
Toleranz des Buddhismus – Möglichkeiten und Grenzen

von Johann Figl

Zusammenfassung

Im vorliegenden Beitrag soll vor allem das Verständnis der Toleranz im Buddhismus aus westlicher Perspektive sowie im interreligiösen Kontext erfasst werden. Dabei ist zuerst auf die Wahrnehmung des Buddhismus als einer durchwegs toleranten Religion einzugehen, wie sie seit Beginn seiner Rezeption in westlichen Ländern anzutreffen war und ist. In einem zweiten Schritt wendet sich der Beitrag den Anfragen an einer einseitigen Sicht dieser Thematik zu, die in neueren Studien exemplarisch zur Sprache gebracht werden, und die zugleich Grenzen der buddhistischen Toleranz aufzeigen. Schließlich wird mit Bezug auf zentrale innerbuddhistische Motive und Lehrinhalte nach der Bedeutung der Toleranz im buddhistisch-christlichen Dialog gefragt.

Schlüsselbegriffe

- Toleranz im Buddhismus
- Kritik christlicher Intoleranz
- Gewalt und Intoleranz
- Interreligiöser Dialog

Abstract

This paper deals with the understanding of tolerance in Buddhism from a ›Western‹ perspective as well as in an interreligious context. First of all the perception of Buddhism as a consistently tolerant religion is delineated – a perception which has been present since the reception of Buddhism in ›Western‹ countries. Secondly, the paper addresses the inquiries about a one-sided view of this topic, which are being raised in recent studies by way of example and which point out limits of Buddhist tolerance. Finally, with reference to central inner-Buddhist motives and doctrinal content, the paper deals with the question concerning the relevance of tolerance in the Buddhist-Christian dialogue.

Keywords

- Tolerance in Buddhism
- Criticism of Christian intolerance
- Violence and intolerance
- Interreligious dialogue

Sumario

Este documento se centra en la comprensión de la tolerancia en el budismo desde una perspectiva occidental y en un contexto interreligioso. En primer lugar, se analiza la percepción del budismo como una religión totalmente tolerante, tal y como ha sido desde el principio de su recepción en los países occidentales. En un segundo paso, el artículo se centra en las cuestiones sobre una visión unilateral de este tema, que se plantean en estudios recientes de forma ejemplar, y que al mismo tiempo muestran límites de la tolerancia budista. Por último, haciendo referencia a motivos budistas internos centrales y a contenidos doctrinales, se indaga sobre el significado de la tolerancia en el diálogo budista-cristiano.

Palabras clave

- Tolerancia en el budismo
- Crítica a la intolerancia cristiana
- Violencia e intolerancia
- Diálogo interreligioso

Die generelle Toleranz des Buddhismus ist für viele Menschen eine fast selbstverständliche Vorgabe, nicht allein für die Angehörigen dieser Religion, sondern ebenso für Mitglieder anderer Religionsgemeinschaften und auch für Menschen, die keiner Religion angehören. Infolge davon wird die große Toleranz dieser Religion sowohl generell als auch im Besonderen hinsichtlich anderer Religionen meist ohne weitere Rückfragen angenommen. Diese Situation versucht der folgende Beitrag zu thematisieren und teils zu klären.

Vor diesem Hintergrund soll in den Darlegungen zunächst auf die Wahrnehmung des Buddhismus seit dessen früher Rezeption in *westlichen Ländern* eingegangen werden. Dabei ist einleitend auf die philosophische Sichtweise Schopenhauers hinzuweisen, und dann insbesondere auf das Selbstverständnis der frühen Konvertiten, wie es sich vor allem in ›Buddhistischen Katechismen‹ zeigt, sowie auf weitere öffentlichkeitsrelevante Positionen von Repräsentanten dieser Religion.

1 Frühe Wahrnehmung des Buddhismus als besonders tolerante Religion

1.1 Schopenhauers Urteil über den Buddhismus

Eine wirkungsgeschichtlich wichtige Rolle für die Wertung des Buddhismus in der westlichen Kultur kommt dem Verständnis des Buddhismus bei *Arthur Schopenhauer* zu. In dem Dialog ›Ueber Religion‹ kommt seine Sicht klar zum Ausdruck. Dort weist er auf die Aussage von *Spence Hardy* in dessen Buch *Eastern Monasticism* hin, der »die außerordentliche Toleranz der Buddhisten [lobt]«, und die Versicherung hinzufügt, »daß die Annalen des Buddhismus wenigere Beispiele von Religionsverfolgung liefern, als die irgend einer andern Religion«.¹ Zugleich aber fügt Schopenhauer seine eindeutige Kritik am Monotheismus hinzu: »in der That ist Intoleranz nur dem Monotheismus wesentlich: ein alleiniger Gott ist, seiner Natur nach, ein eifersüchtiger Gott, der keinem andern das Leben gönnt. Hingegen sind polytheistische Götter, ihrer Natur nach, tolerant [...]«.² Schon hier zeigt sich die klare Entgegensetzung von Toleranz und Intoleranz von Religionen und ihrer Vorstellung vom Absoluten, die eindeutig zu Ungunsten monotheistischer Religionen ausfällt: »Wahrlich Dies ist die schlimmste Seite der Religionen, daß die Gläubigen einer jeden gegen die aller andern sich alles erlaubt halten und daher mit der äußersten Ruchlosigkeit und Grausamkeit gegen sie verfahren [...]«. Diese Aussage aber treffe nicht auf alle Religionen zu, sondern solche Vorkommnisse seien uns »eigentlich doch nur von den Anhängern der monotheistischen Religionen, also allein des Judenthums und seiner zwei Verzweigungen, Christenthum und Islam, bekannt. Von Hindu und Budhaisten wird dergleichen uns nicht berichtet«.³

¹ Arthur SCHOPENHAUER, Ueber Religion, in: Sämtliche Werke, Bd. 6, Wiesbaden 1972, 343–419, Zitat 380; das Buch Hardy, der als Mitglied der methodistischen Mission über 20 Jahre in Ceylon lebte, ist zu einer Zeit erschienen, in der – im Unterschied zum ›Brahmanismus‹, wie er sagt, – Buddhismus bei Europäern wenig bekannt gewesen ist: Spence HARDY, *Eastern Monasticism: an account of the origin, laws, discipline, sacred writings, mysterious rites,*

religious ceremonies, and present circumstances, of the order of mendicants founded by Gôtama Budha, London/Edinburgh 1860, III: Preface.

² SCHOPENHAUER, Ueber Religion (Anm. 1), 380.

³ Ebd., 379f.

⁴ Siehe Dorothea LÜDDECKENS, Asiatische Kritik am Westen auf dem Weltparlament der Religionen 1893, in: DIES. (Hg.), *Begegnungen von Religionen und Kulturen. Festschrift für Norbert Klaes*, Dettelbach 1998, 291–314, 307.

