

Mitgefühl ohne Grenzen

Der Beitrag des Dalai Lama zu Dialog und Verständigung



*Herausgegeben von
Martin Bock | Hans-Christoph Goßmann | Achim Riggert*



INTR'A
Interreligiöse Arbeitsstelle
und Netzwerk



**Melanchthon
Akademie**

Bildungsangebote zwischen
Himmel und Erde

Mitgefühl ohne Grenzen

Der Beitrag des Dalai Lama zu Dialog
und Verständigung

Dokumentation einer Tagung am 11. Oktober 2025
in der Melanchthon-Akademie

Martin Bock
Hans-Christoph Goßmann
Achim Riggert
(Hrsg.)

Köln, im März 2026
Melanchthon-Akademie
Sachsenring 6 | 50677 Köln

zu beziehen unter info@melanchthon-akademie.de

Inhaltsverzeichnis

Vorwort

Martin Bock, Hans-Christoph Goßmann, Achim Riggert 4

„Ethik ist wichtiger als Religion!?“ – Über eine These des Dalai Lama

Carola Roloff 9

Thesepapier zu Thema 1: Ethik wichtiger als Religion?

Carola Roloff 26

Ethik wichtiger als Religion? Einige Bedenken

Perry Schmidt-Leukel 28

Ethik ist wichtiger als Religion?

Abdulkerim Senel 40

Thesepapier zu Thema 2: Das Dialogverständnis des Dalai Lama

Achim Riggert 48

Das Dialogverständnis des Dalai Lama

Werner Höbsch 53

Das Dialogverständnis des Dalai Lama

Hans-Christoph Goßmann 59

Thesepapier Thema 3: Friedensethik & Gewaltfreiheit

Mathias Schneider 64

Friedensethik & Gewaltfreiheit

Achim Riggert 67

Friedensethik & Gewaltfreiheit

Werner Heidenreich 73

Zusätzliches Thesepapier zum Thema:

Dalai Lama und religiöse Pluralität: Einheit in Verschiedenheit nicht nur im Ethos

Achim Riggert 78

Die Autor*innen

82

Vorwort

Martin Bock, Hans-Christoph Gofmann, Achim Riggert

Der 14. Dalai Lama ist einer der weltweit bekanntesten Vertreter des Buddhismus. Er hat das Gesicht des Buddhismus im Westen stark geprägt. 1989 wurde ihm für sein gewaltfreies Engagement für sein Heimatland Tibet der Friedensnobelpreis verliehen.

Der Dalai Lama ist auch einer der wichtigsten Pioniere des christlich-buddhistischen Dialogs und des interreligiösen Dialogs insgesamt. Anlässlich des 90. Geburtstags des Dalai Lama in diesem Jahr hat deshalb die Interreligiöser Arbeitsstelle INTR[°]A zusammen mit der Melanchthon-Akademie und anderen Partnern (Karl-Rahner-Akademie/Köln, oikos-Institut der Ev. Kirche von Westfalen und Ev. Erwachsenen- und Familienbildungswerk/Dortmund) ihre diesjährige Jahrestagung dem dialogischen Erbe des Dalai Lama gewidmet. Dabei sollte es vor allem um die Beantwortung folgender Fragen gehen: Welche besonderen Schwerpunkte und Akzente hat der Dalai Lama in seinem Einsatz für interreligiösen Dialog und Verständigung gesetzt? Was können Dialogikerinnen und Dialogiker anderer Traditionen von ihm lernen? Und welche Impulse für die Praxis des Dialogs angesichts der ethischen Herausforderungen unserer Zeit kann der Dalai Lama geben?

In diesem Heft der Reihe *RheinReden* der Melanchthon-Akademie dokumentieren wir die Thesen und Beiträge dieser Tagung. Ein besonderer Dank gilt Matthias Frank (Melanchthon-Akademie) für die Erstellung der Druckvorlage.

Die Tagung war so angelegt, dass nach einem Einführungsvortrag in drei Blöcken Thesen des Dalai Lama zu Grundfragen des Dialogs in der Perspektive des Dalai Lama vorgestellt und eingebracht wurden, die dann jeweils von zwei Vertretern unterschiedlicher religiöser Zugehörigkeit kommentiert wurden.

„Ethik ist wichtiger als Religion“ lautet eine provozierende These des Dalai Lama. Die renommierte Expertin und praktizierende Buddhistin *Dr. Carola Roloff* stellt diese These in den Mittelpunkt ihres Einführungsvortrags zu Leben und Werk des Dalai Lama. Roloff macht darin deutlich, dass der Dalai Lama Ethik und Religion nicht gegeneinander ausspielen wolle, sehr wohl aber die größere Bedeutung

eines qualifizierten ethischen Handelns betone. Im weiteren Gang ihres Beitrags geht sie den Grundlagen der Ethik des Dalai Lama in ihren unterschiedlichen, zentralen Aspekten nach. Dabei stellt sie den Ansatz des Dalai Lama u.a. in den Zusammenhang ihrer eigenen Auffassung buddhistischer Ethik und vergleicht abschließend die Auffassung des Dalai Lama mit den Konzeptionen von John Rawls und Martha Nussbaum. Als Grundlage für die Diskussion hat die Referentin die wesentlichen Inhalte ihres Vortrags in einigen *Thesen* zusammengefasst, die die Grundlage für die Kommentare aus der Perspektive anderer religiöser Traditionen bilden sollten.

Der christliche Religionstheologe und Buddhismus-Experte *Prof. Dr. Perry Schmidt-Leukel* aus Münster hebt in seinem Kommentar hervor, dass der Dalai Lama mit seiner zugespitzten These offenbar nicht Ethik im Allgemeinen höher ansetzen wolle, sondern eine bestimmte Ethik des Mitgefühls. Diese Ethik sei dann wiederum nicht ohne weiteres universal gültig, sondern stark von der buddhistischen Tradition geprägt. Weiterhin betont Schmidt-Leukel, dass in der Kooperation zwischen den Religionen auf das Gespräch zu spezifisch religiösen Anschauungen nicht verzichtet werden könne, weil diese in den konkreten Einschätzungen von Situationen und dementsprechenden Handlungsanforderungen eine wichtige Rolle spielten.

Der zweite Kommentator, *Abdulkerim Senel*, wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Universität Münster, stellt als zentrale These seines Kommentars in muslimischer Perspektive heraus, dass es dem Dalai Lama mit seiner provokanten These offenbar nicht um eine Entgegensetzung von Religion und Ethik gehe, sondern um ein bestimmtes, nicht sektiererisches Verständnis von Religion. In diesem Verständnis von Religion stehe die spirituelle Grundlegung und Förderung eines wirklich humanen Handelns, das eben von Mitgefühl und Verantwortung für andere und die Umwelt geprägt sei, im Zentrum.

Am Anfang der zweiten Diskussionsrunde zum Dialogverständnis des Dalai Lama stand ein zweites *Thesepapier* zur Sichtweise des Dalai Lama, das der evangelische Theologe und Pfarrer em. *Achim Riggert* verfasst hatte und kurz vorstellte.

Im ersten Kommentar zu diesen Thesen unterscheidet der katholische Theologe und ehemalige Leiter der Dialogabteilung des Erzbistums Köln *Dr. Werner Höbsch* u.a. zwischen Verhandlung und Dialog, in dem das In-Beziehung-Treten im Zen-

trum stände. Weiterhin hebt er die zentrale Bedeutung von Interesse im Dialog hervor, das Verbundenheit und Achtsamkeit in sich schließe. Ebenso betont er, dass Brücken zwischen den Religionen vor allem in den alltäglichen Erfahrungen von Freud und Leid zu finden seien. Als wichtige Perspektive weist er schließlich auf die Bedeutung der – auch dem Dalai Lama nahestehenden – Vorstellung von einer „interreligiösen Gefährtschaft“ (Maritain) hin.

Der zweite Kommentator, *Dr. Hans-Christoph Goßmann*, Ev. Theologe und Privatdozent für Praktische Theologie / Religionspädagogik an der Universität Paderborn, stimmt Höbsch weitgehend zu und stellt zudem heraus, dass es im Dialog um das Gespräch zwischen einzelnen Menschen (und nicht vermeintlichen Repräsentanten einer Religion) gehe. Ebenso hebt er die Bedeutung von Unterschieden als Schatz für den Dialog und als Chance zu gegenseitiger Bereicherung hervor. Hinsichtlich der Formen des Dialogs weist er ergänzend auf die Bedeutung eines „Dialogs des Alltags“ und eines spirituellen Dialogs hin.

Die dritte Diskussionsrunde zur Sozialethik des Dalai Lama startete mit einem dritten *Thesepapier* von *Dr. Mathias Schneider*, ehemaliger wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Universität Münster und jetzt Vikar der Ev. Kirche im Rheinland, das von *Saida Aderras*, Dozentin des Ev. Erwachsenen- und Familienbildungswerkes/Dortmund, eingebracht wurde. Inhaltlich stellt das Thesepapier das Plädoyer des Dalai Lama für eine notwendige spirituelle Grundlegung von ethischem Handeln und für konsequente Gewaltlosigkeit ins Zentrum.

Achim Riggert hebt in seinem Kommentar aus einer ev.-christlichen Perspektive einerseits die zahlreichen Überschneidungen zwischen der Position des Dalai Lama und der ev.-christlichen Ethik hervor (Verankerung in einer Ethik der Liebe und einem Ethos des Verzichts auf Gewalt). Andererseits weist er ebenso auf Unterschiede hin, die vor allem darin beständen, dass die evangelische Tradition – im Gefolge Luthers – stärker zwischen dem Bereich des innerreligiösen Lebens und der Welt unterscheidet. Entsprechend dieser Unterscheidung werde in der evangelisch-lutherischen Tradition beiden Bereichen auch stärker unterschiedliche ethische Orientierungen zugewiesen – zum Beispiel dem weltlichen Bereich deutlicher und ausdrücklicher in bestimmten Fällen auch die notwendige Anwendung von Gewalt.

Der Buddhist und Dialogexperte *Werner Heidenreich* erinnert in seinem Kommentar daran, dass der Dalai Lama durchaus eine gewisse Eigenständigkeit des poli-

tischen Bereichs – im Unterschied zu seiner Mission als religiöser Botschafter – anerkannt habe, vor allem indem er vor einiger Zeit die politische Führung Tibets in andere Hände gelegt habe. Ebenso betont er, dass der Dalai Lama nicht einfach allgemein und vage für Frieden und Gewaltlosigkeit plädiere, sondern sehr konkrete Methoden zur Schaffung von mehr Friedfertigkeit und gewaltloser Konfliktlösung benenne und fördere (vergleichbar mit Friedensforschern wie Johann Galtung).

In einem zusätzlichen *Thesepapier*, das die Thesen des Dalai Lama zum Dialog ergänzt (s. das zweite Thesepapier), arbeitet *Achim Riggert* noch einmal Aussagen des Dalai Lama heraus, in denen der Dalai Lama auch Verbindungslinien zwischen den Religionen in grundlegenden Lehren (nicht nur in der Ethik) festhält. Wir danken allen Mitwirkenden für ihre wertvollen Beiträge und wünschen den Leserinnen und Lesern eine anregende Lektüre, die sie in die spannenden Diskussionen der Tagung mit hineinnimmt.

„Ethik ist wichtiger als Religion!?“ – Über eine These des Dalai Lama

Carola Roloff

1. Einleitung: Warum Ethik wichtiger ist als Religion

Wenn wir heute über Ethik und Religion sprechen, tun wir das in einer Zeit, die von globalen Umbrüchen geprägt ist – von Kriegen und Umweltzerstörung, von wachsender sozialer Ungleichheit, von einem Vertrauensverlust in religiöse Institutionen und Autoritäten. Angesichts dieser Krisen gewinnt die Frage, ob Ethik wichtiger ist als Religion, besondere Dringlichkeit – eine Frage, die der Dalai Lama seit vielen Jahren stellt und die er 2015 in Gesprächen mit Franz Alt als programmatische These formulierte: „Ethik ist wichtiger als Religion.“¹ Diese Aussage ist kein Angriff auf Religionen, sondern eine Einladung, über das nachzudenken, was Ethik und Religion im Innersten verbindet. Sie stellt die grundlegende Frage nach der Praxis der Verantwortung, die Menschen befähigt, zum Wohl anderer zu handeln – nicht aus religiöser Verpflichtung allein, sondern aus Einsicht, Mitgefühl und Vernunft.

Bereits in früheren Schriften hat der Dalai Lama die Unabhängigkeit der Ethik von religiösen Bezügen betont. In *Beyond Religion: Ethics for the Whole World* (2011) unterscheidet er zwischen einer elementaren Spiritualität, die auf unserer angeborenen Fähigkeit zu Mitgefühl und Fürsorge beruht, und einer religionsbasierten Spiritualität, die durch Erziehung und kulturelle Prägung entsteht. Die erste, elementare Form sei für das menschliche Zusammenleben unverzichtbar – so wie Wasser für unser Überleben. Religion könne diesen inneren Werten zusätzliche Tiefe verleihen, so wie Tee auf Wasser basiert, aber ohne Wasser nicht existieren kann.²

Vor diesem Hintergrund verstehe ich den Titel des INTR°A-Symposiums „Mitgefühl ohne Grenzen“ als doppelte Herausforderung: erstens, über die Grenzen der

1) Alt, Franz/ Dalai Lama, XIV, *Der Appell des Dalai Lama an die Welt: Ethik ist wichtiger als Religion*. Wals bei Salzburg: Benevento Publishing 2015, S. 6, 8 und 12.

2) Dalai Lama, XIV., *Beyond Religion. Ethics for a Whole World*, Boston, New York: Houghton Mifflin Harcourt 2011, Kindle-Version, Pos. 279–284. Deutsche Übersetzung: Dalai Lama, XIV., *Rückkehr zur Menschlichkeit. Neue Werte in einer Globalisierten Welt*, Köln: Bastein Lübbe 2011, S. 33–34.

Religionen hinaus zu denken, und zweitens, Mitgefühl als Kraft zu verstehen, die nicht sentimental, sondern real und handlungsleitend ist.

Wenn ich im Folgenden über die Ethik des Dalai Lama spreche, meine ich sein Konzept einer Säkularen Ethik – einer Ethik, die auf universellen menschlichen Werten beruht, religiöse wie nichtreligiöse Menschen einschließt und von der inneren Haltung des Einzelnen ausgeht, um gesellschaftlichen Wandel zu fördern.

2. Ethik und Religion im Denken des Dalai Lama

Das Besondere an der Perspektive des Dalai Lama ist ihre universale Offenheit. Er unterscheidet klar zwischen Religion und Ethik. Religionen haben, wie Kulturen, unterschiedliche Ausdrucksformen, Rituale und Glaubenssätze; Ethik dagegen ist das, was uns als Menschen verbindet.

In *Beyond Religion* (2011) betont der Dalai Lama, dass es ihm nicht darum geht, Religion zu ersetzen, sondern darum, eine gemeinsame Basis zu schaffen, auf der religiöse und nichtreligiöse Menschen einander begegnen können.³ Diese Basis ist für ihn das Mitgefühl (*karuṇā*) – nicht als bloßes Gefühl, sondern als Haltung, die in allen Kulturen und Religionen verankert ist. Er spricht in diesem Zusammenhang von einer *universellen Ethik*, die auf der Einsicht beruht, dass alle Menschen dasselbe Ziel teilen: glücklich zu sein und Leid zu vermeiden.⁴

Zur Veranschaulichung dieses Gedankens bedient er sich der bekannten Metapher von Tee und Wasser: Religion, sagt er, sei wie Tee – sie kann unterschiedlich zubereitet, aromatisch, kräftig oder mild sein. Ethik dagegen sei wie Wasser: lebensnotwendig, klar, rein und für alle gleichermaßen unentbehrlich. Ohne Wasser kein Leben – und ohne Ethik kein friedliches Zusammenleben.

Seine Vorstellung von *säkularer Ethik* ist dabei nicht mit westlichem Laizismus gleichzusetzen, der Religion aus dem öffentlichen Raum verdrängt. Vielmehr knüpft sie an das indische Verständnis von *Säkularität* (*secularism*) an, wie es auch in der indischen Verfassung verankert ist: ein inklusiver Pluralismus, der alle religiösen und nichtreligiösen Perspektiven achtet, solange sie dem Wohl der Menschen dienen. Der Dalai Lama fasst es so zusammen: „Säkular bedeutet keine Missachtung der Religion. Die säkulare Ethik achtet sämtliche Religionen, eben-

3) Dalai Lama, *Beyond Religion*, Pos. 94–95; Dalai Lama, *Rückkehr*, S. 14.

4) Dalai Lama, *Beyond Religion*, Pos. 98–99; Dalai Lama, *Rückkehr*, S. 29.

so wie sie die Nichtgläubigen achtet ...“.⁵ Das Adjektiv *säkulär* bedeutet hier also nicht „religiös neutral“, sondern „für alle offen“.

Diese Ethik ist zugleich tief spirituell, denn sie gründet auf der Überzeugung, dass innerer Friede und Mitgefühl die Voraussetzung für äußeren Frieden sind. Der Dalai Lama formuliert es so: „Weltfrieden muss aus innerem Frieden entstehen. Frieden ist nicht nur die bloße Abwesenheit von Gewalt, sondern die Manifestation menschlichen Mitgefühls“.⁶ Damit verlagert sich der Fokus: Ethik entsteht nicht aus Vorschrift oder Dogma, sondern aus Einsicht in die Verbundenheit allen Lebens. Sie fordert, dass wir Verantwortung übernehmen – nicht aus Furcht vor Strafe, sondern aus Verständnis für die Folgen unseres Handelns.

Im Buddhismus ist dieses Verständnis keine abstrakte Theorie, sondern eine Erfahrung. Wer im Geist des Mitgefühls handelt, erkennt unmittelbar, dass das Leid anderer auch das eigene Leid vermehrt. Gewalt, Täuschung und Gier zerstören nicht nur den anderen, sondern das eigene Menschsein. Daher ist Ethik im buddhistischen Sinn wechselseitige Fürsorge. Sie beruht auf der Einsicht, dass Glück nicht privat, sondern relational ist – dass das Wohl des Einzelnen untrennbar mit dem Wohl der anderen verbunden ist. Der Dalai Lama spricht in diesem Zusammenhang zwar nicht von einer *Ethik des Herzens*, wohl aber von der Notwendigkeit, Herz und Geist gemeinsam zu bilden. Bildung, so betont er, dürfe sich nicht auf Wissen und Intellekt beschränken, sondern müsse auch die „Herzensbildung“ fördern – das Entwickeln eines „guten Herzens“ (*snying rje*), das Liebe, Zuneigung, Freundlichkeit, Sanftmut, Geduld und Toleranz umfasst.⁷ Diese Haltung ist, so meine ich, das Herz seines Lebenswerks: eine Ethik, die weder auf Glauben noch auf metaphysische Begründungen angewiesen ist, sondern aus dem gemeinsamen Menschsein hervorgeht und die Herzensbildung als Grundlage einer friedlichen Welt begreift.

5) Hessel, Stéphane/ Dalai Lama, XIV, *Wir erklären den Frieden!* (Herausgegeben von Sylvie Crossman und Jean-Pierre Barou), aus dem Franz. von Patricia Klobusiczky, Berlin: Ullstein 2012, S. 15.

6) Valdez, Maria Luisa A. 2014, „Teachings on Peace of the 14th Dalai Lama and Selected Literary Philosophers: Implications for Global Peace Education“, in: *Asia Pacific Journal of Multidisciplinary Research* 2 (3): S. 89–95, hier S. 93. Roloff, Carola, „Buddhismus: Friedens- und Gerechtigkeitsnarrative in den kanonischen Sammlungen“, in: Werkner, IJ. (Hrsg.) *Handbuch Religion in Konflikten und Friedensprozessen*, Wiesbaden: Springer VS 2024, S. 1060. https://doi.org/10.1007/978-3-658-44929-2_77

7) Dalai Lama XIV, *Dialogues on Universal Responsibility & Education*, Dharamsala 1995, S. 75. Dalai Lama XIV, *Das Buch der Menschlichkeit. Eine neue Ethik für unsere Zeit*, Bergisch Gladbach 2000, S. 197. Roloff, Carola, „Tätiges Mitgefühl für die gesamte Menschheitsfamilie – Gemeinsam können wir die Welt verändern“, in: Franz Brendle (Hrsg.), *Geschwisterlich und solidarisch – zum Auftrag der Religionen in Zeiten der Krise*, S. 23–37, hier S. 33–35. Berlin: EB-Verlag Dr. Brandt 2021.

