

4 Buddhismus

HEYO E. HAMER / RAINER NEU

4.0 Überblick

Umweltprobleme gibt es nicht nur in den westlichen Industriestaaten, sondern auch in den asiatischen Ländern, in denen der Buddhismus eine besondere Rolle spielt (1). Die Frage ist, ob dieser im Kampf gegen die fortschreitende Zerstörung der Umwelt als der natürlichen Lebensgrundlage des Menschen (2) einen theoretischen und praktischen Beitrag leisten kann.

Alle buddhistischen Traditionen gehen zurück auf die Erfahrung der Erleuchtung des historischen Buddha Gautama (3). Diese bildet den Ausgangspunkt für die Entwicklung der beiden verschiedenen ›Fahrzeuge‹ (yāna) zum Heil, dem Hīnayāna (Kleines Fahrzeug) und Mahāyāna (Großes Fahrzeug). Aufgrund einer kurzen Daseinsanalyse der Hīnayāna-Tradition (4) und der Mahāyāna-Tradition (5) wird verständlich, warum es im Buddhismus keine einheitliche Auffassung von der Umwelt gibt und die Umwelt eigentlich kein Thema des Buddhismus darstellt. Auf dem Hintergrund dieser Analyse werden einige Konsequenzen für das praktische Verhalten moderner Buddhisten gegenüber der Umwelt dargelegt und der ethische Begründungszusammenhang aufgezeigt (6).

4.1 Umwelt im Buddhismus

1. Umweltprobleme in Asien

Asiatische Länder sorgen seit Jahren für Schlagzeilen über Umweltkatastrophen. Waren es in den 70er Jahren Quecksilber- und Kadmiumvergiftungen, Sauerstoffmangel und Yokkaichi-Asthma in Japan, zog in den 80er Jahren das Giftgasunglück von Bhopal die Aufmerksamkeit der Weltöffentlichkeit auf eine ungezügeltere industrielle Entwicklung in Indien, der morgen ökologische Schreckensmeldungen aus Korea, Taiwan oder den Philippinen folgen könnten. Hinter solchen aktuellen Gefahren scheinen chronische Probleme wie regelmäßige Überschwemmungen in China, Bangladesch, Pakistan oder Indien oder die Überbevölkerung Hongkongs und Indonesiens an Bedeutung zu verlieren. Während Japan in den 70er Jahren begann, seine Umweltprobleme durch zum Teil drastische Gesetze zu bekämpfen, scheint in den asiatischen »Schwellenländern« der Höhepunkt der ökologischen Krise erst noch bevorzustehen. Viele dieser Probleme sind gar nicht selbstverschuldet, sondern infolge der Produktionsverlagerungen umweltgefährdender Industrien durch die Industrienationen »importiert«.

2. Definition »Umwelt«

Unter *Umwelt* werden hier die *natürlichen Lebensgrundlagen* des Menschen verstanden. Dazu zählen alle jene Komponenten der Außenwelt, die direkt oder indirekt auf die menschlichen Lebensbedingungen einwirken und die gemeinsam ein Biotop bilden. Unter Biotop ist eine bestimmte Kombination von Umweltfaktoren zu verstehen, die sich wechselseitig beeinflussen. Dazu gehören alle Faktoren der *unbelebten* wie der *belebten* Umwelt. Bei den belebten, biotopischen Fakto-

ren ist in unserem Fall deutlich zwischen den Individuen der verschiedenen Gattungen, also zwischen Menschen, Tieren und Pflanzen zu unterscheiden, da deren »Erlösungsfähigkeit« im Buddhismus sehr unterschiedlich bewertet wird. Von besonderem Interesse für unser Thema ist der heute von Ökologen hervorgehobene Sachverhalt, daß sich die Umweltfaktoren wechselseitig beeinflussen und damit die Kausalabläufe in der Umwelt in hohem Maße bestimmen.

3. Buddhismus und Umwelt

Ein einheitliches Verständnis und Verhalten zur Umwelt gibt es im Buddhismus nicht, da die buddhistischen Schulen keine gemeinsame Auffassung von der Wirklichkeit haben. Wir kommen deshalb nicht umhin, zumindest die beiden großen Richtungen des Buddhismus gesondert zu betrachten.

Nach dem Tode seines Stifters Buddha Gautama (560–480 v. Chr.) entwickelte sich der Buddhismus in verschiedenen Religionsformen weiter, die als »Fahrzeuge« (*yāna*) zum Heil gelten. Da Buddha Gautamas Einsichten nicht theoretischer, sondern existentieller Art waren, lassen sich auch in den älteren Traditionen des »Kleinen Fahrzeuges« (*Hīnayāna*) nur ansatzweise philosophische oder metaphysische Reflexionen zur Wirklichkeit finden. In den Überlieferungen des Pāli-Kanon, der Schriftensammlung des Hīnayāna, sind vornehmlich Aussagen zum Heilsweg der Gläubigen enthalten, kaum jedoch Überlegungen zu deren Verhältnis zur Umwelt.

In der bedeutendsten Entwicklungsform späterer Zeit, dem »Großen Fahrzeug« (*Mahāyāna*), werden die Überlieferungen des Hīnayāna ebenfalls anerkannt, jedoch um Sutren erheblichen Umfangs ergänzt, die sich u. a. ausführlich mit der Natur der Wirklichkeit und dem Verhältnis des Menschen zu seiner Umwelt beschäftigen.

Mit dem Umweltverständnis des »Diamantfahrzeuges« (*Vajrayāna*), einer bedeutenden Sonderform des Mahāyāna, das mitunter als »magischer Buddhismus« bezeichnet wird, können wir uns hier nicht beschäftigen.

Alle buddhistischen Schulen gehen in ihren Grundaussagen zurück auf die Erleuchtungserfahrung des Buddha Gautama. Buddha (d. h. »der Erleuchtete«) erkannte durch seine Erleuchtung, daß alles Leid der Menschen durch die Verquickung ihrer scheinbaren Persönlichkeit mit der Umwelt verursacht wird: »Da sah er die Wesen in mancherlei Glut brennen und in mancherlei Qualen schmachten, die aus Begierde, Haß und Verblendung entstanden sind. Und er sprach feierlich diesen Spruch: Diese qualerfüllte, ganz in Berührungen aufgehende Welt nennt das, was der Krankheit ausgesetzt ist, das Ich. Wo immer sie meint, es gebe etwas Bleibendes, da gibt es nur Veränderung. Die Welt, die sich stets verändern muß, die am Dasein hängt, im Dasein ganz aufgeht, findet sogar Gefallen am Dasein. Woran man aber Gefallen findet, das bringt Furcht, und wovor man sich fürchtet, das ist Leiden« (Udana III 10.; zit. n. Mensching S. 8 f.).

4. Umwelt im Hīnayāna

Das »Gesetz vom Entstehen in Abhängigkeit«

Buddha erkannte in seinem Erleuchtungserlebnis die Welt als das sich stets Verändernde, dem keine eigentliche Bedeutung zukommt, das jedoch die Ursache allen Leidens ist. Deshalb verkündete Buddha als erste »heilige Wahrheit«: »Die fünf Gruppen von Daseinsfaktoren sind leidvoll«, d. h., *alles* ist leidvoll.

Diese Aussage hat zur buddhistischen Lehre geführt, daß sich die Entstehung der Wirklichkeit auf fünf Gruppen von Daseinsfaktoren (*dharma*) gründet (körperliche Formen,

Empfindungen, Wahrnehmungen, Gemütsregungen und Bewußtsein), die durch ihr Zusammenwirken die belebte wie die unbelebte Welt bilden. Dieser Satz ist in Kürze der Inhalt des buddhistischen »Gesetzes vom Entstehen in Abhängigkeit«.

Da diese Sicht der Welt gleich zu Beginn des Pāli-Kanons entfaltet wird, fällt ihr nach Inhalt, Stellung und Bedeutung eine der christlichen Schöpfungslehre vergleichbares Gewicht zu. Der Grundgedanke dieser »buddhistischen Kausalitätstheorie« ist, »daß nichts aus sich selbst (durch Entfaltung) oder durch ein anderes Selbst (Einwirken eines überweltlichen Gottes) oder durch einen bloßen Zufall entstehen kann. Alle vergänglichen Daseinsfaktoren (dharma) entstehen vielmehr, nachdem sie vorher nicht da waren, in funktionseller Abhängigkeit von anderen« (Glasenapp 78).

Alles, was existiert, ist also durch anderes bedingt und verändert sich laufend. »Es gibt kein Sein, sondern nur Werden. Alle Materie ist Energie, alle Substanz ist Bewegung« (Nakamura 1970,16). In dieser Einsicht fühlen sich die Buddhisten durch die modernen Erkenntnisse der Ökologie von der wechselseitigen Beeinflussung aller Umweltfaktoren und der damit verbundenen Prägung der Kausalabläufe in der Umwelt bestätigt.

Im Buddhismus ist dieser Gedanke der Verwobenheit besonders unter dem Aspekt der Entwicklung interessant. Daß etwas bedingt ist, bedeutet, daß es der Entstehung, der Veränderung und dem Vergehen ausgesetzt ist. Alles fließt, befindet sich in ständigem Übergang. Nichts Bedingtes erreicht jemals den Zustand der Ruhe. »Der Zustand eines jeden Individuums ist unbeständig, zeitbedingt, sicherem Vergehen unterworfen. Sogar Form und materielle Eigenschaften der Dinge sind unbeständig. Es gibt keine beständig dauernde Substanz« (Nakamura 1970,16).

Am Ende steht immer wieder das Vergehen, der Zerfall, das Sterben. Diesem Gesetz ist alles unterworfen: Schweres und

Lustvolles, Leidhaftes und Erfreuliches. Zwar bestreitet der Buddhist nicht, daß es schöne, lustvolle und erfreuliche Erfahrungen gibt, aber gerade an ihnen wird die Vergänglichkeit alles scheinbar Wirklichen nur allzu deutlich. Deshalb heißt es: »Alle Gruppen von Daseinsfaktoren sind leidvoll«. Auf dieser Stufe der Reflexion erinnert die Lehre von der gegenseitigen Verwobenheit daran, sich nicht zu sehr in das Geschehen seiner Umwelt verstricken zu lassen.

