9

Ram Adhar Mall

Buddhistische Lehre und die inhaltliche Toleranz

Eine interkulturelle Einführung

bearbeitet
und
herausgegeben
von
Hamid Reza Yousefi
und
Ina Braun

Bausteine zur Mensching-Forschung

Band 9

Verlag Traugott Bautz

Hamid Reza Yousefi und Ina Braun (Hrsg.)

–

Buddhistische Lehre und die inhaltliche Toleranz

BAUSTEINE ZUR MENSCHING-FORSCHUNG

(**BzMF-N**)

Herausgegeben von

Hamid Reza Yousefi, Ina Braun,
Klaus Fischer,
Ram Adhar Mall und Udo Tworuschka

Neue Folge

Band 9 — 2005

Wissenschaftlicher Beirat

Prof. Dr. Michael Albrecht	Dr. Reinhard Kirste
Dr. Heinrich P. Delfosse	Dr. Claudia König-Fuchs
Prof. Dr. Horst Dräger	Prof. Dr. Hans-Otto Kröner
Dr. Eva Eirmbter-Stolbrink	Dr. Thorsten Paprotny
Prof. Dr. Richard Friedli	Dr. Mohammad Razavi Rad
Prof. Dr. Wolfgang Gantke	Dr. Jan D. Reinhardt
Prof. Dr. Alois Hahn	Dr. Johannes Schwind
Dr. Christel Hasselmann	Prof. Dr. Dr. h.c. Dieter Senghaas
Dr. Bernhard J. Herzhoff	Dr. Monika Tworuschka
Prof. Dr. Dr. h.c. Heinz Kimmerle	Prof. Dr. Dr. h.c. Hans Waldenfels S.J.

Besuchen Sie uns im Internet:
www.mensching.uni-trier.de
www.bautz.de/bausteine.html

Buddhistische Lehre
und die inhaltliche Toleranz

Eine interkulturelle Einführung

von
Ram Adhar Mall

Bearbeitet und herausgegeben
von Hamid Reza Yousefi und Ina Braun

unter Mitwirkung
von Alexander R. Hundhausen und Marc Hebermann

Traugott Bautz
Nordhausen 2005

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in Der Deutschen Nationalbibliographie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über http://dnb.ddb.de abrufbar.

Verlag Traugott Bautz GmbH
99734 Nordhausen 2005
Alle Rechte vorbehalten
Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetztes ist
ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere
für Vervielfältigung, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.
Printed in Germany
ISBN 3-88309-281-9
www.bautz.de

Inhaltsverzeichnis

Einleitung der Herausgeber 7

1. Entstehung des Buddhismus in der religiösen Welt Indiens 23

1. 1. Buddha und der Hinduismus 24

1. 2. Mythologie und Kosmologie 25

1. 3. Ethische Gemeinsamkeiten und Abweichungen 27

2. Vom Gautama zum Buddha 29

2. 1. Gautamas Herkunft 29

2. 2. Die Predigt von Benares 32

2. 3. Buddha als Religionsstifter 34

3. Wesenszüge des Buddhismus 36

3. 1. Anfänglicher Pessimismus und antispekulativer Ansatz 36

3. 2. Praktische Ausrichtung 38

3. 3. Die vier edlen Wahrheiten 40

3. 4. Werden und die Nicht-Existenz der Seele 42

3. 5. Der mühsame Weg zur Beseitigung des Leidens 49

3. 6. Erlösungslehre 55

3. 7. Ethik 60

3. 8. Psychologie 72

3. 9. Meditationslehre 80

4. Schulen der buddhistischen Philosophie 89

4. 1. Hināyāna und Mahāyāna 89

4. 2. Vergleich der Schulen 94

4. 3. Niedergang des Buddhismus in Indien 97

5. Ethik auch ohne Metaphysik und Theologie als Gegenwartsphänomen 100

5. 1. Buddhismus – Religion der Postmoderne? 109

6. Christus und Buddha 114

6. 1. Die Lehren 117

6. 2. Ein Vergleich 126

7. Interkulturalität und Interreligiosität 130

7. 1. Interkulturalität des buddhistischen Prinzips 131

7. 2. Wesen der interkulturellen Philosophie 132

7. 3. Vierdimensionale hermeneutische Dialektik 135

8. Buddhismus und inhaltliche Toleranz 139

8. 1. Notwendigkeit der inhaltlichen Toleranz 145

8. 2. Intoleranz und Absolutheit als Dialoghindernis 151

Ausgewählte Literatur 159

Herausgeber, Autor und Wissenschaftlicher Beirat 161

Namensverzeichnis 165

Reihe ›Bausteine zur Mensching-Forschung‹ (BzMF und BzMF-N) 169

Das Programm der Schriftenreihe ›Interkulturelle Bibliothek‹ 171

»Wir befinden uns im Tunnel, wir stehen in der Abenddämmerung des Dogmatismus, an der Schwelle zum wahren Dialog. Alle Philosophien der Geschichte befinden sich innerhalb eines Zivilisationskreises; deshalb haben wir keine Möglichkeit, die Koexistenz dieser vielfältigen Stile zu denken; wir verfügen über keine Geschichtsphilosophie, um die Probleme der Koexistenz zu lösen.«[1]

Paul Ricœur

Einleitung der Herausgeber

Die vorliegende Schrift soll nicht die ›Göttlichkeit‹ Buddhas aufzeigen, sondern sein Menschsein, seinen Weg und seinen Dharma.[2] Buddha und seine Lehre waren immer den Menschen nahe. Im Gegensatz zu den Göttern polytheistischer Religionen thronte er nicht auf dem Olymp, sondern lebte und wirkte unter den Menschen und für die Menschen. Dies war das Neue an seiner Lehre, die in unserem postkolonialen, interkulturellen Zeitalter zunehmend an Zuspruch gewinnt. Im Gegensatz zu prophetischen Weltreligionen ist diese Lehre ohne die Annahme übernatürlicher göttlicher Eingriffe möglich. Sie ist von dieser und für diese Welt.

Dieses Werk gibt zunächst Basisinformationen über den Buddhismus und Kenntnisse darüber, wie sich seine verschiedenen Richtungen entwickelten und erneuerten. Die Lehre Buddhas wird als einer von vielen möglichen Wegen dargestellt, auf denen Erlösung zu erreichen ist. Die Darstellung orientiert sich mehr an dem alten Buddhismus und beruht auf der Lehre Buddhas in den drei Körben des Pali-Kanons. Auch wird der spätere Buddhismus der Mahāyāna-Richtung kurz nachgezeichnet, jedoch in seiner volksreligiösen, theologischen und theistisch transformierten Art als nicht urbuddhistisch bezeichnet. An dieser Stelle soll erwähnt werden, daß die indische Sprache das Substantiv ›Buddhismus‹ nicht kennt. Die buddhistische Lehre wird im Indischen ›Buddhadharma‹ genannt, d.h. Buddha-Gesetz, buddhistische Lehre oder Religion. In diesem Buch wird die westliche Bezeichnung ›Buddhismus‹ beibehalten, die im eigentlichen Sinn für Buddhadharma steht.