3. Buddhistische Grundlagen ethischer Praxis

Wenn wir vom Buddhismus im Sinne einer *universellen Verantwortung* sprechen, stellt sich die Frage, worauf diese Verantwortung gründet. Der Dalai Lama versteht sie als Bewusstsein der gegenseitigen Abhängigkeit allen Lebens – als Einsicht, dass unser eigenes Wohlergehen untrennbar mit dem Wohl anderer verbunden ist. Diese Einsicht führt zu Mitgefühl und damit zu einer Ethik, die in der inneren Haltung ebenso gründet wie im äußeren Handeln.

Im Unterschied zu religiösen Traditionen, die ihre Normativität aus göttlicher Offenbarung oder aus heiligen Schriften ableiten, beruht die buddhistische Ethik auf Einsicht (*prajñā*). Sie ist eine Ethik der Selbstverantwortung, die durch Schulung des Geistes entwickelt wird. Grundlage dieser Schulung ist die Beobachtung von Handlung (*karma*) und ihrer Folgen (*vipāka*) – also des kausalen Zusammenhangs zwischen Motivation, Tat und Auswirkung.

Entscheidend ist dabei die innere Motivation. Wie der Dalai Lama in *Beyond Religion* hervorhebt, wäre eine Ethik, die sich nur auf das äußere Verhalten richtet, „much too narrow“ (viel zu eng).⁸ Moralisches Handeln setzt eine innere Haltung voraus, die auf das Wohl anderer gerichtet ist. Wenn unsere Motivation auf Mitgefühl beruht, werden unsere Handlungen von selbst ethisch stimmig sein. Daher sieht er im Mitgefühl das Kernprinzip, auf dem eine ganze Ethik aufgebaut werden kann.

Buddhistische Ethik ist somit keine abstrakte Theorie, sondern ein Prozess der Transformation: Sie verbindet Erkenntnis und Praxis, Bewusstheit und Mitgefühl.

Dabei bedeutet Transformation nicht Verzicht auf Normen, sondern deren Verlebendigung durch Einsicht. Ethik im Buddhismus orientiert sich an Prinzipien, die zwar verbindlich sind, aber kontextsensibel angewandt werden. Normen dienen nicht der äußeren Kontrolle, sondern der inneren Schulung – sie sollen helfen, Einsicht und Mitgefühl zu vertiefen. Ziel ist also nicht, äußeren Vorschriften blind zu folgen, sondern durch bewusste Übung zu verstehen, warum bestimmte Handlungen heilsam sind und andere Handlungen dagegen Leiden verursachen. So wird Ethik zur Praxis der Einsicht: ein Weg, auf dem Mitgefühl zur natürlichen Grundlage des Handelns wird, ohne dass die normative Dimension verloren geht.

8) Dalai Lama, *Beyond Religion*, Pos. 873–877; Dalai Lama, *Rückkehr*, S. 92.

3.1 Drei Ebenen der Normativität

Wie ich in meinem Vortrag *Buddhistische Normativität: Einsicht, Ethik und die Regeln des Vinaya* (Universität Hamburg, 2024) gezeigt habe, lässt sich Normativität im Buddhismus auf verschiedene, miteinander verbundene Bereiche beziehen:

- eine ethische Dimension, die sich an Grundprinzipien wie Mitgefühl und Gerechtigkeit orientiert,
- eine rechtliche Dimension, die in den Vorschriften des Vinaya Ausdruck findet, und
- eine spirituelle Dimension, die auf innere Einsicht und persönliche Transformation zielt.

Diese drei Dimensionen greifen ineinander: äußeres Verhalten, geistige Haltung und spirituelle Entwicklung sind Aspekte desselben Prozesses der ethischen Schulung.

3.2 Normativität, Autorität und Einsicht

Zur Klärung des Begriffs *Normativität* greife ich auf eine Unterscheidung von Hans-Martin Barth zurück.⁹ Er unterscheidet zwischen zwei Formen von Autorität: *potestas*, verstanden als rechtliche oder institutionelle Zwangsgewalt, und *auctoritas*, als soziale oder spirituelle Wirkkraft, die durch Einsicht und Vorbild entsteht. Innerhalb der *auctoritas* unterscheidet Barth weiter zwischen einer *auctoritas normativa*, die Regeln setzt, und einer *auctoritas causativa*, die Glauben oder Einsicht inspiriert. Im Vergleich der Religionen sieht er im Buddhismus vor allem diese *causative* Dimension – also die inspirierende und einsichtsfördernde Kraft der Lehre – im Vordergrund.

Tatsächlich zeigt der Buddhismus jedoch, dass beide Aspekte zusammenwirken: Die Lehre (*Dharma*) besitzt normative Geltung, während ihre Autorität nicht auf Zwang, sondern auf Einsicht und erfahrbare Wirksamkeit beruht. Der Dharma ist damit sowohl normativ (verbindlich im Sinne ethischer Orientierung) als auch causativ (inspirierend und transformierend).

9) Barth, Hans-Martin, „Normative Letzverbindlichkeit und spirituelle Kreativität. Beobachtungen und Autoritätsverständnis in Weltreligionen“, in: Paolo Bechhi et al., *Texte und Autoritäten. Autorität der Texte*, Basel: Schwabe Verlag, S. 180–199, hier S. 180–181.

3.3 Der Buddha als Quelle der Normativität

Alle buddhistischen Schulen beziehen sich auf den Buddha als exemplarische Gestalt dieser *auctoritas causativa*. Er verkörpert die Möglichkeit, durch Einsicht und Mitgefühl den Weg zur Befreiung zu verwirklichen. Dabei fordert er keine blinde Gefolgschaft, sondern ermutigt zur Selbstprüfung und zur eigenständigen Verewisserung der Lehre.

Im *Mahāparinibbāna-Sutta* (DN 16) heißt es: „Lebe als deine eigene Insel, deine eigene Zuflucht, suche keine andere Zuflucht. Mach die Lehre (*Dhamma*) zu deiner Insel und deiner Zuflucht, suche keine andere Zuflucht.“ (DN 16, 2.26; Übers. nach Nyanatiloka)

Damit wird deutlich: Die Normativität des Buddhismus gründet nicht in der Person des Buddha, sondern in der Lehre selbst – als Praxisweg zur Befreiung und als Werkzeug zur Selbsterkenntnis.

3.4 Normativität durch Einsicht statt durch Wahrheitsanspruch

Perry Schmidt-Leukel versteht religiöse Normativität nicht als Letztbegründung durch absolute Wahrheit, sondern als Ausdruck einer dialogisch offenen, pluralistischen Wahrheitsperspektive.¹⁰ Er wendet sich damit gegen ein Verständnis von Normativität, das auf exklusiven bzw. exklusivistischen Wahrheitsansprüchen beruht, und plädiert dafür, religiöse Orientierung als exemplarisch und relational zu begreifen. Religiöse Normativität ist für ihn nicht aufgehoben, sondern gewinnt in der Anerkennung anderer Wahrheitszugänge an Tiefe und Glaubwürdigkeit.

Im Buddhismus findet sich ein ähnliches Verständnis: Normativität beruht hier nicht auf der Behauptung einer absoluten Wahrheit, sondern auf der Wirkkraft der Einsicht in die wechselseitige Abhängigkeit allen Lebens (*pratīyasamutpāda*). Sie entsteht nicht durch Dogma, sondern durch Erfahrung bzw. Erkenntnis der Wirklichkeit, wie sie tatsächlich ist (*yathābhūtam jñāna*). Man könnte sagen: Im Buddhismus hat nicht die Wahrheit als Dogma Autorität, sondern die Einsicht in die Wahrheit – eine Einsicht, die prozesshaft, erfahrungsbezogen und kon-

10) Vgl. Perry Schmidt-Leukel, „Theologische Normativität und Religiöser Pluralismus“, in: *Gewohnheit, Gebot, Gesetz, Normativität in Geschichte und Gegenwart*, hrsg. von Nils Jansen und Peter Oestmann, Tübingen: Mohr Siebeck 2011, S. 329–354, hier S. 353–354.

textsensibel bleibt. Sie wirkt als *causative auctoritas*: eine inspirierende, Einsicht ermöglichende und fördernde Kraft, die Menschen befähigt, Verantwortung zu übernehmen und heilsam zu handeln.

3.5 Ethik als Praxis der Einsicht

Aus dieser Struktur folgt, dass Ethik im Buddhismus stets in einem umfassenden Zusammenhang von Verhalten bzw. Ethik (*śīla*), Meditation (*samādhi*) und Weisheit (*prajñā*) steht. Diese drei Schulungen bilden die Grundlage des Edlen Achtfachen Pfades und beschreiben einen sich gegenseitig verstärkenden Prozess geistiger und ethischer Entwicklung.

Die Schulung in Ethik (*śīla*) umfasst die Übung in rechter Rede, rechtem Handeln und rechtem Lebenserwerb. Sie zielt darauf, ein Verhalten zu entwickeln, das von Gewaltfreiheit (*ahiṃsā*), Mitgefühl (*karuṇā*) und Verantwortung geprägt ist. Entscheidend ist dabei die Motivation: Ethik beginnt mit der Absicht, weder sich selbst noch anderen Schaden zuzufügen.

Die Schulung in Meditation (*samādhi*) vertieft diese Haltung. Sie schult Achtsamkeit und Konzentration und ermöglicht, heilsame von unheilsamen Geisteszuständen zu unterscheiden. Der Dalai Lama betont, dass Achtsamkeit mehr bedeutet als bloße Aufmerksamkeit: Sie ist ein „tieferes Denken“, das hilft, Stress, Furcht und Frustration zu überwinden und innere Ruhe zu entwickeln.

Die Schulung in Weisheit (*prajñā*) schließlich führt zur Einsicht in die wechselseitige Abhängigkeit allen Lebens (*pratīyasamutpāda*). Sie klärt die Wahrnehmung und löst die Täuschung einer isolierten Existenz auf. Aus dieser Einsicht erwächst die Fähigkeit, Mitgefühl als natürliche Haltung zu leben.

Ethik im Buddhismus ist damit Praxis der Einsicht – eine Schulung des Herzens, die zu Frieden führt. Dieser Friede, so der Dalai Lama, ist nicht die Abwesenheit von Gewalt, sondern die Manifestation menschlichen Mitgefühls. Im Folgenden zeige ich, wie er dieses Prinzip in eine säkulare Ethik des Dialogs überführt.

4. Säkulare Ethik und interreligiöser Dialog

Wenn der Dalai Lama sagt, Ethik sei wichtiger als Religion, meint er damit nicht, dass Religion überflüssig wäre. Vielmehr versteht er Ethik als das gemeinsame Fundament, auf dem religiöse und nicht-religiöse Menschen einander begegnen

können – als Boden, auf dem Dialog, Vertrauen und Frieden gedeihen. Er bezeichnet diesen Ansatz als „säkulare Ethik“. Der Begriff „säkular“ ist dabei – wie eingangs erwähnt – nicht im Sinne westlicher Laizität zu verstehen, sondern im Sinne des indischen Säkularismus: als inklusive Haltung, die alle Religionen achtet und zugleich jene einbezieht, die keiner Religion folgen. Säkulare Ethik bedeutet Offenheit, nicht Neutralität. Samdhong Rinpoche, Gründer des Central Institute of Higher Tibetan Studies in Sarnath/Vārāṇasī (Indien) und enger Ratgeber des Dalai Lama, betonte in einem Gespräch mit dem thailändischen Reformler Sulak Sivaraksa (um 2008), dass er „säkular“ nicht als weltlich – im Gegensatz zu religiös – verstehe, sondern als nicht-sektiererisch.

Die Säkulare Ethik, die der Dalai Lama favorisiert, gründet auf elementaren menschlichen Erfahrungen – dem Wunsch nach Glück, dem Vermeiden von Leid und der Einsicht, dass das eigene Wohl untrennbar mit dem Wohl anderer verbunden ist. Der Dalai Lama versteht sie als Ethik des Mitgefühls, die in unterschiedlichen religiösen und humanistischen Traditionen Resonanz findet, ohne an eine bestimmte Weltanschauung gebunden zu sein.

4.1 Mitgefühl als universale Haltung

Mitgefühl (*karuṇā*) ist für ihn keine Emotion im engeren Sinn, sondern eine kognitive und ethische Haltung. Sie beruht auf der Erkenntnis der Verbundenheit allen Lebens (*pratīyasamutpāda*) und auf der Fähigkeit, das Leiden anderer als eigenes Anliegen zu begreifen. Mitgefühl ist deshalb keine bloße Gefühlsregung, sondern eng verbunden mit Weisheit. Es verlangt Unterscheidungsvermögen: Mitgefühl darf nie zum Freibrief werden, sondern bedarf ständiger Selbstprüfung. Nur so kann es zu einer verlässlichen Grundlage ethischen Handelns werden.

Matthieu Ricard unterscheidet in einem Gespräch mit dem Hirnforscher Wolf Singer zwischen emotionalem und kognitivem Mitgefühl.¹¹ Kognitives Mitgefühl verbindet Empathie mit Weisheit und ermöglicht, die Ursachen des Leidens zu verstehen, ohne selbst davon überwältigt zu werden. So entsteht eine stabile, ausgewogene Form des Mitgefühls, die emotionale Balance und Resilienz fördert – eine Haltung, die besonders in helfenden oder lehrenden Berufen unverzicht-

11) Singer, Wolf/ Ricard, Matthieu, *Jenseits des Selbst, Dialoge zwischen einem Hirnforscher und einem buddhistischen Mönch*, Berlin: Suhrkamp 2017, S. 94.

bar ist. Diese Verbindung von Mitgefühl und Reflexion macht die säkulare Ethik anschlussfähig über religiöse Grenzen hinweg. Sie ist kein Moralkodex, sondern eine gemeinsame Praxis des Bewusstseins – ein Lernprozess, der sich im Dialog vollzieht.

4.2 Der Dialog als ethische Praxis

Der Dalai Lama versteht Ethik als Praxis, die aus Mitgefühl erwächst und über religiöse Grenzen hinauswirkt. In seinem *Buch der Menschlichkeit* schreibt er:

*Wir können „alles ... von uns weisen: Religionen, Weltanschauungen, Ideologien, alle Weisheit und alles Wissen dieser Welt, doch um Liebe und Mitgefühl kommen wir nicht herum. Und das ist meine wahre Religion, mein schlichter Glaube. ... Unser Herz, unser Geist – das ist der Tempel. Mitgefühl ist die Doktrin. Liebe zu anderen und der Respekt vor ihrer Würde und ihren Rechten ... das ist letztlich alles, was wir brauchen.“*¹²

Diese Haltung zeigt, dass Ethik im Sinn des Dalai Lama zugleich säkular und spirituell ist: säkular, weil sie allen Menschen offensteht, unabhängig von Religion oder Weltanschauung; spirituell, weil sie Herz und Geist verwandelt. Interreligiöser Dialog wird so zu einer Form gelebter Ethik – einer Schule der Achtsamkeit, in der Respekt, Mitgefühl und gemeinsame Verantwortung eingeübt werden.

4.3 Bildung als Herz der säkularen Ethik

Die Ethik des Mitgefühls, wie sie der Dalai Lama versteht, zielt auf globale Verantwortung. Sie verbindet die individuelle Kultivierung von Mitgefühl mit einer gesellschaftlichen Dimension: Bildung, Erziehung und gemeinschaftliches Handeln werden zu zentralen Orten ethischer Entwicklung. Der Dalai Lama betont seit Jahrzehnten, dass wahre Bildung Herz und Geist gleichermaßen schulen muss. Wissen ohne ethische Orientierung verliere seinen Sinn, wenn es nicht in Mitgefühl und Verantwortung eingebettet ist. Bildung müsse daher auch die Fähigkeit zur Empathie und zu Verantwortung fördern.¹³

12) Dalai Lama, *Das Buch der Menschlichkeit*, S. 267–268.

13) Dalai Lama, *Das Buch der Menschlichkeit*, S. 266–267.

Diese Herzensbildung beginnt, wie er sagt, mit dem natürlichen Einfühlungsvermögen, das jedem Menschen angeboren ist. Dieses Potenzial kann auf verschiedene Weisen entfaltet werden – innerhalb theistischer oder nichttheistischer Religionen, aber auch durch Vernunft, Lebenserfahrung und gesunden Menschenverstand. Entscheidend ist, dass Mitgefühl zur Grundlage des Handelns wird.

Gerade die Erziehung von Kindern und Jugendlichen liegt dem Dalai Lama besonders am Herzen. Seit seiner Ankunft in Indien 1959 hat er immer wieder betont, dass Bildung mehr sein müsse als kognitive Wissensvermittlung: Sie solle das Bewusstsein wecken, dass jedes Handeln globale Auswirkungen hat, und sie müsse die Bereitschaft fördern, Verantwortung für das Wohl anderer zu übernehmen:

„Das gute Herz – die Frucht der Tugend – ist für sich allein bereits ein großer Gewinn für die Menschheit. Das Wissen allein ist es nicht“, schreibt er in *Ethics for the New Millennium*.¹⁴ Damit wird Bildung selbst zu einem Ort der säkularen Ethik. Sie soll Menschen befähigen, Achtsamkeit, Mitgefühl und Selbstverantwortung in den Alltag zu integrieren – Eigenschaften, die sowohl inneren Frieden als auch gesellschaftliche Gerechtigkeit fördern. So verstanden, ist Erziehung nicht nur eine pädagogische, sondern eine ethisch-spirituelle Aufgabe: Sie schafft die Grundlage für Mitmenschlichkeit, Solidarität und Frieden in einer global vernetzten Welt.

4.4 Vom Individuellen zum Gesellschaftlichen

Die säkulare Ethik des Dalai Lama bleibt nicht beim Einzelnen stehen. Sie ist ein Entwurf für die Gesellschaft, keine politische Theorie im westlichen Sinn. Sie zielt auf eine Kultur, in der Verantwortung, Mitgefühl und Respekt vor dem Leben zu Grundpfeilern des sozialen Miteinanders werden. Damit stellt sich die Frage, wie solche Prinzipien philosophisch begründet und systematisch weitergedacht werden können. Eine mögliche Antwort bietet der amerikanische Philosoph Jay L. Garfield, der den Buddhismus als *relationellen Naturalismus* interpretiert – als eine Sichtweise, die Natur, Geist und Ethik in ihrer wechselseitigen Bezogenheit versteht. Seine Idee einer Ethik, die aus Einsicht und Mitgefühl hervorgeht, wirkt über den religiösen Kontext hinaus und öffnet den Blick für eine philosophische

14) Deutsche Übersetzung: Dalai Lama, *Das Buch der Menschlichkeit*, S. 208.

Begründung des Mitgefühls als Grundlage menschlicher Verantwortung.

5. Naturalismus, Motivation und Verantwortung – Jay L. Garfield

Garfield versteht den Buddhismus als eine eigenständige moralische Tradition – nicht als Variante westlicher Ethik, sondern als eine *Ethik der Bezogenheit*. Er spricht von einem *relationellen Naturalismus*: einem Verständnis, das mit naturwissenschaftlichem Denken vereinbar ist, ohne das Menschliche darauf zu reduzieren.¹⁵ Garfield geht davon aus, dass wir Lebewesen in einer natürlichen Welt sind. Was für uns gut ist, hängt mit unserer biologischen, psychischen und sozialen Natur zusammen. Ethik lässt sich daher als Teil dieser Natur begreifen – als Ausdruck der Fähigkeit, mit Bewusstsein und Mitgefühl zu handeln. Buddhistische Ethik bietet hierfür ein überzeugendes Modell, weil sie auf Ursache und Wirkung, Motivation und konkrete Lebenssituationen schaut. Karma bedeutet hier schlicht Handlung und Folge – nicht Belohnung oder Strafe, sondern die Einsicht, dass jedes Tun Wirkungen hat. Gute Handlungen – im Sinn von Verdienst (*pu ya*) oder heilsames Karma (*kuśala*) – zeigen sich nicht nur daran, dass sie Leiden mindern und Frieden fördern. Während in der buddhistischen Tradition solches heilsame Handeln auch über den Tod hinaus zu künftigem Glück und letztlich zur Befreiung führt, versteht Garfield es diesseitsbezogen: als eine Ethik, die in den konkreten Beziehungen des Lebens verwurzelt ist. Entscheidend ist die Motivation. Ethisches Handeln soll von Mitgefühl getragen und durch Weisheit geleitet sein. Diese Verbindung macht buddhistische Ethik situativ, aber nicht beliebig: Sie beurteilt Handlungen nach ihren Ursachen, Absichten und Folgen – nicht nach abstrakten Regeln.