Die Gier

Als Ursache alles vergänglichen Seins gilt die Gier, die die innere Loslösung des Individuums von der scheinhaften Welt verhindert und es somit zu immer neuen Wiedergeburten führt. Gier »ist jedes ›Hinzugezogenwerden‹ zu einem Objekte vom leisesten Hauche eigensüchtiger Wünsche bis zum krassesten Egoismus« (Nyanatiloka 130).

Sie wird geweckt durch die Sinnenlust, die der Mensch empfindet, wenn »infolge einer Berührung mit etwas, das als angenehm empfindbar ist, eine angenehme Empfindung hervorgebracht« wird (Samyuttā-Nikāya 12,62,12; zit. n. Glase-napp 79). Die Umwelt weckt also von sich aus Empfindungen und Bedürfnisse im Menschen, zu deren Befriedigung er sich begierig in den Kreislauf von Werden und Vergehen verstrickt. Dieses Begehren »ist die Hauptwurzel des Leidens und des sich immer wieder fortsetzenden Kreislaufes der Wiedergeburten« (Nyanatiloka 217).

Auch hierin zeigt sich das »Gesetz vom Entstehen in Abhängigkeit«, das vom Begehren zur Leidenserfahrung führt: »Durch die Gier entsteht das Aufsuchen, durch das Aufsuchen das Erlangen, durch das Erlangen die Entscheidung (dárüber, was man mit dem Erlangten machen will), durch den Willen das Sich-daran-Klammern, durch das Sich-daran-Klammern das Ganz-in-Besitz-Nehmen, durch das In-Besitz-Nehmen das Niemand-anderem-Gönnen, durch das

Mißgönnen das Bewahrenwollen. Durch das Bewahrenwollen aber entstehen viele böse, unheilvolle Dharmas: Schläge, Wunden, Streit, Zwietracht, Hader, Zank, Verleumdung und Lüge« (Dīgha-Nikāya 15,9; zit. n. Glasenapp 85).

Die Bedeutung der Gier im Buddhismus ist vergleichbar mit der Bedeutung der Sünde im Christentum, von der Zwietracht und Vergänglichkeit der Menschen ausgehen (vgl. Dumoulin 35). Bedeutsam ist allerdings, daß für den Buddhisten das seinen eigentlichen Sinn verfehlende Leben nicht in einem falschen Gottesverhältnis, sondern in einem falschen Umgang mit der Wirklichkeit begründet liegt.

Die Verstrickung in Werden und Vergehen seiner Umwelt zwingt den Menschen zur Wiedergeburt (*samsāra*), die entsprechend seinen Taten (*karma*) auf einer niederen oder höheren Stufe der Existenz erfolgt. »Was einer tut, dadurch wird er wiedergeboren, und wenn er wiedergeboren ist, dann berühren ihn die entsprechenden Berührungen« (Anguttara-Nikāya 10,205,6; Glasenapp 60). Das Rad der Wiedergeburt führt dazu, daß der einzelne immer wieder neu dem Leben und damit dem Leiden ausgesetzt wird, indem die Umwelt mit ihren Reizen stets von neuem seine Sinneslüste weckt und ihn damit in seinen Leiden(schaften) gefangen hält. Die Umwelt mit ihren Reizen und die Empfänglichkeit der menschlichen Sinne sind damit die Verursacher allen Leidens. Dem Leiden entfliehen kann der Mensch nur durch Abkehr von allen Sinnesreizen, so heißt deshalb die Konsequenz buddhistischer Daseinsanalyse.

Die Abwendung von der Welt

Das »Gesetz vom Entstehen in Abhängigkeit«, das Werden und Vergehen und das daraus resultierende Leiden können nur durch die Selbstentäußerung von allem Begehren durchbrochen werden. Die Selbstbefreiung von der Begierde ist die Verwirklichung der Freiheit, das Erreichen des Nirvāna.

Das Ziel buddhistischen Heilstrebens ist es deshalb, dem Leiden durch Leidenschaftslosigkeit zu entgehen. Zwar kann die rein sinnliche Aufnahme äußerer Reize nicht vermieden werden, da unsere Sinnesorgane auch unbewußt arbeiten. Wir können jedoch unsere willensmäßige Reaktion auf diese Reize kontrollieren. Angestrebt wird die Befreiung von allen Umwelteinflüssen: »Die schönen Dinge in der Welt bleiben bestehen, die Weisen wenden ihren Willen von ihnen ab« (Anguttara-Nikāya 6,63,3; zit. n. Glasenapp 85).

Die Mönche werden deshalb angewiesen, die Tätigkeit ihrer Sinnesorgane einzuschränken: »Laß das Auge nicht wandern wie der Affe oder das zitternde Reh im Walde oder das ängstliche Kind. Die Augen seien abwärts gerichtet, sie sollen vor dir her wandern, nicht weiter als ein Joch, man soll die Gedanken nicht Herrscher werden lassen über sich wie ein rastloser Affe« (zit. n. Conze 93).

Dieser Zustand eingeschränkter Sinnestätigkeit wird als »Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung« bezeichnet. Ihm kann als weitere Stufe »die zeitweilige völlige Ausschaltung und Aufhebung aller Bewußtseins- und Geistestätigkeit« folgen, auf der »die körperlichen, sprachlichen und geistigen Funktionen erloschen und gestillt« sind (Ny-anatiloka 138–140).

Die Umwelt wird hier als Quelle ständiger Ablenkung verstanden. Alle Umwelteinflüsse drohen, uns von uns selbst zu entfremden. Unsere Gedanken und Gefühle sollen sich jedoch nicht von Empfindungen in Beschlag nehmen lassen, mit denen die äußere Wirklichkeit unsere Sinnesorgane anregt. Das Ziel willentlicher Konzentration ist die Loslösung und Befreiung von allen Sinnesreizen, die stets von neuem die Gier in uns wecken. Wer diese Befreiung erreicht, überwindet mit der Gier und seiner Verstrickung ins Dasein auch Wiedergeburt, Alter und Tod, also das Leiden.

Gemäß dieser buddhistischen Daseinsanalyse muß der einzelne Distanz zu seiner Umwelt bewahren. Die Umwelt ist

für seinen Heilsweg ohne Belang, ja tendenziell gefährdet sie ihn. Zwar ist sie an sich nicht böse, und ihre schönen und angenehmen Seiten werden nicht bestritten, doch muß der Mensch diese unter bewußter Kontrolle halten, um ihnen nicht zu verfallen. Unter diesem Blickwinkel ist nicht zu erwarten, daß der Umwelt im Buddhismus eine besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird oder ihr gar eine Teilhabe am Heil zugeschrieben werden kann. Tatsächlich ist für den Hīnayāna-Buddhismus im *Nirvāna*, dem Erlösungszustand jenseits aller Vergänglichkeit, kein Raum für die Natur (vgl. Schmidhausen 103). Ins Nirvāna gehen nur Einzelwesen ein, die zuvor eine menschliche Natur hatten und nun einer Umwelt offenbar nicht mehr bedürfen. Deshalb ist aus den Steingärten zenbuddhistischer Klöster jeder blühende oder welkende Pflanzenwuchs verbannt, um den meditierenden Geist freizuhalten von den Symbolen der Vergänglichkeit.

Das Mit-Leiden

Aus dem »Gesetz vom Entstehen in Abhängigkeit« folgt jedoch nicht nur diese eher negativ gestimmte Daseinsanalyse, die zur Abkehr von der Welt führt. Bedenkt man nämlich die praktischen Konsequenzen der universellen Bedeutung dieses »Gesetzes«, ergibt sich daraus eine durchaus weltzugewandte Ethik der Verantwortung: »Die ganze Welt und alle Einzelwesen sind <so> eng und unlösbar miteinander verbunden . . ., daß Wachsen und Werden jedes einzelnen Wesens von allen anderen abhängt« (Nakamura 1982,100). Daraus wird das grundlegende Prinzip buddhistischer Ethik abgeleitet: Mit-Leiden und Güte. Denn: »Wie kann ich einem anderen etwas zufügen, was mir nicht lieb ist?« (Samyutta-Nikāya 55,7; zit. n. Glasenapp 91).

In dieser Haltung des Mit-Leidens und der Güte geht der Buddhist über die Bemühung um das eigene Heil hinaus und wendet sich sorgend seiner Umgebung zu. Während aus der

Forderung, die Sinnesorgane zu kontrollieren, eine Abwendung von der Welt erfolgt, hält die buddhistische Ethik zur aktiven Weltgestaltung an, die als verdienstvolles Werk gilt: »Tag und Nacht wächst der Schatz guter Taten (*karma*) bei denen, welche Gärten und Haine anlegen, Brücken errichten, Brunnen und Wasserleitungen bauen und Heimstätten bereiten« (Samyutta-Nikāya 1,47; zit. n. Glasenapp 92).

Aus dem Gebot des Mit-Leidens ergibt sich das Verbot des Tötens, das die Forderung nach vegetarischer Ernährung einschließt, um auch den Tieren kein Leid anzutun. Mit-Leiden und Güte schließen die Fürsorge um tierisches Leben ausdrücklich ein: »Selbst wenn einer die Überreste seines Speisenapfes in einen schmutzigen Pfuhl am Eingang des Dorfes tut, damit die darin lebenden Wesen sich ernähren, so bringt dies eine Mehrung des guten Karma, um wieviel mehr ist dies der Fall, wenn man Menschen Gutes tut!« (Anguttara-Nikāya 3,57,1; zit. n. Glasenapp 94).

In dieser Haltung des Wohlwollens übt sich der buddhistische Meditand, wie es im Sutrentext als Meditationsanweisung heißt: »Überall mit allem sich verbunden fühlend durchstrahlt er die ganze Welt mit einem von Allgüte erfüllten Geiste« (zit. n. Nyanatiloka 53). Mit-leiden und Güte wollen den Menschen nicht nur den Weg zur Erlösung (zum *Nirvāna*) weisen, sondern ihnen auch hier und jetzt helfen. Zwar kann an der Tatsache, daß das Dasein leidvoll ist, als solcher nichts geändert werden. Der Buddhist wird sich jedoch dafür einsetzen, daß das vorhandene Leid gemindert und ein Höchstmaß an Glück erreichbar wird. Je mehr Menschen sich an der buddhistischen Ethik des Mit-Leidens und der Güte orientieren, desto besser werden die allgemeinen Existenzbedingungen für Mensch und Natur sein, desto versöhnter das Verhältnis der Menschen zu ihrer Umwelt. Güte und Mit-Leid dienen dem Wohl aller Wesen:

»Mögen alle Wesen wohl und glücklich sein.
Mögen sie heiter sein und in Sicherheit leben...