**1.2 Kritik christlicher Intoleranz durch Gelehrte
und von Repräsentanten östlicher Religionen**
**a Die Thematik von Toleranz und Intoleranz
auf dem ›Weltparlament der Religionen‹ (1893)**

Anagarika Dharmapala ist ein bedeutender singhalesischer Reformator des Buddhismus im 19. Jahrhundert, der – wie auch eine Reihe buddhistischer Gelehrter und Mönche aus Japan – am Weltparlament der Religionen in Chicago 1893 teilgenommen hat. Dort kommt auch »die Intoleranz des Westens gegenüber der Toleranz des Ostens« zur Sprache.⁴ Schon in der Eröffnungssitzung betont der hinduistische Reformator *Vivekananda*, dass sich selbst in sprachlicher Hinsicht diese Differenz zum Westen zeige, da es im Sanskrit – das als heilige Sprache des Hinduismus gilt, und in dem auch zahlreiche kanonische Schriften des Buddhismus überliefert sind – gar kein Wort für »exclusion« gebe; Indien habe die Welt Toleranz gelehrt, und es sei Zufluchtsort für Verfolgte verschiedener Religionen gewesen.⁵ Ihm gehe es darum, den verschieden Ländern »the idea of toleration« zu bringen, nicht um Konversion. *Dharmapala* wendet sich ebenfalls gegen das Verständnis von Mission im christlichen Sinn, zugleich hebt er in seiner Rede vor dem Weltparlament »the Compassionateness Shown by Buddhist Missionaries« hervor,⁶ wodurch deren tolerante Art zum Ausdruck komme.

**b »ultra-tolerance« –
Essenz des Buddhismus (und Brahmanismus)**

Ein bedeutendes Werk in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in dem ebenfalls die vorbehaltlose Toleranz Buddhas hervorgehoben wird, stammt von dem Professor für Sanskrit *Monier-Williams* an der Universität Oxford, und ist 1889 erschienen.⁷ Er gibt in einem fiktiven Dialog zu, dass der Buddhismus dem bevölkerungsreichsten Teil Asiens viele Vorteile gebracht hat: er hat physischen, moralischen und intellektuellen Fortschritt bis zu einem gewissen Punkt gebracht, er proklamierte Frieden, Wohlwollen und Brüderlichkeit unter den Menschen, er gab den Frauen viel Unabhängigkeit zurück, und generell wird hervorgehoben, dass er Wohltätigkeit, Toleranz, Liebe und Mitleid mit allen Lebewesen verkündet hat.⁸ Er spricht sogar von »ultra-tolerance«, die die Essenz beider Religionen, des Brahmanismus und Buddhismus, sei.⁹ Der für die Geschichte des Buddhismus bedeutende Kaiser Ashoka, der von 268 bis 232 v. Chr. herrschte, gilt sozusagen als der ideale und schlechthin tolerante Herrscher, nachdem er sich dem Buddhismus – nach blutigen Kriegen – zugewandt hatte: das 12. Edikt Ashokas bezeichnet Monier-Williams als Dokument »universaler Toleranz«.¹⁰

⁵ Vgl. Dorothea LÜDDECKENS, Das Weltparlament von 1893. Strukturen interreligiöser Begegnung im 19. Jahrhundert, Berlin/New York 2002, 210.

⁶ Vgl. ebd., 219, mit Anm. 925. Zur Thematik der buddhistischen Mission vgl. meinen Beitrag »Buddhistische ›Mission‹ in Begegnung und Dialog mit dem Christentum«, in: ZMR 106 (2022) 251–258.

⁷ Monier MONIER-WILLIAMS, Buddhism in its Connexion with Brāhmanism and Hindūism and in its contrast with christianity, London 1889.

⁸ Ebd., 551.

⁹ Ebd., 171, Anm. 1.

¹⁰ Ebd., 90.

1.3 Toleranz in der Darstellung buddhistischer Katechismen

a Verbreitung solcher Katechismen

In Analogie zur Form christlicher Katechismen haben Autoren, die zum Buddhismus konvertiert sind, auch für die für sie ›neue‹ Religion ›Katechismen‹ verfasst. Der Hinweis auf diese religiöse Literaturgattung ist m. E. deshalb wichtig, weil durch sie eine große Anzahl von Menschen angesprochen wird, die am Buddhismus Interesse haben. Die kurzen und prägnanten Antworten auf die real oder fiktiv gestellten Fragen vermitteln ein relativ einheitliches Bild von den Auffassungen der betreffenden Religion. Katechismen erreichen einen weitaus größeren Leserkreis als spezielle wissenschaftliche Abhandlungen oder Einführungen für den engeren Kreis von Mitgliedern, besonders in Ländern, wo der Buddhismus als ›neue‹ Religion allmählich Anhänger/innen findet. Einer der ersten buddhistischen Katechismen ist jedoch in britischer Kolonialzeit für singalesische Schulen erschienen, und es war *Steven Olcott*, der als erster westlicher Konvertit gilt und 1881 diesen *Buddhist Catchism* verfasst hat. Dieser Katechismus erlangte schon in den ersten beiden Jahrzehnten seines Erscheinens eine Anzahl von über 30 Auflagen, was seine große Verbreitung zum Ausdruck bringt.

Der deutsche Buddhist *Friedrich Zimmermann* erstellte unter dem Pseudonym *Subhadra Bhickshu* dann einen weiteren *Buddhistischen Katechismus*, der erstmals 1888 in deutscher Sprache publiziert wurde,¹¹ und der bis 1921 in 14 Auflagen erschien, dann wurde eine revidierte Fassung durch *Karl Seidenstücker* herausgegeben. Zimmermanns Katechismus ist in viele Sprachen übersetzt worden, noch 1980 erschien die englische Übersetzung in der ›Buddhist Publication Society‹ in Sri Lanka (Kandy). Für die Darstellung des Toleranzverständnisses wird im Folgenden auf die erste Auflage des Katechismus von Subhadra Bhickshu Bezug genommen.

b Generelle Vorgaben für das ethische Verhalten: Nicht-Verletzen

In dem Teil des Katechismus von Zimmermann, in dem es über die »Lehre Buddhas« geht, ist eine starke ethische Ausrichtung gegeben. Grundlegend gehören zu dieser Lehre die »Fünf Gelübde« bzw. Ethischen Vorschriften, die für alle Buddhisten/Buddhistinnen gelten. Deren erstes, das für die Grundlegung von Toleranz in der Lehre des Buddhismus sehr wichtig ist, lautet: »kein lebendes Wesen zu töten oder zu verletzen« (Nr. 105). Vor diesem Hintergrund ergibt sich auch die Beantwortung der Frage, ob es *Unrecht* ist, dem Feinde, der uns Leid angetan hat, mit Gleichem zu vergelten. Die Antwort lautet: »Ja. Der rechte Buddhist wird nicht Böses mit Bösem vergelten« (Nr. 123). Eine böse Handlung nämlich ist es, absichtlich »andere lebende Wesen zu verletzen, zu schädigen oder denselben Leid zuzufügen.« Erklärend wird ein Wort aus dem *Dhammapada* hinzugefügt: »Denn Hass wird nicht durch Hass überwunden. Hass wird durch Liebe überwunden, so ist es die Ordnung von Ewigkeit her.«¹² Damit kommt eine klare Absage an das Prinzip der Talion zum Ausdruck, nach dem Gleiches mit Gleichem vergolten werden soll.

¹¹ Subhadra BHIKSHU, Buddhistischer Katechismus zur Einführung in die Lehre des Buddha Gāutama, Braunschweig 1888.

¹² Anm. zu Nr. 123 mit Verweis auf das *Dhammapada*, 5. Strophe.

¹³ Vgl. dazu Nr. 113, wo der Kern der ganzen Lehre Buddhas »am kürzesten« in dem einen Wort *Gerechtigkeit* ausgedrückt wird.