Garfield verweist auf das Ideal der geschickten Mittel (*upāyakauśalya*): Ethisch handeln heißt, auf die jeweilige Situation und ihre Bedingungen mit klarem Geist zu antworten – ohne Hass und Eigennutz.

So verstanden ist Ethik eine Schulung des Geistes (*Tib. blo sbyong*), ein fortwährender Lernprozess, der Vertrauen in die Möglichkeit zur inneren Wandlung voraussetzt. Sie ist damit nicht bloß Regelbefolgung, sondern eine Weise, in Bezie-

15) Garfield, Jay L. *Buddhist Ethics: A Philosophical Exploration*, New York: Oxford University Press 2022, S. 169–179.

<https://doi.org/10.1093/oso/9780190907631.001.0001>.

hung zu leben – achtsam, mitfühlend und verantwortlich. In dieser Perspektive wird deutlich, wie nah sich Garfields Naturalismus und die säkulare Ethik des Dalai Lama stehen.

Beide gründen Verantwortung nicht jenseits der Welt, sondern in ihr: Mitgefühl und Einsicht werden zur Quelle eines realistischen, zugleich hoffnungsvollen Humanismus – einer Ethik, die auf Frieden zielt, weil sie auf Verbundenheit beruht. Garfields Verständnis von Ethik als Prozess gegenseitiger Bezogenheit führt damit direkt zu einer Frage, die auch den Dalai Lama leitet: Wie kann eine Haltung der Einsicht und des Mitgefühls in der Welt konkret wirksam werden – im Zusammenleben, im Umgang mit Konflikten, im Streben nach Frieden?

6. Friedensethik: Gewaltfreiheit und Mitgefühl

Frieden bedeutet im Buddhismus mehr als das bloße Ende von Konflikten. Er ist kein Zustand, der allein durch äußere Macht oder politische Verträge aufrechterhalten werden kann, sondern ein Ideal, das inneren und äußeren Wandel miteinander verbindet. Wahrer Friede beginnt im Geist des Einzelnen – doch er bleibt unvollständig, solange er sich nicht auch in gerechte, mitfühlende Strukturen in der Welt übersetzt. Der Dalai Lama betont, dass echter Frieden möglich ist, wenn wir die Ursachen von Leid – Gier, Hass und Verblendung – überwinden und Mitgefühl zu einer aktiven sozialen Kraft machen.

Er versteht Weltfrieden als realisierbares Ideal: als Aufgabe, die aus innerer Transformation hervorgeht, aber politisches, wirtschaftliches und ökologisches Handeln mit einschließt. Frieden ist somit keine Utopie, sondern ein Prozess, der innere Haltung und äußere Verantwortung miteinander verbindet. Er entsteht, wenn Gewaltfreiheit (*ahimsā*) und Mitgefühl (*karuṇā*) nicht nur persönliche Tugenden, sondern gesellschaftliche Prinzipien werden.

6.1 Mitgefühl als aktive Kraft

Mitgefühl (*karuṇā*) bildet das Herzstück der Friedensethik des Dalai Lama. Es ist mehr als eine innere Haltung – es ist eine Kraft, die Denken, Fühlen und Handeln verwandeln kann. Aus der Einsicht in die wechselseitige Abhängigkeit allen Lebens erwächst der Wille, Leiden zu mindern und destruktive Strukturen zu überwinden. Mitgefühl wird so zu einer aktiven sozialen und ökologischen Energie:

Es verbindet innere Wandlung mit äußerem Engagement und schließt alles Leben mit ein. In *Rückkehr zur Menschlichkeit* beschreibt der Dalai Lama diesen Prozess als ein bewusstes Erweitern des Herzens:

*„Da universelles Mitgefühl aber heißt, dass wir den Radius unserer Anteilnahme allmählich vergrößern, bis es schließlich die gesamte Menschheit umfasst, muss es ständig gepflegt werden. Mit Hilfe unserer Intelligenz und unserer Überzeugung von der Notwendigkeit und vom Wert universellen Mitgefühls lernen wir, unsere Anteilnahme schrittweise zu erweitern, sie vom engsten Kreis der Familie auszudehnen auf all jene Menschen, mit denen wir in Berührung kommen, einschließlich unserer Feinde, dann auf die gesamte Menschenfamilie und schließlich sogar auf alle Lebewesen.“*¹⁶

Dieses universelle Mitgefühl schließt alle fühlenden Wesen ein – Menschen ebenso wie Tiere und die Natur, die ihre Lebensgrundlage bildet. Es umfasst emotionale Anteilnahme und zugleich eine durch Einsicht geleitete Haltung. Es verbindet Einsicht mit Verantwortung und führt über persönliche Empathie hinaus zu einer Haltung globaler und ökologischer Solidarität. Frieden entsteht dort, wo diese Weite des Herzens gelebt wird – in der Bereitschaft, das Wohl aller Wesen zum Maßstab des eigenen Handelns zu machen.

6.2 Gewaltfreiheit als Prinzip der Weisheit

Gewaltfreiheit (*ahimsā*) bildet das Fundament buddhistischer Ethik. Sie bedeutet weit mehr als den Verzicht auf physische Aggression: Gewalt kann sich auch in Worten, Strukturen oder Gedanken zeigen – in Herabsetzung, Ausgrenzung oder Gleichgültigkeit.

Gewaltfreiheit heißt daher, alles zu vermeiden, was Leid verursacht, und alles zu fördern, was Heilung ermöglicht. Ihr inneres Prinzip ist Mitgefühl (*karuṇā*). Wer Mitgefühl kultiviert, kann andere nicht verletzen, weil er ihr Leid als eigenes erkennt. So verbindet sich Gewaltfreiheit mit Weisheit – der Einsicht, dass jedes Leid, das wir zufügen, letztlich uns selbst betrifft. Der Dalai Lama betont, dass Mitgefühl keine Schwäche und Gewaltlosigkeit keine Passivität bedeutet:

¹⁶) Dalai Lama, *Rückkehr zur Menschlichkeit*, S. 75.

„Das Prinzip des Mitgefühls – der Wunsch also, andere von Leid befreit zu sehen – bedeutet in keiner Weise, dass wir uns den Untaten anderer unterwerfen oder Ungerechtigkeiten klaglos über uns ergehen lassen. [...] Mitgefühl fördert keineswegs eine Haltung der Schwäche und Passivität, sondern erfordert im Gegenteil große Kraft und Charakterstärke. [...] Gewaltlosigkeit ist kein Zeichen von Schwäche, sondern setzt Selbstbewusstsein und Mut voraus.“ 17

Daraus leitet er die Notwendigkeit einer „inneren Entmilitarisierung“ ab – eine bewusste Arbeit am eigenen Geist, die Hass, Vorurteile und Intoleranz verwandelt:

„Wenn wir uns – jeder für sich – innerlich ›entmilitarisieren‹, indem wir unseren negativen Gedanken und Gefühlen Einhalt gebieten und positive Eigenschaften entwickeln, schaffen wir die Voraussetzungen für eine äußere Abrüstung.“ 18

Innere Entmilitarisierung – oder, wie man sagen könnte, *innere Abrüstung* – ist somit die Voraussetzung äußerer Gewaltfreiheit. Sie bedeutet, den Kreislauf von Hass und Vergeltung zu durchbrechen und Konflikte in Verständnis und Mitgefühl zu verwandeln.

Gewaltfreiheit wird so zur praktischen Form von Weisheit: eine aktive, mutige und transformative Kraft, die inneren Frieden in gesellschaftliche Verantwortung übersetzt.

Die Haltung der Gewaltfreiheit beginnt also im eigenen Geist. Doch sie darf dort nicht enden. Wenn Mitgefühl und innere Entmilitarisierung in uns selbst Wurzeln schlagen, müssen sie sich auch im sozialen, politischen und ökologischen Handeln zeigen.

Erst dann wird Ethik zur Kraft, die nicht nur persönliche, sondern auch gesellschaftliche Veränderung ermöglicht.

17) Dalai Lama, *Rückkehr*, S. 77.

18) Dalai Lama, *Das Buch der Menschlichkeit*, S. 238.

6.3 Von der inneren Transformation zur gesellschaftlichen Wirkung

Frieden entsteht, wenn persönliche Wandlung und gesellschaftliches Handeln ineinandergreifen. Wer inneren Frieden kultiviert, verändert die Art, wie er denkt, kommuniziert, lehrt oder politische Entscheidungen trifft. So wird Ethik zur sozialen Praxis. Der Dalai Lama spricht in diesem Zusammenhang von einem „Jahrhundert des Dialogs“ – einem Zeitalter, in dem Konflikte nicht durch Gewalt, sondern durch Verstehen gelöst werden sollen. Er ruft dazu auf, Mitgefühl und Achtsamkeit als gemeinsame Werte zu fördern – in Bildung, Wirtschaft, Politik und Religion. Frieden ist für ihn kein religiöses Ziel, sondern eine Aufgabe der Menschheit.

Diese Perspektive führt zurück zur säkularen Ethik: Frieden entsteht dort, wo Mitgefühl in Verantwortung übergeht – in Bildung, sozialem Engagement und interkulturellem Dialog. Das bedeutet, dass eine gerechte Welt nicht nur von Institutionen abhängt, sondern von der geistigen Haltung der Menschen, die sie gestalten. Der Dalai Lama entwickelt keine politische Theorie im westlichen Sinn. Er bietet vielmehr eine praktische Ethik der Mitmenschlichkeit: eine Ethik, die individuelle Verantwortung mit strukturellem Wandel verbindet. So verstanden, wird Friedensethik zur Brücke zwischen innerer Haltung und gesellschaftlicher Wirklichkeit – und zur Voraussetzung jeder Gerechtigkeit.

7. Ethik und Gerechtigkeit – Dalai Lama, Rawls und Nussbaum

Wenn wir die Ethik des Dalai Lama im Lichte westlicher Moral- und Sozialphilosophie betrachten, wird deutlich, dass der Dalai Lama keine politische Theorie im Sinne John Rawls' oder Martha Nussbaums entwickelt. Sein Denken zielt nicht auf Prinzipien institutioneller Gerechtigkeit, sondern auf die Transformation des Bewusstseins. Und doch berührt es zentrale Fragen, die auch Rawls und Nussbaum bewegen: Wie kann ein gerechtes, mitfühlendes Zusammenleben aller Menschen gelingen?

7.1 Rawls: Gerechtigkeit als Fairness

John Rawls (*A Theory of Justice*, 1971) begründet Gerechtigkeit mit zwei Prinzipien: erstens der Freiheit jedes Einzelnen und zweitens der fairen Chancengleichheit

innerhalb sozialer Institutionen. Gerechtigkeit ist für ihn die oberste Tugend sozialer Systeme.

Sie wird rational begründet – im Gedankenexperiment des „Schleiers des Nichtwissens“, in dem Menschen Regeln aufstellen, ohne ihre künftige Position in der Gesellschaft zu kennen.

Der Dalai Lama würde dieser Idee zustimmen, dass alle Menschen gleiche Würde besitzen und faire Bedingungen verdienen. Doch sein Ansatz geht tiefer: Er fragt nicht nur, welche Regeln gerecht sind, sondern welche Geisteshaltung Gerechtigkeit überhaupt möglich macht. Ohne Mitgefühl, so würde er sagen, bleibt Fairness abstrakt. Gerechtigkeit braucht ein Herz.

7.2 Nussbaum: Fähigkeiten und geteilte Menschlichkeit

Martha Nussbaum (*Creating Capabilities*, 2011) erweitert Rawls' Ansatz, indem sie Gerechtigkeit als Frage menschlicher Befähigung versteht. Ihr Fähigkeitenansatz (Capabilities Approach) fragt danach, welche zentralen Möglichkeiten allen Lebewesen offenstehen müssen, um ein würdiges, gedeihliches Leben führen zu können. Sie nennt zehn grundlegende Fähigkeiten, die als normative Schwelle gelten: Leben, körperliche Gesundheit, körperliche Unversehrtheit, Sinne, Vorstellungskraft und Denken, Gefühle, praktische Vernunft, Zugehörigkeit, Beziehung zu anderen Lebewesen, Spiel sowie Kontrolle über die eigene Umwelt – politisch wie materiell.¹⁹

Nussbaum spricht nicht im engeren Sinn von *Menschenwürde*, sondern von einer grundlegenden *Würde des Lebens*, die auch nichtmenschliche Gattungen einschließt. Gerechtigkeit heißt für sie, Bedingungen zu schaffen, unter denen diese Fähigkeiten sich entfalten können – individuell, sozial und ökologisch. Damit nähert sie sich der Sicht des Dalai Lama: Beide verbinden Ethik mit der Entwicklung innerer und äußerer Voraussetzungen für Mitgefühl und Verantwortlichkeit. Doch während Nussbaum stärker auf gesellschaftliche Rahmenbedingungen und gleiche Teilhabe zielt, richtet der Dalai Lama den Blick auf die innere Befähigung, Mitgefühl zu leben.

Man könnte sagen: Nussbaum fragt nach den Bedingungen der Gerechtigkeit, der

19) Nussbaum, Martha. *Fähigkeiten schaffen. Neue Wege zur Verbesserung menschlicher Lebensqualität*, Freiburg / München: Verlag Karl Alber 2011, S. 37–42.

Dalai Lama nach der Motivation dafür. Beide Perspektiven ergänzen einander – in der gemeinsamen Überzeugung, dass Gerechtigkeit ohne Mitgefühl abstrakt bleibt und Mitgefühl ohne gerechte Bedingungen ohnmächtig bleibt. Sowohl Nussbaum als auch der Dalai Lama betonen, dass Gerechtigkeit nicht allein eine Frage von Institutionen oder Gesetzen ist, sondern eine Frage der Haltung: Sie entsteht dort, wo Mitgefühl, Einsicht und Verantwortung zusammenwirken – im Denken, im Fühlen und im Handeln.

Aus dieser Verbindung erwächst eine Ethik, die das Menschliche in seiner ganzen relationalen Tiefe begreift.

Schluss: Ethik als Grundlage gemeinsamer Menschlichkeit

Der Dalai Lama hat keine Gerechtigkeitstheorie vorgelegt, keine systematische Sozialethik und keinen normativen Entwurf gesellschaftlicher Institutionen. Aber er hat – und das ist vielleicht ebenso bedeutsam – eine Ethik der Mitmenschlichkeit formuliert, die zur Voraussetzung jeder Theorie von Gerechtigkeit wird. Seine Ethik ist praktisch, transformativ und inklusiv. Sie erinnert uns daran, dass Gerechtigkeit nicht bei Strukturen beginnt, sondern in Herzen, die gelernt haben, mitzufühlen. Ethik ist im Buddhismus keine Theorie, sondern eine Praxis der Verantwortung. Sie lehrt, dass wir nicht getrennt leben können, ohne uns selbst zu verlieren. Ethik in diesem Sinn ist das Bewusstsein der Verbundenheit, das jede Religion, jede Philosophie und jede Gesellschaft tragen kann. So verstanden, ist Ethik nicht nur wichtiger als Religion – sie ist die Sprache der gemeinsamen Menschlichkeit.

Thesenpapier zu Thema 1

Ethik wichtiger als Religion?

Carola Roloff | Kommentare: Perry Schmidt-Leukel & Abdulkarim Senel

1. Ethik als universelle Grundlage

- Der Dalai Lama betont, dass ethische Werte wie Mitgefühl, Gewaltlosigkeit und Verantwortung für andere für alle Menschen gleichermaßen gelten – unabhängig von religiösen Überzeugungen.
- Menschen können ohne Religion auskommen, aber nicht ohne innere Werte.

2. Religion als mögliche Quelle ethischer Orientierung, aber nicht zwingend erforderlich

- Religion kann bei der Formulierung ethischer Prinzipien hilfreich sein, aber eine Ethik kann auch ohne religiösen Bezug existieren und praktiziert werden.
- Der Dalai Lama unterscheidet zwischen einer allgemeinen, humanistischen Ethik (vergleichbar mit Wasser) und einer religiös geprägten Ethik (vergleichbar mit Tee, der zwar Wasser enthält, aber zusätzliche Zutaten aufweist).

3. Das Konzept der säkularen Ethik im Sinne des Dalai Lama

- „Säkular“ bedeutet hier nicht religionsfeindlich, sondern inklusiv: Es umfasst Gläubige aller Traditionen und Nicht-Gläubige gleichermaßen.
- Die ethischen Prinzipien, die aus der Natur des Menschen selbst hervorgehen, sind für das friedliche Zusammenleben essenziell.

4. Verhältnis von Ethik und Religion im Buddhismus

- Im Buddhismus ist Ethik ein wesentlicher Bestandteil des Achtfachen Pfades, aber nicht der einzige: Auch Meditation und Weisheit sind zentral.
- Ethik ist notwendig für die spirituelle Entwicklung, aber sie allein reicht nicht aus, um Befreiung oder Erleuchtung zu erreichen.

5. Spannungsverhältnis zwischen Ethik und religiöser Dogmatik

- Eine ausschließliche religiöse Ethik kann dogmatisch und exklusiv sein, während eine säkulare Ethik sich auf gemeinsame Werte konzentriert.
- Die Universalität ethischer Prinzipien bietet einen gemeinsamen Nenner für interreligiösen und weltanschaulichen Dialog.

6. Praktische Relevanz der Debatte: Ethik als Antwort auf globale Herausforderungen

- Angesichts globaler Krisen (Klimawandel, soziale Ungerechtigkeit, Kriege) plädiert der Dalai Lama für eine universelle Ethik der Verantwortung. Religiöse Traditionen sollten nicht für Spaltung genutzt werden, sondern für die Förderung gemeinsamer Werte.

Ethik wichtiger als Religion?

Einige Bedenken

Perry Schmidt-Leukel

„Ethik ist wichtiger als Religion“ – dieser Titel des von Franz Alt und dem 14. Dalai Lama verfassten Buchs²⁰ klingt plakativ, wenn nicht sogar reißerisch. Das ist zweifellos gut für Schlagzeilen und für den Absatz. Zur Klärung durchaus wichtiger Fragen trägt der Slogan allerdings weniger bei. Auf diese Fragen gehe ich in den nachfolgenden Bemerkungen näher ein. Dabei liegt es mir fern, die guten Absichten des Dalai Lama infrage zu stellen. Ernsthaftes Bemühen um interreligiöse Verständigung finden wir in den letzten Jahrzehnten bei mehreren Religionsführern. Aber kaum jemand unter ihnen hat sich diesem Thema bisher so breit und zugleich differenziert gewidmet wie der Dalai Lama. Doch auch im Hinblick auf den interreligiösen Dialog könnte sich der Slogan eher als kontraproduktiv erweisen.

Welche Ethik?

Im Allgemeinen bezeichnet der Begriff „Ethik“ den Diskurs über menschliches Verhalten. Der Dalai Lama hingegen versteht darunter scheinbar eine bestimmte Ethik bzw. genauer gesagt, eine bestimmte Moral, wie sie vor allem vom Wert des Mitleids bzw. des Altruismus geprägt ist. Schon in dieser Hinsicht ist der Titel des Buchs „Ethik ist wichtiger als Religion“ unklar und somit potenziell irreführend. Will der Dalai Lama sagen, dass der Diskurs über menschliches Verhalten wichtiger ist als Religion? Oder will er sagen, dass eine bestimmte Form der Moral, nämlich das unbegrenzte Mitgefühl, wichtiger ist als bestimmte religiöse Glaubenslehren und Praktiken? Offensichtlich eher Letzteres. So schreibt er: „Wesentlicher als Religion ist unsere elementare menschliche Spiritualität. Das ist eine in uns Menschen angelegte Neigung zur Liebe, Güte und Zuneigung – unabhängig

davon, welcher Religion wir angehören.“²¹ Interessant ist zunächst einmal, dass er hier nicht von „Ethik“, sondern von „Spiritualität“ spricht. Dass „Liebe, Güte und Zuneigung“ im Menschen „angelegt“ sind, wird man kaum bestreiten wollen. Aber im Menschen sind, ebenso unbestreitbar, auch Selbstbezogenheit und aggressive Tendenzen angelegt. Der Dalai Lama geht jedoch davon aus, dass die erste Form der Anlage irgendwie grundlegender ist. So erklärt er in seinem 2019 veröffentlichten Dialog mit Michael von Brück, dass „der Wurzelgrund des Geistes aus natürlicher Freundlichkeit besteht.“²² Dies ist allerdings keineswegs eine allgemeingültige, von religiösen oder weltanschaulichen Überzeugungen unabhängige Voraussetzung. Sie entspringt vielmehr einer konkreten religiösen und zwar buddhistischen Überzeugung.

