Angst, sich von den alten Freunden, den Sünden, zu trennen. Auch bei den Mystikern kehren die alten Ängste zurück, aber die Mystiker selbst kehren nicht zu ihnen zurück, sondern wenden sich aus der wiederkehren-

den Furcht hin zur Ehrfurcht Gottes. Sie hört nicht auf, ihr Leben von dem vergangenen sündhaften Tun zu reinigen. Das ist der Unterschied. Der eine weiß sich „zugleich gerecht und sündig“; während der andere sündig bleibt ohne die Furcht, die ihm aus seinem Gerechtsein, aus seiner Ehrfurcht vor Gott, aufleuchten könnte.

Die verschiedenen Religionen haben Erfahrungen, die von verschiedenem Geist besetzt sind. Wir sollen lernen, unsere eigene religiöse Erfahrung im Christentum ernst zu nehmen; und zugleich müssen wir die Erfahrungen anderer Religionen ernst nehmen. Auf beiden Seiten des Zaunes gibt es Erfahrungen der Gnade; aber es gibt auch andere Erfahrungen. Unterscheidung ist vonnöten.

e) Selbstwirken und Gnade

Buddhismus ist keine Liebe, die durchformt und vereint. Buddhismus ist kein Neuwerden und Umformen. Es ist eher eine Liebe, worin man die Nicht-Differenziertheit entdeckt. Christen werden durch die Liebe unterschiedene, selbständige Personen; Buddhisten sollten völlig unterschieden werden. Buddhisten sollten in die Buddhaschaft eintauchen – ohne Hilfe von außen. Christen sind eingegliedert in den Leib Christi. Und deshalb kommt alle Hilfe für einen Christen von anderswo her, von dem Anderen.

f) Verharrende En-Stasis und gerichtete Ek-Stasis

Buddhismus bewegt sich von der Ekstasis (der Bindung an die anderen Dinge der Welt, die nicht real sind) zur Enstasis (dem Verlangen, stets im Selbst zu leben, sobald das Selbst aufgeleuchtet ist als Buddha). K. Rahner schrieb, daß der erste Grad des religiösen Lebens darin besteht, die Kreaturen zu lassen für Gott. Soweit gehen Buddhisten und Christen zusammen. Die zweite Stufe wäre Gott zu lassen, um den Kreaturen zu dienen. Hier trennen sich die Wege. Wenn der Buddhist das Letzte gefunden hat, kann er nicht mehr zurückgehen zum Vorletzten. Er ist am Ziel. Wir Christen haben aber noch eine dritte Stufe: Gott finden in den Geschöpfen, denen wir dienen. Buddhisten im Dienst an den Geschöpfen halten Abstand zu ihnen, denn sie wissen sich in der von Buddha verheißenen Erleuchtung. Oder sie stellen – bewundernswürdig – aus Liebe zur elenden Kreatur die Erleuchtung beiseite, bis alle zusammengehen können.

Christen brauchen nicht zu warten. Gott, den sie in der Kontemplation erfahren, ist der gleiche, dem sie in den Straßen dienen. Ihre apostolische Spiritualität gründet in gefundener Liebe, die an Gott zurückgegeben wird, um sie nochmals im Dunkel der Welt zu suchen und zu finden.

Buddhisten möchten im eigenen Selbst bleiben (En-stasis), sobald sie es als Buddha-Selbst entdeckt haben. Christen in der Nachfolge Jesu möchten dem Geliebten folgen, der sie über das eigene Selbst hinausführt zum Selbst der anderen Menschen und zum Selbst Gottes (das ist Ek-stasis). Wahre Liebe zwingt einen hin zum Geliebten. Man muß das Hara der Selbsterfahrung verlassen und dort hingehen, wo der Herr einen führt, damit man ihn ein für allemal im Feuer von Sinai erkennt. Gott, und nicht das Selbst, oder das Selbst nur als Spiegel Gottes, ist die Grunderfahrung des Christen.