Möge ein jeder unbegrenzten, guten Willens sein
 gegenüber der ganzen Welt,
 ohne Beschränkung und frei von bösem Willen oder
 Feindschaft«

(aus dem Mettā-Sutra; zit. n. Conze 96).

Für das Hīnayāna, die älteste Tradition des Buddhismus, kann somit zusammenfassend festgehalten werden: Während die Daseinsanalyse des Hīnayāna keinen Grund benennt, sich um die Umwelt zu kümmern, diese vielmehr als Gefährdung für das Heil des einzelnen betrachtet und deshalb die Distanz zur Umwelt lehrt, weist die Ethik des Mitleidens und der Güte zur Sorge um die Umwelt an.

5. Umwelt im Mahāyāna

Wie alle großen buddhistischen Schulen hat auch das Mahāyāna seinen Ursprung in Indien und ist tief im indischen Denken verwurzelt. Bei seiner missionarischen Ausbreitung in den Osten wurde das Mahāyāna jedoch stark vom chinesischen Geist weiterentwickelt und beinhaltet so Einstellungen, die im Hīnayāna unbekannt sind.

Das Verständnis der Lehren des Mahāyāna setzt die Kenntnis der Grundüberzeugungen des Hīnayāna voraus. Während der ursprüngliche Buddhismus jedoch wenig Interesse für Philosophie und Metaphysik zeigt, hat das Mahāyāna die buddhistischen Ideen zu einem großen Lehrgebäude ausgebildet. So entwickelte sich eine eigene Buddhologie, die den Buddha zum absoluten Sein erhebt und ihn mit dem Weltall und dem Selbst gleichsetzt, wodurch sich die buddhistischen Lehren ins Kosmische wenden.

Aus dieser Perspektive ist im Mahāyāna eine stärkere Einbeziehung der Umwelt als im Hīnayāna zu erwarten. Während im Hīnayāna der Gläubige bemüht ist, das Ideal der Erleuch-

tung durch eigene Vervollkommnung zu erlangen und so durch sich selbst ins Nirvāna einzugehen, richten sich im Mahāyāna aufgrund der kosmischen Natur des Buddha die Heilsbemühungen auf die Befreiung aller Wesen. Sinnbild dieser Haltung ist z. B. die bekannte Gestalt des weiblichen *Bodhisattva Kannon*, die die Tugenden der Weisheit und des Erbarmens verkörpert und als Erlösungswesen allen Lebewesen auf dem Weg zum Heil behilflich ist.

Das Wirklichkeitsverständnis im Mahayāna

Es wäre allerdings verfehlt, wenn man glaubte, aus diesen Grundgedanken umstandslos eine mahayanistische Umwelt-Lehre ableiten zu können. Das Problem besteht nämlich darin, daß die ältere buddhistische Daseinsanalyse im Mahāyāna noch verschärft wird. Während die Wirklichkeit im Hīnayāna als vergänglich und leidvoll geschildert wird, gilt sie im Mahāyāna als illusorisch und nichtig, als Traum oder Spiegelung. Den Daseinsfaktoren (dharma) wird kein wirkliches Sein zugestanden: sie bedingen sich gegenseitig und bestehen deshalb nur in Abhängigkeit voneinander. Sie entstehen durch eine Reihe von Ursachen und existieren nur für einen Augenblick, um unmittelbar darauf ihre Existenz zu verändern. Deshalb besitzen die Daseinsfaktoren keine selbständige Wirklichkeit. Sie sind abhängige Teilchen im Rad des samsāra, die auf Erlöschen warten.

So wird verständlich, daß diese Wirklichkeit des Scheins nicht ins Nirvāna oder ins Buddhaland *Sukhāvātī* (ins Paradies des mythischen, idealen Buddha Amitābha) eingehen kann: »Die Welt Sukhāvātī des Buddha Amitābha ist reich und blühend. Es gibt dort viele Götter und Menschen, aber keine unwillkommenen Daseinsformen. Sukhāvātī ist von mancherlei Wohlgerüchen erfüllt, geschmückt mit schönen Blumen und Bäumen, über welche schön singende, von Tathāgata magisch geschaffene Vögel fliegen. Die Lotosblu-

men dort sind aus Edelsteinen . . . Die Wesen genießen keine stofflichen Speisen . . .« (Zit. n. Glasenapp, S. 147 f.).

Obwohl sich der Verfasser dieser Verse zur Ausmalung des Buddhaparadieses ästhetischer Elemente der Natur bedient, versucht er doch klarzustellen, daß es sich hierbei nicht um substanzhafte Formen handelt. Die Vögel sind »magisch geschaffen«: Da eine Wiedergeburt als Tier den Eingang ins Nirvāna ausschließt, haben Tiere auch im Buddhaparadies Sukhāvātī keinen Platz. Die Lotosblumen sind »aus Edelsteinen«: Da Pflanzen keine Lebewesen sind und somit überhaupt nicht am Prozeß des samsāra beteiligt sein können, kommt ihnen keine andere Existenz als die des scheinhaften »Entstehens in Abhängigkeit« zu, die im »Glücklichen Land« wie im Nirvāna erloschen ist.

Auch für das Mahāyāna sind demnach Tiere und Pflanzen und die unbelebte Natur nicht heilsfähig.

Leere

Die Idee des »Entstehens in Abhängigkeit«, die den Umweltfaktoren keine reale Existenz zugesteht, hat zur Konsequenz, daß das Wesen der Umwelt als *Leere* (*shūnyatā*) verstanden wird. Während dieser Begriff im Pali-Kanon des Hīnayāna nur vereinzelt vorkommt, ist er im Mahāyāna von zentraler philosophischer Bedeutung, nachdem ihn der bekannte buddhistische Philosoph Nāgārjuna (ca. 200 v. Chr.) seinem Denksystem zugrundegelegt hat. In dieser Theorie wird der Wirklichkeit deshalb kein Zugang zum Buddhaparadies oder Nirvāna zugestanden, weil die Kausalität des Entstehens dort entfällt und somit das wahre Wesen aller Dinge, die Leere, offenkundig wird. Das Nirvāna kann in dieser Hinsicht selbst als Leere oder Nicht-Sein beschrieben werden, da die »fünf Gruppen von Daseinsfaktoren« hier gegenstandslos geworden sind. Diese Bestimmung des Nirvāna oder des Buddhaparadieses wird daraus abgeleitet, daß kein Element

»Eigen-Natur« oder unabhängige Wirklichkeit besitzt, sondern nur in Beziehung zu anderen Dingen und niemals durch sich selbst bestehen kann. E. Conze macht deshalb darauf aufmerksam, daß »das Wort leer ein Synonym für Nicht-Selbst werden konnte« (Conze, 123). Die Nicht-Selbst- bzw. Nicht-Ich-Lehre (an-ātman-Lehre), die im Hīnayāna begründet und im Mahāyāna weiterentwickelt worden ist, hält die Vorstellung eines Ich für Illusion und für die Ursache des Leidens. Für die Lehre der sich bedingenden Daseinsfaktoren ist ein unveränderliches individuelles Ich eine Unmöglichkeit, da gemäß der Dharma-Theorie das Ich ebenso wie seine Umwelt nur von Augenblick zu Augenblick als ein Spiel der Daseinsfaktoren existiert, die substanzlos und ohne Dauer sind.

So betrachtet bedeutet Leere nicht das reine Nichts, vielmehr verweist der Begriff auf das Nichtvorhandensein eines Selbst. Nur in einer Welt des Scheins, die »Ich« und »Selbst« als Realitäten auffaßt, können die Elemente der Welt als real existierend begriffen werden. Ist die Welt des Scheins erst durchschaut und durch Distanzierung überwunden, entfaltet sich jenseits substanzhafter Vorstellungen von »Ich« und »Welt« die Wahrheit der uneingeschränkten Leere.

Der Kern der shūnyatā-Lehre besteht also darin, die Lehren vom »Entstehen in Abhängigkeit« und vom »Nicht-Ich« erkenntnistheoretisch zu untermauern und darauf hinzuweisen, daß in Wirklichkeit *alle* Umweltfaktoren an derselben undifferenzierten Leere Anteil haben und jedwede Vorstellung einer Identität illusorisch ist. Das Wesen aller belebten und unbelebten Umweltfaktoren ist dieselbe Leere, und kein Element der Wirklichkeit kann für sich eine besondere Substanz in Anspruch nehmen.

Die Negation aller Substanz führt im Mahāyāna zur Idee einer universalen Wesensgemeinschaft als einer Teilhabe an der Leere, die unter philosophischen Gesichtspunkten die ontologische Gemeinschaft aller Umweltfaktoren bedeutet.

So-heit

Die Wesensgemeinschaft aller Umweltfaktoren läßt sich unter einem anderen Gesichtspunkt auch als *tathata* / *So-heit* / *Das-heit* bezeichnen. Dieser Begriff will die Wirklichkeit in ihrer unmittelbaren Erscheinungsform bezeichnen als die wirkliche und tatsächliche Welt im Unterschied zur abstrakten und begrifflichen. »Das Sanskrit-Wort *tat* (unser ›das‹) rührt wahrscheinlich von den ersten Sprechversuchen eines Kindes her, wenn es auf etwas zeigt und ›ta‹ oder ›da‹ sagt. . . . Sagen wir lediglich ›das‹ oder ›dies‹, so deuten wir auf den Bereich der wortlosen Erfahrung hin, auf die Wirklichkeit, wie wir sie direkt aufnehmen. . . . Ein Buddha ist deshalb ein *Tathagata*, ein ›Auf-diese-Weise-Gehender‹, weil er zu dieser ursprünglichen, nichtbegrifflichen Welt erwacht ist, die sich der Mitteilung durch Worte entzieht« (Watts 1981, S. 92f.). *Tathata* bezeichnet also den tatsächlichen Zustand aller Lebewesen, d. h. deren ursprüngliche Natur. Diese kann, da der Buddha im Mahāyāna zum absoluten Sein ernannt worden ist, auch als *Buddha-Natur* verstanden werden. Gemäß dieser Überzeugung sind alle Wesen mit der Buddha-Natur ausgestattet und können zu Buddha werden. Durch die Gleichsetzung von *tathata* und *Buddha-Natur* kann der Begriff »Buddha« auch auf Erscheinungen der Umwelt angewendet werden. Die Antwort auf die Frage »Was ist Buddha?« kann deshalb lauten: »Eichbaum im Garten« (Bien-lu). Da unter diesem Aspekt ein Buddha als eine Personifikation eines Elementes der Umwelt gelten kann, konnten sich in volkstümlichen Kulturen götterähnliche Buddha-Verehrungen entwickeln.