¹⁴ Ebd.

c Duldung der Andersgläubigen durch den Buddhismus

Im ethischen Kontext ist es eine wichtige Frage wie der Buddha *andere Religionen* im Hinblick auf die Erlangung des Heils bewertet. Sie lautet: »Lehrte der Buddha, dass nur Anhänger seiner Religion zur Erlösung gelangen können?« (Nr. 141). Die Antwort wird aus der Perspektive des Karma-Gesetzes gegeben, das für alle Menschen gleich sei und die von Buddha verkündigte »Herrschaft der *moralischen Weltordnung* und der *ewigen Gerechtigkeit*« darstelle, die nicht danach fragt, was der Einzelne tut, sondern auf seine innere Gesinnung abzielt, daher komme es auf »reinen oder bösen Willen« an.¹³ Darum können auch Andersgläubige zur Erlösung gelangen – allerdings sei es »für sie viel schwieriger, und die Gefahr, das Ziel zu verfehlen, sehr groß«; des Weiteren wird deutlich ausgesprochen, dass es falsche Wegweiser gebe, die in die Irre führen, und abschließend thetisch betont: »Der richtige Wegweiser ist allein (!) der Buddha.«¹⁴ Dem Stifter der Religion, zu der man konvertiert ist, kommt somit eine herausragende Sonderstellung zu, während in anderen Glaubensformen zwar auch die Erlösung erreicht werden kann, jedoch nur unter großen Schwierigkeiten und Gefahren, da deren »Wegweiser« auch in die Irre führen könnten.

In der folgenden Nummer des Katechismus geht es direkt um die buddhistische Toleranz gegenüber Gläubigen anderer Religionen: »Gebietet der Buddhismus Andersgläubige zu hassen, verachten oder zu verfolgen?« (Nr. 142). Die Antwort darauf ist eindeutig und universell ausgerichtet, nämlich dass diese Religion vielmehr gebietet, »alle Menschen, welcher Rasse, Nationalität oder Glaubens sie auch sein mögen«, zu lieben, und die »Überzeugung jedes Andersgläubigen zu achten«. Konkreter werden die Tatbestände genannt, die schon bei Schopenhauer und seinem Gewährsmann Hardy deutlich ausgesprochen wurden, nämlich dass für die buddhistische Lehre »niemals und nirgendwo für ihre Ausbreitung Blut geflossen [ist], nie hat sie, wo sie zur Herrschaft gelangte, Andersgläubige verfolgt oder unterdrückt.« Hierin kann ein legitimer Vorwurf gegenüber Entwicklungen in der Geschichte der christlichen Herkunftsreligion erblickt werden. Demgegenüber sei die Lehre des Buddhismus »vom Geiste reinsten Duldung durchweht«. Es wird somit eine durchgehende Toleranz des Buddhismus angenommen.

1.4 Toleranz des Buddhismus als Motiv westlicher Konvertiten

Bei einer Reihe von frühen Buddhisten/Buddhistinnen hat die Konversion zum buddhistischen Glauben und dessen Verständnis anderer Religionen zur Kritik an der Intoleranz des Christentums geführt, bzw. wurde sie als ein Grund für die Abwendung vom Christentum genannt. Darauf soll hier anhand der Schriften einiger Vertreter, die sich um die Gründung und den Ausbau organisatorischer Strukturen des Buddhismus in europäischen Ländern bemüht haben, kurz hingewiesen werden.

Einer der bedeutenden Gestalten der Gründungsorganisation des Buddhismus in Deutschland war *Karl Bernhard Seidenstücker*. Es war Sohn eines evangelischen Pastors, und hatte 1903 eine buddhistische Gesellschaft gegründet, zunächst unter dem Titel »Buddhistischer Missionsverein für Deutschland«. Seine radikale Kritik am Christentum und dessen fehlende Toleranz gegenüber anderen religiösen Gruppierungen führt er in Publikationen durch, die unter dem Pseudonym *Bruno Freydank* veröffentlicht wurden. Das Buch *Buddha und Christus: Eine buddhistische Apologetik* erschien 1903 in Leipzig, und in diesem werden das Christentum, ebenso das Alte Testament aufgrund der in ihm berichteten brutalen Kämpfe

entschieden kritisiert, aber Christus an sich positiv dargestellt – freilich schätzt der Autor Buddha höher ein. In einem Werk, in dem die Vorwürfe gegenüber dem Christentum einem fiktiven Lama in den Mund gelegt werden, ist ebenfalls eine extreme Kritik an der Religion seiner Väter anzutreffen.¹⁵ Das Verhältnis beider Religionen wird in einem schrillen Kontrast gegenübergestellt.¹⁶ So stellt er dem Fanatismus Karls des Großen die Mildtätigkeit Ashokas gegenüber. In summa: »Der Buddhismus hat niemals das Schwert gezückt«.¹⁷

Eine ebenso deutliche Kritik an der Intoleranz in der Geschichte des Christentums, wenn auch nicht in dieser polemischen und fast karikierenden Art wie in der erwähnten Seidenstückers, finden wir bei einem Buddhisten, der die Gründung der Österreichischen Buddhistischen Religionsgesellschaft (die erst 1983 erfolgte) nach langen Bemühungen erreicht hat, und deren erster Präsident er war, nämlich bei *Walter Karwath* in seinem dreigeteilten, umfassenden Werk *Buddhismus für das Abendland*.¹⁸ In dem Teil über »Buddhismus und Christentum« wird als Resümee formuliert: »Wirkliche Toleranz [...] war dem kirchlichen Christentum immer fremd und das was darin heute als Toleranz erscheint, ist nur zeitbedingte Änderung und Taktik.«

Und gleichsam diese Überlegungen zusammenfassend, sagt er: »Der Buddhismus hat nie Gewalt angewendet, weder sanfte noch brutale.« Und obwohl der Buddhismus oft selbst verfolgt wurde, »sind niemals Andersgläubige im Namen des Buddha oder des Buddhismus unterdrückt oder gar getötet worden«. »Feuer und Schwert« gehören nicht zu den »Verbreitungsrequisiten« des Buddhismus, und es gibt in dieser Religion »weder Religionskrieg noch Ketzerverfolgungen. Weder Inquisition noch Glaubenszwang.«¹⁹ Die Toleranz des Buddhismus erstreckt sich ausdrücklich »auch auf andere Glaubensformen«.²⁰

2 Anfragen an das buddhistische Toleranzverständnis

2.1 Neuere religionswissenschaftliche Untersuchungen

Diese radikale Kritik an Fakten christlicher Intoleranz und einseitige Betonung der buddhistischen Toleranz ist wohl ein nicht zu übersehendes Kennzeichen vor allem der frühen Buddhisten in westlichen Ländern, die sich allerdings in gewissen Strömungen weiterhin erhielt, und insgesamt zu dem vielfach verbreiteten Bild von der durchgehenden Toleranz des Buddhismus beigetragen hat. Für eine weiterführende Diskussion dieser Thematik ist vor allem auf *religionswissenschaftliche Tendenzen* in jüngerer Zeit hinzuweisen, die aber eine solche undifferenzierte Toleranzauffassung im Buddhismus infrage stellen. Eine einseitige pazifistische Sicht des Buddhismus wurde durch spezielle *historische* und *sozialwissenschaftliche* Forschungen innerhalb des Faches der Religionswissenschaft relativiert. Hinzu kamen *politische Entwicklungen* in mehrheitlich *buddhistischen Ländern*, die die Frage der Toleranz in einem neuen Licht erscheinen ließen. Auf einige dieser *historischen* und *aktuellen* Tendenzen sei hier hingewiesen, wobei zuerst Ansätze genannt werden sollen,

¹⁵ Vgl. Bruno FREYDANK, *Die Greuel der christlichen Zivilisation. Briefe eines buddhistischen Lamas aus Tibet*, Leipzig 2003.