Bereits im Kanon der Theravāda-Schule findet sich der Glaube, dass die Natur des Geistes ursprünglich rein sei.²³ Das heißt, die Unheil stiftenden Grundübel „Gier, Hass und Verblendung“ sind „Befleckungen“ oder „Verunreinigungen“ (P.: *kilesa*, Skt.: *kleśa*) des Geistes. Sie sind ihm nicht ursprünglich zu eigen. Im Mahāyāna-Buddhismus ist die Lehre weit verbreitet, dass die wahre Natur des Geistes – oder das wahre „Selbst“ – die Buddha-Natur ist.²⁴ Sie ist daher, von ihrem Wesen her, vollkommen an Weisheit und Mitgefühl, den beiden Grundeigenschaften eines Buddhas. Die meisten Texte des Mahāyāna-Buddhismus gehen davon aus, dass alle empfindenden Wesen diese Buddha-Natur besitzen. Zudem bildet das „Mitgefühl“, das „große Mitleid“ den Kernpunkt des mahāyāna-buddhistischen Bodhisattva-Ideals. Wenn der Dalai Lama die vom Mitleidsideal geprägte Ethik für zentral und allgemeingültig erklärt, so handelt es also um eine zutiefst religiös geprägte Ethik. Diese Einsicht rückt den Slogan „Ethik ist wichtiger als Religion“ in ein anderes Licht. Und das gleich in mehrfacher Hinsicht.

21) Ebd. 15f, ähnlich 24f.

22) Dalai Lama, Michael von Brück, *Wagnis und Verzicht. Die ermutigende Botschaft des Dalai Lama*, München 2019, 24. Vgl. auch *Ethik ist wichtiger*, 21.

23) Vgl. hierzu die grundlegende Studie von Peter Harvey, *The Selfless Mind*, London – New York 1995, 155–179.

24) Siehe hierzu Christopher C. Jones, *The Buddhist Self*, Honolulu 2021.

20) *Ethik ist wichtiger als Religion. Der Appell des Dalai Lama an die Welt*. Mit Franz Alt, Salzburg – Wien 2015.

Buddhistisch verankerte Ethik

In buddhistischer Terminologie wird „Ethik“ bzw. die buddhistische Moral als *sīla* (Pāli) bzw. *śīla* (Sanskrit) bezeichnet. Gemeinsam mit der Sammlung des Geistes (*samādhi*) und der Weisheit/Erkenntnis (*paññā, prajñā*) bildet sie eines der drei Grundprinzipien des sogenannten Edlen Achtfachen Pfads zur Erlösung/Erleuchtung. Führt man sich vor Augen, dass der Dalai Lama „Ethik“ im Sinne einer buddhistisch bestimmten Ethik versteht, so lässt sich fragen, ob er auch dem Satz zustimmen würde „*sīla* ist wichtiger als *samādhi* und *prajñā*“. Das halte ich für nicht vorstellbar. Wie schon gesagt, bilden Weisheit und Mitgefühl in der Buddha-Natur eine innere Einheit. Sie lassen sich nicht gegeneinander ausspielen.

Der religiös begründete Glaube, dass die eigentliche oder wahre Natur des Menschen im ethischen Sinn gut sei, darf nicht mit der verkürzten und romantisierenden Überzeugung verwechselt werden, dass es sich bei dieser „Natur“ um jenen geistigen Zustand handelt, mit dem Menschen geboren werden. Nach buddhistischer Überzeugung tragen Menschen – wie alle empfindenden Wesen – bei ihrer Geburt nicht nur die reine Natur des Geistes in sich, sondern auch die aus den vorangegangenen Existenzen mitgebrachten unheilsamen karmischen Neigungen von Gier, Hass und Verblendung. Mit anderen Worten, die konkrete Natur ist alles andere als von Haus aus gut.²⁵ Das gilt nicht nur nach buddhistischer Überzeugung. Wenn im Christentum die Rede davon ist, dass alles, was Gott erschaffen hat „sehr gut“ ist, so bezieht sich das nicht auf den realen Zustand der Schöpfung. Denn diese gilt als eine „gefallene Natur“, in der die Unheil erzeugenden Neigungen ebenso präsent sind, wie die heilbringenden Kräfte. Man muss nicht so weit gehen wie Lars von Trier und die Natur als „Kirche des Satans“ bezeichnen. Sie aber romantisch zu idealisieren, dafür gibt es ebenfalls keinen guten Grund. Aufgrund der Ambivalenz der Natur war und ist es möglich, darüber zu streiten, ob moralische Erziehung und Bildung dazu dienen, das eigentlich gute Wesen des Menschen zu fördern, oder ob sie eher den Zweck verfolgen, die ebenfalls in seinem Wesen liegenden negativen Tendenzen zu bändigen und dadurch das Gute zu fördern – ein Streit, für den im Konfuzianismus exemplarisch die Positionen von Mengzi (Mencius) und Xunzi stehen.

Auch im Buddhismus gibt es Überzeugungen, die davor warnen, den spirituellen

25) Das räumt im Übrigen auch der Dalai Lama ein. Siehe *Wagnis und Verzicht*, 47.

Wert der Ethik falsch einzuschätzen. Nach Shinran Shōnin (1173-1263) bleiben wir gerade in dem Wunsch, moralisch gut zu sein, letztlich selbstzentriert. Wahrhaft selbstloses Mitgefühl kann daher nicht das Ergebnis moralischer Anstrengung sein, sondern entspringt vielmehr dem Dank für die von der Güte des Buddha Amida empfangene Erlösung. Das beeinträchtigt nicht die Notwendigkeit und die soziale Bedeutung moralischer Regeln. Aber im Sinn einer spirituellen Qualität wird echtes Mitgefühl hier nicht als Voraussetzung der Erlösung, sondern als Geschenk verstanden, das mit einer tiefen, ebenfalls geschenkten Glaubenshaltung verknüpft ist. Wie andere große religiöse Traditionen ist auch der Buddhismus in sich vielfältig und hat daher keine einheitliche Position zur Stellung der Ethik.²⁶ Die Einsicht, dass die vom Dalai Lama forcierte Mitleidsethik zutiefst von einer bestimmten buddhistischen Position geprägt ist, bedeutet nun wiederum nicht, dass sie exklusiv an buddhistische religiöse Überzeugungen gebunden wäre. Wenn der Dalai Lama wiederholt die Auffassung vertritt, dass alle größeren religiösen Traditionen dieser Welt das Potenzial besitzen, eine Ethik des Mitgefühls zu fördern²⁷ – ebenso wie das Potenzial zum Gegenteil²⁸ –, dann kann man ihm darin uneingeschränkt zustimmen. In dieser Hinsicht hat seine Position große Ähnlichkeit mit dem von Hans Küng initiierten „Projekt Weltethos“. Das Projekt sollte unter anderem herausstellen, dass viele Religionen trotz zahlreicher Unterschiede in ihren Lehren dennoch gemeinsame ethische Werte bekennen. Als dies 1993 beim Weltparlament der Religionen in Chicago in der „Weltethos-Erklärung“ formuliert wurde, gehörte der Dalai Lama zu den zahlreichen prominenten Mit-Unterzeichnern.²⁹ Es wundert mich, dass in *Ethik ist wichtiger als Religion* auf dieses Projekt nicht hingewiesen wird. Ich erwähne die Nähe zum Weltethos-Projekt hier deswegen, weil dieses Projekt eine recht große Diskussion hervorgerufen hat, aus der man lernen kann. Ich möchte hierzu nur einen Punkt herausgreifen, der mir besonders wichtig zu sein scheint.

26) In Fragen der interreligiösen Begegnung ist es hilfreich, die innere Vielfalt der Religionen zu berücksichtigen. Siehe hierzu Perry Schmidt-Leukel, *Das himmlische Geflecht*, Gütersloh 2022.

27) Vgl. hierzu besonders: Dalai Lama, *Towards the True Kinship of Faiths. How the world's religions can come together*, London 2010. Deutsche Übersetzung: *Das Herz der Religionen. Gemeinsamkeiten entdecken und verstehen*, Freiburg i.Br. 2014.

28) *Ethik ist wichtiger*, 15.

29) Hans Küng, Karl-Josef Kuschel (Hg.), *Erklärung zum Weltethos*, München – Zürich 1993. Siehe jedoch den Verweis auf das Weltethos Projekt bei Michael von Brück in *Wagnis und Verzicht*, 216-222.

Ethische Werte und Glaubensüberzeugungen

Eine Einsicht aus der Diskussion um das Weltethos Projekt bestand darin, dass auch die Übereinstimmung hinsichtlich bestimmter moralischer Prinzipien und Werte trotzdem zu ganz unterschiedlichen, ja gegensätzlichen Handlungen führen kann.³⁰ Deren moralische Bewertung hängt nämlich nicht allein von den zugrundeliegenden Werten, sondern auch von Faktoren ab, die die religiöse Einschätzung einer bestimmten Situation betreffen. Zur Illustration nenne ich zunächst zwei christliche und dann zwei buddhistische Beispiele.

In seiner *Summa Theologiae* (II/II 11,3-4) diskutiert Thomas von Aquin († 1274), der wohl einflussreichste mittelalterliche Theologe, die Frage, ob man Irrlehrer töten soll. Er beantwortet die Frage mit „Ja“ und zwar weil uns das Gebot der Nächstenliebe dazu zwingt: Wenn einfältige, normale Menschen sich durch Irrlehrer verführen lassen, dann führt ihr falscher Glaube dazu, dass diese Menschen von der Kirche abfallen und in die Hölle kommen. Das darf uns nicht gleichgültig sein. Denn das Gebot der Nächstenliebe verpflichtet uns, dass wir uns auch um ihr Heil und Wohlergehen sorgen. Aus diesem Mitgefühl heraus gilt es, sie vor der Verdammnis und daher vor den Irrlehrern zu bewahren. Und wenn sich die Irrlehrer nicht belehren lassen, dann muss man sie als *ultima ratio* eben töten.

Patriarch Kyrill, das derzeitige Oberhaupt der russisch-orthodoxen Kirche, rechtfertigt bzw. fordert den Krieg gegen die Ukraine ebenfalls mit dem Hinweis auf das Gebot der Nächstenliebe. Aus seiner Sicht sind die Länder des Westens der Macht Satans verfallen. Das zeige sich nicht nur am Säkularismus, sondern auch daran, dass ganz offen sündhaftes Leben gepriesen werde wie z.B. durch die öffentliche Gay Pride Parades. Die russisch-orthodoxe Kirche bildet für ihn eines der letzten Bollwerke gegen das Reich Satans. Im Kampf um die Ukraine gehe es darum, die Menschen der Ukraine und ihre Kirche vor dieser satanischen Macht, die den Westen ergriffen hat, zu bewahren.³¹ Es ist ein „metaphysischer Krieg“ Christi gegen Satan. In einer Erklärung der Russisch-Orthodoxen Kirche von 2024 heißt es dementsprechend:

30) So z.B. in Gerd Neuhaus, *Kein Weltfrieden ohne christlichen Absolutheitsanspruch*, Freiburg i.Br. 1999, 48: „Der Dissens über die fällige Konkretisierung eines ... Gebots kann sich ... aus unterschiedlichen erkenntnisleitenden Dispositionen ergeben...“.

31) <https://budrich-journals.de/index.php/zrex/article/download/41728/35656>

„Zu allen Zeiten hatte die Orthodoxie großen Respekt für Soldaten, die ihr Leben hingegeben haben, um das Leben und die Sicherheit ihrer Nächsten zu schützen. Die Heilige Kirche hat viele Soldaten heiliggesprochen, im Hinblick auf ihre christlichen Tugenden und das Wort Christi: ‚Niemand hat größere Liebe als der, der sein Leben gibt für seine Freunde‘ (Joh 15,13).“³²

Mehrere einflussreiche mahāyāna-buddhistische Schriften bekräftigen die Auffassung, dass es in bestimmten Situationen gerechtfertigt, ja gefordert ist, aus Mitgefühl bzw. Mitleid heraus einen Übeltäter (übrigens auch sogenannte „Irrlehrer“³³) zu töten. Auch in dem vom Dalai Lama hoch geschätzten *Bodhicaryāvatāra* heißt es: „Selbst Verbotenes ist dem Mitleidigen gestattet, der den Nutzen erkennt“ (5:84).³⁴ In die Beurteilung des „Nutzens“ verbotener Handlungen fließen aber religiöse bzw. weltanschauliche Überzeugungen ein. Bei dem buddhistischen Konzept des „Tötens aus Mitleid“ bezieht sich das Mitleid übrigens nicht nur auf den Schutz der potenziellen Opfer des zu tötenden Übeltäters, sondern primär auf diesen selbst. Denn durch das Töten bewahrt man diesen vor weitere Übeltaten und den entsprechend noch schlimmeren karmischen Folgen. In der Geschichte Tibets wurde dieser Gedanke durchaus öfters zur Legitimation von Gewalt herangezogen. Ein besonders prominentes Beispiel ist die Ermordung des Tyrannen Lang-Darma durch einen buddhistischen Mönch im 9. Jhd.

Der theravāda-buddhistische Mönch U Wirathu rechtfertigt und fordert den gewaltsamen Kampf gegen myanmarische Muslime mit der Notwendigkeit, das buddhistische Volk und die buddhistische Lehre vor der Bedrohung durch den Islam und durch Muslime zu schützen. Er greift dabei auf viele Erzählungen in den Jatakas zurück, wo berichtet wird, wie der Buddha in seinem Vorleben (meist als Tier) sein eigenes Leben für den Schutz seiner Verwandten oder seines Clans

32) https://mdpi-res.com/d_attachment/religions/religions-16-00466/article_deploy/religions-16-00466.pdf?version=1743756256, S. 5

33) So z.B. im Mahāparinirvāṇa Sūtra und im Aṅgulimāliya Sūtra. Vgl. hierzu auch Lambert Schmithausen, „Einige besondere Aspekte der ‚Bodhisattva-Ethik‘ in Indien und ihre Hintergründe“, in: *Hōrin: Vergleichende Studien zur japanischen Kultur* 10 (2003) 21-46.

34) Zur Diskussion dieser Aussage siehe Perry Schmidt-Leukel, *Buddha Mind – Christ Mind. A Christian Commentary on the Bodhicaryāvatāra*, Leuven 2019, 242-244.

hingegen hat.³⁵ Sehr deutlich bekräftigt er seine Überzeugung: „Sila [die buddhistische Moral] ist die Grundlage des menschlichen Lebens.“³⁶ Das schließt für ihn jedoch ein, dass zum Schutz von Buddhismus und Volk auch Töten erlaubt ist. Weitere Beispiele für eine ähnliche buddhistische Einstellung könnten auch aus dem buddhistisch-hinduistischen Konflikt in Sri Lanka gegeben werden.³⁷

Meine Beispiele sind nicht dazu gedacht, das Projekt Weltethos zu verwerfen. Ich halte es für wichtig, Werte zu benennen, die von Menschen unterschiedlicher Religionen und Weltanschauungen bekräftigt werden. Aber daraus allein folgen, wie gezeigt, noch nicht eindeutige Urteile darüber, welches Handeln in konkreten Situationen richtig ist. Für diese Urteile spielen eben nicht allein die Werte eine wichtige Rolle, sondern auch Fragen, die die Einschätzung konkreter Situationen betreffen. Und für diese Einschätzungen sind die jeweiligen religiösen oder nicht-religiösen Weltbilder mit konstitutiv – also Fragen wie die in meinen Beispielen: Gefährden Irrlehrer das Heil der Menschen und was sind überhaupt „Irrlehren“? Sind Säkularismus und die Nicht-Verurteilung gleichgeschlechtlicher Sexualität Zeichen einer dämonischen Geisteshaltung? Erfordert die reale oder auch nur empfundene Bedrohung der eigenen Religion eine gewaltsame Verteidigung? Worin besteht eine solche Bedrohung? Und tut man dem Übeltäter tatsächlich etwas Gutes, indem man ihn tötet und so vor der Anhäufung von weiterem schlechtem Karma bewahrt?

Nochmals, die Betonung gemeinsamer Werte ist meines Erachtens wichtig. Denn diese Werte bilden einen Teil jener Grundlage, auf der überhaupt die Angemessenheit konkreter Handlungen diskutiert werden kann und muss.³⁸ Aber die Betonung gemeinsamer Werte allein kann den Dialog, die Diskussion oder auch die Kontroverse über religiöse (oder nicht-religiöse) inhaltliche Annahmen und deren Gültigkeit nicht ersetzen. Denn erst von diesen weitergehenden Annahmen

35) Niklas Foxeus, „The Buddha was a devoted nationalist: Buddhist nationalism, *ressentiment*, and defending Buddhism in Myanmar.“ In: *Religion* 49:4 (2019) 661–690.
<https://doi.org/10.1080/0048721X.2019.1610810>

36) J.C. Holt, *Myanmar's Buddhist-Muslim Crisis*, Honolulu 2019, 224.

37) Vgl. Tessa J. Bartholomeusz, *In Defence of Dharma. Just-war ideology in Buddhist Sri Lanka*, London – New York 2002.

38) So mit Recht bereits Hans Küng, *Projekt Weltethos*, München 1990, 87: „Die Verhältnisse ... sind zu komplex, als dass man aus irgendwelchen ethischen Prinzipien und Normen ... konkrete Handlungsanweisungen einfach deduzieren könnte. Wohl aber können und sollen ... ethische Prinzipien und Normen als Bewertungs- und Unterscheidungskriterien in die Diskussion und in die konkrete Entscheidung eingebracht werden...“.

her, werden die gemeinsamen Werte handlungsrelevant. Daher ist es wichtig, auch das zu beachten, was der Dalai Lama konkret über andere Religionen sagt. Doch auch in dieser Hinsicht zeigt sich eine weitere Ambivalenz in seinen Aussagen.

Ethischer Konsens vor Glaubenskonsens?

Wie schätzt der Dalai Lama andere Religionen konkret ein? Sind sie für ihn letztlich Irrlehren? Oder Annäherungen an die Wahrheit, die jedoch nicht dieselbe Höhe erreichen wie seine eigene Form des Buddhismus? Oder sind sie für ihn, grundsätzlich betrachtet, der buddhistischen Wahrheitserkenntnis ebenbürtig? Letzteres würde bedeuten, dass der Dalai Lama eine religionstheologisch pluralistische Position einnimmt. So wird er des Öfteren verstanden – vor allem aufgrund von Aussagen wie der, dass nicht eine bestimmte Religion die beste sei, oder dass der Buddhismus zwar für ihn selbst die beste Religion ist, aber nicht für alle.³⁹

Allerdings lassen sich solche Aussagen auch im Sinne einer spirituellen Hierarchisierung verstehen. Demnach befinden sich Menschen auf verschiedenen Stufen der spirituellen Entwicklung und Einsicht. Für ihren Fortschritt bedarf es daher unterschiedlicher religiöser Lehren und Praktiken, die ihrem jeweiligen Entwicklungsgrad entsprechen. Die Religion, die der höchsten Erkenntnis entspricht, ist daher nicht „die beste“ Religion für jeden Menschen. Sie wäre sogar ungeeignet für jene Menschen, die die darin enthaltenen Aussagen aufgrund ihrer niedrigeren Entwicklungsstufe gar nicht richtig verstehen können. Diese Art der spirituellen Hierarchisierung religiöser Lehren hat in Indien eine lange Tradition. Sie findet sich sowohl in den hinduistischen als auch in den buddhistischen Traditionen. Auch der Dalai Lama hat sie in seinen früheren Schriften deutlich vertreten.⁴⁰ In seinen neueren Werken ist eine solche Hierarchisierung zwar nicht mehr so deutlich betont. Aber es gibt keine klare Aussage, die zeigen würde, dass er sie inzwischen ablehnt. In *Towards the True Kinship of Faiths* bezieht sich der Dalai Lama zwar explizit auf die Einteilung religionstheologischer Positionen in exklusivistische, inklusivistische und pluralistische. Allerdings definiert er die plu-

39) Herz, 221; *Kinship* 158; Dalai Lama, *Universal Responsibility and the Good Heart*, 4th edn., Dharamsala 1995, 26.