Wenn Leere / *So-heit* / *Buddha-Natur* die tatsächliche Natur aller belebten und sogar unbelebten Umweltfaktoren bezeichnen, so ergibt sich für den Buddhisten, daß ihm seine Umwelt ebenso nahesteht wie die eigene Person. Es entfällt der Unterschied zwischen einem Ich und einem anderen. Wer

die Lehre von shūnyata und tathata erkannt hat, kann sich zu seiner Umwelt nicht anders verhalten als zu sich selbst. Daraus ergibt sich eine Haltung des Wohlwollens und des Mitleids, die alle Lebewesen, ja die ganze Natur umfaßt. Verbinde ich diese Lehre vom Wesen der Natur mit dem Gesetz der »Entstehung in Abhängigkeit«, dann gelange ich zu der Einsicht, daß durch dieselbe Natur und die Verwobenheit aller Daseinsfaktoren miteinander mein Wohlergehen durch mein Verhalten der Umwelt gegenüber mitbedingt wird. Deshalb schreibt der amerikanische Zen-Buddhist Alan W. Watts: »Aber zivilisierte menschliche Wesen sind beängstigend blind der Tatsache gegenüber, daß sie in *Wechselbeziehung* zu ihrer natürlichen Umwelt stehen. Luft, Wasser, Pflanzen, Insekten, Vögel, Fische und Säugetiere sind ebenso lebenswichtig für uns wie Gehirn, Herz, Lunge und Magen. Die erstgenannten sind unsere äußeren Organe im selben Sinne wie letztere unsere inneren Organe sind. Da wir ebensowenig ohne die außerhalb befindlichen Dinge leben können wie ohne die inwendigen, kommen wir unweigerlich zu dem Schluß, daß sich die Worte ›ich‹ und ›selbst‹ auf *beide* Seiten beziehen. Sonne, Erde und Wälder sind ebensolche Wesensbestandteile deines Körpers wie dein Gehirn. Erosion ist ebensolches Leiden wie Lepra, und das wuchernde Wachstum vieler Städte und Gemeinden ist ebenso katastrophal wie Krebs« (Watts 1983, S. 45 f.).

Aus der Idee der Wesensgemeinschaft alles Wirklichen und der Lehre von der Ursachenverknüpfung in gegenseitiger Abhängigkeit ergibt sich die Überzeugung von einer personalen, ökologischen und universalen Verantwortung: »Wenn ich mein Organismus bin, bin ich auch meine Umwelt. Nach den Erkenntnissen der Ökologie und der Biophysik setzt jeder Organismus eine entsprechende Umgebung voraus und umgekehrt. Eins bedingt das andere Das ›Selbst‹ ist folglich im Grunde nicht der einzelne Körper, sondern das ganze Energiesystem, das sich in allen Menschen darstellt. Das ab-

strakte Ego hat auf dieses System ebensowenig Einfluß wie auf das Herz, und während du als Ego nur deine Vorstellung von dir selbst bist, bist du in Wirklichkeit das gesamte Energiesystem des Universums. Wer das einsieht, dem könnte man die Herrschaft über die Technik anvertrauen, denn er würde die Außenwelt in ihrem ökologischen Gleichgewicht genauso achten wie seinen eigenen Körper. Er würde *mit* ihr arbeiten, statt gegen sie, wie ein Seemann mit dem Wind segelt, auch wenn er auf entgegengesetztem Kurs ist« (Watts 1983, S. 80f.).

Bodhisattva

Ein Wesen, das die Erkenntnis der Natur alles Wirklichen mit der Haltung der Güte und des Mit-Leidens auf ideale Weise verkörpert, ist der *Bodhisattva* (»Erleuchtungswesen« bzw. ein »auf Erleuchtung hin gerichtetes Wesen«). Obwohl ein Bodhisattva die Stufe der Wiederverkörperungen erreicht hat, die ihn befähigt, ins Nirvāna einzutreten, entsagt er aus Liebe und Wohlwollen zu allen Lebewesen der Buddhaschaft, um ihnen bis zu ihrer Erlösung aus dem leidvollen Kreislauf der Wiedergeburten Hilfe zu leisten.

Während für das Hīnayāna nur wenige Wesen ins Nirvāna eingehen, können für das Mahāyāna viele, wenn nicht alle Wesen zur Erleuchtung kommen – dank dem Wirken der Bodhisattvas. Der *Arhat* des Hīnayāna, der weltentsagende Heilige, bereitet sich selbst auf die Erlangung der Buddhaschaft vor. Der Bodhisattva des Mahāyāna ist durch die Erkenntnis der Natur allen Seins in Güte und Mit-Leid seiner Umwelt zugewandt. So lautet das erste Versprechen der Bodhisattva-Gelübde: »Der Lebewesen sind zahllose. Ich gelobe, sie alle zu retten«.

Im Prajñāparamita wird der Entschluß der Bodhisattvas mit den Worten wiedergegeben: »Wir wollen ein Hafen für die Welt werden, eine Zuflucht für die Welt, ... der Weg der Welt

zur Erlösung.« Durch seine Erkenntnis der Leere und Soheit und des »Entstehens in Abhängigkeit« unterscheidet der Buddhismus nicht zwischen dem eigenen Heil und dem Heil der Welt:

»Ein Weiser von großer Einsicht denkt zugleich an das eigene Heil, an das Heil des andern, an das beiderseitige Heil und an das Heil der ganzen Welt« (Glasenapp S. 95).

Aus dieser Grundhaltung der selbstlosen Hilfe, die im Mahāyāna auch als »Bodhisattva-Ethik« bezeichnet wird, und aus der Einsicht in die Natur aller Wirklichkeit konnte sich somit der Gedanke entwickeln, daß auch die außermenschliche Natur für das Wohl und Heil des Menschen zumindest nicht bedeutungslos ist. Trotz aller Distanz zur Verstrickung in die »fünf Gruppen von Daseinsfaktoren« bildete sich die Überzeugung heraus, »daß wir die ganze Schöpfung mit uns in die Erleuchtung mitnehmen müssen, daß wir sie nicht einfach ihrem Schicksal überlassen können« (Conze S. 120). Es besteht die Hoffnung, daß die in ihr angelegte »Buddha-Natur« doch noch zur Entfaltung kommt: »Gras, Bäume, Erdboden – alles wird Buddha« (Zit. nach Gundert S. 64).

6. Neuere buddhistische Zugänge zur Umweltproblematik

Für den Buddhismus der Neuzeit gilt ebenfalls, daß in ihm kein einheitliches Verständnis und Verhalten bezüglich der Umwelt zu erkennen ist. Es gibt heute im Buddhismus sowohl weltfremdes Asketenleben, pessimistische Weltverneinung und wissenschaftsfeindliche Ablehnung der Technik wie auch das Diesseits bejahendes soziales Engagement, zukunftsorientiertes Planen und Handeln und Überlegungen zu einem vernünftigen Umgang mit der Technik. Wir beschränken uns hier auf einige positive Ansätze zur Umwelt-

problematik und möchten sie exemplarisch zur Sprache bringen, um das bisherige Bild vom traditionellen Buddhismus zu ergänzen.

Naturwissenschaft und Buddhismus

Wie bereits angedeutet wurde, kennt die buddhistische Tradition die Unterscheidung von einer Welt des »Nichts« oder der »Leere« und einer Scheinwelt der Begriffe und Vorstellungen, die wir gemeinhin als »Realität« bezeichnen. Derjenigen Wissenschaft, die sich nicht dem »Wesen« dieser »Realität«, sondern ihren Phänomenen zuwendet, wird in der neu-buddhistischen Literatur große Aufmerksamkeit geschenkt. Zum einen wird im modernen Buddhismus apologetisch hervorgehoben, daß es zwischen den Fundamentallehren Buddhas und den Erkenntnissen der modernen Naturwissenschaft keinen Widerspruch gebe. Benz (174/175) verweist auf mehrere führende neu-buddhistische Gelehrte (U Chan Htoon, Dr. Suriyabongs, Yong Hontrakul, P. Ranasinghe, K. Nomoto), die jeweils in ihren Ländern darauf hingewiesen haben, wie der buddhistische Weg des Denkens immer mit einer Analyse der Wirklichkeit beginnt und in der Naturwissenschaft eine »Helferin der Erkenntnis« erblickt (vgl. Text IV).