Beide Erfahrungen – buddhistisch und christlich – sind beseligend. Und da jeder Mensch im Gnadenruf Gottes steht, kann auch die Selbsterfahrung unvergleichlich glücklich sein; denn sie ist – ob bewußt oder nicht – eine Erfahrung des Bildseins von Gott. Auch sie ist eine Tabor-Erfahrung; die Apostel verlangten, dort zu bleiben, dort drei Hütten zu bauen. Aber mitten in dieser beseligenden Erfahrung fordert die christliche Mystik auf, weiterzugehen zu den Menschen – so wie es der Herr dem Petrus befahl. Man muß vom Berg der Kontemplation herabsteigen. Buddhismus weigert sich, es zu tun – aus der Theorie und der Erleuchtungserfahrung, obgleich sein Herz weiter ist. Aber hier liegt der Grundunterschied.

Erfahrene Liebe – und nicht nur die Theorie des Dogmas – fordert den Christen auf, sich selbst und seine Erfahrung zu übersteigen; denn diese Erfahrung ist gerichtet auf ein Du. Erfahrene Liebe im Buddhismus (die Herrlichkeit der En-stasis), die wundervolle Erfahrung des eigenen Spiegels (also die entsprechende Erfahrung zu der der Christen), wird nimmer überschritten. Sie ist Letztwert. Es ist eine authentische Erfahrung – aber sie scheint mehr zum Verharren auf Tabor einzuladen als zum Weitergehen auf den Berg der Auferstehung und in das Tal der kirchlichen Gemeinschaft.

Buddhistische Liebe verneint das Weitergehen in die Zukunft; christliche Liebe ist gerichtet auf Gott und den Nachbarn und will deshalb Zukunft. Buddhistische Liebe braucht keine Liebes-Einheit und Liebes-Dynamik zu Gott, da Buddha jenseits noch von Gott ist, und Gott als einzelner nur vorläufige Station ist auf dem Weg zur alles aufsaugenden Buddha-Natur.

III. Das Einende und Unterscheidende in den Religionen

Die kontemplative Gotteserfahrung kann auch für einen Christen zur buddhistischen Erfahrung werden. Auch er ist versucht, im eigenen – gereinigten und wohlgeordneten – Haus zu verbleiben. Warum das Beste, was

jemals einem geschehen ist, aufgeben? Damit aber beginnt die Erfahrung des großen Anderen zusammenzufallen mit der Erfahrung des eigenen Hauses, des Selbst. Man beginnt einen Gottesdienst mit dieser Erfahrung zu veranstalten. Diese „vollkommene Liebe“, die alle Furcht ausgetrieben hat, kann zum eifersüchtigen Bewacher dieses eigenen Haushaltes werden. Niemand anderer als diese Erfahrung darf im Hause weilen. Alle anderen sind ausgeschlossen. Der „geheilte Verwunder“ sperrt sich gegen die Fremden.

Ein „verwundeter Heiler“ aber wird man nur, wenn man auch noch das Selbst verläßt, um zu diesem anderen zu gehen; denn die Wunde des Kreuzes öffnet für sie. Jeder reife Christ muß ein „verwundeter Heiler“ werden: „Siehe die Wunden der Nägel und der Lanze. Aber ich bin auferstanden und lebe mit ihnen!“

Wer sich aber weigert, das eigene Hara, die Selbsterfahrung, zugunsten der anderen zu verlassen, wird zum „geheilten Verwunder“, wird zu jemand, der aus dem Laster der Selbstigkeit eine Tugend macht. Er hat gelernt, all seinen Eifer in die Kanäle des eigenen Nutzens zu lenken. Seine sündhaften Neigungen, die eine echte Liebe ihm vergab, als er in der geistlichen Phase des „zugleich Sünder und Gerechter“, des Unterwegs-Seins, stand, werden nun zum Ruhekissen „ohne Furcht“. Er hat es nicht mehr nötig, sich von ihnen in Reue zu distanzieren. Der von Gott akzeptierte Sünder wird abgelöst von der sich selbst akzeptablen Sünde. Vorher war es die reuige und demütige Person, die Christus annahm; nun macht der neue Lebensstil des geheilten Sünders ein bequemes Dasein aus seinem Sünder-Sein. Er ist geheilt und verwundet weiter, weil er sich den anderen als anderen nicht öffnet, und nennt dies Freiheit und Tugend. Konfrontation mit anderen mag nützlich sein; aber es ist ein Unterschied zwischen Konfrontation und Vernichtung. Durch die Erhebung des Selbst zum letzten wird alles andere ihm untergeordnet – auch der andere. Nur das Selbst erfreut sich in seinem neuen Leben (in seiner exklusiven En-stasis).