¹⁶ Vgl. Volker ZOTZ, *Auf den glückseligen Inseln. Buddhismus in der deutschen Kultur*, Berlin 2000, 147.

¹⁷ Bruno FREYDANK, *Buddha und Christus*, Leipzig 1903, 61.

¹⁸ 2., verbesserte Auflage, Wien 1983.

¹⁹ Ebd., 439f.

²⁰ Ebd., 112.

²¹ Jan ASSMANN, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München/Wien 1998, 21.

²² Vgl. ebd., 20.

²³ Vgl. Jan ASSMANN, *Die Mosaikische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München/Wien 2003, 19ff., bes. 28ff: »Intoleranz, Gewalt und Ausgrenzung«.

²⁴ Vgl. zu dieser Debatte etwa: Peter WALTER (Hg.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, Freiburg u. a. 2005.

die diese Fragestellung direkt auf *Buddha* beziehen (2.2.), und hernach sollen kurz einige Entwicklungen in *Geschichte* und *Gegenwart des Buddhismus* genannt werden (2.3.). Vorweg (2.1.) sei der weitere zeitgeschichtliche Kontext in Erinnerung gerufen, der die Fragestellung der Toleranz in engem Zusammenhang mit jener der Gewalt betrachtete und auch für buddhismuskundliche Studien mitbestimmte.

2.2 Der zeitgeschichtliche Kontext: Religion und Gewalt

Die seit den 1990er Jahre geführte Diskussion zur Toleranz ist eingebettet in größere gesellschaftliche sowie wissenschaftliche und philosophische Kontexte, die sich mit der Gewaltausübung von Religionen, insbesondere jener der monotheistischen befassen haben. Einen Anstoß dazu gaben unter anderem die Überlegungen von *Jan Assmann* in Publikationen zur ›Mosaischen Unterscheidung‹. Diese führt, wie er in dem grundlegenden Buch *Moses der Ägypter* sagt, zu vielfachen Unterscheidungen, doch »die leitende ist die zwischen wahrer Religion und Götzendienst«, was den Gegensatz von monotheistischer und polytheistischer Religion meint.²¹ Der Monotheismus sei ein neuer Typ von Religion, eine »Gegenreligion« zum »Heidentum«, das den antiken Polytheismus präge.²² In dem weiteren Werk, das den Titel *Die Mosaische Unterscheidung* trägt, und in dem er die inzwischen weithin diskutierten und auch kritisierten Thesen zum Teil modifiziert, geht er ausführlicher auf das Problem der Gewalt und im Zusammenhang damit auf (In-)Toleranz ein.²³ Dies hat auch dazu geführt, dass die Thematik der Toleranz in einer Reihe kulturwissenschaftlicher Disziplinen sowie der Theologie unter dem Leitbegriff der »Gewalt« thematisiert wurde.²⁴ Die Fragestellung betreffend der Gewaltanwendung wird über die monotheismuszentrierte Ausrichtung nun auch auf den Buddhismus und andere Religionen bezogen.

2.3 Buddhas Verhältnis zum »Anderen«

In einigen neueren religionswissenschaftlichen Untersuchungen wird gefragt, wie das ›Andere‹ oder ›Fremde‹ im Buddhismus gesehen, beurteilt und im Diskurs thematisiert wurde. Diese Fragestellung wurde von *Andreas Grünschloß* vor dem Hintergrund der *Toleranzthematik* im Hinblick auf Buddhas Verhalten zu anderen Religionen und religiösen Bewegungen seiner Zeit gestellt, da der Buddhismus weithin als eine tolerante und anspruchslose Religion gilt.²⁵ Dennoch beinhalten nach Meinung von Grünschloß – wie er im Kapitel ›Interreligiöse Hermeneutik im Pali-Buddhismus‹²⁶ ausführt – die meisten der Pāli-Diskurse eine sehr kritische Wahrnehmung von anderen Wandermönchen, Brahmanen oder Aszetten, und es sei »völlig klar, daß es keine realen soteriologischen Alternativen unabhängig von Buddhas Dharma gebe: daß es keine Erlösung außerhalb des Edlen achtgliedrigen Pfades« gebe, und Vertreter anderer Religionen und deren Gurus werden als »blind« und »ignorant« im Kontrast zu dem erleuchteten Buddha dargestellt.²⁷

25 Andreas GRÜNSCHLOSS, *Der eigene und der fremde Glaube: Studien zur interreligiösen Fremdwahrnehmung in Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum*, Tübingen 1999, vgl. 318: Zusammenfassung.

26 Ebd., 189ff.

27 Vgl. ebd., z. B. 199, 202, 220, Anm. 50. *Poṭṭhapāda-Sutta* (*Digha Nikāya* 9, 33), und 247: »blind« oder »wahnsinnig«.

In eine vergleichbare Richtung zielt auch die Studie von *Caroline Widmer*, die sich ebenfalls der Strategie Buddhas im Umgang mit anderen religiösen Gruppierungen zuwendet.²⁸ Um eine Klärung der frühen Religionsgeschichte des Buddhismus erreichen zu können, werden darin die Texte des Pali-Kanons methodologisch als literarisch-narrative Werke angesehen. Es ist damit eine Untersuchung, die zu einem differenzierteren Verständnis der früh-buddhistischen Entwicklung beiträgt. Es geht um eine literaturwissenschaftliche Analyse, näherhin um eine allgemeine narratologische Beschreibung der Majjhima-Nikāya-Suttas.²⁹ Wenn nun die Texte des Pali-Kanons als literarisch-narrative Werke angesehen werden, so ist eines der Ergebnisse dieser Studie, dass die Deutung in Orientierung an den Begriffen wie Inklusivismus, Toleranz, aber auch Opposition oder Reformation, keine neuen Antworten zur Klärung der frühen Religionsgeschichte des Buddhismus liefern kann.³⁰

Zusammenfassend könne festgehalten werden, dass in Buddhas Lehrgesprächen nicht »Toleranz, Desinteresse oder Indifferenz gegenüber anderen Lehren« zu erkennen sei, auch nicht, »was in Richtung einer konfliktfreien Koexistenz gedeutet werden könnte, oder das Bemühen, sie mit den eigenen Vorstellungen in Einklang zu bringen oder zu integrieren«; vielmehr werde »in einer binären Differenzierung sehr klar zwischen richtig bzw. vollkommen (d. h. die »eigene« Lehre) und falsch bzw. unvollkommen (d. h. die Lehre der »Anderen«) unterschieden«.³¹ Es gehe demnach in diesen Lehrgesprächen nicht um einen offenen Dialog, auch nicht um eine tolerante Einstellung im Sinne einer adäquaten Würdigung der religiösen Position des Gesprächspartners. Im Pali-Kanon sei der Umgang mit »nicht-buddhistischen Figuren [...] in erster Linie durch Abgrenzung geprägt«, es sei ein vorrangig apologetischer Umgang mit dem »Anderen«.³²

2.4 Intolerante Verhaltensweisen in der Geschichte des Buddhismus

Vor dem Hintergrund der in der westlichen Öffentlichkeit geltenden Meinung, dass »der Buddhismus weithin als *die* friedfertige, gewaltfreie Religion *par excellence*« gilt, hat *Lambert Schmithausen* darauf hingewiesen, dass »in der wissenschaftlichen Literatur diesem Klischee schon seit längerem ein erheblich differenzierteres Bild gegenüber gestellt [wird]«.³³ Zum Nachweis dieses Befunds hat er selbst wesentliche Beiträge verfasst, und in wichtigen Untersuchungen historische Konstellationen der Geschichte des Buddhismus genannt, wo diese Norm der Vermeidung von Gewalt nicht befolgt wurde. Das grundlegende und erste der fünf Gebote, das für alle Buddhisten verbindlich ist, und in der Befolgung des Nicht-Verletzens (*ahimsā*) besteht, wurde übertreten, kompensiert oder eingeschränkt, insbesondere im Zusammenhang mit kriegerischen Aktivitäten buddhistischer Herrscher.