Die Untersuchung zeichnet ferner Überlappungen mit der christlichen Lehre nebst erhellenden Differenzen nach, wirft einen kritischen Blick auf die Kastenordnung und eröffnet Wege, die eine Anerkennung des Anderen in seiner Andersheit implizieren. Auch wenn es stimmt, daß fast alle Religi-

---

1 Ricœur, Paul: *Weltzivilisation und nationale Kulturen,* in: Geschichte und Wahrheit, München 1974 (276-292), hier S. 293.

2 Das vorliegende Buch bezieht sich auf ein schon lange vergriffenes Büchlein des Autors aus dem Jahr 1990 mit dem Titel ›Buddhismus – Religion der Postmoderne?‹

onen implizit oder explizit einen Anspruch auf universale Gültigkeit erheben, so ist ein solcher Absolutheitsanspruch nicht in allen Religionen von der gleichen Art. Nach Mall macht Buddhas Lehre diesen Anspruch nicht zu ihrem unabdingbaren Bestandteil. Buddha ist tief von der Ansicht überzeugt, daß die Vielheit der Wege gewollt ist. Nur eine solche inhaltlich tolerante Haltung ermöglicht ein echtes interreligiöses Gespräch, indem sie sowohl den Mangel an Dialogbereitschaft als auch den Pseudodialog oder Gehäusedialog erst gar nicht aufkommen läßt. Streit ist immer die Folge einer unbedingten Aussage, die einen absoluten Anspruch erhebt.

Mall zeigt auf, inwiefern Buddhas Weg Ost und West mit Nord und Süd ohne Unifizierungs- und Vereinnahmungstendenzen verbindet. Für ihn steht die Botschaft für den Menschen im postmodernen Zeitalter oder im Zeitalter der Interkulturalität oder Interreligiosität im Mittelpunkt. Darin liegt die praktische Ausrichtung seiner Darstellung. Seine buddhistische Auffassung ist facettenreich und streitbar.[3]

Zur urbuddhistischen Weltanschauung gehören neben den vier edlen Wahrheiten – Leid, dessen Ursache, Aufhebung der Ursache des Leids und Befreiung im Nirvāna – die Lehren von der zwölfgliedrigen Kausalkette, von der Nicht-Existenz einer unveränderlichen Seele und vom Momentarismus. Im Keim ist all dieses in der ersten Predigt Buddhas enthalten. Nicht nur im Osten und im fernen Osten besteht die reiche zweitausendfünfhundertjährige Entwicklungsgeschichte von Buddhas Botschaft aus vielfältigen Deutungen der genannten Lehren in ihrem horizontalen und vertikalen Aufbau. Daß jedoch die ursprüngliche Lehre keinen Platz hat für einen Gott – ob teils hinduistisch oder gar jüdisch-christlich verstanden – steht außer Frage. Man darf in die ursprüngliche Lehre keine Theologie hineininterpretieren. Daß Buddha Gott und die Götter nicht ausdrücklich geleugnet hat und ihnen gegenüber Gleichgültigkeit oder Desinteresse zeigte, lag an seiner grundsätzlichen Einstellung, daß jedes sittliche Verhalten – ob mit Gott oder Göttern oder ohne sie –, das sich dem Ziel der Erlösung nähert, zu bejahen ist. In erster Linie geht es um Karma, Handlungen des Menschen und deren innere und äußere Folgen, und nicht um Gott. Dennoch wurde Buddha in einigen buddhistischen Richtungen fälschlicherweise zu einem Gott erhoben.

Ob der Buddhismus den Religionen zuzurechnen ist, läßt sich deshalb nicht eindeutig beantworten, weil der Begriff ›Religion‹ selbst vieldeutig ist. Gustav Mensching schlägt folgendes Religionsverständnis vor: »Religion ist erlebnishafte Begegnung mit dem Heiligen und antwortendes Handeln des vom Heiligen bestimmten Menschen.«[4] Diese Definition gibt sicherlich die

---

[3] Was den Rahmen dieser Darstellung sprengen würde, ist die reiche Philosophie, Logik und Dialektik des Buddhismus.

[4] Mensching, Gustav: *Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze,* Stuttgart 1959 S. 21. Hans Küng führt aus: »Religion ist die in einer Tradition

Möglichkeit eines Dialogs der Kulturen und Religionen, greift jedoch zu weit und verwässert den Begriff so, daß Religion mit oder ohne Gott denkbar ist.[5] Selbst der Ausdruck ›Weltreligion‹ ist eine Metapher und macht im Sinne projektiven Wunschdenkens aus jeder Herausforderung eine Integration.

Die Ethik ist das Herzstück der Heilsbotschaft Buddhas. Sie beruht letzten Endes auf einer Einsicht, die weder von Gottes Gnade noch von bloßen Konventionen spricht. Es geht um eine Erkenntnis, geboren aus der intensiven Meditation über den vergänglichen Charakter aller Daseinsfaktoren und aller Wesen. Diese Erkenntnis ist nicht bloß spekulativ-metaphysisch. Dies zeigt sich darin, daß sie große Liebe, Freundschaft und Mitleid mit allen Wesen bewirkt.

Die oft im Westen geäußerte Kritik, die Lehre Buddhas sei nur ethisch und entbehre aller religiösen und trostspendenden göttlichen Verbindungen, greift zu kurz. Es mag sein, daß das Verlangen nach Frömmigkeit im Buddhismus zu kurz kommt. Aber die Frömmigkeit ist eine äußere Schale, vergleichbar eher mit der ›Hardware‹. Worauf es ankommt, ist die ›Software‹, der ethische Kern. Religion ohne Ethik verdient diesen Namen nicht, aber Ethik ohne Religion ist nicht nur denkbar und möglich, sondern auch praktizierbar. Wenn die buddhistische Ethik eine rein humanistische genannt wird, so geht es nicht um die Konstruktion und Erfindung menschlicher Konventionen, sondern um eine innere Einsicht, die dem Menschen widerfährt und in ihm eine Haltung des grenzenlosen, kosmischen Mitleids und des Solidaritätsempfindens entstehen läßt.