In unserem Zusammenhang ist auf folgende Züge im buddhistischen Denken besonders hinzuweisen, die H. von Glasenapp unter anderen herausgearbeitet hat (Benz 177): »Der positivistische Grundzug, der durch die Leugnung des Daseins an ewigen Substanzen der buddhistischen Lehre anhaftet, der Gedanke, daß Materie und Seele künstliche Abstraktionen sind und daß es in Wahrheit in gesetzmäßigem Zusammenhang stehende Faktoren gibt, die in funktioneller Abhängigkeit voneinander stehen, weiter die Anerkennung einer Pluralität von Welten und Weltssystemen, eine Lehre, die als natürliche Konsequenz aus der Lehre von der Vergel-

tungskausalität der Taten entsteht: Die Zahl der Taten, die ihren Lohn oder ihre Strafe finden müssen, ist so unendlich groß, daß sie nicht in einer Welt mit ihrem gesetzmäßigen Turnus von auf- und absteigenden Kulturperioden die ihnen gemäße Vergeltung erhalten können; weiter der Gedanke, daß es keinen essentiellen, sondern nur gradweisen Unterschied zwischen Mensch und Tier gibt...«

Modernes naturwissenschaftliches Denken und buddhistisches Denken beschreiben heute beide die gegenseitige Abhängigkeit und Wechselbeziehung aller Dinge. Nur wendet sich dabei der Buddhismus den Ursachen der Phänomene, ihres Entstehens und Vergehens zu. Die Naturwissenschaft dagegen beschäftigt sich mit den verschiedenen Kausalbeziehungen innerhalb der Phänomene und untersucht nicht »die Ursache der Phänomene«, sondern »die Ursache in den Phänomenen« (D. Ueda: Zen and Science. Tokyo 1963, zit. nach Frischkorn 24). Hier wird deutlich, daß der Buddhismus trotz gewisser Übereinstimmungen mit dem naturwissenschaftlichen Denken und trotz der Pflege naturwissenschaftlicher Fächer auf buddhistischen Schulen und Hochschulen einen eigenen Denkansatz hat, der zu der Feststellung von Mahinda Palihawadana, Professor für Sanskrit der Universität von Sri Lanka, führt:

»Buddhisten gebrauchen die Technologie eben auf ihre eigene Weise. Des Buddha eindeutiger Rat verbot keineswegs Komfort in vernünftigen Grenzen. Die einzige Bedingung: Er darf den »dharma way of living«, die verbindlichen Lebensprinzipien, nicht verlassen. Wie aber die rechte Mitte finden? Die Frage heißt, wie können wir die Basis der technischen Produktion und den damit verbundenen Wertgewinn trennen von den Strukturen, die von ihr ausgehen und in automatischer Steigerung mehr und mehr beunruhigen?« (zit. nach Geprägs 26).

Gemeint sind hier die Strukturen von Materialismus und »Konsumerismus«, unter denen heute die Entwicklungslän-

der besonders zu leiden haben. Beunruhigend sind ferner die Nachrichten vom Untergang natürlicher Lebensräume und vom Aussterben ganzer Tier- und Pflanzenarten, obwohl diese wie jene eigentlich nur die Einsicht des Buddha Gautama in die universale Vergänglichkeit und seine Diagnose bestätigen, daß die Wurzeln der Umweltprobleme des Menschen Verlangen und Gier sind. Der Beitrag buddhistischer Wissenschaftler zur Bewältigung dieser Probleme liegt angesichts dieser Diagnose in einer Verbindung der religiösen Einsicht mit der wissenschaftlichen Einsicht zu einer verantwortlichen Lebenspraxis. So meint denn auch Prof. Palihawadana:

»Wir brauchen eine Neuorientierung, ein ›rationales Wünschen‹, das sich selbst leitet und steuert, zum Beispiel dazu, daß wir beim Gebrauch der Ressourcen dieser Erde Rücksicht nehmen auf kommende Generationen. Solche Geisteshaltung impliziert innere Disziplin und Bezähmung unserer Gier. So hat es Buddha gelehrt, und es ist eine harte Lehre« (zit. n. Geprägs 27).

Die Untrennbarkeit von Lebenseinheit und Umwelt (Esho-Funi)

In einer englisch-sprachigen Veröffentlichung »Vorschlag zum Umweltschutz« vom 1. Dezember 1978 weist die zu den modernen Religionen Japans gehörende neu-buddhistische Soka Gakkai (Studiengesellschaft zur Schaffung von Werten) auf ihren Gründer, den Primarschullehrer. Makiguchi (1871–1944) und dessen Buch: »Die Geographie des Lebens« (Jinsei Chirigaku) hin. In diesem Buch habe der begabte Pädagoge u. a. dargelegt, wie ein Mensch im Umgang mit seiner Umwelt sich selbst erziehen und z. B. einen Sinn für Mut und Schönheit entwickeln kann. Später hat Makiguchi durch seine Bekehrung zum Nichiren-Buddhismus seine pädagogische Beziehungslehre religiös fundiert. Vom Lotus-

Sutra her, das die gegenseitige Beziehung aller Menschen und Dinge betont, hat er die Harmonie mit dem Unendlichen gepredigt, die sich in einer lebendigen wechselseitigen Beziehung zwischen Mensch und Umwelt verwirklicht. Die von ihm 1937 gegründete »Gesellschaft zur Erziehung und Schaffung von Werten« ist die Vorläuferin der heute ca. 8 Mill. zählenden neu-buddhistischen Bewegung Soka-Gakkai, deren Präsident seit 1960 D. Ikeda (geb. 1928) ist. Dieser erklärt die für seine Bewegung maßgebende Theorie des Einsseins von Mensch und Natur mit Hilfe des Begriffs Esho-Funi (Untrennbarkeit von Lebenseinheit und Umwelt) auf folgende Weise:

»Nur wenn der Mensch in Harmonie mit der natürlichen Umwelt in einem Verhältnis von Geben und Nehmen lebt, kann er sein eigenes Leben schöpferisch entwickeln. Aufgrund dieser Anschauung lehrt der Buddhismus, daß die Beziehung zwischen Mensch und Natur nicht auf Gegensätzlichkeit beruht, sondern auf wechselseitiger Abhängigkeit. Diese Beziehung wird mit dem Ausdruck Esho-Funi bezeichnet.

Shō steht für shōhō, die unabhängige Lebenseinheit; e steht für ehō, die Umwelt, die jenes Leben stützt. Da das menschliche Leben seine Umwelt beeinflusst und zugleich von ihr abhängig ist, sind die beiden – Eshō – untrennbar – Funi. Würde man den Menschen und seine Umwelt als zwei getrennte und einander entgegengesetzte Wesenheiten ansehen, könnte man keine in der richtigen Perspektive erfassen. Die Umwelt bleibt nicht starr und unwandelbar, sondern verändert sich nach der Art des Lebens, das sie trägt. Es unterscheidet sich nicht nur die Umwelt, die der Mensch benötigt, von der z. B., welche die Vögel brauchen, sondern auch die Umwelten der einzelnen Menschen sind verschieden nach den besonderen Eigenschaften des einzelnen. In diesem Sinne bilden der subjektive Leib und die Umwelt eine unteilbare Wesenheit. Das buddhistische Denken führt diese Vorstellung noch weiter

und findet die endgültige Einheit von Subjekt und Umwelt in der kosmischen Lebenskraft« (Ikeda 1982, 45).

Als Buddhist kritisiert Ikeda das Bemühen, einen Gegensatz zwischen Mensch und Umwelt zu konstruieren und mit Hilfe der Wissenschaft die Natur zu unterwerfen. Er sieht darin ein verhängnisvolles Übertreten von Esho-Funi und warnt eindringlich vor einer gedanken- und gefühllosen Vernichtung der natürlichen Umwelt (S. 46). »Jedwede Störung des empfindlichen Gleichgewichts zwischen Flora und Fauna wirkt wie ein Dominostein, der alle anderen zu Fall bringt, und ist insofern ein Schritt zur Zerstörung des gesamten biologischen Systems« (Peccei 69).

Um aus diesem Dilemma herauszukommen, schlägt Präsident Ikeda zwei Wege vor. Der erste ist der einer menschlichen Revolution, die zwei Momente umfaßt: »Das erste beinhaltet die Anwendung der religiösen Lehren (in meinem Falle des Buddhismus), um die innersten Bereiche des Bewußtseins und des menschlichen Lebens zu entwickeln und zu bessern. Das zweite Moment bezieht sich auf Kontakte und Handlungen, die die Praxis der Religion und die Erziehung in der gegenwärtigen Gesellschaft betreffen. Wenn die menschliche Revolution im inneren und äußeren Dasein von immer mehr Leuten stattgefunden hat, dann werden sich die zwischenmenschlichen Beziehungen sowie die des Menschen zur Natur harmonischer entwickeln. Dadurch entsteht eine verlässliche Grundlage für die Lösung der schwerwiegenden Probleme unserer Zeit wie Umweltverschmutzung, drohende Kriegsgefahr, Raubbau an den natürlichen Ressourcen u. a. m.« (Peccei 140).

Im Sinne dieser menschlichen Revolution (vgl. Text II) wird in den Jugendgruppen der Soka Gakkai gezielte »Aufklärungsarbeit« geleistet. Es werden von den Jugendgruppen »nature conservation programs« (Soka Gakkai 8) durchgeführt, zu denen z. B. das gemeinsame Aufhängen von Vogelnestern gehört.

Der andere Weg ist der einer politischen Aktion. 1964 ist aus der Soka Gakkai eine neue politische Partei hervorgegangen, die Komeito (Partei der Sauberkeit) genannt wurde. Im Rahmen dieser Partei kann sich jedes Soka Gakkai-Mitglied aktiv für eine saubere Umwelt einsetzen. Denn Ziel dieser Partei ist es, die Politik in Japan auf das Fundament des buddhistischen Erbarmens zu stellen. Präsident Ikeda erklärt dies mit dem Begriff Obutsu Myogo: »Den Geist des Erbarmens auf die politische Ebene zu übertragen, ist das Prinzip des Obutsu Myogo. Das ›O‹, mit dem das Wort beginnt, bedeutet Politik, ›butsu‹ Buddhismus und ›myogo‹ die Verbreitung des barmherzigen Geistes des Buddhismus in der Politik« (Ikeda) 1973, 236).

Für die Komeito wird damit die Umweltfrage zu einer wichtigen politischen Aufgabe. Ohne sich in dieser Frage innen- wie außenpolitisch aktiv zu engagieren, kann sie das Esho-Funi-Beziehungsnetz nicht absichern und den Bürgern kein Wohlergehen zusichern.

Buddhistische Umwelt-Ethik

Das praktische Verhalten des Buddhisten seiner Umwelt gegenüber wird weithin bestimmt durch eine ethische Haltung des Mitgefühls mit allen Lebewesen. Dies kommt zum Beispiel in den Äußerungen des Leiters der Buddhistischen Gemeinde am Niederrhein, W. Müller, zum Ausdruck (Müller 6), der viele Jahre hindurch Vorsitzender des Tierschutzvereins an seinem Wohnort gewesen ist. Diese Haltung des Mitgefühls mag an der bereits im Hīnayāna beobachteten Ethik des Mitleidens und der Güte zur Sorge um die Umwelt orientiert sein. Sie kann ebenso in der Bodhisattva-Ethik begründet liegen oder an der für den Mahāyāna-Buddhismus typischen Erkenntnis ausgerichtet sein, daß die Buddha-Natur zum Wesen aller Lebewesen gehört und, wie Y. Sakamoto meint (vgl. Schmithausen 133), sogar »die Annahme der

Buddhaschaft durch Bäume und Pflanzen« mit einschließt. Wie dies schließlich zu einem ästhetischen Gefühl der Naturverbundenheit und einem besonderen Gespür für die Umwelt führen kann, zeigt Text I.