Übertretungen der Norm des Nicht-Verletzens und Nicht-Tötens kam sowohl in Theravāda- als auch Mahāyāna-Ländern vor, in denen buddhistische Könige Kriege – auch untereinander – geführt haben, wobei sich diese allerdings an altindischen Lehrbüchern

28 Caroline WIDMER, *Der Buddha und der »Andere«*. Zur religiösen Differenzreflexion und narrativen Darstellung des »Anderen« im Majjhima-Nikaya, Göttingen 2015.

29 Vgl. bes. Kapitel 4, 47ff.

30 Ebd., 330.

31 Ebd., 334.

32 Ebd., 345.

33 Vgl. das Manuskript: Lambert SCHMITHAUSEN, *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Buddhismus: Eine Einführung*, in: Numata Zentrum für Buddhismuskunde, URL: <https://www.buddhismuskunde.uni-hamburg.de/pdf/4-publikationen/buddhismus-in-geschichte-und-gegenwart/bd10-koitschmidthausen.pdf>

(30.8.2023); in Anm. 2 findet sich hier auch eine umfangreiche Liste einschlägiger Literatur; eine Kurzfassung des Beitrags ist unter dem Titel *Buddhismus und Gewalt* erschienen: DERS., *Buddhismus und Gewalt*, in: Tibet und Buddhismus 53 (2000) 6–11, 6. Vgl. DERS., *Buddhismus und Glaubenskriege*, in: Peter HERRMANN

der Staatskunst orientierten, in denen es dabei um Machterhalt und -ausweitung geht, »und nicht an buddhistischen Werten«.³⁴ Doch Buddha selbst habe in Gesprächen mit Ministern oder Königen zwar auf die generellen ethischen Prinzipien seiner Verkündigung hingewiesen, jedoch diese nicht konkret auf Fragen der Kriegsführung oder des Strafrechts angewandt, z. B. auch nicht hinsichtlich des Angriffskrieges.³⁵ Eine *Kompensation* für gewalttätiges Handeln der Herrscher und das dadurch entstandene negative Karma ist auch in theravāda-buddhistischen Ländern durch verdienstvolle Handlungen (wie Spenden an Orden, Bau von Pagoden etc.) möglich.³⁶

Als ein Beispiel für die *Einschränkung* der Norm des Nichttötens wird der Krieg des singhalesischen Königs Dutthagamani, der im zweiten vorchristlichen Jahrhundert herrschte, gegen die Tamilen in der im 6. Jh. n. Chr. verfassten Chronik *Mahāvamsa* angeführt. Mehrere Mönche haben demnach den König mit dem Hinweis beruhigt, dass »das Töten übler Irrgläubiger [...] nicht schwerer [wiege] als das Töten von Tieren«.³⁷ Schmithausen weist darauf hin, dass die Laien und insbesondere der König aufgefordert werden, »die buddhistische Lehre, vor allem das Mahayana, und die tugendhaften Mönche bei Bedarf auch mit Waffengewalt zu schützen«.³⁸

Die Auseinandersetzung mit anderen Religionen fand indirekt mit den erwähnten Kämpfen gegen die Tamilen statt, die *Hindus* sind.

In einem wichtigen Text des tibetischen Buddhismus, dem Kalachakra-Tantra, ist wiederum der *Islam* der Feind, von dem sich Tibet zur Entstehungszeit dieses Tantra-Textes (ca. 10 Jh.) sehr bedroht fühlte und der in einem endzeitlichen Kampf endgültig besiegt werden soll.³⁹

Zudem ist auch auf die *innerbuddhistischen* Kämpfe, die intolerant und nicht selten waren, hinzuweisen. Schmithausen stellt generell fest: »Die meisten kriegerischen Auseinandersetzungen fanden jedoch, vor allem in Tibet und Japan, zwischen den Institutionen verschiedener buddhistischer Richtungen statt.«⁴⁰

2.5 Gewalt und Intoleranz in aktuellen Entwicklungen

Im Vajrayāna ist vor einigen Jahren ein ideologischer Kampf um Dorje Shugden, eine seit dem 17. Jahrhundert verehrte Schutzgottheit entstanden, deren Verehrung der jetzige Dalai Lama wegen ihrer latenten Aggressivität ablehnte, was zu starken Konflikten, die noch immer weiterwirken, innerhalb des tibetischen Buddhismus der Gegenwart führte, besonders der Gelug-Schule, deren Oberhaupt er ist. Mitglieder dieses Kultes haben den Direktor eines vom Dalai Lama gegründeten Instituts in Dharamsala und zwei seiner Mönchs-Studenten 1997 ermordet, wie auf der Homepage zu lesen ist.⁴¹

Gerade dieser Mord, der nicht restlos geklärt ist, zeigt, dass innerreligiös motivierte Intoleranz selbst zu solchen Taten führen kann, die prinzipiell vom Buddhismus abgelehnt werden.

(Hg.), Glaubenskriege in Vergangenheit und Gegenwart, Göttingen 1996, 63–92.

³⁴ SCHMITHAUSEN, Buddhismus und Gewalt (Anm. 33), 6. Vgl. auch Hans-Jürgen GRESCHAT, Die Religion der Buddhisten, München/Basel 1980, bes. 185–187.

³⁵ Vgl. ebd., 5, mit Verweis auf »Mahāparinirvāṇa-Sūtra: Dīgha II 72ff.«.

³⁶ Vgl. ebd., 7.

³⁷ SCHMITHAUSEN, Buddhismus und Gewalt (Anm. 33), 8.

³⁸ Ebd.

³⁹ Ebd., 15, vgl. DERS., Gewalt und Gewaltlosigkeit (Anm. 33), 17.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ History, in: College for Higher Tibetan Studies (CHTS), URL: <https://sarah.instituteofbuddhistdialectics.org/about-us/history> (30.8.2023).