Auch wenn der Gesamtbuddhismus so vielfältig ist, daß er als Religion, Glaube, Philosophie, Psychologie und dharma bezeichnet werden kann, ist er in erster Linie ein Weg, den der Mensch Gautama begeht, um zum Buddha, zum Erleuchteten, zu werden. Seine Autorität ist nicht geliehen oder heteronom wie in den Offenbarungsreligionen. Er ist ein vorbildlicher Lehrer, der keinen unbedingten Gehorsam verlangt. Das Begehen des buddhis-

---

und Gemeinschaft sich lebendig vollziehende (in Lehre, Ethos und meist auch Ritus), sozial-individuell realisierte Beziehung zu etwas, was den Menschen und seine Welt übersteigt oder umgreift: zu einer wie immer zu verstehenden allerletzten wahren Wirklichkeit (das Absolute, Gott, Nirvāna).« Hans Küng, und Heinz Bechert: *Christentum und Weltreligionen.* Buddhismus, Gütersloh 1988 S. 13. Im Gegensatz zu theistisch orientierten Religionen ist die ›wahre Wirklichkeit‹ des Nirvana keine ontologische Kategorie. Gott existiert und wird erlebt; Nirvana ›existiert‹ nicht, wird aber erlebt. Die Lehre Buddhas kennt keine onto-theologischen Begriffe.

5 Es hilft ebenso wenig, im Geist der Unterscheidung Karl Barths von einer ›Theologie des Wortes‹ und ›einer Theologie der Religion‹ zu sprechen. Auch hier wird das Wort ›Wort‹ vor jedem interreligiösen Gespräch *a priori* in Beschlag genommen und mit einer bestimmten Offenbarung besetzt.

tischen Weges ist angewandte Psychologie im Sinne einer Ethik, die den Menschen auf dem Wege einer detaillierten Meditationslehre der ersehnten Erlösung näherbringt. Es geht in dieser Lehre um das Entdecken von Heilmitteln, die allesamt psychologischer Natur sind. Buddha will nicht Naturkatastrophen oder andere vom Menschen in keiner Weise zu verantwortende Ereignisse abschaffen. Er selbst wurde krank und starb. Aber die vielfältigen Verblendungen, die in und außerhalb des Menschen das Böse, das Unheilsame produzieren und am Leben erhalten, sollen beseitigt werden.

Das Wort ›Brahman‹, in seiner Grundbedeutung ›ein Wort, das den Weg zum Wissen weist‹, gilt als Grundprinzip alles Seienden. Diese Überlegung ist auch im Johannes-Evangelium zu finden, wo es heißt: »Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort [...] Alles ist durch es geworden.«[6] Dem Brahman entgegengesetzt ist der ›Atman‹, der das individuelle Ich, das Besondere repräsentiert. Das Wissen um die Vereinigung von Atman und Brahman führt zur Befreiung von der Wiedergeburt, der Wiederkehr ins Leben in einem neuen Leib. Dieses Leben hängt von dem Lebenswandel ab, den der Mensch in der früheren Existenz geführt hat. Die Idee von einer geringeren Lebensform durch ein schlechtes vorheriges Leben bringt eine Art naturnotwendige Vergeltung in die Wiedergeburt. Sie hängt im Gegensatz zur christlichen Ethik und zum Christentum überhaupt nicht vom Willen Gottes ab, sondern beruht – wie die sokratische Überzeugung – auf der Überlegung, daß Tugend lehrbar ist.

Der Buddhadharma weist deutliche Einflüsse des Hinduismus, auf dessen Boden er entstand, auf. Buddhas Denken setzt die hinduistische Wiedergeburtsphilosophie voraus, ohne eine zeitlich begrenzte Weltdauer anzunehmen, wie dies im westlichen Kulturkreis verankert ist. Auch zeigen sich Einflüsse des indischen Rigveda, das um 2000-1500 v. Chr. entstand. Dort sind neben vielen Göttermythen auch viele philosophische Voraussetzungen und Fragestellungen der damaligen Welt niedergelegt. Im Rigveda ist bereits von dem Einen Wahren mit vielen Namen die Rede. Diese interreligiöse Haltung enthält Elemente, die in späteren mystischen und monotheistischen Religionen vorkommen.

Im Tao Te King des Laotse, (4.-3. Jh. v. Chr.) einem Zeitgenossen Buddhas, findet sich der Begriff der Leere, der dort als Brauchbarkeit definiert wird: ›Aus Ton werden Töpfe gemacht, auf dem Nichts daran beruht des Topfes Brauchbarkeit‹. Leere repräsentiert hier das Sich-Zurücknehmen des Menschen. Auch finden sich in Laotses Gedanken die Idee des stellvertretenden Leidens wie die Ablehnung von Absolutheitsansprüchen.

Außer Buddha suchte auch dessen Zeitgenosse Mahavira (549-477 v. Chr.) nach einer Möglichkeit der Erlösung, ohne die Autorität der Veden zu akzeptieren. Zwischen Mahaviras Lehre des Jainismus und Buddhas Weg gibt

---

[6] Joh. 1, 3.

es zahlreiche Übereinstimmungen. Die Jainas pflegen eine tiefe Ehrfurcht vor dem Leben, die sich in einem strengen Vegetarismus manifestiert. Auch entstand ›ahimsa‹, die Lehre von der Gewaltlosigkeit, auf die sich Mahatma Gandhi später bezog, auf dem Boden der Jaina-Philosophie. Mahavira vertrat allerdings einen dualistischen Standpunkt, in dem er Geist und Materie als unversöhnliche gegnerische Komponenten ansah.

Von den monotheistischen Religionen ist die Lehre Zarathustras (etwa 600 v. Chr.) als die älteste Erlösungsreligion noch stark von indisch-toleranten Zügen beeinflußt. Das Rigveda wird von Indologen und von Iranisten mit dem persischen Avesta verglichen, das ca. 1100-1000 v. Chr. entstand.[7] Die zarathustrische Trinität ›wohl zu denken, wohl zu reden und wohl zu handeln‹ zeigt Parallelen zum achtfachen buddhistischen Pfad zur Vernichtung von Haß, Gier, Wahn und Verblendung. Essentiell ist die Pflicht zur Wahrheit, die der Mensch in freier Willensentscheidung zwischen richtiger und falscher Lebensführung zu treffen hat. Wahrheit und Lüge, Licht und Finsternis verkörpern das Verständnis von Gut und Böse.[8] Der Wunsch nach einer Ökumene der Religionen und nach interreligiösen Gesprächen im Sinne des Einen Wahren mit vielen Namen zeigt die Verwandtschaft der sich zeitlich und örtlich nahestehenden Religionen. Er ist im Avesta folgendermaßen ausgedrückt:

»Alle Wege, wenn sie nur gut sind,
führen zu Gott.
Gehe jeder den seinen!
Gebe Gott ihm Kraft und Beharren!
So gib auch mir
Ein Leben in Deinem Geiste,

---

7 Das Avesta enthält Geschichten in einer reichhaltigen, metaphorischen Sprache, einer *lingua sacra*. Insbesondere die Gathas (Sanskrit: Gesang) Zarathustras, als der zentrale Teil des Avesta, bestehen aus einer philosophischen und tief mystischen Hymnensammlung.