Wir erfahren überall den Geist, in und außerhalb vom Christentum; Gott lebt überall. Aber man muß sich hinter diese Erst-Erfahrung Gottes führen lassen, oder sie wird selbst zum Gott, und Theismus wird Monismus. Der erste Grad der Geisterfahrung ist die des „homo absconditus“, des verborgenen Menschen; man erfährt etwas von der neuen Schöpfung im eigenen Sein; und Gott sagt heute wie damals zu ihr: Sie ist gut! In ihr leuchtet der Geist, in dem alles Geschaffene Abbild Gottes ist. Aber die nun angefangene Bewegung muß weitergehen zur Liebe der anderen – weitergehen zum Deus absconditus, zum (in allem) „verborgenen Gott“.

Die Versuchung der Kontemplation liegt in der Verwechslung des Selbst, das rein und wunderbar in der Gnade aufscheint, mit dem Gott der Gnade,

in der Verwechslung von Abbild und Urbild. Der Unterschied ist entscheidend. C. G. Jung hat Recht, wenn er im „Selbst“ Gott findet, den Gott der mystischen Erfahrung. Aber die Techniken der Psychotherapie, die zweifelsohne mit der Tradition der jüdischen Mystik in Verbindung stehen, bringen uns nur zur Einzigartigkeit und Schönheit der menschlichen Natur in ihrer Begnadigung. Der Therapeut, der soweit gelangt ist, kann stehen bleiben und denken, daß er genug getan habe; und der Patient vergißt den Gott der Gnade über der Gnade Gottes. Und damit verliert er ersteres noch obendrein. Die gleiche Gefahr erhebt sich in der buddhistischen Erfahrung – besonders dort, wo sie in Menschen aufbricht, die schon einmal eine Ahnung vom Gott des Christentums gehabt haben. Bei ihnen wird das Nicht-Wissen um das Weitergehen (Ek-stasis) zur Ablehnung Gottes.

Die ersten Stufen der Kontemplation schenken mannigfache Selbstrealisation. Aber der eigentliche Durchbruch beginnt erst auf der höheren Stufe, die darüber hinaus zum anderen Menschen geht, auf der apostolischen Stufe. C. G. Jungs Identitätsfindung enthält viele buddhistische Züge (trotz der philosophischen Unterschiede); hier und dort geht es um Selbst-Verwirklichung. Aber der nächste Sprung muß sein der Sprung der Liebe in die Vertikale zu Gott. Und das meint zur gleichen Zeit die horizontale Liebe zum Nachbarn. Beide Ek-stasen, Ausgänge aus sich selbst, sind Gnadengeschenke. Man kann den Nachbarn nicht wirklich lieben ohne Gnade; man kann einen anderen nicht lieben, wie er in sich selbst ist, ohne Gnade. Aber in Christus ist jedem die Gnade verheißen.

Der Unterschied zwischen buddhistischer und christlicher Liebe in Theorie und Praxis, in Erfahrung und Tun, liegt dort, wo der Buddhismus die Ekstase verkennt, wo er das Weitergehen zum anderen als Abfall statt als Vollendung ansieht. Das macht die reine buddhistische Liebe zu einer Teil-Liebe, zu einer Erfahrung, die nur unterwegs ist. Die weitere Hälfte des Wegs führt aus dem Selbst hinaus; der Buddhismus möchte – aus Theorie und aus Erfahrung – darinnen bleiben. Das Königreich Gottes ist – wie M. Luther den Lukasvers deutet – in uns, so wie Buddha in uns ist. Aber der Christ muß die Perlen Gottes von innen nach außen weitergeben, weil auch Gott über dem Selbst steht. Da liegt der Unterschied. Buddhismus möchte die Perlen behalten, die er in der Erfahrung geschenkt bekommt. Wir versuchen, sie weiterzugeben als „gute Nachricht von Gott“, als Evangelium von Jesus Christus.