Wird die Buddha-Natur in allen Lebewesen als schon immer verborgen vorhanden geglaubt, so wird man allen Lebewesen gegenüber Respekt und Wohlwollen zeigen, ohne dabei den gewaltigen Unterschied zwischen Mensch und Tier zu verwischen (vgl. Text III). Dieser Respekt gilt jedoch stets konkret einem Einzelwesen, nicht aber abstrakt einem Lebewesen als Vertreter einer bestimmten Art oder Gattung; geht es doch um den Respekt, welcher der in dem Einzelwesen verborgenen Buddhaschaft entgeggebracht wird.

Die buddhistische Umwelt-Ethik wird über die buddhistische Daseinsanalyse hinaus durch zwei ethische Prinzipien entscheidend bestimmt:

- die bereits erwähnte Karma-Lehre von den guten und schlechten Werken sowie
- die Ahimsa-Lehre, welche das Nichtverletzen gebietet und zugleich ein Töten und Schädigen von Lebewesen in jeglicher Form apodiktisch verbietet (Schmithausen 115).

In unserem Zusammenhang gewinnt vor allem die Ahimsa-Lehre unter dem Aspekt eine besondere Bedeutung, daß sie jegliche Beschädigung oder gar Zerstörung der Natur als Lebensraum der Tiere verbietet. Es gibt im Buddhismus sogar die Auffassung, daß damit der biotopische Zusammenhang gemeint sei, so daß die Pflanzen nicht ausgeschlossen werden dürfen. Denn ein Beschädigen der Pflanzen bedeutet, daß Wohn- und Lebensraum von Tieren (vor allem Insekten) zerstört wird.

So wird man nicht zuletzt von der Ahimsa-Lehre her bei einem Buddhisten ein besonderes Gespür für das ökologische Gleichgewicht in der Natur erwarten dürfen. Das besagt jedoch nichts darüber, ob von einem Buddhisten generell erwartet werden darf, daß er Aktionen der Naturschüt-

zer besonders unterstützt. Da die Umwelt des Menschen keinen Wert an sich besitzt, wird ihn sowohl die Ausbeutung der Natur wie ihre Rettung letztlich gleichgültig lassen. Denn eine Besserung der allgemeinen Lebensbedingungen kann für ihn – wie das Beispiel der Soka Gakkai gezeigt hat – nur auf dem Wege höherer Sittlichkeit als Folge einer inneren Revolution und nicht als Folge äußeren Fortschritts erreicht werden (vgl. Text II.)

Der Vegetarismus

Obwohl der historische Buddha nicht festgelegt hat, daß man kein Fleisch essen darf, trifft man viele Buddhisten, die vegetarisch leben. Diese können den Außenstehenden zu dem Mißverständnis führen, daß der Vegetarismus wegen des Tötungsverbotes von Tieren für Buddhisten unbedingt verbindlich sei. Dies ist jedoch so nicht der Fall. Wo in allen Lebewesen die verborgene Buddhaschaft geglaubt wird, kann nur ein konsequenter Vegetarismus die Folge sein. Wo dies jedoch nicht der Fall ist, geht es zunächst darum, daß ein Buddhist die Vorschrift befolgt, daß er nicht töten darf und kein Lebewesen für ihn eigens getötet werden soll. Dieser Lehre entspricht bis heute die Praxis des Almosen-Ganges (Hecker 220) der Mönche im Hīnayāna-Buddhismus, die sich von Speiseresten ernähren. Sie werden von ihnen vor allem in Ceylon und Südostasien erbettelt. Bei diesen Speiseresten ist es gleichgültig, ob es sich um ein Fisch-, Fleisch- oder Pflanzengericht handelt. Es geht hier um die Befolgung der beiden erwähnten ethischen Prinzipien der Karma-Lehre und der Ahimsa-Lehre, nicht aber um ein vegetarisches Leben eines einzelnen, der sich um seine Gesundheit und größere Leistungsfähigkeit bemüht. Denn für den Vegetarismus gilt wie auch sonst: in der Umwelt-Ethik des Buddhismus steht das Wohlergehen aller Lebewesen im Vordergrund und nicht nur das der Menschen oder eines einzelnen.

4.2 Texte

1. Über Zen-Buddhismus Von Daisetz Teitaro Suzuki

Aus: Zen-Buddhismus und Psychoanalyse. Hg. v. E. Fromm, D. T. Suzuki und R. de Martino. © Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1972 (Suhrkamp TB 37)

Ost und West

Viele Denker des Westens haben, jeder von seinem besonderen Gesichtspunkt aus, das abgenutzte Thema »Ost und West« behandelt, aber soviel ich weiß, gab es nur verhältnismäßig wenige Schriftsteller des Fernen Ostens, die als Vertreter ihre Ansichten zum Ausdruck gebracht haben. Deshalb habe ich dieses Thema als eine Art Einleitung zu dem Folgenden gewählt.

Basho (1644–1694), ein großer japanischer Dichter des siebzehnten Jahrhunderts, schuf einst ein Gedicht aus siebzehn Silben, wie es als »Haiku« oder »Hokku« bekannt ist.

»Yoku mireba	»Wenn ich aufmerksam schaue,
Nazuna hana saku	Seh ich die Nazuna
Kakine kana.«	An der Hecke blühen!«

Wahrscheinlich ging Basho eine Landstraße entlang, als er etwas bemerkte, das unscheinbar an der Hecke stand. Er näherte sich, sah genau hin und fand, daß es nichts als eine wilde Pflanze war, die recht unbedeutend ist und für gewöhnlich von Vorübergehenden nicht beachtet wird. Es ist eine einfache Tatsache, die in dem Gedicht beschrieben wird, ohne daß dabei ein besonders poetisches Gefühl zum Ausdruck kommt, außer vielleicht in den beiden letzten Silben, die auf japanisch »kana« lauten. Dieser Partikel, der häufig an ein Hauptwort, ein Adjektiv oder ein Adverb angehängt wird, drückt ein gewisses Gefühl der Bewunderung, des Lobes, des Leidens oder der Freude aus und kann manchmal in der Übersetzung ziemlich treffend durch ein Ausrufungszeichen wiedergegeben werden. Im vorliegenden Haiku endet der ganze Vers mit einem solchen Ausrufungszeichen.

Es ist nicht leicht, dem, der mit der japanischen Sprache nicht vertraut ist, das Gefühl zu vermitteln, das die siebzehn oder vielmehr fünfzehn Silben mit einem Ausrufungszeichen durchdringt. Ich will

versuchen, so gut ich kann, es zu erklären. Der Dichter selbst wäre vielleicht mit meiner Interpretation nicht einverstanden; aber das macht nicht viel aus, wenn wir nur wissen, daß es überhaupt jemand gibt, der es so versteht wie ich.

Zunächst war Basho, wie die meisten Dichter des Ostens, ein Naturdichter. Sie lieben die Natur so sehr, daß sie sich mit ihr eins fühlen, daß sie jeden Pulsschlag in den Adern der Natur spüren. Die meisten Menschen des Westens neigen dazu, sich der Natur zu entfremden. Sie glauben, der Mensch und die Natur hätten außer in einigen wünschenswerten Punkten nichts gemeinsam, und die Natur sei nur dazu da, um vom Menschen ausgenützt zu werden. Den Menschen des Ostens jedoch ist die Natur sehr nahe. Dieses Gefühl für die Natur wurde angesprochen, als Basho eine unauffällige und fast unbedeutende Pflanze entdeckte, die an der alten, schäbigen Hecke entlang der abgelegenen Landstraße so unschuldig und anspruchslos blühte und keineswegs beehrte, von jemandem bemerkt zu werden. Und doch, wenn man sie betrachtet, wie zart ist sie, wie voll göttlicher Pracht und Herrlichkeit, die die Salomos weit übertrifft! Ihre Demut, ihre schlichte Schönheit erwecken Bewunderung. Der Dichter kann aus jedem Blütenblatt das Geheimnis des Lebens oder Seins lesen. Vielleicht war sich Basho selbst dessen gar nicht bewußt, aber ich bin sicher, daß sich damals in seinem Herzen ein Gefühl regte, in etwa mit dem verwandt, das die Christen göttliche Liebe nennen und das bis in die Tiefen des kosmischen Lebens reicht.

Die Gebirgszüge des Himalaya erregen in uns vielleicht das Gefühl von Ehrfurcht gegen ihre Erhabenheit; die Wogen des Stillen Ozeans lassen uns an die Unendlichkeit denken. Aber wenn der Geist eines Menschen poetisch, mystisch oder religiös aufgeschlossen ist, fühlt er wie Basho, daß selbst in jedem Grashalm etwas liegt, das über alle gemeinen, niedrigen menschlichen Gefühle hinausreicht und in einen Bereich erhebt, der an Glanz dem Land der Reinheit gleichkommt. Größe hat in solchen Fällen nichts zu bedeuten. In dieser Hinsicht hat der japanische Dichter eine besondere Begabung, in kleinen Dingen etwas zu entdecken, das alle quantitativen Ausmaße übertrifft.

Das ist der Osten. Sehen wir nun, was uns der Westen in einer ähnlichen Situation zu bieten hat. Ich wähle Tennyson, der zwar vielleicht kein so typischer Dichter des Westens ist, um ihn zum Vergleich mit dem Dichter des Fernen Ostens heranzuziehen. Aber sein kurzes Gedicht, das ich hier zitiere, ist dem Bashos nahe verwandt. Es lautet:

»Blume in der geborstenen Mauer,
 Ich pflücke dich aus den Mauerritzen,
 Mitsamt den Wurzeln halte ich dich in der Hand,
 Kleine Blume – doch wenn ich verstehen könnte,
 Was du mitsamt den Wurzeln und alles in allem bist,
 Wüßte ich, was Gott und Mensch ist.«

In diesen Zeilen ist zweierlei bemerkenswert:

1. Tennyson pflückt die Blume, hält sie »mitsamt den Wurzeln« in der Hand und betrachtet sie wohl mit Aufmerksamkeit. Höchstwahrscheinlich hatte er ein ähnliches Gefühl wie Basho, als er die Nazuna-Blume an der Hecke am Wegrand entdeckte. Aber der Unterschied zwischen den beiden Dichtern besteht darin: Basho pflückt die Blume nicht, er betrachtet sie nur. Er ist in Gedanken versunken. Er fühlt etwas in seinem Innern, aber er spricht es nicht aus. Er läßt ein Ausrufungszeichen alles sagen, was er sagen will; denn er hat keine Worte; sein Gefühl ist zu voll, zu tief, und er hat nicht den Wunsch, es in Begriffe zu fassen.