8 Ein weiteres Element, das Inder und Perser verbindet, ist die Feuerlehre. Feuer ist das zweite der Elemente, das in der Antike von Heraklit (ca. 540-476 v.Chr.) neben Luft, Erde und Wasser benannt wurde. Werner Ekschmitt erläutert: »Der Tag begann mit der Reinigung des Feuers. Allen Heerzügen wurde das heilige Feuer vorausgetragen. Das Staatsfeuer wurde in besonderen Feuertürmen unterhalten, von denen zwei sogar aus achämenidischer Zeit erhalten geblieben sind, ebenso wie einige Altäre. Wir halten es für das Natürlichste, den Anstoß Heraklits zu seiner Feuerlehre aus dem Feuerkult und dem Feuerglauben der Perser herzuleiten.« Ekschmitt, Werner: *Weltmodelle.* Griechische Weltbilder von Thales bis Ptolemäus (Kulturgeschichte der antiken Welt. Bd. 43), Mainz ²1990 S. 44. Häufig wird behauptet, die Zarathustrier seien Feueranbeter. Dies ist falsch. Das Feuer wird als Symbol der Reinheit verehrt.

in niemals versagender Demut.«[9]

Unterschiede zwischen beiden Lehren bestehen in der Kosmologie der Philosophie Zarathustras, die als höchstes Prinzip einen Schöpfergott Ahura Mazda, den ›Herrn Weisheit‹ annimmt und einen Monotheismus propagiert. Überdies ist das Zarathustratum eine dualistische Religion, welche die gute Kraft des Ahura Mazda dem Bösen, Ahriman, in immerwährendem Kampf gegenüberstellt. Dies macht die Tiefe des zarathustrischen Dualismus aus, hinter dem sich das Problem vom Ursprung des Bösen, das alte Theodizeeproblem verbirgt. Denn Ahura Mazda kann nicht schaffen und zugleich wollen, was seinem Wesen zuwiderläuft. Aus diesem Grund kann er nicht der Urheber des Übels und des Bösen sein, da er selbst dann ebenfalls böse und mitschuldig wäre.[10] Nicht Gott ist es, der den Menschen fehlgehen läßt, sondern der Mensch selbst, aus freiem Willen. Ebenfalls im Gegensatz zur Lehre Buddhas gibt es im Avesta eschatologische Vorstellungen. Der Aufenthalt des Menschen nach dem Tod, im Paradies oder der Hölle, wird durch seine Taten im Leben bestimmt.

Die monotheistischen Religionen des Judentums, Christentums und des Islam stehen der Lehre Zarathustras nahe. Hinzu kommt, daß in diesen Religionen der Mensch in seiner Abhängigkeit von einem allmächtigen Gott eher unfrei ist, während er im Buddhismus im Zentrum steht und durch seine Taten mit einer Freiheit ausgestattet ist, die in den Offenbarungsreligionen so nicht vorkommt. Auch sind die verschiedenen Religionen durch ihre Auffassung von der eigenen Absolutheit voneinander getrennt. Hingegen finden sich die goldenen Regeln der Lehre Buddhas auch in der Bergpredigt Jesu, so z.B. die Idee der Güte, die Buddha so faßte, daß Haß niemals Haß beseitigt, sondern gemäß einem ewigen Gesetz Haß durch Güte endet.

Buddhistische Ästhetik und die im siebten Jahrhundert aus dem Mahayana-Buddhismus hervorgegangene zen-buddhistische Lehre stehen in enger Verbindung. Die Zen-Buddhisten übten hauptsächlich in Japan großen Einfluß auf die ästhetischen Künste und Praktiken wie die Tee-Zeremonie, den Gartenbau, Schwertkampf, Bogenschießen, die Ikebana-Kunst und die Kalligraphie aus. Die Kalligraphiekunst soll z.B. helfen, ein Verständnis der Beziehung zwischen Haltung und Gewahrwerden von Körper und Geist zu finden. Eine langsame und entspannte Bewegung des Pinsels sowie kurze Perioden von Meditation und Körperarbeit erlauben es, mit den eigenen Ängsten zu arbeiten und führen zu Konzentration und Transformation. Es geht hierbei um eine meditative Theorie und Praxis der Ruhegewinnung und Befreiung durch Aufgabe der Illusion einer Seelensubstanz oder der Substanzhaftigkeit aller Dinge. Dies hat zur Folge, daß der Buddhismus

---

9 Wedemeyer, Inge von: *Zarathustra.* Heiler des Lebens. Leben, Legende und Lehre, München 1995 S. 238, vgl. auch Yasna 43,1.

10 Genau diese philosophische Grundproblematik hat die dritte und vierte Meditation von René Descartes zum Gegenstand.

mehr eine Ästhetik der Natur ist, der sich im Gegensatz zu einer europäischen Philosophie der Kunst entwickelte. Für den Buddhismus sind die Philosophie der Kunst und die Ästhetik der Natur komplementär. Die Ästhetik der Natur ist somit eine Perfektion an sich.

Die Kompatibilität des buddhistischen Prinzips mit der Toleranz wurde immer wieder diskutiert. Im vorliegenden Band soll eine toleranztheoretische und -praktische Systematik dieses Prinzips mit dem Postulat der inhaltlichen Toleranz Gustav Menschings aus interkulturell philosophischer Sicht verbunden werden. Malls Überlegungen sind von drei methodologischen Schritten geleitet, die seine Hauptwerke maßgeblich prägen:

1. einem buddhistisch-interkulturellen,
2. einem toleranzpraktisch-interkulturellen und
3. einem ästhetisch-interkulturellen.

Die Zusammenfügung dieses hermeneutischen Dreiecks macht ersichtlich, warum der Verfasser für eine Methodologie des Dialogs auf der Grundlage der inhaltlichen Toleranz plädiert und eine interkulturelle Orientierung, die eine vorbehaltlose Offenheit für interkulturelle Verständigung als Schlüsselbegriff voraussetzt, für konstitutiv hält.

Das dialogische Verfahren der Angewandten Toleranz schließt folgende Komponenten ein:

1. Sie läßt im Sinne der interkulturellen Philosophie mehrere Wege zum Ziel zu und lehnt eine jede Verabsolutierung ab, verbunden mit einem Plädoyer für eine selbstrelativierende Bescheidenheit der Kulturen, Philosophien und Religionen.
2. Sie beharrt nicht auf den Konsens, sondern auf den Kompromiß. Sie distanziert sich von Indifferentismus und jeglicher Gleichmacherei. Sie ist sich der Differenz und des Dissenses der Kulturen bewußt und beachtet die Menschen- und Minderheitsrechte im Vergleich der Kulturen.
3. Sie nimmt Abstand von einer dualen ›Entweder-Oder-Logik‹ und fordert zur Einnahme einer ›Sowohl-Als-Auch-Haltung‹ auf. Sie verwechselt nicht Heterothese mit Antithese.
4. Als polylogorientierte Handlungsmaxime befragt sie die Anderen mit der gleichen Offenheit wie sie sich von Anderen befragen läßt.
5. Sie ist eine ergebnisoffene Dialektik, welcher der feste Wille innewohnt, das Wohl der Anderen zu fördern.
6. Sie ist als Forderung der Vernunft eine moralische Norm und im Anschluß an den Kantischen Achtungsbegriff in einem ontischen Fundament verankert.[11] In der Fähigkeit des Mitfühlens erkennt der Mensch, daß ein Anderer neben ihm in Gleichwertigkeit existiert.
7. Sie fordert eine gründliche Selbst- und Fremdhermeneutik.
8. Sie fördert den individuellen und kulturellen Urteils- und Beurteilungsspielraum. Sympathie entwickelt sich zur Empathie hin fort.