In neueren Publikationen wird wiederholt auf Entwicklungen hingewiesen, die ebenfalls das Bild des Buddhismus als einer durchgängig pazifistischen und toleranten Religion in Frage stellen.⁴² Besonders wird dabei auf die ethnischen und teils religiösen Konflikte in zwei theravāda-buddhistischen Ländern hingewiesen: auf *Sri Lanka*⁴³ und *Myanmar*, wo über lange Zeit das Militär herrschte, das aktuell 2021 wieder die Macht übernommen hat. In diesem Land gibt es eine religiöse Intoleranz, die sich stark gegen die muslimischen Rohingya richtet, aber auch die Christen/Christinnen haben wiederholt Übergriffe erfahren müssen.⁴⁴

Als *Zwischenergebnis* der bisherigen Darstellung kann festgehalten werden, dass die einseitige Betonung einer durchgehend praktizierten Toleranz des Buddhismus nicht aufrechterhalten werden kann, wie aufgrund relevanter Fakten in der Geschichte dieser Religion in mehreren Untersuchungen aufgezeigt wurde. Durch eine narrative Analyse konnte zudem nachgewiesen werden, dass selbst Buddhas Lehrreden mit Anhängern anderer asketischer Richtungen oder Religionsvertretern Elemente beinhalten, die nicht von der Gleichwertigkeit der Ansichten der Dialogpartner ausgehen. Es muss aber auf der anderen Seite auch gesagt werden, dass es viele Aussagen im Pali-Kanon gibt, die zu Recht als Ausdruck großer Toleranz angeführt werden, wie z. B. die Lehrrede des Buddha an die Kālāmer, in der es heißt: »Geht, Kālāmer, nicht nach Hörensagen, nicht nach Überlieferungen, nicht nach Tagesmeinungen, nicht nach der Autorität heiliger Schriften, nicht nach bloßen Vernunftgründen und logischen Schlüssen, nicht nach erdachten Theorien und bevorzugten Meinungen, nicht nach dem Eindruck persönlicher Vorzüge, nicht nach der Autorität eines Meisters! Wenn ihr aber, Kālāmer, selber erkennt: »Diese Dinge sind unheilsam, sind verwerflich, werden von Verständigen getadelt, und, wenn ausgeführt und unternommen, führen sie zu Unheil und Leiden«, dann o Kālāmer, möget ihr sie aufgeben.« (*Anguttara-Nikaya III, 66, Kalama-Sutta*).

Möglichst viele Aspekte sind für das interreligiöse Gespräch wichtig, weil auf diese Weise jede Religion in ihrer Gesamtheit gesehen wird. Es gilt alle Dimensionen miteinzubeziehen, um die Frage nach der Toleranz einer Religion umfassend beantworten zu können. Es ist aber auch festzuhalten, dass die angeführten intoleranten Entwicklungen zu einem großen Teil in kausalem Zusammenhang mit politischen Konflikten stehen, aber auch mit ethnischen, sozialen und ökonomischen Problemen. Generell ist eine explizit *religiöse* Motivation für Gewaltanwendung im Buddhismus sehr selten.⁴⁵

Angesichts dieses Resultates stellt sich konkret die Frage, worin die *konstitutiven* Inhalte einer Religion grundgelegt sind, von denen her das Prinzip der – trotz der aufgezählten kriegerischen Entwicklungen – bestehenden großen Toleranz, einschließlich der Gewaltfreiheit und Friedensbereitschaft, verstanden werden kann. Diese zentralen Lehrinhalte und existenziellen Lebensorientierungen sollen im Folgenden kurz genannt werden, um vor deren Hintergrund die interreligiösen Beziehungen (besonders im Verhältnis zum Christentum) anzusprechen.

42 Vgl. z. B. Zeitschrift für Religionswissenschaft (= ZfR) 2 (2003) 143–281, zum Thema »Buddhismus und Gewalt«.

43 Vgl. Sven BRETTFELD, Zur Institutionalisierung des Buddhismus und der Suspendierung der ethischen Norm der Gewaltlosigkeit in Sri Lanka, in: ZfR 11 (2003) 139–166, bes. 162 ff., wo er von der Norm des

Nichtverletzens spricht. Zum Bürgerkrieg in Sri Lanka und den darauf folgenden Friedensbemühungen vgl. Johann FIGL, Leben nach 1945 im Kontext religiöser und politischer Strömungen, Wien 2020, 169 f.

44 Vgl. den Bericht des Menschenrechtsaktivisten Benedict ROGERS, Volkszugehörigkeit, Religion, Identität und Nationalismus in Myanmar – Reli-

giöse Intoleranz in einem von Konflikten heimgesuchten Land, in: Volker KAUDER/Hans-Gert PÖTTERING (Hg.), Glauben in Bedrängnis: Religionsfreiheit als Menschenrecht, Freiburg/Br. 2017, 167–175. Vgl. ebenso die Beiträge zu Myanmar in Chosein YAMAHATA/Sueo SUDO/Takashi MATSUGI (Hg.), Rights and Security in India, Myanmar, and Thailand, Singapur 2020,

- 3 Toleranz im Buddhismus und seine Relevanz für den interreligiösen Dialog
- 3.1 Sprachliche Entsprechungen zum Begriff von Toleranz in buddhistischen Texten
- a Das semantische Wortfeld von Geduld

Im Allgemeinen werden die einem toleranten Verständnis entsprechenden Wörter *khanti* (Pāli) bzw. *kṣanti* (Sanskrit) mit dem Wort »Geduld« oder mit semantisch benachbarten Begriffen übersetzt, wie »Nachsicht« oder »Ertragen«. Dieser Zusammenhang wurde auch etymologisch aufgewiesen, wie in dem Beitrag von *Eiko Hanaoka* zur »Toleranz im Buddhismus«. Darin werden die Sanskritentsprechungen für den Begriff *Toleranz* auf Basis der etymologischen Wurzelwörter der zugrundeliegenden Verben aufgezeigt. Diese bedeuten »geduldig sein« bzw. »ruhig sein, indem man dem Zorn widersteht«, was auch die Bedeutung von »geduldig« umfasst: »In diesem Sinn kann man sagen, daß die Sanskritentsprechung der Toleranz sich im Wortfeld der Geduld bewegt, d. h. »etwas Bedrückendes zu ertragen«.⁴⁶ Allein schon im aufgezeigten semantischen Wortfeld von Geduld zeigt sich eine wichtige Differenz zum westlichen Verständnis von »Toleranz«. *Eiko Hanaoka* versteht »Geduld als Quelle der Toleranz«, wobei aber ein Unterschied zu herkömmlichem Verständnis hervorgehoben wird: »Toleranz im Buddhismus bedeutet nicht jene Nachsicht, die man in der Reaktion auf gegenläufige Meinungen und andere Religionen antrifft, sondern vielmehr und vor allem Geduld, angesichts Mühe und Mühsal, d. h. angesichts der vom Ego herrührenden eigenen Begierden und verständnislosen Verleumdungen von außen her«, letztlich des eigenen Selbstes gewahr zu werden.⁴⁷

b Die Tugend der Geduld

Von maßgeblichen buddhistischen Texten her zeigt sich ferner, dass es bei dem Begriff *Toleranz* nicht primär um die Duldung, z. B. von religiösen, ethnischen oder anderen gesellschaftlichen Minderheiten, sondern um eigenes Ertragen von Leid und bedrückenden Situationen, also um *Erdulden* geht. Es ist eher ein passives Erfahren von nachteiligen Gegebenheiten, wie Ungerechtigkeit, das aber trotz der Einschränkungen zu einem aktiven Verhalten führen kann. Im Hinblick auf den »Anderen« steht dann die Unterstützung, das Wohlwollen, die Hilfe im Vordergrund. Explizit kommt ein geduldiges Verhalten in diesem Sinn in klassischen buddhistischen Werken vor allem innerhalb der Aufzählung der zehn (Theravāda)⁴⁸ bzw. sechs (Mahāyāna) Tugenden bzw. Vollkommenheiten vor, die zur Buddhaschaft führen. In dem von Buddhaghōṣa (5. Jh. n. Chr.) verfassten systematischen Werk über den Theravāda-Buddhismus versteht er unter der der Geduld entsprechenden Tugend die »Nachsicht (*khanti*) gegen die vielartigen Verfehlungen der Wesen«; eine solche Rücksichtnahme bzw. Unterstützung ist ebenso bei den anderen Tugenden gegeben. Die

bes. Khen Suan KAI, De facto State Religion as a threat to Freedom of Religion and Belief: Case Study of Ethnic Chin Christians in Burma/ Myanmar, 47–60.