Tennyson hingegen ist aktiv und analytisch. Als erstes pflückt er die Blume von der Stelle, wo sie wächst. Er reißt sie aus ihrem Nährboden. Ganz anders als der östliche Dichter läßt er die Blume nicht in Frieden. Er muß sie »mitsamt den Wurzeln« aus der geborstenen Mauer reißen, was bedeutet, daß die Pflanze sterben muß. Offenbar ist ihm ihr Schicksal gleichgültig; seine Neugier muß befriedigt werden. Wie gewisse Mediziner viviseziert er die Blume. Basho berührt die Nazuna nicht einmal, er betrachtet sie nur, er schaut sie »aufmerksam« an, weiter nichts. Er ist vollkommen passiv, ein guter Kontrast zu Tennysons Aktivismus.

Ich möchte diesen Punkt besonders betonen und komme später nochmals darauf zurück. Der Osten schweigt, der Westen ist beredt. Aber das Schweigen des Ostens bedeutet nicht, einfach stumm zu sein und wortlos oder sprachlos zu bleiben. Oft ist das Schweigen ebenso beredt wie ein Wortschwall. Der Westen liebt es, alles in Worte zu fassen. Und nicht nur das, er verwandelt das Wort in Materie und läßt diese Materialität manchmal überdeutlich oder vielmehr allzu grob und sinnlich in seiner Kunst und Religion zum Ausdruck kommen.

2. Was tut Tennyson als nächstes? Er betrachtet die gepflückte Blume, die aller Wahrscheinlichkeit nach zu welken beginnt, und fragt sich: »Verstehe ich dich?« Basho fragt überhaupt nicht. Er fühlt das ganze Geheimnis, das seine bescheidene Nazuna offenbart – das Geheimnis, das bis zum Ursprung aller Existenz reicht. Er ist von

diesem Gefühl berauscht und äußert sich in einem unaussprechbaren, unhörbaren Schrei.

Im Gegensatz dazu fährt Tennyson mit seiner Gedankenarbeit fort: »Wenn ich dich verstehen könnte« (ich betone das Wenn), »wüßte ich, was Gott und Mensch ist«. Sein Appell an das Verstehen ist typisch für den Westen. Basho nimmt hin, Tennyson widersteht. Tennysons Individualität distanziert ihn von der Blume, von »Gott und Mensch«. Er identifiziert sich weder mit Gott noch mit der Natur. Er ist stets von ihnen abgesondert.

Sein Verstehen ist »wissenschaftlich objektiv«, wie es heutzutage genannt wird. Basho ist durch und durch »subjektiv«. (Das ist kein gutes Wort; denn das Subjekt wird immer einem Objekt gegenübergestellt. Mein »Subjekt« ist etwas, was ich »absolute Subjektivität« nennen möchte.) Basho beharrt auf dieser »absoluten Subjektivität«, mit der er die Nazuna und die Nazuna ihn sieht. Hier gibt es weder Einhüllung noch Mitgefühl und auch keine Identifizierung. Basho sagt: »Wenn ich aufmerksam schaue«. Das Wort »aufmerksam« deutet an, daß Basho hier nicht mehr Zuschauer ist, sondern daß sich die Blume ihrer selbst bewußt wurde und sich schweigend, beredt ausdrückt. Und diese schweigende Beredsamkeit, dieses beredte Schweigen der Blume wird in menschlicher Ausdrucksweise durch Bashos siebzehn Silben wiedergegeben. Welche Gefühlstiefe, welches Geheimnis des Ausdrucks, ja sogar welche Philosophie der »absoluten Subjektivität« darin liegt, ist nur denen verständlich, die das alles selbst schon erlebt haben.

Bei Tennyson gibt es, soviel ich sehen kann, zunächst keine Gefühlstiefe; typisch für die westliche Mentalität ist er ganz Intellekt. Er ist ein Verfechter des Logos. Er muß etwas sagen, er muß sein konkretes Erlebnis abstrahieren oder gedanklich verarbeiten. Er muß aus dem Bereich des Gefühls in das des Intellekts treten und das Leben und das Gefühl einer Reihe von Analysen unterwerfen, um die Neugier des westlichen Menschen zu befriedigen.

Ich habe diese zwei Dichter, Basho und Tennyson, gewählt, weil sie zwei charakteristische Arten zeigen, die Wirklichkeit zu betrachten. Basho kommt aus dem Osten und Tennyson aus dem Westen. Wenn wir sie vergleichen, sehen wir, daß jeder die Tradition seiner Umwelt offenbart. Demnach ist der westliche Geist analytisch, unterscheidend, differenzierend, induktiv, individualistisch, intellektuell, objektiv, wissenschaftlich, verallgemeinernd, begrifflich, schematisch, unpersönlich, am Recht hängend, organisierend, Macht ausübend, selbstbewußt, geneigt, anderen seinen Willen aufzuzwingen usw.

Die Wesenszüge des Ostens können dagegen folgendermaßen charakterisiert werden: Synthetisch, zusammenfassend, integrierend, nicht unterscheidend, deduktiv, unsystematisch, dogmatisch, intuitiv (bzw. affektiv), nicht diskursiv, subjektiv, geistig individualistisch und sozial kollektivistisch usw.

2. Die menschliche Revolution als Weg zur Lösung der Umweltprobleme

Von D. Ikeda

Aus: A Peccai/D. Ikeda, Noch ist es nicht zu spät. © by Nymphenburger Verlagshandlung, München ²1985, 134 ff.

Übel wie die Umweltverschmutzung und der Raubbau an den natürlichen Ressourcen sind untrennbar mit dem Streben nach Wohlstand verbunden. Die Menschheit kann diese Schwierigkeiten durch den Einsatz von Wissenschaft und Technologie überwinden; so kann sie sich zum Beispiel der Sonnenenergie bedienen und Rohstoffe womöglich sogar endlos durch Recycling zurückgewinnen. Doch muß der Mensch auf seine unverantwortlich optimistischen Zukunftsprognosen verzichten, die er bislang allein auf die Entwicklung von Wissenschaft und Technologie gestützt hat.

Kurzum, die Lösungen liegen nicht jenseits des Menschen in den technischen und materiellen Revolutionen, sondern einzig darin, daß sich der Mensch von innen heraus reformiert. Er muß sich dabei an den Grundsätzen von Weisheit und Moral orientieren. Zunächst sollten wir unseren Gebrauch technischer Hilfsmittel einmal einschränken, und wenn wir uns ihrer bedienen, dann müssen wir uns darüber im klaren sein, daß sie unserer Kontrolle unterliegen und daß Segen oder Fluch der Technik davon abhängen, was wir damit anstellen. Das neueste Automodell mit hoher Motorleistung kann nicht ordentlich funktionieren, wenn der Fahrer nicht damit fahren kann (Stichwort: Weisheit). Und dasselbe schöne Auto kann zum Sarg auf Rädern werden, wenn der Fahrer nicht den siebten Sinn (Stichwort: Moral) besitzt, also vorsichtig und nicht zu schnell fährt.

In der Neuzeit hat sich der Mensch von dem Glauben anstecken lassen, der Schlüssel zum Glück liege in der Veränderung der äußeren Welt. Er hat allzuviel Wert gelegt auf das Äußere und dabei sein

Innenleben – bestimmte psychische Prozesse müssen unterdrückt und andere befördert werden – entweder vernachlässigt oder ganz vergessen. Daher lautet die dringlichste Aufgabe für den Menschen von heute: er muß sein Seelenleben reformieren und seine innere Haltung auf ein höheres Niveau heben. Das nenne ich die menschliche Revolution.

Man muß sich dieser Aufgabe bewußt sein, aber genügt das, um diese Revolution zu vollbringen? Zwar ist ein solches Bewußtsein schon besser, als wenn man sich dieser Aufgabe nicht einmal bewußt wäre. Doch schaffen äußere Zwänge und innere Impulse Bedingungen, die sich der Kontrolle durch das Bewußtsein und den Willen entziehen. Die Tiefenpsychologie hat herausgefunden, daß sich auf den tieferen Ebenen unseres Geistes eine weite Welt des Unbewußten befindet, aus der gelegentlich mächtige Impulse aufsteigen, die sich der Kontrolle durch das rationale Denken entziehen. Die menschliche Revolution kann nur dann erfolgreich sein, wenn sie diese Welt des Unbewußten verändert. Die Religion ist der wichtigste Einzelfaktor bei der Umwälzung des menschlichen Lebens...

Ich bin der Überzeugung, daß man die Lehren des Buddhismus praktizieren muß, um unser Unbewußtes umzuwälzen, denn diese Lehren sind durchdrungen von der Macht des universellen Lebens, das hinter allen individuellen Daseinsweisen des Lebens steckt. Die Lehren des Buddhismus können das Schicksal des Menschen verändern.

3. Buddhistische Gedanken zum Tierschutz Von G. Auster

In: YĀNA 38/1985, Heft 1, S. 28f.

Im Vergleich zu den anderen Weltreligionen spielt die Einstellung zum Tier im Buddhismus eine besondere Rolle. Das Tier ist nach buddhistischer Lehre nicht für den Menschen geschaffen, sondern ist eine selbständige, gleichberechtigte Lebensform. In der Reihe der Wiedergeburten, die der Buddhismus für alle Lebewesen lehrt, gibt es auch eine Verbindung Mensch – Tier, Tier – Mensch, obwohl der Aufstieg aus der Lebensform der Tiere in die der Menschen als ungeheuer schwer und selten angesehen wird. Die Lebensstufe des

Tiers ist tiefer; das bedeutet aber nicht, daß das Tier kein legitimes Lebensrecht hätte. Daher lehrt der Buddhismus als erstes ethisches Gebot das Bemühen, sich des Tötens von Lebewesen zu enthalten. Es wird überliefert, daß der Buddha selbst in früheren, weit zurückliegenden Existenzen auch als Tier, z. B. als Gazelle, Hase und Löwe gelebt habe. Hierdurch ist gefühlsmäßig eine besondere Einstellung zum Tier gegeben, bei der die krasse Schranke Mensch – Tier fehlt.