---

[11] Vgl. Scheler, Max: *Wesen und Formen der Sympathie,* Frankfurt/Main 1926 S. 115 f.

9. Ihr Ideal ist kein Selbstzweck, sondern Mittel zum Zweck. Sie ist immer auf einen anderen Wert bezogen.
10. Als dialogische Verhaltensform befreit sie das Individuum von Heteronomie und führt es zur Autonomie.
11. Ihr Paradigma versteht sich als eine ›vorübergehende Gesinnung‹ im Sinne Goethes, die unter Berücksichtigung der Realität interkultureller Konflikte zu echter Anerkennung führen soll.
12. Sie ist eine Bildungsaufgabe und setzt geistige Beweglichkeit und den Willen zur Erkenntnis voraus. Auf dem Gebiet der Religionen plädiert sie für integrativen Religionsunterricht.
13. Sie lehnt Zentrismen und jegliche Art von technokratischem oder theokratischem Dogmatismus ab.
14. Sie macht keine Aussagen über Wahrheit oder Unwahrheit und erhebt keinerlei Absolutheitsanspruch.
15. Auf der Ebene staatlichen Handelns plädiert sie für Gerechtigkeit und Unparteilichkeit in der Gesetzgebung.

Die Praxis der Toleranz erfordert ein gewisses Maß an Sensibilität, ansonsten wäre sie »bloß ein leeres Prinzip. Man stelle sich nur einmal einen Menschen vor, der sich die Maxime der Toleranz perfekt zu eigen gemacht hätte, dem aber die Sensibilität fehlte, um im täglichen Leben überhaupt zu bemerken, daß er es bei den Anschauungen eines anderen Menschen mit einer prinzipiellen Differenz und nicht bloß mit einer beliebigen Abweichung zu tun hat, daß also nicht ein Defizit, sondern ein kultureller Unterschied vorliegt. Ein solcher Mensch käme niemals in die Verlegenheit, von seiner schönen Maxime der Toleranz überhaupt Gebrauch zu machen, er würde vielmehr andauernd seine Imperialismen und Unterdrückungen praktizieren – aber besten Gewissens und im sicheren Glauben, ein toleranter Mensch zu sein. Sensibilität für Differenzen ist eine Realbedingung von Toleranz.«[12]

Ein umfassender Dialog beruht auf einer Kultur des guten Willens und der aktiven Anerkennung der Dialogpartner und setzt angewandte Toleranz als regulatives Prinzip voraus.[13] Der Begriff der Anerkennung hat aufgrund interkultureller Bemühungen vieler zeitgenössischer Gelehrter eine Erweiterung erfahren und an Gewicht gewonnen, da ohne Anerkennung keine Verständigungsorientierung erfolgen kann.

Mit der Qualität des Dialogs als einer dem menschlichen Wesen innewohnenden Notwendigkeit hat sich Martin Buber (1878-1965) intensiv beschäftigt. Nach Buber ist kein Mensch »nur Person, keiner nur Eigenwesen, jeder lebt im zwiefältigen Ich und schwingt zwischen den beiden Polen des

---

[12] Welsch, Wolfgang: *Ästhe/hik.* Eine innerästhetische Linie von Unterdrückung zu Toleranz, in: Interkulturelle Orientierung. Grundlegung des Toleranz-Dialogs (Bausteine zur Mensching-Forschung, Bd. 6), Teil II, Angewandte Interkulturalität, Nordhausen 2004 (259-275).

[13] Bohm, David: *Der Dialog.* Das offene Gespräch am Ende der Diskussion, Stuttgart 1998.

Menschseins hin und her.«[14] Der Mensch wird im Gespräch »am Du zum Ich«[15]. Diese Beziehung macht für Buber die menschliche Entität aus. Der Dialog macht sich als Dialog bemerkbar, wenn »uns im anderen etwas begegnet ist, was uns in unserer eigenen Welterfahrung so nicht begegnet war.«[16] »Wo ein Gespräch gelungen ist, ist uns etwas geblieben und ist in uns etwas geblieben, das uns verändert hat.«[17]

Die über das Grundwort Ich-Du gestiftete Beziehung sieht Buber als elementar für den Geist des Menschen und als Voraussetzung für den Dialog. Es stiftet die Welt der Beziehung, während die Welt als Erfahrung dem Grundwort Ich-Es zugehört. Hiermit beschreibt er das dialogische Wesen des Menschen, der in die Welt der Beziehung mit der Natur, einem anderen Menschen oder dem Leben mit den geistigen Wesenheiten, z.B. im Gebet, eintritt. Der Mensch sucht immer das Zwiegespräch, auch wenn ein Gegenüber aus der Es-Welt fehlt. Bubers Theorie der dialogischen Beziehung geht von einem ›Reich des Zwischen‹ aus. Die Lehre von der Leere (Shunyata) überschreitet dieses Zwischen und führt kein Zwiegespräch.[18]

Im Zeitalter der technologischen Formation ist der Schwund des personalen Lebens im Ich-Du ein Grundproblem, das mit der buddhistischen Lehre überwunden werden kann.[19] Ausgehend von der Vermutung, daß es mehr

---

[14] Schaeder, Grete: *Martin Buber.* Hebräischer Humanismus, Göttingen 1966 S. 122. Für Buber setzt eine echte Gemeinschaft ein gesundes personales Leben voraus: »Der Mensch redet in vielen Zungen, Zungen der Sprache, der Kunst, der Handlung, aber der Geist ist eine Antwort an das aus dem Geheimnis erscheinende, aus dem Geheimnis ansprechende Du. Geist ist Wort [...] Geist ist nicht im Ich, sondern zwischen Ich und Du. [...] Der Mensch lebt im Geist, wenn er seinem Du zu antworten vermag. Er vermag es, wenn er in die Beziehung mit seinem ganzen Wesen eintritt. Vermöge seiner Beziehungskraft allein vermag der Mensch im Geist zu leben.« Buber, Martin: *Ich und Du,* in: Werke. 1. Band: Schriften zur Philosophie, (1923) München 1962 S. 103. Vgl. auch *Zur Geschichte des Dialogischen Prinzips,* ebd. S. 293.

[15] Buber,: *Ich und Du,* S. 97.