⁴⁵ Vgl. Franz-Johannes LITSCH, Toleranz im Buddhismus, in: Hamid Reza YOUSEFI (Hg.), Interkultureller Dialog: Grundlegung des Toleranz-Dialoges, Nordhausen 2004, 33–45; Carola

ROLOFF, Gewaltfreiheit im Buddhismus, in: Fernando ENNS/Wolfram WEISSE (Hg.), Gewaltfreiheit und Gewalt in den Religionen, Münster/ New York 2016, 235–245.

⁴⁶ Eiko HANAOKA, Toleranz im Buddhismus, in: Hamid Reza YOUSEFI/Harald SEIFERT (Hg.), Toleranz im Weltkontext, Wiesbaden 2013, 95–102, 99.

⁴⁷ Ebd., 100.

⁴⁸ Siehe zu den zehn Vollkommenheiten: NYĀNATILOKA, Art. Parami, Paramita, in: DERS., Buddhistisches Wörterbuch, Konstanz 1983, 159f.; vgl. MONIER-WILLIAMS, der im selben Kontext den Ausdruck *Kṣanti* der Mahāyāna-Tradition mit »patience or tolerance« übersetzt: Buddhism in its Connexion (Anm. 7), 128.

herausragenden Persönlichkeiten, die diese Tugenden befolgen, wirken »zum Heile und Wohle der Wesen«, und zwar mit »unerschütterlicher Güte (metta)«, und sie erwarten keine Gegenleistung.⁴⁹ Im Mahāyāna werden diese Wesen *Bodhisattvas* (Erleuchtungswesen) genannt.

3.2 Grundlegende Voraussetzungen – in der Ethik, der Lehre und spirituellen Praxis

Neben der expliziten Forderung toleranten Verhaltens gibt es eine Reihe von weiteren grundlegenden Voraussetzungen der Toleranz in der buddhistischen Religion, deren wichtigste hier stichwortartig genannt werden sollen.

a Ethische Prinzipien

Es gibt mehrere Voraussetzungen der Toleranz in der buddhistischen Religion, deren wichtigste hier stichwortartig genannt werden sollen. Zuerst sind die *ethischen* Axiome zu nennen: Einer der Schlüsselbegriffe für die Ablehnung intoleranten Verhaltens ist *Ahiṃsā*, das Prinzips des Nicht-Verletzens, letztlich des Nicht-Tötens, ein Begriff, der als Gewaltfreiheit zu verstehen ist. Er ist mehreren Religionen indischen Ursprungs gemeinsam, wie insbesondere hinduistischen Traditionen, ebenso dem Jainismus und dem Buddhismus. Er gilt als das erste der fünf ethischen Prinzipien (*pañcaśīla*), und beinhaltet, dass anderen Lebewesen kein Leid zuzufügen ist, wobei nicht nur Menschen, sondern *alle* lebenden Wesen, einschließlich der Tiere, gemeint sind. Dieses erste, für alle Buddhisten/Buddhistinnen verpflichtende Gebot wird als wichtige Grundlage für Toleranz gesehen.⁵⁰

Diese Prinzipien bilden auch die ethischen Postulate, die im *Achtgliedrigen Pfad* gefordert werden, dessen Ziel es ist, den Weg aus dem das Dasein im Ganzen bestimmende ›Leiden‹ zu zeigen. Die drei ethischen Forderungen lauten hier ›rechtes Reden‹, ›rechtes Tun‹ und ›rechtes Leben‹. Unter ›Rechtem Tun‹ ist dabei als erste Pflicht verstanden, es zu ›unterlassen, Leben zu zerstören‹.

Elementare Ursachen für unheilvolles Handeln, wie es in der Intoleranz zum Ausdruck kommt, werden in der Trias ›Gier, Hass und Verblendung‹ – auch als ›Geistessgifte‹ bezeichnet – erblickt. Es sind »Wurzeln des Leidens«⁵¹ – daher gilt es sie zu überwinden.

b Zentrale Lehren

Mit den ethischen Auffassungen sind *grundlegende lehrmäßige* Überzeugungen wie *Karma* und *Wiedergeburt* verbunden. Zur Mäßigung möglicher Aggressivität wird darauf hingewiesen, dass der »Feind« auch ein Verwandter im vorangegangenen Leben gewesen sein könnte. Und um nachteilige Wirkungen für die nächste Existenzweise zu vermeiden, sei böswilliges und diskriminierendes Handeln zu vermeiden. Die Zusammengehörigkeit aller Lebewesen ist in der Lehre von der *Allverbundenheit* und *Interdependenz* begründet.

49 BUDDHAGOSA, Der Weg zur Reinheit. Visuddhi-Magga, aus dem Pali übersetzt von Nyanatiloka Mahathera, Uttenbühl 1997, 371, mit Anm. 63.

50 Vgl. Franz-Johannes LITSCH, Das ›Projekt Weltethos‹ aus buddhistischer Sicht, in: Helmut REINALTER (Hg.), Projekt Weltethos, Heraus-

forderungen und Chancen für eine neue Weltpolitik und Weltordnung, Innsbruck 2006, 116–129, bes. 117 ff.

51 DALAI LAMA, Die Regeln des Glücks, Bergisch Gladbach 1999, bes. 126 ff, 135.

52 Zur Frage nach der Toleranz in einem mystischen Kontext vgl. überblicksmäßig: Cynthia OSAMMOR, Toleranz in der buddhistischen Mystik, in: YOUSEFI/SEIFERT (Hg.), Toleranz im Weltkontext (Anm. 46), 187–194. Vgl. generell zur Thematik: Ram Adhar MALL, Buddhistische

c Spirituelle Praxis

Eine dritte Dimension, um tolerantes Verstehen und Handeln aus religiösen Motiven zu verwirklichen, ist *Spiritualität* und *Meditation*. Sie wird ebenfalls in neueren Arbeiten zur Toleranz im Buddhismus betont.⁵² Ebenso wurde und wird sie wiederholt vom Dalai Lama hervorgehoben.