Wie der Mensch und die Götter und alle anderen Lebensformen, wandert auch das Tier vom Nichtwissen zum Wissen, zur Erlösung, wenn es diese auch nicht in seiner tierischen Form erreichen kann. Es sind die Tiere also Weggenossen von uns.

Keineswegs wird aber der gewaltige Unterschied zwischen Mensch und Tier verwischt, das Tier wird, abgesehen von Legenden, nicht vermenschlicht. Wenn auch dem Tier keine ethischen Prinzipien zugeschrieben werden, so doch die Fähigkeit der Tugend, d. h. der Dankbarkeit, der Zuneigung, der Aufopferung.

Blutige Tieropfer wurden in allen buddhistischen Ländern abgeschafft, vegetarische Nahrung der Fleischnahrung vorgezogen, wie es auch heute die Buddhisten in Süd- und Ostasien weitgehend tun. Der Buddhist bemüht sich, die Dinge so zu sehen, wie sie sind, d. h. er hält nicht viel von Utopien. Wenn wir also auch kein Paradies auf Erden einrichten können, in dem niemand getötet und niemand verletzt wird, so können wir doch viel dafür tun, daß die Hölle auf Erden gemildert wird für Mensch und Tier. Das heißt, daß die Grausamkeiten eingeschränkt werden, daß das Töten und Experimentieren reduziert wird.

Im praktischen Leben wäre als Mindestforderung folgendes zu beachten: Man schränke das Töten von Tieren auf das Mindestmaß ein. Man vermeide die Jagd, halte Haustiere nur, wenn sie angemessen untergebracht sind, d. h. zum Beispiel keine großen Hunde in kleinen Stadtwohnungen. Man boykottiere Eier aus den grausamen Legebatterien und scheue nicht den Mehrpreis für solche aus der Bodenhaltung. Man boykottiere Kalbfleisch aus den engen Boxen. Man dränge auf die Abschaffung unnötiger Tierversuche. Es ist mir nicht möglich zu beurteilen, inwieweit bereits heute total auf Tierversuche bei lebensnotwendigen Medikamenten verzichtet werden kann. Unbedingt verboten werden sollten aber Tierversuche für die Kosmetik und Allerweltsmedikamente; von beiden gibt es bereits übergenug.

Bemühen wir uns in der Einstellung zu Tier und Mensch um die Gedanken, die sich aus einem buddhistischen Lehrtext ergeben:

Den Wesen allen soll man Frieden wünschen,
Glück für ihr Herz, Glück für ihr ganzes Leben.
Wie immer die Gestalt der Wesen ist:
Ob klein, ob groß, ob lang, ob kurz,
Ob stark, ob schwach, ob grob oder ob zart,
Ob sie uns sichtbar sind, ob unsichtbar,
Ob fern sie weilen oder nah uns sind,
Ob sie entstanden sind, ob sie ins Dasein streben,
Sie alle mögen glücklich sein!
Wie eine Mutter während ihres ganzen Daseins
Ihr einzig Kind beschützt mit ihrem Leben,
So möge man jedwedem Wesen gegenüber
Den Geist mit grenzenloser Güte füllen!

4. Die Bedeutung des Buddhismus in der modernen Welt aus der Sicht eines deutschen Buddhisten. Von H. Hecker

Aus: Erich Boyens, Glauben alle an denselben Gott? Kreuz-Verlag, Stuttgart 1969, S. 53, in: Fassnacht, 1976, 87/88

Die Frage, ob durch die moderne Entwicklung in Technik und Naturwissenschaft die Religion im allgemeinen und der Buddhismus im besonderen überholt sei, läßt sich dahin beantworten, daß es in allen Religionen zwei verschiedene Dinge gibt: erstens Angaben über das Sein des Menschen (Theorie) und zweitens Angaben darüber, wie der Mensch sich entwickeln solle (Praxis). Die buddhistische Theorie nun, das Welt- und Menschenbild des Buddhismus, ist eine genaue Schilderung der Gegebenheiten, die das Phänomen Mensch biologisch, seelisch, geistig ausmachen. Dieses Menschenbild ist niemals zu zerstören, weil es exakt von der Existenz abgelesen ist und nur die in der Wirklichkeit vorhandenen Dinge aufzeigt. Das buddhistische Menschenbild erhebt somit den Anspruch, wissenschaftlich zu sein, und zwar noch weit über den engen Bereich der Naturwissenschaft hinaus. Daher findet der Buddhist in der modernen Entwicklung der Psychologie und Parapsychologie, in den modernen Lehren von der Entwicklung des Kosmos und der elektromagnetischen Steuerung der Zellen nur Bestätigung der vom Buddha aufgezeigten Gesetze von der Bedingtheit aller Phänome-

ne. Der Buddhist hat von der Wissenschaft nichts zu befürchten, er kann ihr vielmehr sogar Hinweise geben, daß sie ihre allzu vordergründige Forschung auch mehr auf die seelischen Phänomene erweitert. Wegen dieses seines Wirklichkeitsgehaltes ist der Buddhismus in seinem Wesen unzerstörbar; es können seine Wahrheiten nur zeitweise etwas in den Hintergrund treten oder nicht mehr in ihrer ganzen Tiefe verstanden werden. Dabei zwingt aber die Herausforderung durch die moderne Wissenschaft den Buddhisten, sich gerade wieder mehr auf seine Grundlagen zu besinnen.

Zitierte Literatur

(nach Alphabet der Verfasser)

- Auster*, Guido: Buddhistische Gedanken zum Tierschutz, YĀNA 38/1985/Heft 1, S. 28 u. 29
- Benz*, Ernst: Buddhas Wiederkehr und die Zukunft Asiens. München 1963
- Conze*, Edward: Der Buddhismus. Wesen und Entwicklung, Stuttgart 1977
- Dumoulin*, Heinrich: Begegnung mit dem Buddhismus. Eine Einführung, Freiburg 1978
- Fassnacht*, Dieter: Buddhismus. In: Weltreligionen, Geschichte – Quellen – Materialien. Frankfurt / Berlin / München 1976
- Frischkorn*, Th.: Elemente traditioneller Zen-Praxis und ihre westliche Rezeption zwischen dem Utilitarismus und Eskapismus. Berliner Beiträge zur sozial- und wirtschaftswissenschaftlichen Japan-Forschung, Nr. 52, Berlin 1985
- Geprägs*, Adolf: Die Weltreligionen und die ökologische Krise – Alternativen zum westlichen Denken. Arbeitstexte der EZW Nr. 20, XI 179
- Glaserapp*, Helmut von (Hrsg): Pfad zur Erleuchtung. Das Kleine, das Große und das Diamant-Fahrzeug, Köln 1985
- Grimm*, Georg: Die Lehre des Buddha. Wiesbaden o.J.
- Gundert*, Wilhelm: Japanische Religionsgeschichte. Stuttgart 1943.
- Hecker*, Hellmuth: Die Ethik des Buddha. Hamburg 1976
- Ikedo* Daisaku: Das Ziel der Komeito. In: *Italiaander*, Rolf: Soka-gakkai, Japans neue Buddhisten. Erlangen 1973, S. 233–246
- Ders.*: Life. Tokyo / New York / San Francisco 1982

- Kohler, Werner:** Die Lotus-Lehre und die modernen Religionen in Japan. Zürich 1962
- Mensching, Gustav:** Der Buddhismus – eine geschichtslose Religion. Der Heilsweg einer mystischen Religion als Erlösung von der Geschichte, Bibel und Kirche 27 / 1972/73, S. 8–12
- Müller, Wilhelm:** Schützt die Schwachen und Wehrlosen. In: Der Pfad. Blätter für buddhistisches Leben und Denken. Hg. v. der Buddhistischen Gemeinde am Niederrhein, Doppelheft Winter/Frühjahr 1978/79, S. 5–7
- Nakamura Hajime:** Die Grundlehren des Buddhismus, in: H. Dumoulin (Hrsg.), Buddhismus der Gegenwart, Freiburg u. a. 1970, S. 9–34
- Ders.:** Der Erlösungsprozeß im Buddhismus, in: A. Bsteh (Hrsg.), Erlösung in Christentum und Buddhismus, Beiträge zur Religionstheologie, Bd. 3, Mödling 1982, S. 88–111
- Notz, Klaus-Josef:** Der Buddhismus in Deutschland in seinen Selbstdarstellungen. Europäische Hochschulschriften, Reihe XXII, Bd. 223, Frankfurt / Bern / New York 1984
- Nyanatiloka:** Buddhistisches Wörterbuch. Konstanz 1952.
- Peccei, Aurelio / Ikeda Daisaku:** Noch ist es nicht zu spät. München 1985
- Schmithausen, Lambert:** Buddhismus und Natur, in: Die Verantwortung des Menschen für eine bewohnbare Welt im Christentum, Hinduismus und Buddhismus, hg. v. R. Panikkar und W. Strolz, Freiburg u. a. 1985, S. 100–133
- Suzuki Daisetz Teitaro:** Über Zen-Buddhismus. In: Zen-Buddhismus und Psychoanalyse, hg. v. E. Fromm D.T. Suzuki u. R. de Martino. Suhrkamp TB 37, Frankfurt 1981
- Soka Gakkai, International Bureau (Ed.):** Proposal on Environmental Protection. The Soka Gakkai News, Nr. 83 v. 1. Dec. 1978, 11 S.
- Toynbee, Arnold / Ikeda Daisaku:** Wähle das Leben. Ein Dialog, Düsseldorf 1982
- Ueda Shizuteru:** Sein – Nichts – Weltverantwortung im Zen-Buddhismus. In: Die Verantwortung des Menschen für eine bewohnbare Welt im Christentum, Hinduismus und Buddhismus, hrsg. v. R. Panikkar u. W. Strolz, Freiburg u. a. 1985, S. 37–58.
- Watts, Alan, W.:** Zen. Tradition und lebendiger Weg, Rheinberg 1981
- Ders.:** Was hält das Zeug. Beziehungen zwischen Mensch und Materie, Rheinberg 1983