40) Vgl. hierzu Perry Schmidt-Leukel, *Wahrheit in Vielfalt. Vom religiösen Pluralismus zur interreligiösen Theologie*, Gütersloh 2019, 103f, 138f.

ralistische Position als eine Haltung, die „allen Glaubenstraditionen ihren Wert zuerkennt“⁴¹ – nicht: den *gleichen* Wert. Den anderen Traditionen grundsätzlich ihren speziellen Wert zuzuerkennen ist jedoch auch im Sinne der genannten Hierarchisierung möglich.⁴² Ausdrücklich grenzt sich der Dalai Lama von der Auffassung einer theologischen oder metaphysischen Gleichwertigkeit der Religionen ab.⁴³ Echte Gleichwertigkeit sieht er nur auf der Ebene des ethischen Potenzials der großen Religionen gegeben,⁴⁴ nicht auf der Ebene der religiösen Lehren. In diesem Sinn urteilt er, dass auch ein religiöser Pluralist die Glaubenslehren der eigenen Tradition als Wiedergabe der „definitiven Wahrheit“ betrachten könne.⁴⁵ Die Lehrunterschiede zwischen den Religionen sind für den Dalai Lama so gravierend, dass sie sich nach seiner Auffassung „nicht überbrücken“ lassen („cannot be bridged“).⁴⁶ Dennoch aber gelte:

„So wie die Lehren meines eigenen Glaubens auf bewundernswerte Weise die ethische Lebensweise meines eigenen Glaubens inspirieren, so inspirieren die Lehrgebäude anderer Glaubenstraditionen nicht weniger gültige ethische Lebensweisen in den anderen Religionen. Die Doktrinen selbst lassen sich nicht miteinander versöhnen (cannot be reconciled), aber die Art und Weise, wie sie es ermöglichen, verblüffend parallele und anerkennenswerte ethische Systeme zu begründen, ist eine wunderbare Tatsache.“⁴⁷

Zudem finden sich beim Dalai Lama Aussagen mit der Tendenz, die Bedeutung religiöser Überzeugungen auf ihre ethischen Implikationen zu reduzieren.⁴⁸ Mit solchen Positionen erteilt er einem interreligiösen Dialog, der der Frage nachgeht, inwieweit die verschiedenen Glaubensaussagen der Religionen tatsächlich unüberbrückbar oder unversöhnbar sind und von welchen Interpretationen die Fra-

41) So die zutreffende deutsche Übersetzung in Herz, 206 (*Kinship*, 147).

42) Vgl. hierzu das, was er als „buddhistische Hermeneutik“ bezeichnet: Herz, 214-219, 224; *Kinship*, 152-156, 160.

43) Herz, 207-213; *Kinship*, 147-150

44) Herz, 211f; *Kinship*, 150f.

45) Herz, 200; *Kinship*, 157.

46) Herz, 225f; *Kinship*, 161.

47) Herz, 226; *Kinship*, 161.

48) Z.B.: „In der Philosophie gibt es dagegen große Unterschiede zwischen den Religionen. Ich bin aber der Meinung, dass die unterschiedlichen philosophischen Ansichten einfach nur unterschiedliche Methoden darstellen, unterschiedliche Ansätze zur Förderung von Liebe.“ *Ethik ist wichtiger*, 35.

ge ihrer Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit jeweils abhängt, von vornherein eine Absage. Das ist dem Dialog nicht förderlich.

Aber hält sich der Dalai Lama selbst an sein Verdikt? Dies kann man mit guten Gründen bezweifeln. In *Towards the True Kinship of Faiths* verweist er beispielsweise hinsichtlich des zentralen Unterschieds zwischen theistischen und nicht-theistischen Vorstellungen von letzter Wirklichkeit auf die mystischen Traditionen in Judentum, Christentum und Islam, die eine solche Überbrückung und Versöhnung als durchaus möglich erscheinen lassen.⁴⁹ Dies hat er bereits in früheren Publikationen angedeutet, und zwar gerade im Kontext konkreter Dialoge.⁵⁰ Meines Erachtens ist dies denn auch der fruchtbarere Weg. Denn wenn sich zeigen lässt, dass unterschiedliche Glaubensvorstellungen nicht zwangsläufig unvereinbar sein müssen, sondern dass sich diese Unterschiede auf unterschiedliche Erfahrungen mit derselben letzten Wirklichkeit beziehen lassen, dann wird auch die „wunderbare Tatsache“ gemeinsamer ethischer Werte besser verstehbar und weniger überraschend.

Der Ansatz des Dalai Lamas, die religiösen Traditionen über ihre gemeinsamen ethischen Werte anstatt ihre Glaubenslehren einander anzunähern, ist nicht ohne historische Vorbilder. Innerhalb der christlichen ökumenischen Bewegung entsprach dies dem sogenannten säkular-ökumenischen Ansatz von „Life and Work“. Es war die Hoffnung, dass Christen verschiedener Konfessionen leichter zusammenfinden könnten, wenn sie ihre Unterschiede in den Glaubenslehren beiseitelassen und sich gemeinsam denselben ethischen Herausforderungen der heutigen Welt stellen. Allerdings zeigte es sich, dass sich aus den unterschiedlichen ethischen Einschätzungen konkreter Situationen neue Gegensätze folgten, wie z.B. die Streitigkeiten über der Frage, ob man im Kampf gegen den Rassismus afrikanischer Apartheitsstaaten auch Organisationen unterstützen dürfe, die zu militanten Formen des Widerstands griffen. Zudem blieb ohne eine direkte Behandlung der im engeren Sinn theologisch kontroversen Fragen ein ökumenischer Fortschritt aus. Demgegenüber waren Bemühungen, solche Kontroversen

49) Herz, 110-112, 127-129, 147; *Kinship*, 73-75, 86f, 100f. Vergleiche hierzu auch den Beitrag von Achim Riggert.

50) So in seinen Dialogen mit jüdischen Gelehrten (siehe Rodger Kamenetz, *The Jew in the Lotus*, New York 1995, 72-90) und mit christlichen Theologen (Dalai Lama, *The Good Heart*, London 2002, 55-61, deutsch: *Das Herz aller Religionen ist eins*, Hamburg 1997, 119-130).

durch theologische Dialoge zu klären zumindest partiell von deutlichen Erfolgen gekrönt, wie etwa die Fortschritte im Verständnis von Taufe, Eucharistie und Amt (BEM) oder die Aufhebung der wechselseitigen Lehrverurteilungen in der Frage der Rechtfertigungslehre. Auch in interreligiöser Hinsicht dürfte sich langfristig zeigen, dass es wenig Sinn macht, den Dialog ausschließlich auf die Feststellung ethischer Gemeinsamkeiten zu begrenzen.

Abschließend möchte ich noch kurz meine Zweifel an der vom Dalai Lama öfters geäußerten Behauptung ausdrücken, dass sich äußerer Friede nur durch inneren Frieden, durch ein friedvolles Herz, herstellen lasse. Politisch gesehen erscheint mir diese Vorstellung bestenfalls naiv und schlimmstenfalls kontraproduktiv zu sein.⁵¹ Weder der Erste noch der Zweite Weltkrieg wurden dadurch beendet, dass entsprechend viele Menschen zu einer inneren friedvollen Haltung hinfanden. Dies trifft auch auf eine ganze Reihe weiterer Kriege bzw. deren Beendigung zu. Oft schafft erst der durch Waffengewalt erzwungene äußere Friede die Voraussetzungen dafür, dass Menschen durch Vergebung und Versöhnung auch in ihren Herzen Frieden miteinander schließen können. Dass dieser innere Friede jedoch eine gute – und vielleicht sogar die beste – Voraussetzung für einen anhaltenden äußeren Frieden bildet, sei hier nicht bestritten. In diesem Sinn hat das lebenslange Engagement des Dalai Lama zweifellos jene hohe Anerkennung verdient, die ihm häufig zuteilwird.

51) Vgl. hierzu auch das Thesenpapier von Mathias Schneider in diesem Band.

Ethik ist wichtiger als Religion?

Abdulkerim Senel

Als es hieß, ich solle die These des Dalai Lama aus der Perspektive der islamischen Tradition kommentieren, habe ich mich gefragt, was das heute – für mich, aber auch für die heutige Zuhörerschaft – eigentlich bedeutet. Kurzum: Meine Überlegung führt mich zu dem Entschluss, dass ich heute als muslimische Stimme den Aufruf des Dalai Lama – „Ethik ist wichtiger als Religion“ – einordnen möchte. Gleichzeitig ist das eine Perspektive, die sich aus meiner eigenen Sozialisation als hier lebender und aufgewachsener Muslim ergibt – also aus einer biografischen und kulturellen Erfahrung, die zwischen religiöser Verwurzelung und einer pluralen, säkularen Umwelt verortet ist.

Diese doppelte Perspektive, einerseits theologisch, andererseits soziologisch (durch das Studium) geprägt, erlaubt mir, sowohl die spirituelle als auch die gesellschaftliche Dimension des Themas in den Blick zu nehmen. Ich begegne dem Thema also nicht nur als Beobachter, sondern als jemand, der sich selbst im Spannungsfeld zwischen Glauben, Vernunft und gesellschaftlicher Verantwortung verortet. Denn ich glaube, dass der Aufruf des Dalai Lama für meine persönliche geistige Entwicklung schon immer eine besondere Bedeutung hatte (auch, bevor ich den Aufruf überhaupt kannte) und dass er gerade für europäische Muslime von Relevanz ist, weil er uns vor die Frage stellt:

Wie können wir unsere religiöse Identität inmitten einer pluralistischen Gesellschaft leben und zugleich universal-ethische Verantwortung übernehmen?

Beziehung zwischen Religion und Ethik neu denken

Gerade in einer Zeit, in der Religion oft entweder als moralische Instanz oder als gesellschaftliches Problem verhandelt wird, lädt dieser Satz dazu ein, die Beziehung zwischen Religion und Ethik neu zu denken.

Wenn der Dalai Lama sagt, „Ethik ist wichtiger als Religion“, dann höre ich darin weniger eine Abwertung des Religiösen, sondern vielmehr einen Appell zur Rückbesinnung auf den ethischen Kern, der allen Religionen gemeinsam ist. Er erinnert uns daran, dass Religion ihre Glaubwürdigkeit verliert, wenn sie sich nicht in

moralischem Handeln, Mitgefühl und Verantwortung für andere niederschlägt. Der Satz richtet sich, meinem Verständnis nach, also nicht gegen Religion selbst, sondern gegen ihre Veräußerlichung und Missbrauch: gegen Formen des Glaubens, die sich in Vorschriften, Identitätsabgrenzungen und Machtansprüchen erschöpfen und dabei das Menschliche aus dem Blick verlieren.

Hieraus ergibt sich für mich die Frage, welche Form von Religiosität an diesen Appell anschlussfähig ist. Dieser Gedanke lässt sich mit einer bestimmten Auffassung von Religiosität verbinden, die den Erfahrungscharakter des Religiösen ins Zentrum stellt und nicht den bloßen Vollzug von religiösen Dogmen. Schon William James, der amerikanische Psychologe und Religionsphilosoph, beschrieb Religion als die persönliche Erfahrung des Menschen in seiner Beziehung zum Göttlichen – als etwas, das aus dem Inneren erwächst und nicht durch Institution oder Dogma ersetzt werden kann. Rudolf Otto entwickelte diese Linie weiter, indem er Religion als die Erfahrung des „Numinosen“ verstand: als Begegnung mit einer transzendenten Wirklichkeit, die Ehrfurcht, Staunen und moralische Ergriffenheit hervorruft.

Der Religionssoziologe Hans Joas knüpft daran mit seiner Idee der Selbsttranszendenz an, womit er jene Momente beschreibt, in denen Menschen – in religiösen, ästhetischen oder moralischen Erfahrungen – über sich selbst hinausgehoben werden. Es sind Augenblicke, in denen das eigene Ego, die alltäglichen Interessen und Nutzenkalküle zurücktreten und der Mensch sich als Teil eines größeren Zusammenhangs erlebt. Aber es kann ebenso gut in ganz anderen Lebensbereichen auftreten: in der Kunst, in der Natur, in der Liebe oder, um es mit einem alltags-tauglichen Beispiel zu sagen, sogar im Fußballstadion, wenn Zehntausende Menschen gleichzeitig den Atem anhalten, jubeln oder in tiefer Rührung verstummen. Dies entspricht den zwei Dimensionen der Spiritualität, die dem Dalai Lama zufolge jedem Menschen angeboren sind.

Durch diese Form der Religiosität, die auf Erfahrung und Offenheit gründet, kann, so Hans Joas, überhaupt erst eine Verbindung zu universellen moralischen Werten entstehen. Denn in Momenten der Selbsttranszendenz erfahren Menschen etwas, das sie als heilig und unverfügbar wahrnehmen. Etwas, das sie über ihre individuellen Interessen hinaus bindet. Solche Erfahrungen können religiös gedeutet werden, müssen es aber nicht. Entscheidend ist, dass sie ein Bewusstsein dafür schaffen, dass jedes Leben, jeder Mensch, eine eigene Würde und einen un-

antastbaren Wert besitzt. Joas beschreibt diesen Prozess als „Sakralisierung der Person“: Das Heilige, das früher auf Tempel, Rituale oder bestimmte Glaubensgemeinschaften beschränkt war, weitet sich auf das Menschliche als solches aus. Was früher dem göttlichen Bereich vorbehalten war, wird nun im anderen Menschen, in seiner Freiheit und Verletzlichkeit, sichtbar.

Das Gegenstück zu dieser erfahrungsbasierten, innerlich motivierten Religiosität ist eine instruktionstheoretische Auffassung von Religion; also ein Verständnis, das Glauben im Wesentlichen als Befolgung von Vorschriften und Dogmen begreift. Eine solche Veräußerlichung der Religion widerspricht genau dem, was der Dalai Lama mit seinem Appell „*Ethik ist wichtiger als Religion*“ meint. Religion, so seine Sicht, erfüllt ihren Sinn erst dann, wenn sie in Mitgefühl, Güte und Verantwortlichkeit mündet. Regeln und Rituale sind Mittel, keine Zwecke. Sie sollen das Innere formen, nicht das Äußere kontrollieren. Wo Religion sich jedoch auf Abgrenzung, Identitätssicherung oder die bloße Wiederholung von Vorschriften reduziert, verliert sie ihre transformative Kraft und damit ihre Glaubwürdigkeit.

Das Problem einer instruktionstheoretischen Religiosität bei Muslimen

In unserer Forschungsstelle Islam & Politik an der Universität Münster beobachten wir in Teilen der muslimischen Gesellschaft eine zunehmende Verschränkung und Hypostasierung islamischer Diskurse und Predigtinhalte, vor allem in den Sozialen Medien, in Richtung einer instruktionstheoretischen Religiosität – also einer Glaubenspraxis, die sich stark auf Regelklauseln, Verbote und Gebote konzentriert.

In solchen Kontexten wird Religion oftmals nicht mehr als Raum ethischer Selbstreflexion verstanden, sondern als ein System normativer Kontrolle, das über *halāl* und *harām*, über Zugehörigkeit und Ausschluss, über „innen“ und „außen“ entscheidet. Es ist eine Form von Religiosität, in der religiöse Regeln fest vorgeschrieben sind, in der kein Raum für Reflexion, Revision oder kritisches Hinterfragen bleibt – nur für Nachahmung und Unterordnung. Eine solche Praxis führt letztlich zur Entmündigung des Gläubigen und zur Erstarrung des Glaubens in bloßer Routine.

Diese Form der Verengung kann, insbesondere wenn sie durch bestimmte religiöse Organisationen oder Glaubensgemeinschaften verstärkt wird, zur gesell-

schaftlichen Segregation beitragen und Aversionen gegenüber Andersgläubigen fördern. Sie wirkt identitätsstiftend, jedoch im Sinne einer negativen Identität, die sich vor allem durch Abgrenzung definiert – durch das, was man *nicht* ist, statt durch das, was man gemeinsam teilt.

Empirische Untersuchungen aus unserem Forschungsumfeld weisen tatsächlich auf solche Zusammenhänge hin: Zwischen der Häufigkeit des Moscheebesuchs, der Bindung an bestimmte islamische Organisationen und der Abwertung von Fremdgruppen – etwa gegenüber Andersgläubigen, „dem Westen“ als kulturellem Kollektiv oder auch in Form von antisemitischen Einstellungen – zeigen sich signifikante Korrelationen.

Eine derartige instruktionstheoretische Religiosität begünstigt darüber hinaus superiore Selbstauffassungen, also die Vorstellung, dass religiöse Gebote *über* weltlichen oder staatlichen Normen stehen. Dadurch entsteht eine Spannung zwischen religiöser Identität und demokratischer Teilhabe: Religion wird nicht mehr als Quelle ethischer Orientierung im gesellschaftlichen Miteinander verstanden, sondern als System, das Grenzen markiert und Hierarchien stützt. Dies könnte eine Erklärung dafür sein, weshalb Teile der islamischen Denktradition oder einzelne Gelehrte sich nicht an der Konstitution universeller Werte wie den Menschenrechten oder der Menschenwürde beteiligen.

Denn eine solche Sichtweise erfordert, dass Offenbarung nicht als starr abgeschlossene Gesetzessammlung verstanden wird, sondern als ethischer Kommunikationsprozess – als fortdauernde Auseinandersetzung zwischen göttlicher Intention und menschlicher Vernunft.

Ohne diese Offenheit ist die Teilhabe von Musliminnen und Muslimen am gemeinsamen „common ground“ einer pluralen Ethik erschwert – einer Ethik, die nicht auf exklusiven Glaubenssätzen ruht, sondern auf dem, was allen Menschen möglich ist.

In dieser Perspektive, und hier schließt sich der Gedanke wieder an den Dalai Lama an, liegt die eigentliche spirituelle und gesellschaftliche Aufgabe der Religion: nicht Grenzen zu ziehen, sondern Räume der Empathie, Verantwortung und gemeinsamen Moralität zu öffnen.

Die Tradition eines alternativen Religionsverständnisses im Islam

Auch in der islamischen Glaubens-tradition finden wir diese Vorstellung einer Religion, die den Menschen über die bloße Regel hinausführt – hin zu Bewusstsein, Einsicht und Mitgefühl. Der Koran ist nicht in erster Linie ein Gesetzesbuch, sondern ein Buch der moralischen Erinnerung: Er ruft den Menschen immer wieder dazu auf, sich seiner Verantwortung gegenüber Gott, den Mitmenschen und der Schöpfung bewusst zu werden. Nur ein kleiner Teil – etwa 500 Verse von 6.236 Versen – enthält rechtlich-normative Bestimmungen – was ca. 8–9% des Korans entspricht. Die überwältigende Mehrheit aber entfaltet ethisch-spirituelle, erzählerische und moralisch-reflexive Dimensionen. Sie spricht vom guten Handeln, von Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Wahrhaftigkeit und Geduld – von Tugenden also, die auf die innere Haltung des Menschen zielen, nicht nur auf sein äußeres Verhalten.

So heißt es im Koran: „Gott gebietet Gerechtigkeit, Güte und Solidarität mit den Nahestehenden“ (16:90).

Und der Prophet Muhammad sagte: „Ich bin nur gesandt worden, um die edlen Charakterzüge zu vervollkommen.“

Beides macht deutlich: Ethisches Handeln ist im Islam kein Nebenaspekt, sondern der Kern der Gottesbeziehung – die Brücke zwischen dem Glauben an Gott und der Verantwortung für den Menschen. Diese religiöse Perspektive lässt sich eindrucksvoll mit einer Aussage von ‘Alī ibn Abī Tālib, dem Schwiegersohn und Neffen des Propheten, untermalen. Er sagte: „Die Menschen sind entweder deine Geschwister im Glauben oder deine Geschwister in der Menschlichkeit.“ Dieser Satz bringt die universale Dimension islamischer Ethik auf den Punkt: Er stellt das Menschliche vor das Trennende, die gemeinsame Würde vor die konfessionelle Zugehörigkeit.