[16] Vgl. Gadamer, Hans-Georg: *Die Unfähigkeit zum Gespräch,* in: Gesammelte Werke. Bd. 2, Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. – 2. Ergänzungen; Register, unveränderte Taschenbuchausgabe, Tübingen 1999 (207-215), hier S. 211.

[17] Ebenda, S. 211.

[18] Byung Chul Han sieht Bubers Interpretation des Buddhismus »in mancher Hinsicht problematisch [...] Buber betont oft die Ausschließlichkeit der dialogischen Beziehung [...] Bubers Dialogik mündet in eine Theologie.« Han, Byung Chul: *Philosophie des Zen-Buddhismus,* Stuttgart 2002 S. 130 f.

[19] Hier sei auf zwei aktuelle Beiträge zu diesem Thema hingewiesen: Für Franz-Johannes Litsch ist das buddhistische Toleranzverständnis umfassender als das Erdulden eines Freiheitsraumes innerhalb eines Raumes gemeinsamer Normen. Litsch geht davon aus, daß Wahres und Richtiges grundsätzlich nicht exakt zu fassen sind. In der Erzeugung oder der Beendigung von eigenem und fremdem Leiden sieht Buddha das einzige Kriterium, das dem Menschen ermöglicht, sich in

als eine technokratische Vernunft gibt, der sich der Mensch einer globalisierten Welt immer direkter und vollständiger ausgeliefert fühlt, verfolgt interkulturelle Orientierung das Ziel, den Weg für die Durchsetzung einer ›kommunikativen Vernunft‹ zu ebnen, die sich auch in interkulturellen, interreligiösen, interideologischen, interwissenschaftlichen und interpolitischen Diskursen niederschlägt. Das Phänomen der Universalisierung beinhaltet dagegen »eine Art subtile Zerstörung nicht nur der traditionellen Kulturen [...] sondern auch des [...] kreativen Kerns der großen Zivilisationen der großen Kulturen.«[20]

›Interkulturalität‹ und ›Interkulturelle Orientierung‹[21] bezeichnen eine Grundhaltung, die sowohl eine theoretische als auch eine praktische Differenz gegenüber anderen handlungsrelevanten Einstellungen markiert. Zum Wesen von Interkulturalität und interkultureller Orientierung gehört zum einen die Pflege einer Kultur der Gleichberechtigung, des Friedens und des Dialogs, zum anderen eine Frontbildung gegenüber totalitären Auffassun-

---

der Welt sinnvoll zu orientieren. Toleranz dient der Überwindung des Leides und der das Leid erzeugenden Ichbezogenheit. Der Buddhismus kann in diesem Sinne als aktueller Weg der Entfaltung von Freiheit, Offenheit und Toleranz verstanden werden. Vgl. Litsch, Franz-Johannes: *Toleranz im Buddhismus*, in: Interkulturelle Orientierung. Grundlegung des Toleranz-Dialogs (Bausteine zur Mensching-Forschung, Bd. 6), Teil I, Methoden und Konzeptionen, Nordhausen 2004 (33-45). – Nach Karl-Heinz Brodbeck setzt Toleranz ein vertieftes Verständnis der Tradition des je anderen voraus. Die Differenz zwischen dem europäischen und buddhistischen Denken läßt sich auf philosophische Wurzeln zurückführen. Dies wird besonders deutlich an der unterschiedlichen Auslegung der Begriffe ›Wirklichkeit‹ und ›Schein‹. Auch in der westlichen Welt ist es möglich, Wirklichkeit *als* Schein zu interpretieren. Wirklichkeit wird hierbei rekonstruiert als gegenseitige Abhängigkeit der Erscheinungsformen, in Differenz zur abendländischen Idee getrennter, dauerhafter Substanzen. Diese gegenseitige Abhängigkeit kann auch als objektive Grundlage eines umfassenden Toleranzbegriffs interpretiert werden, der – und hierin berühren sich griechische und buddhistische Tradition – auf eine ›Reinigung‹ vom bloßen Meinen abzielt und das Fremde als Bedingung des Eigenen erkennt. Brodbeck, Karl-Heinz: *Wirklichkeit und Schein.* Zum Dialog zwischen westlicher und buddhistischer Tradition, in: Interkulturelle Orientierung. Grundlegung des Toleranz-Dialogs (Bausteine zur Mensching-Forschung, Bd. 6), Teil II, Angewandte Interkulturalität, Nordhausen 2004 (133-147).

20 Ricœur, 1974 S. 283.

21 Zur interkulturellen Philosophie sei verwiesen auf Ram Adhar Mall: *Philosophie im Vergleich der Kulturen.* Interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung, Darmstadt 1995; Heinz Kimmerle: *Interkulturelle Philosophie.* Zur Einführung, Hamburg 2002, Raúl Fornet-Betancourt: *Modelle befreiender Theorie in der europäischen Philosophiegeschichte.* Ein Lehrbuch (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, hrsg. v. Raúl Fornet-Betancourt, Bd. 13), Frankfurt/Main 2002, und Franz Martin Wimmer: *Interkulturelle Philosophie.* Eine Einführung, Wien 2004.

gen jeglicher Couleur. Zu ihren Zielen gehört auch die Dekonstruktion des verabsolutierenden Gebrauchs der Begriffe Wahrheit, Kultur, Religion und Philosophie. Die beiden Begriffe sind also weitgehend austauschbar.

Als *conditio sine qua non* für eine interkulturelle Verständigung und Kommunikation ist der Erwerb interkultureller Kompetenz anzusehen. Als Fähigkeit muß sie auf eine Reflexion des eigenen Standpunktes hin entwickelt werden. Da es keine allgemeinverbindliche und absolute Wahrheit gibt, muß über eine interkulturelle Kompetenz systematisch nachgedacht werden.[22] Sie muß, wenn sie nicht im rein theoretischen Bereich verharren will, zu interkultureller Performanz führen. Als Fertigkeit zielt sie auf die dialogische Transformation interkultureller Kompetenz in unterschiedlichen Bereichen des menschlichen Lebens. Darüber hinaus besteht sie in der Realisation einer freiwilligen Selbstbescheidung und Selbstbegrenzung, verbunden mit Rücksichtnahme. Ihre Vermittlung könnte ein erfolgversprechendes Konzept zur Meisterung der multikulturellen Herausforderung im Zeitalter der Globalisierung sein. Ein Plädoyer für interkulturelle Kompetenz kommt somit einem Plädoyer für interkulturelle Orientierung gleich.
»Eine reine *eigene Kultur*« gibt es nach Mall »ebensowenig wie es eine reine *andere Kultur* gibt.«[23] Die dialogorientierte Begegnung der Kulturen ist nicht darauf gerichtet, sich fremder Kulturen, Religionen und Philosophien reduzierend zu bemächtigen. Jeder Versuch, »den Monolog als vollgültiges Gespräch zu verstehen [...] muß daran scheitern, daß ihm die ontologische Grundvoraussetzung des Gesprächs fehlt.«[24]