3.3 Toleranz im Verständnis des Dalai Lama

Die angeführten drei Dimensionen finden sich in verschiedener Gewichtung und Akzentuierung in Beiträgen zur Toleranz im Buddhismus. In den zahlreichen Veröffentlichungen und Stellungnahmen des *Dalai Lama* sind sie wiederholt anzutreffen. Dessen Sicht dieser Thematik sei daher exemplarisch an seiner Position dargestellt, weil sie einerseits sehr stark im interreligiösen Dialog formuliert wurde, und er andererseits nicht allein den Tibetischen, sondern gewissermaßen den Weltbuddhismus repräsentiert.

a Meditation als Einübung in tolerantes Denken und Verhalten

Nach Ansicht des Dalai Lama »ist Mitgefühl die Essenz eines spirituellen Lebens«, und um dieses Mitgefühl zu entwickeln, ist »die Praxis von Geduld und Toleranz unverzichtbar«; es geht daher um eine Einübung von Geduld und Toleranz, wie er wiederholt betont.⁵³ Diese beiden psychischen Einstellungen sind grundlegend für den Umgang mit Zorn und Hass. Sie erfordern eine Geistesschulung durch meditative Methoden. Zusammenfassend sagt er, dass der einzige Faktor, der Schutz vor den destruktiven Folgen von Zorn und Hass geben könne, »die eigene Praxis von Toleranz und Geduld [ist]«;⁵⁴ daher fügt er diesen Überlegungen konkrete Meditationsübungen an.⁵⁵

b Strukturelle Differenzen zwischen Religionen

Der Dalai Lama ist überzeugt, dass es »außerordentlich viele Punkte der Annäherung und Übereinstimmung zwischen der buddhistischen und der christlichen Überlieferung und ein enormes Potenzial zu wechselseitiger Bereicherung durch den Dialog [gibt]: zumal im Bereich der Ethik und in der spirituellen Praxis, wenn es um Mitgefühl, Liebe und größere Toleranz geht.«⁵⁶ Der Dialog kann also zur Vertiefung des Verständnisses der Toleranz beitragen, insofern ist darin ein gemeinsames Anliegen beider Religionen gegeben. Zugleich aber betont er in *Das Herz aller Religionen ist eins*, dass *bleibende Unterschiede*, ja Gegensätze zwischen den beiden Religionen bestehen bleiben, nämlich im Bereich von philosophischen metaphysischen Fragen – hier müssten wir, wie er sagt »getrennte Wege einschlagen«. Das trifft gerade auch auf die erwähnte Anschauung der universalen Dependenz⁵⁷ zu: »Die gesamte buddhistische Weltsicht basiert auf einem philosophischen Prinzip, dessen zentraler

Lehre und die inhaltliche Toleranz. Eine interkulturelle Einführung, Nordhausen 2005, bes. 138ff.

⁵³ DALAI LAMA, Regeln des Glücks (Anm. 51), 167.

⁵⁴ Ebd., 232f.

⁵⁵ Vgl. ebd., 237–239.

⁵⁶ DALAI LAMA, Das Herz aller Religionen ist eins. Die Lehre Jesu aus buddhistischer Sicht, Hamburg 1997, 166f.

⁵⁷ Sanskrit: *pratītya-samutpāda*, wörtlich »bedingtes Entstehen«.

Gedanke das Prinzip der wechselseitigen Bedingtheit ist«, was bedeutet, dass alle Dinge »allein [durch] Wechselwirkungen zwischen Ursachen und Bedingungen ins Dasein treten«, was im Gegensatz zu dem Glauben an einen göttlichen Schöpfer stehe.⁵⁸

Ebenso sieht er eine strukturelle Differenz zwischen Christentum und Buddhismus im Begriff der Leerheit (*śūnyatā*, *emptiness*), wie er auf einem in Sarnath gehaltenen Vortrag im Rahmen der interreligiösen Tagung über »Leerheit und Fülle« ausführte.⁵⁹ Das Bewahren von Glaubensunterschieden habe »einen guten Sinn«, da es ein Reichtum sei, wenn es viele verschiedene Darstellungen des Weges zur Erlangung von Heil gebe.⁶⁰ Daher lehnt er Aussagen ab, die die Verschiedenheit der Religionen relativieren, wie z. B. die Vorstellung einer »Universalreligion«, bei der die Parallelen so sehr betont würden, dass die Unterschiede außer Acht gelassen werden.⁶¹ Ebenso wurde in interreligiösen Gesprächen mit dem Dalai Lama deutlich, dass er inklusivistische Auffassungen zurückweist, nach denen »Buddhismus und Christentum verschiedene Sprachen für im Wesen gleiche Religionen« seien. Und er warnt vor Leuten, die sich »buddhistisch-christlich« nennen.⁶² Er hält es aber durchaus für sinnvoll, wenn Christen buddhistische Meditationsmethoden übernehmen.

c Wechselseitige Toleranz – Basis des interreligiösen Gesprächs

Die bleibenden Differenzen zwischen Religionen werden nicht zu einem Hindernis für Toleranz, sondern das Bemühen um wechselseitiges Verstehen geht von beiden Seiten aus. Und es führt auf diese Weise zu einem größeren und offeneren Verstehen des je Anderen. Gerade im ethischen Bereich entspricht der Buchtitel der Intention der Aussage, dass das Herz aller Religionen eins ist.

Von dieser Weite des Verstehens her ist es buddhistischen Gelehrten möglich, *Jesus* als einen *Bodhisattva* zu bezeichnen, »der Millionen von Menschen spirituell berührt und bewegt, ihre Befreiung und ihr Freisein bewirkt hat«.⁶³ Ein *Bodhisattva* (wörtlich: »Erleuchtungswesen«) – der Dalai Lama wird als solcher verstanden – ist ein Erleuchteter, der von dem Ziel beseelt ist, so lange wiedergeboren zu werden, bis alle Menschen die Erlösung erreicht haben. So wie »Buddha ein Beispiel an Genügsamkeit, Toleranz und Dienst [...] gegeben hat, hat es auch Jesus Christus getan«.⁶⁴

Die Überzeugung von der weitgehenden Gemeinsamkeit der ethischen Forderungen und der daraus folgenden erforderlichen Toleranz trifft nicht allein für das christlich-buddhistische Verhältnis zu, sondern für alle Weltreligionen. Auch wenn es weiterbestehende Unterschiede im Glauben gibt, so sind »die Lehren über Toleranz, Liebe und heilende Hinwendung gleich«.⁶⁵ Aufgrund dieser in allen Religionen gegebenen Motive kann die Toleranz selbst zur gemeinsamen Basis des interreligiösen Dialogs werden. ♦

58 DALAI LAMA, Das Herz (Anm. 56), 167; vgl. dazu die Aussage des theravāda-buddhistischen Konvertiten und Mönchs Nyānatiloka Mahāthera (Art. *Paticcasamuppada*, in: DERS., *Buddhistisches Wörterbuch*, Konstanz 1983, 162–173), für den diese Lehre »unumgängliche Voraussetzung und Vorbedingung zum eigentlichen Verständnis und zur Verwirklichung der ganzen Buddhalehre« ist, zit. n. ebd., 162f.

59 Vgl. Bettina BÄUMER/John R. DUPUCHE (Hg.), *Void and Fullness in the Buddhist, Hindu, and Christian Traditions: Sunya-Purna-Pleroma*, with a concluding speech by his Holiness the Dalai Lama, Delhi 2005, 253–260, bes. 259.

60 Vgl. DALAI LAMA, Die Logik der Liebe. Aus den Lehren des Tibetischen Buddhismus für den Westen, München 1984, darin: »Religiöse Harmonie«, 75–80, 79.

61 Vgl. DALAI LAMA, Das Herz (Anm. 56), 152.

62 Robert KIELY, Vorwort, in: DALAI LAMA, Das Herz (Anm. 56), 17.

63 Ebd., 169, vgl. 171. In derselben Weise hat der theravāda-buddhistische Mönch Bhante Seelawansa, mit dem ich seit vielen Jahren gemeinsame Kurse über Buddhismus und Christentum gebe, Jesus bezeichnet.

64 DALAI LAMA, Die Logik (Anm. 60), 79.

65 Ebd., darin: »Religiöse Harmonie«, 75–80, Zitat: 79, vgl. 76.