Gleichzeitig eröffnet diese Sichtweise religiöse Freiräume – ja, sie schafft sogar einen religiösen Impetus, sich aktiv an den gesellschaftlichen Aushandlungsprozessen über ethisch-moralische Grundfragen zu beteiligen. Gerade weil der Islam die ethische Verantwortung in den Mittelpunkt stellt, ergibt sich daraus kein Rückzug ins Private, sondern eine Einladung zum Dialog über das Gemeinsame. Im habermasianischen Sinne bedeutet das: Gläubige sind aufgerufen, ihre ethischen Vorstellungen und moralischen Intuitionen aus der islamischen Glaubens-

tradition heraus in eine säkulare Sprache zu übersetzen – also so zu formulieren, dass sie auch für Nichtmuslime nachvollziehbar werden und in den öffentlichen Diskurs einfließen können. Das ist kein Verlust religiöser Authentizität, sondern Ausdruck einer mündigen Religiosität, die Verantwortung übernimmt. Eine Religion, die sich ihrer eigenen Quellen sicher ist, muss sich nicht in Abgrenzung behaupten, sondern kann sich selbstbewusst in den Diskurs einbringen – mit Begriffen wie Gerechtigkeit (‘adl), Barmherzigkeit (rahma) oder Verantwortung (amāna), die in säkularen Kontexten als Menschenwürde, Empathie oder Solidarität verstanden werden können.

Gerade der Begriff *Adab* – oder im Türkischen *Edep* – verbindet moralische Bildung mit spiritueller Reifung. Er meint nicht bloß gutes Benehmen, sondern eine innere Ethik, die Wissen, Glaube und Handeln in Einklang bringt. Ein Mensch mit *Edep* achtet auf das Maß in seinem Tun, auf die Würde des Anderen und auf seine Verantwortung vor Gott und der Gemeinschaft. Ich werde zum Ende nochmal darauf kommen, also merken Sie sich bitte den Begriff *Edep*.

So entsteht genau das, was der Dalai Lama als den „common ground“ einer universellen Ethik bezeichnet: ein Raum, in dem weder religiöse noch säkulare Stimmen dominieren, sondern gemeinsam moralische Verständigung suchen. Daher sind Musliminnen und Muslime besonders gefragt, sich an diesem Appell des Dalai Lama zu beteiligen – an der großen Erzählung, eine säkulare Ethik mitzugestalten, die auf gemeinsamen menschlichen Werten gründet. Angelehnt an Habermas’ Friedenspreisrede heißt das, eine Übersetzungsleistung zu vollziehen: die ethischen Ressourcen der eigenen religiösen Tradition so einzubringen, dass sie in der Sprache der Vernunft, der Gerechtigkeit und des Mitgefühls verstanden werden können. Mit anderen Worten: Muslime sind eingeladen – oder sogar verpflichtet –, sich an den säkularen Diskursen über Ethik, Gerechtigkeit und Menschenwürde zu beteiligen, nicht trotz, sondern aufgrund ihrer religiösen Überzeugungen.

Lassen Sie mich meinen Kommentar mit einem besonderen Zitat des anatolischen Mystikers und Wanderpredigers Yunus Emre abschließen – dem Pendant zu Meister Eckart. Er verwendet darin das Wort *Edep*, das ich vorhin schon als We-senszug einer moralisch-spiritueller Einstellung, die in der Würde des Anderen und auf seine Verantwortung vor Gott und der Gemeinschaft mündet, genannt habe. Yunus Emre erinnert uns in eindringlichen Worten daran, dass wahres Wis-

sen und wahrer Glaube erst dann Bedeutung gewinnen, wenn sie sich in Haltung,
Charakter und Mitgefühl verwandeln:

*„Ich zog durch Aleppo und Damaskus,
suchte nach Wissen mit großem Fleiß.
Da erkannte ich: Wissen ist nichts –
nur Edep zählt, nur Edep zählt!“*

*Ich trat in den Kreis der Gelehrten ein,
bat um Wissen, es möge mein sein.
Sie sprachen: „Das Wissen bleibt zurück –
nur Edep zählt, nur Edep zählt!“*

Thesepapier zu Thema 2

Das Dialogverständnis des Dalai Lama

Thesepapier: Achim Riggert

Kommentare: Werner Höbsch & Hans-Christoph Gofsmann

Vorbemerkung

Der interreligiöse Dialog ist eine der „grundlegenden Verpflichtungen“, zu denen sich der Dalai Lama bekannt hat.⁵² Dabei geht es ihm darum, „die religiöse Harmonie und das Verständnis unter den bedeutenden religiösen Traditionen der Welt zu fördern“. Sein Verständnis des interreligiösen Dialogs hat der Dalai Lama grundlegend in seinem Buch *Das Herz der Religionen* dargelegt, weshalb sich die folgenden Thesen im Wesentlichen darauf beziehen (Seitenzahlen s. in Klammern).⁵³

1. Auf dem Hintergrund einer bedrückenden Gewaltgeschichte ist die Förderung interreligiöser Verständigung „eine der ernsthaftesten und wichtigsten Aufgaben“ der Gegenwart (249).

Religionen haben in der Perspektive des Dalai Lama oftmals zu Spaltungen, Konflikten und gewaltsamen Auseinandersetzungen beigetragen oder wurden dazu benutzt. Dies ist jedoch für den Dalai Lama nicht zwingend so. Als Ursachen sieht er mangelnden Kontakt zwischen den Gläubigen, mangelndes Verstehen und die mangelnde Fähigkeit konstruktiv mit Unterschieden umzugehen. Die „kritische Frage“ für den Dalai Lama lautet daher: „Was können wir tun, um zu gewährleisten, dass die Unterschiede zwischen den Religionen in der menschlichen Gesellschaft nicht weiterhin zu Spaltung und Konflikt führen?“ (185)

2. Es geht als erstes um „echtes gegenseitiges Verstehen“. Eine zentrale, „solide Grundlage“ dafür ist die ausdrückliche Anerkennung von „echte(n) Unterschiede(n)“ zwischen den Religionen (jenseits von Gleichmachung bzw.

synkretistischen Versuchen der Etablierung einer „Universalreligion“) (187). Der Dalai Lama akzentuiert als anfängliche Grundlage des Dialogs, dass Unterschiede zwischen den Religionen wirklich anerkannt (und stehen gelassen) werden. Darin nimmt er das im Trend liegende Anliegen der „Differenzsensibilität“ auf.

3. Auf der Basis von Schritt eins (s.o.) wird es möglich, Unterschiede zu transzendieren und sich auf „einer höheren Ebene der Konvergenz“ zu treffen – insbesondere hinsichtlich des gemeinsamen Ziels „die Menschheit zu verbessern“ und einigen „ethischen Grundlehren Geltung zu verschaffen“ (189f.)

Die Religionen treffen sich nach Ansicht des Dalai Lama vor allem in dem gemeinsamen Ethos „Mitgefühl“ (154ff.), d.h. in einigen grundlegenden ethischen Grundsätzen, u.a. der „Goldenen Regel“ (160ff.). Demgegenüber gibt es für den Dalai Lama insbesondere in den Lehren (der Metaphysik) der Religionen wenig Schnittmengen. Den Versuch, eine Konvergenz in diesem Bereich zu finden, vergleicht er mit dem Unterfangen, „auf einen Schafskörper den Kopf eines Yaks zu setzen“ (213).

4. Konkret sollte die interreligiöse Verständigung vor allem folgendermaßen angegangen werden:

a) Dialog zwischen Fachleuten auf akademischer Ebene

b) Austausch über tiefe religiöse Erfahrungen zwischen authentisch Praktizierenden

c) Treffen hochrangiger religiöser Führer (189).

Hinsichtlich (a) akzentuiert der Dalai Lama erneut die Herausarbeitung von Unterschieden.

Ein erfahrungsbezogener, spiritueller Dialog (b), ist für den Dalai Lama besonders wichtig und vielversprechend (210). Gipfeltreffen von leitenden Persönlichkeiten (c) haben für den Dalai Lama einen wichtigen symbolischen Wert, als mögliches Signal – wie z.B. das Friedensgebet 1986 in Assisi (195).

52) S. <https://de.dalailama.com/the-dalai-lama/biography-and-daily-life/three-main-commitments>

53) S. Herder, 2012.

5. Insgesamt besteht für den Dalai Lama das wesentliche Ziel des Dialogs darin, dass jeder Gläubige/jede Gläubige seiner/ihrer Tradition und Praxis vollkommen treu bleibt und dabei zugleich von den anderen Religionen, ihrer Praxis und Erfahrung, „in der Tiefe“ etwas lernt (30).

Von einem sogenannten “dual belonging”, also der gleichzeitigen und gleichwertigen Aneignung der Lehren und der Praxis von zwei oder mehreren Religionen (zum Beispiel Buddhismus und Christentum), hält der Dalai Lama offensichtlich nichts.

Er ist ein moderater Pluralist, der einerseits zu grundsätzlicher Akzeptanz anderer Religionen als gleichwertig aufruft (10.222f.), andererseits aber immer wieder Verständnis für die Einstellung signalisiert, die eigene religiöse Tradition (nicht nur subjektiv) als beste zu verstehen (221).

Das Dialogverständnis des Dalai Lama

Werner Höbsch

Zum Dialogverständnis des Dalai Lama

Die konstruktive Begegnung der Religionen und der interreligiöse Dialog sind an der Zeit und dringliche Aufgaben der Gegenwart, um ein friedliches Miteinander zu ermöglichen. Der Dalai Lama hat sich immer wieder für diese Anliegen stark gemacht. Auch die christlichen Kirchen haben sich in den letzten Jahrzehnten deutlich mit Friedensbotschaften zu Wort gemeldet: „Keine Gewalt in Gottes Namen!“

Das Anliegen des gegenseitigen Verstehens beflügelt Menschen wie den Dalai Lama und wird angesichts der Gewalt in großen Teilen der Welt dringlicher. In der vor 60 Jahren (1965) verabschiedeten und verkündeten Konzilsdokument *Nostra aetate* (NA) rät die Synode, „das Vergangene beiseitezulassen [und] sich aufrichtig um gegenseitiges Verstehen zu bemühen.“ (NA 3) Ein gegenseitiges Verstehen darf allerdings die eigene Gewaltgeschichte von Religionsgemeinschaften nicht ausblenden. Aus der Sozialpsychologie wissen wir, dass unbearbeitete Konflikte wieder aufbrechen können. Daher ist die Frage zu stellen: Was waren (und sind) Ursachen der Gewalt im Namen von Religion? Welche theologische Positionen haben zu Feindseligkeiten und Gewalt geführt, welche waren und sind friedensförderlich?

Das Bemühen um gegenseitiges Verstehen ist von einer Haltung des Interesses getragen, die zu einer dialogischen Praxis anleitet. Interesse benennt das Wissen um eine Verbundenheit im Sein (Interesse) wie auch die Aufmerksamkeit für andere. Das Konzilsdokument NA ist ein Ausdruck des Umdenkens wie auch ein Impuls zum Weiterdenken. Der Untertitel lautet *Declaratio de ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas*. Nach Peter Hünermann ist die oft gebräuchliche Übersetzung von „habitus“ mit „Verhältnis“ irreführend. Genauer sollte es heißen über die *Haltung der katholischen Kirche*. Es geht nicht um eine Verhältnisbestimmung in einer Abstandsmessung, sondern um eine Haltung des Respekts und des Interesses. Dies gilt besonders in unserer heutigen religiös-weltanschaulich pluralen Gesellschaft. Pluralität ist aus christlicher Sicht nicht ein belasten-

des Übel, sondern Bereicherung. Pluralität ist allerdings nicht nur zu goutieren, sondern zu gestalten.

Unterschiede wahrnehmen und anerkennen

So wichtig das Entdecken von Gemeinsamkeiten ist, so notwendig ist es auch, Unterschiede wahrzunehmen und zu achten. Der Dalai Lama benennt als zentrale Grundlage für das beidseitige Verstehen die ausdrückliche Anerkennung der Unterschiede zwischen den Religionen und spricht sich gegen Gleichmachung sowie gegen synkretistische Versuche der Etablierung einer „Universalreligion“ aus. Was bedeutet „Anerkennung der Unterschiede?“ Brücken des Gemeinsamen liegen im Alltäglichen: Freude und Hoffnung, Angst und Trauer können Menschen verbinden, Unterschiede zeigen sich oft im Dogmatischen. Herausfordernd wird es bei der Frage nach der Wahrheit. Darf sie im Dialog thematisiert werden oder hat jede Religion ihre „Wahrheit“, die nicht zu besprechen ist? Papst Benedikt XVI. schrieb in dem Vorwort zu dem Buch von Marcello Pera, *Warum wir uns Christen nennen müssen*⁵⁴: „Während über die Glaubensentscheidung ein wirklicher Dialog nicht möglich ist, ohne dabei den eigenen Glauben auszuklammern, müssen in der öffentlichen Konfrontation die kulturellen Folgen der grundsätzlichen Glaubensentscheidungen behandelt werden.“ Gemeint ist, dass ein interreligiöser Dialog im engeren Sinne aufgrund der Unterschiede in Glaubensfragen nicht möglich, ein interkultureller Dialog allerdings geboten sei. Dieser Auffassung wurde von Dialogiker*innen widersprochen. Die Gretchenfrage lautet: Wie mit Wahrheitsansprüchen umgehen?

Einige Jahre später schrieb derselbe Papst: „Die Wahrheit kann sich nur in der Beziehung zum anderen entwickeln [...] So ist es unangebracht, in ausschließender Weise zu behaupten: ‚Ich besitze die Wahrheit‘. Die Wahrheit ist niemals Besitz eines Menschen [...] Nur wenn wir einander in Liebe begegnen, enthüllt sich die Wahrheit.“⁵⁵ Wahrheit scheint auf, wenn Menschen sich in Achtung und Respekt begegnen, aufeinander hören und sich austauschen.

54) Joseph Ratzinger, Vorwort zu: Marcello Pera, *Perché dobbiamo dirci Cristiani*, deutsch: Warum wir uns Christen nennen müssen, Augsburg 2009.

55) Benedikt XVI., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Ecclesia in medio Oriente*, Rom 2012, 27

Unterschiede transzendieren auf der Basis eines Universalismus

Der Dalai Lama sieht es als möglich und geboten an, Unterschiede zu transzendieren und sich auf „einer höheren Ebene der Konvergenz“ zu treffen. Aber wie können Unterschiede transzendiert werden? Notwendig erscheint die Verständigung auf einer gemeinsamen Wertebasis, einem Universalismus der Werte. Das ist einfacher gesagt als getan. In seiner Enzyklika *Fratelli tutti* benennt Papst Franziskus die Geschwisterlichkeit als wesentliche Grundlage des menschlichen Zusammenlebens und des Dialogs. Geschwisterlichkeit ist eine Haltung und eine Tugend. Der Dalai Lama sieht im Mitgefühl und der Einübung von Mitgefühl eine wesentliche Grundlage einer gemeinsamen Wertebasis, das biblische Wort für Mitgefühl lautet „Barmherzigkeit“ – das Herz bei den Armen, den Leidenden haben. Das biblische Gleichnis vom Wundgeschlagenen (Barmherziger Samariter) und das buddhistische Gleichnis des von einem Pfeil Verwundeten weisen in die gleiche Richtung. Bei beiden Texten steht die Hinwendung zu einem konkret Leidenden im Mittelpunkt. Der Universalismus der Werte muss seinen Ausgang in der Wahrnehmung von Leidenden und Leid sowie in Schritten zur Überwindung dessen Überwindung nehmen.

Papst Franziskus: „Der Pluralismus und die Verschiedenheit in Bezug auf Religion, Hautfarbe, Geschlecht, Ethnie und Sprache entsprechen einem weisen göttlichen Willen, mit dem Gott die Menschen erschaffen hat.“ (Treffen mit Großimam Ahmad Al-Tayyeb in Abu Dhabi, 2019) Diese Sicht leitet nicht an, Unterschiede zu negieren, sondern in Verschiedenheit gemeinsam die Verantwortung für Erde und Mensch wahrzunehmen.

Ebenen und Formen des Dialogs

Der Dalai Lama benennt als Formen des Dialogs den Dialog zwischen Fachleuten auf akademischer Ebene, den Austausch über tiefe religiöse Erfahrungen zwischen authentisch Praktizierenden und das Treffen hochrangiger religiöser Führer.

Aus christlicher (sicherlich auch aus buddhistischer) Sicht kommt der „Dialog des Handelns“ dazu. Die katholische Kirche unterscheidet vier Ebenen im Dialog: den Dialog des Lebens, der theologischen Fachleute, des Handelns und der

religiösen Erfahrung.⁵⁶ Diese sind nicht getrennt voneinander. Dem Treffen hochrangiger religiöser Repräsentanten kommt besonders in einer polarisierten Weltsituation eine besondere Signalwirkung zu. Das gemeinsame Handeln für Frieden, Gerechtigkeit und dem Schutz der Lebensgrundlagen wird in einer zerrissenen Welt dringlicher – eine gemeinsame Überzeugung vieler buddhistischer und christlicher Repräsentanten.

Der Dalai Lama betont ausdrücklich, dass jeder Gläubige/jede Gläubige seiner/ihrer Tradition und Praxis vollkommen treu bleiben und sich gleichzeitig als lernbereit von anderen Traditionen erweisen sollte. Allerdings sind religiöse Traditionen keineswegs eindeutig, sie werden überliefert in einer Vielzahl von Deutungen. Sie haben sich in der Begegnung mit anderen – in Ablehnung und Übernahme – gebildet und geschärft. Der Philosoph Jacques Maritain (1882-1973) spricht von interreligiöser Gefährtschaft, die füreinander und für das Verstehen des Absoluten/Gott öffnet.⁵⁷ Im Angesicht des anderen kann auch das Eigene neu bedacht und verstanden werden. Identität darf sich nicht in einer exklusivistischen Ab- und Ausgrenzung bilden, sondern im Angesicht des anderen. Lernen erfolgt in Begegnung und Dialog. Daher wird heute im interreligiösen Dialog dem Begegnungslernen ein wichtiger Stellenwert beigemessen.⁵⁸ Das hat der Dalai Lama praktiziert und praktiziert es bis heute. Begegnungen können Menschen verändern.

56) Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog / Kongregation für die Evangelisierung der Völker (Hg.), *Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi*, Rom 1991, Nr. 42.

57) Maritain, Jacques, *Wahrheit und Toleranz*, Heidelberg 1960, 33.

58) Siehe als Beispiel: Katja Boehme, *Interreligiöses Begegnungslernen. Grundlagen einer fächerkooperierenden Didaktik von Weltansichten*, Freiburg i. Br. 2023.

Das Dialogverständnis des Dalai Lama

Hans-Christoph Goßmann

Vorbemerkung

Wenn ich in diesem Kommentar eine evangelische Sicht zur Sprache bringe, so ist dies EINE evangelische Sicht. Mehr kann und will es nicht sein. DIE evangelische Sicht kann es aufgrund der innerevangelischen Pluralität nicht geben. Ich kann und will hier nur für mich sprechen und erhebe keinen Anspruch, stellvertretend für andere evangelische Christ*innen zu sprechen. Im Dialog begegnen sich nicht Konfessionen oder Religionen, sondern Menschen, die auf ihr je eigene, unverwechselbare Art und Weise in ihren jeweiligen Konfessionen bzw. Religionen beheimatet sind. Dies ist keine Relativierung, sondern eine Konkretisierung, ohne die innerreligiöse wie auch interreligiöse Dialoge abstrakt und gleichsam blutleer wären.

Der interreligiöse Dialog ist eine grundlegende Verpflichtung

Wenn der Dalai Lama den interreligiösen Dialog als eine der „grundlegenden Verpflichtungen“ herausstellt, kann ich dem aus meiner evangelischen Sicht nur zustimmen. Denn der interreligiöse Dialog hat eine friedensstiftende Funktion⁵⁹ und gehört m.E. somit zu den Bereichen, in denen sich evangelische Christ*innen, die sich für die Bewahrung des Friedens und die Überwindung von Gewalt einsetzen, engagieren sollten.