Interkulturalität und Interkulturelle Orientierung sollten nicht mit transkultureller Orientierung verwechselt werden, sofern mit letzterer die Meinung verbunden ist, daß die eine oder andere Tradition, Kultur, Religion oder Philosophie der anderen unter- oder übergeordnet werden sollte. Transkulturalität in diesem Sinne beruht auf einer Zentrum-Peripherie-Perspektive und führt allenfalls zu einem mißverstandenen Universalismus, der insofern partikularistisch ist, als er die Verabsolutierung einer bestimmten Tradition zur Folge hat. »Der Transkulturalitätsansatz vermag *nicht* die kulturellen Tiefenstrukturen und Grundorientierungen zu erfassen. Er läßt sich zu sehr von den oftmals technologisch initiierten Oberflächendurchdringungen leiten [...] bzw. von den exzeptionellen Erscheinungen des

---

22 Vgl. Bolten, Jürgen: *Interkulturelle Kompetenz,* Tübingen 2003 und Hauser, Regina: *Aspekte interkultureller Kompetenz.* Lernen im Kontext von Länder- und Organisationskulturen, Frankfurt/Main 2003.

23 Mall, 1995 S. 1.

24 Buber, Martin: *Das Wort, das gesprochen wird,* in: Werke. 1. Band: Schriften zur Philosophie, München 1962 S. 445.

Künstlerischen.«[25] Weil es sich letzten Endes um eine Definitionsfrage handelt, wird hier die Vorsilbe inter- der Vorsilbe trans- vorgezogen.

Interkulturalität und Interkulturelle Orientierung stellen ein Pilotprojekt dar und laufen auf eine parallelistische Ausgleichsphilosophie hinaus, die interkulturell denkt und handelt. Sie fußt auf der Grundhaltung, »daß es niemals sichere Ausgangspunkte, noch endgültig gelöste Probleme gibt, daß das Denken nie gradlinig vorgeht, da jede Teilwahrheit ihre wahre Bedeutung erst durch ihren Platz im Ganzen erhält, ebenso, daß das Ganze erst durch den Fortschritt in der Erkenntnis der Teilwahrheiten erkannt werden kann. Der Erkenntnisgang erscheint also als ein ständiges Oszillieren zwischen den Teilen und dem Ganzen, die sich gegenseitig erhellen müssen.«[26] Ricœur pflichtet dem bei, betont aber den Aspekt der Auseinandersetzung: »Die menschliche Wahrheit besteht einzig in diesem Prozeß, in dem die Zivilisationen mit ihrem Lebendigsten und Schöpferischsten in einer ständig heftiger werdenden Auseinandersetzung untereinander treten.«[27] Parallelistische Ausgleichsphilosophie bedeutet in diesem Sinne globales Denken und lokales Handeln. Diese Maxime wurde bereits im Denken Gandhis vorweggenommen. In dessen lokalem Handeln und inklusivem, globalen Denken existierte kein Entweder-Oder zwischen Universalismus und Partikularismus. Dieser Konzeption einer vergleichenden Philosophie liegt eine »›Komplementaritätstheorie‹ zugrunde, die besagt, daß die verschiedenen Ansichten zueinander ergänzend sind.«[28]

Die Aufgabe von Interkulturalität und interkultureller Orientierung besteht darin, einen Paradigmenwechsel und eine Perspektivenerweiterung im Denken des Individuums zu bewirken. Dabei kommt der intrakulturellen und der interkulturellen Tiefenstruktur jeweils unterschiedliche Bedeutung zu. Intrakulturelle Bildung ist die Basis der interkulturellen Orientierung. Während die erste die notwendigen Bestandteile liefert, die aufzeigen, wie die beobachtbaren Elemente der Einzelstruktur zu verstehen sind, beinhaltet letztere die Elemente aller Kulturen, die sicherstellen, daß zwischen den Kulturen überhaupt ein dialogisches Verstehen in Gang kommen kann. Im Gegensatz zum interkulturellen Denken wird das *tertium comparationis* in keiner Kultur ausschließlich fixiert. Einen deterministischen Paradigmenwechsel herbeiführen zu wollen, kommt einem eindimensionalen Dogmatismus gleich. Es geht vielmehr um eine Umkehr im innersten menschlichen

---

25 Elm, Ralf: *Notwendigkeit, Aufgaben und Ansätze einer interkulturellen Philosophie.* Grundbedingungen eines Dialogs der Kulturen (Zentrum für Europäische Integrationsforschung: Discussion Paper C 88), 2001 S. 14.

26 Goldmann, Lucien: *Der verborgene Gott.* Studie über die tragische Weltanschauung in den Pensées und im Theater Racines, Darmstadt 1973 S. 19.

27 Ricœur, 1974 S. 293.

28 Vgl. Mall, Ram Adhar: *Studien zur indischen Philosophie und Soziologie.* Zur vergleichenden Philosophie und Soziologie, Meisenheim 1974 S. 183.

Bereich, den Mensching auf die Formel brachte: »Alle Versuche, die unheilvollen Spaltungen im Leben der Völker organisatorisch zu überwinden, sind letzten Endes zum Scheitern verurteilt, wenn nicht in tieferen Zonen menschlicher Existenz als in denen politischer oder wirtschaftlicher Willensbildung grundlegende Wandlungen sich vollziehen.«[29]

Interkulturelle Orientierung erfordert nicht nur die aktive Aufnahme neuer Inhalte und die Anhäufung zusätzlichen Wissens, sondern zugleich die aktive Aufnahme neuer Auffassungen, ohne dabei die eigene Auffassung aufzugeben. Mall rekurriert in diesem Zusammenhang auf Gandhi und dessen universellen Humanismus. Im Geiste der Interkulturalität sagt Gandhi: »Ich möchte nicht, daß mein Haus an allen Seiten zugemauert ist und meine Fenster alle verstopft sind. Ich will, daß die Kulturen aller Länder durch mein Haus so unbehindert wie möglich nur wehen. Doch weigere ich mich, von irgendeiner weggeweht zu werden.«[30] In vieler Hinsicht kommt interkulturelle Orientierung einem reflektierten Verhältnis zum Selbst, zur tradierten Kultur und zur Gesellschaft gleich. Sie setzt eine primäre Anerkennung der Gleichberechtigung aller Stimmen als unbedingte Grundlage des Toleranz-Dialogs voraus. Interkulturelle Orientierung pflegt insbesondere im Rahmen der Angewandten Toleranzforschung folgende Perspektiven:

1. eine philosophische, welche die Einsicht kultiviert, daß die *philosophia perennis* etwas von allen zu Suchendes und nie endgültig Gefundenes ist[31];
2. eine religionswissenschaftliche, aus deren Sicht alle Religionen und Kulturen in einer über weite Strecken gemeinsamen ›Lebenswelt‹ verwurzelt sind, die sie mit anderen Religionen und Kulturen verbindet;
3. eine religiöse, die auf der Grundüberzeugung basiert, daß die *religio perennis* in unterschiedlichen Erscheinungsformen auftritt. Dabei lehnt sie Synkretismen als Erscheinungen des Verfalls und unschöpferische historische Niederschläge ab;
4. eine kulturelle, die keine Tradition der anderen über- oder unterordnet, aber eine wechselseitige Befruchtung und Bereicherung durch Kommunikation und Interaktion intendiert;
5. eine intertextuelle, die eine kulturenübergreifende weltliterarische Haltung bezeichnet, welche die Ausprägungen kultureller Vielfalt in unterschiedlichen Sprachen ohne Scheuklappen würdigt;

---

[29] Mensching, Gustav: *Die Bedeutung einer Weltuniversität als Pflegestätte religiöser Toleranz* (unveröffentlichtes Manuskript) 1955.