Der Frage des Dalai Lama „Was können wir tun, um zu gewährleisten, dass die Unterschiede zwischen den Religionen in der menschlichen Gesellschaft nicht weiterhin zu Spaltung und Konflikt führen?“ haben sich Menschen zu stellen, die mit Andersgläubigen zusammenleben, um mit den religiös bedingten Unterschieden auf eine konstruktive Art und Weise umzugehen. Da – um nur zwei Beispiele zu nennen – Antisemitismus oft dort in besonderem Maß verbreitet ist, wo keine

59) Zur friedensstiftenden Funktion des christlich-islamischen Dialogs vgl. Hans-Christoph Goßmann, *Religionspädagogik und interreligiöser Dialog. Christlich-islamischer Dialog aus religionspädagogischer Perspektive* (Theologie in pluraler Gesellschaft, Bd. 2), Freiburg im Breisgau 2024, S. 340–342.

jüdischen Menschen leben, und Islamophobie bzw. antimuslimischer Rassismus dort, wo keine Muslim*innen leben, gilt dieses Postulat auch für die Menschen, die in religiös weitgehend homogenen Gesellschaften leben. Es ist m.E. der Weg zu einer Wahrnehmung von Differenz zu ebnen, in der diese nicht als Defizit gilt, das es gleichsam „wegzudialogisieren“ gilt, sondern vielmehr als eine Möglichkeit der Horizonterweiterung, die somit zur interreligiösen Bildung beiträgt.

Ist ein echtes gegenseitiges Verstehen möglich?

Der Dalai Lama hebt als zweites die besondere Bedeutung eines „echten gegenseitigen Verstehens“ hervor. Hier stellt sich die Frage, ob dies überhaupt möglich ist. M.E. ist es nicht möglich, andersgläubige Dialogpartner*innen im Letzten so zu verstehen, wie diese sich selbst verstehen. Dennoch halte ich es für unerlässlich, sich einem „echten gegenseitigen Verstehen“ so weit als möglich anzunähern.⁶⁰ Dazu gehört die vom Dalai Lama postulierte Anerkennung von „echte(n) Unterschiede(n)“ zwischen den Religionen. Diese im Rahmen einer „Gleichmachung“ zu ignorieren, nützt dem Dialog m.E. nicht und wird deshalb vom Dalai Lama zu Recht abgelehnt – wie auch „synkretistische(..) Versuche(..) der Etablierung einer ‚Universalreligion‘“. Diese Haltung wird in dem Kommentar von Achim Riggert zu den Thesen des Dalai treffend mit dem Begriff der „Differenzsensibilität“ in Verbindung gebracht.

Verschiedene Begründungen für das gemeinsame Ethos Mitgefühl

Dies ist von Relevanz in Bezug auf die *dritte These* des Dalai Lama, dass die Religionen sich „vor allem in dem gemeinsamen Ethos ‚Mitgefühl‘“ treffen, „d.h. in einigen grundlegenden ethischen Grundsätzen (u.a. der ‚Goldenen Regel‘)“. Dem ist m.E. zuzustimmen, es gilt dabei jedoch auch in den Blick zu nehmen, dass dieses Mitgefühl in den unterschiedlichen Religionen auf unterschiedliche Art und Weise begründet wird. So wird dieses Mitgefühl gegenüber anderen Menschen im Christentum und auch im Judentum nicht zuletzt damit begründet, dass der

60) Achim Riggert und Matthias Schneider betonen in ihrer Einleitung des von ihnen herausgegebenen Buches von Perry Schmidt-Leukel, *Das Wort vom Geheimnis der Welt. Biblische Texte interreligiös gelesen*, Gütersloh 2025: „Wer interreligiöse Theologie betreibt, *versucht*, die Welt durch die Brille des religiös Anderen zu sehen.“ (S. 9; Hervorhebung durch HCG).

Mensch „zum Bilde Gottes“ geschaffen sei (Genesis/Bereschit 1, 27). Das Mitgefühl gegenüber einem anderen Menschen hat seinen Grund also darin, dass in ihm ein Geschöpf Gottes, ja mehr noch: ein Bild Gottes, erkannt wird. Diese Begründung werden sich Buddhist*innen nicht zu eigen machen können, da es im Buddhismus nicht den Glauben an einen Gott gibt, der die Menschen erschaffen hat. Die religiösen Begründungen des Mitgefühls sind somit nicht nur unterschiedlich, sondern letztlich nicht kompatibel.

Ebenen des Dialogs

Der Dalai Lama unterscheidet verschiedene Ebenen des Dialogs: den Dialog „zwischen Fachleuten auf akademischer Ebene“, der „Austausch über tiefe religiöse Erfahrungen zwischen authentisch Praktizierenden“ und „Treffen hochrangiger religiöser Führer“. Zu ergänzen wären m.E. zwei weitere Ebenen des Dialogs: die des alltäglichen Zusammenlebens mit Andersgläubigen sowie die des gemeinsamen Betens, wobei sich die an einem gemeinsamen Beten Beteiligten darüber zu verständigen haben, welche Form des gemeinsamen Gebets die für sie angemessene ist – die des multireligiösen oder die des interreligiösen Gebets –, um den oben thematisierten „echte(n) Unterschiede(n)“ gerecht zu werden.

Treue und Transformation

Der abschließenden und zusammenfassenden Auffassung des Dalai Lama, dass es im Dialog darauf ankommt, der eigenen Tradition treuzubleiben (s. *These 5* des Thesenpapiers von Achim Riggert), kann ich aus meiner evangelischen Sicht nur zustimmen und möchte sie durch folgende Gedanken ergänzen: Das der eigenen Tradition und Praxis Treubleiben bedeutet keineswegs, dass der eigene Glaube und die eigene praxis pietatis sich im Dialog nicht verändern können. Ganz im Gegenteil: Elemente der eigenen Tradition können neu entdeckt oder gegebenenfalls auch in ihrer Bedeutung relativiert werden.

Die Ebene des persönlichen Glaubens ist nicht die der Systematisierung von Glaubensaussagen der je eigenen Religion. Im Rahmen einer persönlichen Glaubensaussage hat nur die je eigene persönliche – „subjektive“ – Sicht ihren Ort. Um

dies anhand der christlichen Trinitätslehre exemplarisch zu entfalten: Im Dialog mit andersgläubigen Menschen geht es darum, was diese für den je eigenen persönlichen christlichen Glauben bedeutet und nicht darum, ob sie dem in der Tradition gewachsenen Konsens in jeder Hinsicht entspricht.

Thesepapier Thema 3

Friedensethik & Gewaltfreiheit

Thesepapier: Mathias Schneider

Kommentare: Achim Riggert & Werner Heidenreich

Einführung

Der 14. Dalai Lama ist für sein Engagement für Frieden und Gewaltlosigkeit weltbekannt. Bestätigt wurden seine Anstrengungen im Jahr 1989 durch den Friedensnobelpreis. Das Nobelpreis-Komitee würdigte insbesondere seine „konstruktiven und zukunftsweisenden Vorschläge zur Lösung internationaler Konflikte, Menschenrechtsfragen und globaler Umweltprobleme“⁶¹ als bedeutende friedensethische Beiträge. Deren doktrinaire Basis wurzelt u.a. in buddhistischer Ethik, insbesondere in den Ideen des Mitgefühls (*karuṇā*) und der Gewaltlosigkeit (*ahimsā*).

These 1: Mitgefühl ist eine Bedingung für inneren und äußeren Frieden.

In seiner Nobelpreisrede verortet der Dalai Lama das Mitgefühl tief in der menschlichen Natur. Damit sei in jedem Menschen „nicht nur die Möglichkeit angelegt, Schmerzen und Leid anderer zu fühlen“, sondern auch das Verantwortungsgefühl, Leid aktiv zu überwinden.⁶² Damit ist das Mitgefühl auch die Bedingung für sozialen und politischen Frieden. Um das Mitgefühl als wesentlich menschliche Qualität in die Tat umzusetzen, ist eine „innere Abrüstung“ (*internal disarmament*) nötig⁶³: die Freilegung der wesentlich gutartigen menschlichen Natur durch die Überwindung negativer Geisteszustände wie Gier, Hass und Verblendung. Auch Jahre später betont der Dalai Lama: „Wahren Frieden mit uns, zwischen uns und um uns herum können wir nur durch inneren Frieden erlangen.“ Und innerer Friede lässt sich wesentlich durch Meditation kultivieren – kurz: „mehr zuhören,

61) Nobelpreis-Komitee zitiert in Dalai Lama, „Dialogue on Religion and Peace“ [Rede auf UNESCO-Seminar zum Thema „The Contribution by Religions to the Culture of Peace“ 1994], in: Chappell, David W. (Hg.): *Buddhist Peacework. Creating Cultures of Peace* (Somerville: Wisdom Publications, 1999), 189, Fn.

62) Dalai Lama, „The Nobel Evening Address“, in: Lopez, Donald S. Jr. (Hg.): *A Modern Buddhist Bible. Essential Readings from East and West* (Boston: Beacon Press, 2002), 219.

63) Dalai Lama, „Dialogue on Religion and Peace“, 190.

mehr nachdenken, mehr meditieren.“⁶⁴ Daraus ergibt sich für buddhistische und nichtbuddhistische Friedensaktivisten eine herausfordernde Verquickung von praktischem Engagement mit spiritueller Praxis.

Diskussionsfrage: Benötigt ein Engagement für den Frieden notwendigerweise eine spirituelle Basis? Können sich letztlich nur altruistische Bodhisattvas effektiv für den Frieden einsetzen?

These 2: Gewaltlosigkeit ist der alternativlose Leitstern politischen Handelns.

Der Dalai Lama wirbt für das Ideal der Gewaltlosigkeit als Leitstern politischen Handelns. Gewaltlosigkeit ist aus seiner Sicht alternativlos: „Praktisch gesehen könnten wir durch Gewalt etwas erreichen, aber auf Kosten des Wohlergehens des anderen. Obwohl wir so ein Problem lösen würden, würden wir gleichzeitig ein neues säen. Der beste Weg, Probleme zu lösen, ist durch Menschenverstand, wechselseitigen Respekt. ... Möglicherweise wird keine vollständige Zufriedenheit erreicht, aber *etwas* geschieht. Zumindest wird zukünftige Gefahr vermieden. Gewaltlosigkeit ist sehr sicher [*safe*].“⁶⁵ Auch in seinem berühmten Manifest *Ethik ist wichtiger als Religion* spitzt der Dalai Lama seine Position nochmals zu: „Krieg ist in unserer vernetzten Welt nicht mehr zeitgemäß und widerspricht der Vernunft und der Ethik.“⁶⁶

Diskussionsfrage: Wie weit kann Gewaltlosigkeit gehen? Was ist mit der Herstellung von Gerechtigkeit oder der defensiven Gewaltausübung gegen Aggressoren, z.B. bei der unmittelbaren Abwehr physischer Angriffe gegen andere?

64) Dalai Lama, *Der Appell des Dalai Lama an die Welt. Ethik ist wichtiger als Religion*. Mit Franz Alt (Wals: Benevento Publishing, 2015), 11, 28.

65) Dalai Lama, „The Nobel Evening Address“, 224 (kursiv M.S.).

66) Dalai Lama, *Der Appell*, 13.

Friedensethik & Gewaltfreiheit

Achim Riggert

Vorbemerkungen

Ich möchte mich zunächst bei Saida Aderras für die Einbringung des Thesenpapiers 3 zum Thema „Friedensethik und Gewaltfreiheit“ bedanken. Ebenso möchte ich – in Abwesenheit – Dr. Mathias Schneider für die Abfassung der prägnanten Thesen danken.

Die Frage der Friedensethik und die damit verbundene Frage, ob man für die Wegbereitung oder Schaffung von Frieden konsequent auf Gewaltfreiheit setzen sollte, ist sehr aktuell. Angesichts des Krieges in der Ukraine ist es für viele unabweichlich geworden, wieder mehr auf Verteidigungsfähigkeit mit robusten Mitteln (Waffengewalt) zu setzen und dementsprechend aufzurüsten.

Eine solche Ausrichtung hat der Dalai Lama immer kritisiert – nicht nur in seinem Büchlein „Ethik ist wichtiger als Religion“,⁶⁷ sondern auch in vielen anderen Schriften und Reden. Hat er damit bleibend recht oder bedarf sein Ansatz einer Korrektur oder Ergänzung – gerade angesichts aktueller Entwicklungen und Herausforderungen?

Ich möchte in meinem Beitrag, der ja eine christlich-protestantische Perspektive einbringen will, jeweils in drei Schritten zu den beiden Thesen und Diskussionsfragen Stellung nehmen:

In einem ersten Schritt (a) möchte ich parallele Anliegen und Aussagen in der christlichen bzw. evangelischen Tradition nennen. In einem zweiten Schritt (b) möchte ich dann auf Unterschiede oder andere Akzente eingehen und in einem dritten Schritt (c) ein kurzes, abwägendes Fazit ziehen.

67) S. Dalai Lama, *Der Appell des Dalai Lama an die Welt. Ethik ist wichtiger als Religion*, 2015.

Sind Mitgefühl bzw. Spiritualität eine unabdingbare Bedingung für die Schaffung von Frieden?

(a) Aus christlich-ev. Perspektive würde ich zunächst erstmal grundsätzlich mit einem „Ja“ antworten. Der Reformator M. Luther hat den prägnanten Satz formuliert: „Ein guter Mann macht gute, fromme Werke“. ⁶⁸ (in Anknüpfung an Matth. 7,18). Er hatte dabei den inneren Wandel einer Person, die an Jesus glaubt und Christ wird, vor Augen. Die Existenz einer solchen Person wird grundlegend umgewandelt. Sie kreist nicht mehr um sich selbst, um ihr eigenes Ego, sondern wird frei zur Liebe und zum Dienst am Nächsten. Und das ist von da an die Grundlage für ihr Handeln, das dann wesentlich auf ein friedliches Zusammenleben mit anderen ausgerichtet ist. Allerdings unter der Voraussetzung, dass der Glaubende seinen Glauben immer wieder auffrischt und erneuert (Luther war im Blick auf den ständig möglichen Abfall sehr realistisch!).

Luther knüpft mit dieser Auffassung direkt an den Apostel Paulus an: Im 2. Korintherbrief betont er: „Ist jemand in Christus, ist er eine neue Kreatur.“ (2. Kor 5, 17). Der Betreffende ist dann grundlegend vom Geist Christi geprägt und zur Liebe befreit (s. das Hohelied der Liebe, 1. Kor 13). Paulus steht darin wiederum in der Tradition Jesu und der jüdischen Tradition, die zentral im sogenannten Doppelgebot der Liebe zum Ausdruck kommt: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüt ... und deinen Nächsten wie dich selbst (Matthäus 22, 37–38). Selbst in der christlichen Befreiungstheologie, der es ja insbesondere um soziale und politische Veränderung geht, wird durchaus Wert auf eine spirituelle Grundlage des Einsatzes für Gerechtigkeit gelegt. ⁶⁹

Eine solche Grundlage garantiert eine konstruktive Mentalität, eine Einstellung, die in der Grundhaltung das Ziel eines friedlichen Zusammenlebens durch den Ausgleich unterschiedlicher Interessen, Kompromissbereitschaft etc. einschließt. Eine spirituelle Grundlage ist auch ein wichtiger Faktor dafür, dass Aktionen zur Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse wirklich nachhaltig sind, das heißt zu einer bleibenden Veränderung im Sinne der ursprünglichen Ziele führen. Eine solche Grundlage ist insofern auch in christlicher Perspektive ein wichtiger Faktor für die nachhaltige Umsetzung ethischer Ziele. Aber es stellt sich zugleich die Frage,

68) S. M. Luther, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, 1520, Abschnitt 23.

69) S. G. Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*, 1973, S. 133f.

welche Bedeutung oder welches Gewicht diesem Faktor zukommt.

Damit möchte ich jetzt den Blick auf einige Unterschiede bzw. eine andere Gewichtung in der christlich-evangelischen Tradition werfen.

Die stärkere Akzentuierung der Eigen-Logik der Welt in der ev.-christlichen Tradition

(b) Trotz der genannten Gemeinsamkeiten, wird in der ev.-christl. Ethik eine andere Blickrichtung und Ausrichtung mehr betont: Der Blick ist stärker auf die äußeren Verhältnisse als solche gerichtet. Und diesen Verhältnissen wird eine eigene Logik, eine zumindest relative Eigengesetzlichkeit zugeschrieben, die von der Logik eines Lebens im Geist Christi, im Geist der Liebe zu unterscheiden ist.

Im Hintergrund steht hier die sogenannte Zwei-Reiche- oder Zwei-Regimente-Lehre Luthers, die grundlegend zwei Bereiche unterscheidet: Auf der einen Seite steht die unerlöste Welt, in der zwar auch Gott wirkt, aber nur indirekt, weil viele in ihr nicht an Gott glauben. Und auf der anderen Seite steht die Kirche bzw. das religiöse Leben, in dem die Gläubigen ausdrücklich auf Gott und seine Gebote ausgerichtet sind. Es gibt bedeutende Schnittmengen zwischen beiden Bereichen etc. (beide Bereiche sind keineswegs strikt getrennt), aber es besteht doch ein Unterschied. Und deshalb sind die religiös-spirituellen Grundsätze des religiösen Lebens nicht unmittelbar relevant für das sozial-politische Handeln im Bereich der Welt. ⁷⁰

Das sozial-politische Handeln im Bereich der äußeren Welt bedarf deshalb einer eigenständigen Begründung, die vor allem von den bestehenden, realen Verhältnissen ausgeht. Dabei ist in erster Linie nüchterne Sachlichkeit, realistische Folgenabwägung und die pragmatische Suche nach dem relativ Besseren gefragt. Die Bedingung für Frieden ist hier insofern nicht so sehr innerer Friede o.ä., sondern das Ergreifen notwendiger, sachgerechter Schritte, die insbesondere aus der bestehenden Situation, ihrer genauen Analyse abzuleiten sind.

Der renommierte Soziologe Max Weber hat auf diesem Hintergrund zwischen einer Gesinnungs- und einer Verantwortungsethik unterschieden. ⁷¹ Wobei die Verantwortungsethik vor allem die konkreten Folgen des Handelns zum entscheidenden Maßstab macht. Auch wenn diese Unterscheidung ihrerseits Schwächen

70) S. grundlegend M. Luther, *Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*, 1523.

71) S. M. Weber, *Politik als Beruf*, 1919 (Reclam 1992).

hat und beide Dimensionen zu holzschnittartig unterscheidet, weist sie meines Erachtens zurecht auf die Gefahr einer einseitigen Orientierung an bestimmten Prinzipien hin: diese Orientierung steht in der Gefahr, kurzschlüssig das realistische Mögliche zu verfehlen oder sogar zu blockieren.

Sozialpolitisches Handeln braucht Glauben und spirituelle Grundlegung

(c) Zugleich besteht hier meines Erachtens kein Gegensatz: Auch ein Christ, der in seinem ethischen Handeln vor allem auf die spezifischen Gesetze der Welt schaut, braucht eine spirituelle Grundlage für sein Handeln. Eine Grundlage, die ihn gerade frei dazu macht, das Notwendige in den Blick zu nehmen und von eigenen Vorlieben und Interessen abzusehen. Und er braucht eine beständige Erinnerung an die eigentlichen, höheren Ziele seines Handelns, um im Gestrüpp der realen Verhältnisse Kurs zu halten. Und Mitgefühl – oder anders gesagt: Menschlichkeit in einem umfassenden Sinne — ist ein guter, zentral wichtiger Fixpunkt für jedes Handeln! Gerade auch in der Politik.

Gewaltfreiheit als alternativloser Leitstern!?

(a) Dass Gewaltlosigkeit ein zentraler Wert ist, wird auch in der christlichen Ethik betont. So wird zum Beispiel bekanntlich bereits in der Bergpredigt im Matthäusevangelium empfohlen, dem Übel nicht zu widerstreben, sondern auch die andere Backe hinzuhalten (Matth. 5, 38ff.). Oder es wird nahegelegt, den Feind zu lieben (Matth. 5, 43ff.). Ebenso empfiehlt auch Paulus im Römerbrief: „...überwinde das Böse mit Gutem.“ (Röm 12, 21).

Dementsprechend war das gesamte frühe Christentum bis zur konstantinischen Wende pazifistisch geprägt. Auch in der aktuellen evangelischen Friedensethik wird der Primat gewaltfreier Konfliktlösung betont.⁷² Dahinter steht die grundsätzliche Einsicht, dass Friede letztlich nur mit friedlichen, gewaltlosen Mitteln und Wegen erreicht werden kann: durch Dialog, Verhandlung und Kompromisse.