[30] Zit., in: *Perspektiven Indien,* Sonderausgabe, New Delhi 1996.

[31] Jaspers erläutert: »Die eine Philosophie ist die *philosophia perennis,* um die alle Philosophien kreisen und die niemand besitzt, an der jeder eigentlich Philosophierende teilhat und die doch nie die Gestalt eines für alle gültigen, allein wahren Denkgebäudes gewinnen kann.« Jaspers, Karl: *Was ist Philosophie.* Ein Lesebuch, hrsg. v. Hans Saner, München ²1997 S. 193.

6. eine pädagogisch-erzieherische, deren Ziel es ist, vom Kindergarten bis zu den Institutionen der Erwachsenenbildung eine Einstellung wechselseitiger Toleranz zu fördern;
7. eine psychologische, die darauf bedacht ist, die Motive und Einstellungen der Menschen sowie das aus ihnen folgende Verhalten ernst zu nehmen;
8. eine soziologische, welche sowohl die Auswirkungen inter- und intrakulturellen Verhaltens auf gesellschaftliche Strukturen als auch die Abhängigkeit solchen Verhaltens von existierenden Strukturen untersucht;
9. eine politische, hinter der die Überzeugung steht, daß eine interkulturelle Orientierung den Grundsätzen einer pluralistischen und demokratischen Ordnung entspricht.

Der Buddhismus ist nicht nur eine Philosophie, sondern zugleich eine Einsicht und ein Glaube. Die lange Zeit praktizierte Hermeneutik bezüglich des Dialogs auf der Ebene des Interkulturellen war stets eine »monologische Hermeneutik«[32], die apozyklisch-autozentrisch verfährt. Dies hängt mit der Stellung Europas zu Beginn der Neuzeit zusammen: »Die Tatsache, daß die Weltzivilisation lange Zeit um den Herd Europa kreiste, ließ den Trugschluß aufkommen, daß die europäische Kultur *de jure* und *de facto* eine Weltkultur sei. Der europäische Vorsprung vor den anderen Zivilisationen schien den experimentellen Nachweis für die Richtigkeit dieses Postulats zu führen; mehr noch, die Begegnung mit den anderen kulturellen Traditionen war selbst bereits die Frucht dieses Vorsprungs und, allgemeiner noch, die Frucht der abendländischen Wissenschaft selbst.«[33]

Um zum Dialog zu kommen, prägte Mall den Begriff der interkulturell orientierten ›analogischen Hermeneutik‹. Es geht um eine ›enzyklische Hermeneutik‹, die in Theorie und Praxis dialogisch operiert, und die einen Paradigmenwechsel im Denken voraussetzt. Kommt man aufgrund der Prinzipien eines herrschaftsfreien Diskurses ins Gespräch, wird sich dessen Ergebnis in folgendem Sinne ändern: »Niemand kann vorhersagen, was aus unserer Zivilisation werden wird, wenn sie anderen Zivilisationen wirklich begegnet ist, und zwar auf andere Weise als im Zusammenprall von Eroberung und Beherrschung. Aber man muß eingestehen, daß diese Begegnung bislang noch nicht auf der Ebene eines wirklichen Dialogs stattgefunden hat.«[34]

Die Forderung nach einer ›analogischen Hermeneutik‹ ist darin begründet, daß die »Tage der großen Meistererzählungen vorbei« sind. »Sie hatten nie eine empirische Basis, und sie haben sich mehr oder weniger selbst ad absurdum geführt. In Verbindung mit einer interkulturellen philosophischen Orientierung bereitet das Konzept einer interkulturellen Ästhetik [...]

---

32 Mall, Ram Adhar: *Interkulturelle Ästhetik.* Ihre Theorie und Praxis, in: Singularitäten – Allianzen, hrsg. v. Jörg Huber, Zürich/New York 2002 (85-107), hier S. 85.

33 Ricœur, 1974 S. 284.

34 Ebenda, S. 293.

einem neuen Dialog und wohl gegründeten Vergleichen zwischen verschiedenen ästhetischen Traditionen den Weg [...] Vergleichen heißt immer, von einer spezifischen kulturellen Perspektive ausgehen, aber dies sollte getan werden ohne eine spezifische Perspektive absolut zu setzen.«[35] Die interkulturelle Ästhetik befähigt uns einzusehen, daß es einen geometrischen Ort der Hermeneutik nicht gibt. Dem ist zu entnehmen, daß es offene anthropologische Konstanten ästhetischer Reaktionen gibt, die von Kultur zu Kultur verschieden sind. Wenn diese Vorbedingung nicht berücksichtigt wird, dann stößt die Vergleichende Ästhetik hier an ihre Grenzen. Die Urteilskraft sieht sich dann veranlaßt, den betreffenden Gegenstand als zweckmäßig zu beurteilen.

Das Zeitalter der Interkulturalität will deutlich machen, daß man Kulturen, Religionen und Philosophien nicht mehr einseitig betrachten und diskutieren kann, sondern sie immer in einem weltphilosophischen Kontext zu untersuchen hat. Für Buddhas Lehre soll der vorliegende Band eine solche Arbeit leisten.

Wir freuen uns, diese Schrift von Prof. Dr. Ram Adhar Mall einzuleiten und herauszugeben. Den vielen Gesprächs- und Diskussionspartnern möchten die Herausgeber an dieser Stelle ihren Dank aussprechen. Unser besonderer Dank gilt Frau Renate Mall, die an diesem Projekt konstruktiv mitgewirkt hat. Wir können diese Danksagung nicht beenden, ohne dem Verlag Traugott Bautz für die freundliche Zustimmung, die Reihe ›Bausteine zur Mensching-Forschung‹ in neuer Folge und den hier vorliegenden neunten Band aufzulegen, unseren Dank auszusprechen.

Hamid Reza Yousefi und Ina Braun
Trier, im Dezember 2004

[35] Mall, 2002 S. 85.