Notwendige Ausnahmen in der Perspektive evangelischer Friedensethik

(b) Auf der anderen Seite wird in der ev.-christlichen Tradition jedoch zugleich

72) S. EKD, *Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen*, 2007, S. 28ff.

betont, dass es Ausnahmen gibt bzw. die realen Verhältnisse manchmal harte Maßnahmen erfordern. Hier kommt wieder die oben angeführte Unterscheidung zwischen dem Bereich der Welt und dem Bereich der Kirche bzw. eines auf Gott ausgerichteten Lebens zum Tragen. Im Bereich der Welt sind Gewalt und Krieg prägende Realitäten. Sie können allenfalls eingedämmt werden. Dafür wurde in der christlichen Tradition schon früh die Lehre vom sogenannten „Gerechten Krieg“ entwickelt (Augustin, Thomas von Aquin), die auch Luther aufgenommen hat. Sie erlaubt das Kriegführen und die Anwendung von Waffengewalt nur in bestimmten Fällen, anhand klarer Kriterien (zum Beispiel Verteidigungsfall, vernünftige Gründe, Verhältnismäßigkeit der Mittel etc.).⁷³

Dementsprechend wird die Anwendung militärischer Gewalt auch in der aktuellen evangelischen Friedensethik auf „Grenzfälle“ als notwendiges „äußersten Mittel“ (ultima ratio) beschränkt, wenn alle anderen Mittel und Wege ausgeschöpft sind. Solche Grenzfälle sind zum Beispiel schlimmste Verbrechen gegen die Menschlichkeit, Völkermord u.ä..⁷⁴

Angesichts der Erfahrung des Faschismus und zahlreicher Völkermorde des letzten Jahrhunderts spricht viel dafür, dass es angemessen, ja sogar geboten ist, eine solche ultima ratio vorzusehen.

Die bleibende Grenzwertigkeit militärischer Gegenwehr

(c) Auf der anderen Seite bleibt dies grenzwertig. Gerade der aktuelle Fall des Ukraine-Krieges zeigt, dass nicht abschließend klar ist, welcher Weg der bessere und zugleich auch realistischere ist: Der des Dalai Lama, der im Blick auf die brutale chinesische Eroberung Tibets konsequent auf Gewaltlosigkeit gesetzt hat? Oder der Weg der Ukraine und des Westens? Welcher Weg verhindert mehr Gewalt? Welcher Weg führt zu weniger Leid und Zerstörung? Was ist wann klug oder weniger klug? Angesichts der Opfer und Zerstörungen des Ukraine-Krieges und weiterhin drohender Eskalationen bleibt der Appell des Dalai Lama zu Gewaltlosigkeit eine Mahnung und ein Anlass zum Nachdenken, meine ich.

73) S. ebd. S. 68ff.

74) S. ebd. S. 77.

Friedensethik & Gewaltfreiheit

Werner Heidenreich

Die Haltung des Dalai Lama zu ethisch-politischen Fragen

Ich möchte mit einigen allgemeinen Bemerkungen zum Dalai Lama im Blick auf seine Haltung zu ethisch-politischen Fragen beginnen.

Der Dalai Lama ist politisch gesehen in der Tibetfrage ein Verlierer gegenüber dem Aggressor China. Er lebt im Exil und darf nicht zurück in seine Heimat. Und der Dalai Lama gibt in diesem Zusammenhang zu, dass er keine andere Antwort anbieten kann und will als gewaltfreien Widerstand. Für diesen gewaltfreien Weg plädiert er auch gegenüber den Tibetern, die zu Selbstverbrennung oder zu Terror nach palästinensischem Vorbild aufrufen.

Er hatte dementsprechend angeboten von seinem Amt als religiöses Oberhaupt der Tibeter zurücktreten, wenn dieser Weg der Gewaltfreiheit von den Tibetern abgelehnt wird. Das Amt als Führer der tibetischen Exilregierung, der er als Kalön Tripa (Premierminister) vorstand, hat er 2011 abgegeben. Seitdem wird das Amt Sikyong genannt (Regierungschef).

Der Dalai Lama unterscheidet zwischen dem spirituell-religiösen Anspruch der Gewaltfreiheit und Politik, politischem Handeln und seinen Methoden.

Um den Dalai Lama verstehen zu können, müssen wir seinen Ansatz betrachten. Worin besteht er?

Der Ansatz des Dalai Lama

Ich möchte das zunächst anhand eines Gegenbeispiels im Blick auf die Voraussetzungen des Kriegführens verdeutlichen. Krieg bedarf einer aggressiven politischen und militärischen Haltung. Florian Harms, ein von mir an sich sehr geschätzter liberaler und seriöser Redakteur und Kommentator bei „T-online“, schreibt dementsprechend:

„Doch in Wahrheit kneift die Nato im Moment der größten Bedrohung durch das Moskauer Aggressor-Regime. Statt die russischen Kampffjets mit Warnschüssen zu vertreiben

und Putin unmissverständlich verstehen zu geben, dass die militärischen Provokationen sofort aufhören müssen, lässt man seine Killermaschine immer weiter gewähren. Es ist ein historisches Versagen, dessen Folgen Millionen Europäer bald brutal zu spüren bekommen könnten. Es scheint nur noch eine Frage der Zeit zu sein, bis russische Provokateure oder gar Soldaten im Baltikum eindringen. Wer vor dem Bösen kuscht, muss sich nicht wundern, wenn er von ihm verschlungen wird.“

Das Böse ist ein religiöser Begriff, der in politischer Hinsicht nebulös ist. Eine solche Einstimmung auf das Böse, das uns bedroht, wie die von Florian Harms, und die Forderung, sofort aggressiv auf Provokationen zu reagieren, gehört m.E. zur Kriegsvorbereitung.

Dem Dalai Lama geht es um die Haltung mit der wir auf unser Gegenüber reagieren. Wenn dies Haltung unreflektiert auf Provokation mit Aggression reagiert, dann ist dies das Gegenteil von dem, was der Dalai Lama fordert.

Ist der Dalai Lama darin naiv, schreibt er nur nette Bücher und ist das, was er fordert, nur allgemein zu verstehen, aber ohne politische oder gesellschaftliche Relevanz? Oder haben wir mit ihm auch jemanden, der uns eine Perspektive auf der konkreten und politischen Handlungsebene zeigt? In dem von mir sehr geschätzten Buch: *Das Buch der Menschlichkeit*⁷⁵ zeigt der Dalai Lama einen Weg der Friedfertigkeit auf. In dem Buch gibt es auch einige Kapitel über Ethik und Gesellschaft, wozu die Kapitel „Die Verantwortung für das Ganze“, „Stufen der Hingabe“, „Gesellschaftliche Ethik: Erziehung und Medien“, „Die Umwelt“, „Politik und Wirtschaft“, „Frieden und Abrüstung“, „Die Rolle der Religionen in der modernen Gesellschaft“ gehören und es endet mit einem „Aufruf“.

Der Dalai Lama erklärt hier seinen Ansatz und bezieht ihn auf unterschiedliche Bereiche. Er ist darin keineswegs unklar, wirkt nicht naiv oder schwammig.

Der Ansatz des Dalai Lama und Johann Galtung

Wie konkret und methodisch sein Ansatz zur Gewaltlosigkeit und Friedfertigkeit gemeint ist, möchte ich am Beispiel eines Trägers des „Alternativen Friedensnobelpreises“ verdeutlichen: Dem Norweger Johan Galtung, der mit dem Dalai Lama in Verbindung stand. Galtung gilt als Begründer der Friedens- und Konfliktfor-

75) S. Dalai Lama, *Das Buch der Menschlichkeit. Eine neue Ethik für unsere Zeit*, 2002.

schung. Er starb 2024 im Alter von 93 Jahren. Galtung lehrte vor allem an der Universität Oslo, wo er 1969 den weltweit ersten Lehrstuhl für Friedens- und Konfliktforschung innehatte.

Galtung entwickelte u. a. das sogenannte Konfliktdreieck, in dem die drei Hauptaspekte eines Konflikts benannt werden: **attitudes (Einstellungen) – behaviors (Verhalten) – contradictions (Widerstände)**.⁷⁶

Attitudes beschreiben den Teil des Konflikts, der sich aus Annahmen, Wahrnehmungen und Emotionen, die eine Konfliktpartei über die andere haben mag, speist. Eine besonders bedeutsame Eskalationsquelle ist z.B. bei aufkommenden Konflikten die mangelhafte Bemühung, Verständnis für die andere Seite aufzubringen, ihr Gutes oder zumindest nachvollziehbare Motive zuzutrauen. Stattdessen wird aus den negativen Wirkungen auf die Motive geschlossen, die freilich in diesem Licht auch negativ erscheinen (müssen). Wenn wir die Definition von Johan Galtung über die **attitudes**, die Einstellungen betrachten, können wir die Forderungen des Dalai Lama erkennen. Das, was Galtung wissenschaftlich begründet hat, stimmt überein mit dem, was der Dalai Lama fordert. Wir können sehen, dass die Forderung nach Friedfertigkeit nicht einfach nur ein frommer Wunsch ist, sondern eine unabdingbare Voraussetzung für eine konstruktive Friedenspolitik.

Soziales, emotionales und ethisches Lernen

Ich möchte noch ein Beispiel nennen, wo der Dalai Lama zu einer konkreten Umsetzung seiner Botschaft beigetragen hat. Eine innere Haltung bildet sich im Kindes- und Schüleralter. Als ehemaliger Lehrer weiß ich, wie sehr sich Schulen darum bemühen, ihren Schülerinnen und Schülern eine friedfertige Haltung zu vermitteln. Das bedarf aber einer Methodik. Die Entwicklung einer solchen Methode hat der Dalai Lama anlässlich einer der weltweit bekannten Mind & Life Konferenzen in Dharamsala (Indien) in Auftrag gegeben. Entstanden ist SEE-Learning, soziales, emotionales und ethisches Lernen. Ein Programm, das wissenschaftlich entwickelt und evaluiert wurde und das dazu beitragen soll, dass junge Menschen zu einer humanen, ethisch-empathischen Haltung kommen.⁷⁷

76) S. Galtung, J., *Konflikttheorie – Konfliktformation*, 2007.

77) Weitere Infos zu SEE-Learning s. <https://www.see-learning.ch/lehrmittel/aktuelles/>.

In Indien und weiteren Ländern wird dieses SEE-Learning angewandt.

Sich nicht sicher sein, eigene Perspektiven hinterfragen

Mein letzter Punkt: Mc Namara, der als amerikanischer Verteidigungsminister den Vietnam-Krieg über lange Zeit verantwortlich führte, hat lange nach Kriegsende ein Interview gegeben. Darin fasste er in 11 Punkten zusammen, was seines Erachtens Krieg ausmacht und wie er vermieden werden kann. Ein Punkt war: Sich nicht sicher sein, seine eigenen Perspektiven hinterfragen.

Mc Namara sagt: *„Glauben und Sehen sind oft falsch. Nach einem Angriff in internationalen Gewässern meldeten amerikanische Kriegsschiffe eine Bedrohung durch feindliche Torpedos. Wir lagen falsch, aber in unserem Kopf hatten wir die Vorstellung, dass die Vietnamesen uns attackieren wollten. Wir sahen, was wir sehen wollten, weil das zu unserer Vorstellung vom Feind passte. Es stellte sich heraus, dass jede Bewegung auf dem Sonar als Torpedo bezeichnet worden war, obwohl dies nicht den Tatsachen entsprach. Das war der Auftakt zu Rolling Thunder, einem Angriffsprogramm, das dazu führte, dass wir über Vietnam zwei- bis dreimal so viele Bomben abwarfen wie über ganz Europa während des 2. Weltkriegs.“*⁷⁸

78) S. Morris, E., *The Fog of War* (Dokumentarfilm), 2003.

Zusätzliches Thesenpapier zum Thema:

Dalai Lama und religiöse Pluralität: Einheit in Verschiedenheit nicht nur im Ethos

Achim Riggert

Vorbemerkung

Unter anderem in Thesenpapier 2 zum Dialogverständnis des Dalai Lama wurde betont, dass der Dalai Lama das Gemeinsame der Religionen vor allem in dem gemeinsamen Ethos ‚Mitgefühl‘ bzw. einigen grundlegenden Werten sieht. Dies gibt die Grundauffassung des Dalai Lama zutreffend wieder, erfasst aber nicht das gesamte Spektrum der Aussagen des Dalai Lama zu anderen Religionen, ihren Gemeinsamkeiten und Unterschieden. Der Dalai Lama benennt auch Verbindungslinien in anderen Feldern, wie zum Beispiel dem Gottesverständnis, der Anthropologie, der spirituellen Praxis u.a., die für eine tatsächliche Verständigungsmöglichkeit in der Anwendung und Umsetzung des gemeinsamen Ethos wichtig sind. Im Folgenden werden einige Grundaussagen des Dalai Lama zu diesem Aspekt in Thesen dargestellt (Hauptquelle ist erneut das Buch *Das Herz der Religionen*⁷⁹, Seitenzahlen s. jeweils in Klammern).

1. Der Dalai Lama setzt im Blick auf das gemeinsame Ethos des Mitgefühls und hinsichtlich der jeweils dahinterstehenden, „unterschiedlichen Konzepte“ grundsätzlich eine Einheit bzw. Gleichwertigkeit in Verschiedenheit voraus (14). Er kann sagen, dass den Religionen dabei „weit mehr gemeinsam [ist], als sie trennt“ (14). Dabei hebt er zugleich die Bedeutung von Unterschieden im Detail für einen fruchtbaren Dialog hervor. Hinsichtlich metaphysischer Fragen setzt er im Grundsatz lediglich die Gleichheit der Fragen und Problemstellungen voraus (14). Als Vorbild für seine Grundeinstellung verweist er vor allem auf die Tradition religiöser Pluralität und Toleranz in Indien (65f.).

2. Entgegen oftmals stereotyper Gegenüberstellungen hebt der Dalai Lama insbesondere weitgehende Parallelen in den Grundanschauungen zwischen Buddhismus und hinduistischer Tradition hervor: Es gäbe eine ähnliche Auffassung von

den weltlichen und spirituellen Zielen des Lebens, wobei der Dalai Lama dies als typisches Beispiel dafür ansieht, dass sich eine spätere Tradition (hier: der Buddhismus) Vorstellungen einer älteren Tradition einverleibt (74). Es sei weiterhin eine wechselseitige Befruchtung im philosophischen Denken, zum Beispiel in Erkenntnistheorie und Logik, zu beobachten (84f.). Schließlich ähnelten sich die mentalen Übungspraktiken sehr stark: Der Buddhismus knüpfe an Praktiken aus der hinduistischen Tradition an bzw. führe sie weiter (85).

3. Weiterhin stellt der Dalai Lama auch Schnittmengen zwischen grundlegenden Lehren des Buddhismus und Lehren der abrahamitischen Religionen heraus. Beispielfähig sei hier auf seine Ausführungen zur christlichen Tradition verwiesen: Die Kreuzigung Jesu und ihre Deutung entsprechen demnach dem buddhistischen Bodhisattva-Ideal als Beispiel für Liebe, Hingabe und Opferbereitschaft (90ff.). Zwischen der Einstellung und den Praktiken des christlichen und buddhistischen Mönchtums gäbe es „verblüffende Ähnlichkeiten“ bzw. „starke Parallelen“ (101f., 109ff.). Zum Beispiel näherte sich die Erfahrung des Nichts bei dem spanischen Mystiker Johannes vom Kreuz stark an die Erfahrung der Leerheit als letzter Wirklichkeit im Buddhismus an (111ff.). Weiterhin seien Parallelen zwischen der christlichen Trinitätslehre und der buddhistischen Trikaya-Lehre von den drei Gestalten des Buddha hinsichtlich des Grundthemas „Verhältnis zwischen Zeit und Zeitlosigkeit/Endlichkeit und Unendlichkeit“ festzustellen (105f.).

4. Im vorletzten Kapitel von *Das Herz der Religionen* nähert sich der Dalai Lama einer vollständigen, pluralistischen Deutung der Religionen an, die die prinzipielle Gleichwertigkeit anderer religiöser Traditionen nicht nur in ethischer, sondern auch in spiritueller und religiös-philosophischer Hinsicht anerkennt. Er sagt programmatisch, dass der Buddhismus zwar „für mich“ (...) die beste“ religiöse Lehre sei, aber eben nicht für alle (221). Er erklärt die Unterschiede zwischen den offenbarten Lehren und Weisungen der Religionen mit dem buddhistischen, hermeneutischen Prinzip des Eingehens auf die jeweiligen mentalen und sonstigen Zustände der Gläubigen (214ff.), das jedoch in der Regel eine Hierarchisierung des jeweiligen Erkenntnispotentials (mit der buddhistischen Lehre und Praxis

⁷⁹) S. Herder, 2012.

als höchste Stufe) einschließt.⁸⁰ Auch der Dalai Lama betrachtet in der Regel die buddhistische Lehre und Praxis als höchste Stufe,⁸¹ nähert sich aber in *Das Herz der Religionen* einer weitgehenden, komplementären Sicht an (s.o.), die „religiöse Vielfalt“ als eine „Zier des menschlichen Geistes“ ansieht (218).

80) Vgl. dazu die Hinweise bei Schmidt-Leukel, *Wahrheit in Vielfalt*, 2019, 138f.

81) Vgl. dazu erneut die Hinweise bei Schmidt-Leukel, ebd.

Die Autor*innen

Dr. Martin Bock, Köln

Evangelischer Theologe und Pfarrer, Leiter der Melanchthon-Akademie in Köln, Co-Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Köln, Vorstandsmitglied der Kölnischen Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit

Dr. Hans-Christoph Goßmann, Hamburg

Evangelischer Theologe, Pastor i.R., Pastoralpsychologe, Gestalttherapeut und Privatdozent für Praktische Theologie / Religionspädagogik an der Universität Paderborn; Mitglied im Vorstand von INTR°A. Interreligiöse Arbeitsstelle und Netzwerk

Werner Heidenreich, Köln

Ehem. Lehrer der Friedensschule/Köln (Buddh. Religionsunterricht); Seminarleiter; Mitglied des internationalen Laienordens „Intersein“ (Thich Nhat Hanh); Mitglied von INTR°A. Interreligiöse Arbeitsstelle und Netzwerk

Dr. Werner Höbsch, Brühl

Katholischer Theologe; ehem. Leiter des Referates für interreligiösen Dialog im Erzbistum Köln, Vorsitzender des Trägerverss der Karl Rahner Akademie.

Achim Riggert, Schwerte

Evangelischer Theologe und Pfarrer i.R., Vorsitzender des Vorstands von INTR°A. Interreligiöse Arbeitsstelle und Netzwerk

Dr. Carola Roloff, Hamburg

Tibetologin, Buddhistologin und buddhistische Nonne; Senior Research Fellow im Bereich „Pluralistische Dialogische Religionspädagogik“ an der Universität Hamburg (seit 2025); ehem. Gastprofessorin für Buddhismus und Dialog in modernen Gesellschaften an der Akademie der Weltreligionen in Hamburg

Prof. Dr. Perry Schmidt-Leukel, Münster

Seniorprofessor für Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie am Exzellenzcluster „Religion und Politik“ der Universität Münster, ehem. Vorsitzender des European Network of Buddhist-Christian Studies (ENBCS); Mitglied von INTR°A. Interreligiöse Arbeitsstelle und Netzwerk

Dr. Mathias Schneider, Monheim

Evangelischer Theologe; Vikar der evangelischen Kirche im Rheinland; ehemaliger wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie sowie am Centrum für Religion und Moderne der Universität Münster; Mitglied im Vorstand von INTR°A. Interreligiöse Arbeitsstelle und Netzwerk

Abdulkerim Senel, Münster

Religionspädagoge und Sozialwissenschaftler; Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Zentrum für Islamische Theologie und der Forschungsstelle Islam&Politik der Universität Münster



Melanchthon Akademie

Sachsenring 6 | 50677 Köln

Telefon: 0221 93 18 03-0 | Fax: 0221 93 18 03-20

info@melanchthon-akademie.de

www.melanchthon-akademie.de

facebook.com/melanchthonakademie.koln