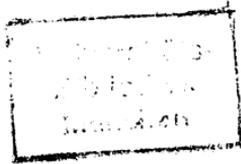


Karl Golser (Hrsg.)

Verantwortung
für die Schöpfung
in den Weltreligionen

Michael von Brück
Adel Theodor Khoury
Walter Strolz
Clemens Thoma

Tyrolia-Verlag · Innsbruck–Wien



9216218

Mitglied der Verlagsgruppe »engagement«

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Verantwortung für die Schöpfung in den Weltreligionen /

Karl Golser (Hrsg.). Michael von Brück . . . –

Innsbruck ; Wien : Tyrolia-Verl., 1992

ISBN 3-7022-1859-9

NE: Golser, Karl [Hrsg.]; Brück, Michael von

Umschlaggestaltung: Mag. Elke Staller, Innsbruck

Layout und Herstellung: Wolfgang Herzig, Innsbruck

1992

Alle Rechte bei der Verlagsanstalt Tyrolia Gesellschaft m.b.H.,
Innsbruck, Exlgasse 20

Satz in der Firma RSM – Repro-Satz-Montage GmbH.,
Reutte/Tirol, Mühler Straße 81

Druck und Bindung in der Verlagsanstalt Tyrolia Gesellschaft m.b.H.,
Innsbruck, Exlgasse 20

9216218

Inhalt

<i>Karl Golser</i> ZUR EINFÜHRUNG	7
<i>Walter Strolz</i> DIE ÖKOLOGISCHE VERANTWORTUNG DER WELTRELIGIONEN: IM JUDENTUM, CHRISTENTUM UND ISLAM	14
<i>Clemens Thoma</i> GOTT: SCHÖPFER, LENKER, RICHTER UND VERDERBER (Judentum)	34
<i>Adel Theodor Khoury</i> SCHÖPFUNGSGLAUBE UND WELTVER- ANTWORTUNG IM ISLAM	53
<i>Walter Strolz</i> DIE ÖKOLOGISCHE VERANTWORTUNG IN ÖSTLICHEN RELIGIONEN: IM HINDUISMUS, BUDDHISMUS UND TAOISMUS	61
<i>Michael von Brück</i> RELIGIÖSE VORAUSSETZUNGEN FÜR GERECHTIGKEIT, FRIEDEN UND NATUR- BEWAHRUNG IM HINDUISMUS	81
<i>Michael von Brück</i> NATURVERSTÄNDNIS UND KOSMISCHE EINHEITSERFAHRUNG IM BUDDHISMUS	102

Karl Golser

NACHWORT

Der Dreijahresplan der Diözese Bozen-Brixen
für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung

der Schöpfung 125

Naturverständnis und kosmische Einheitserfahrung im Buddhismus

Sarvam duḥkham – alles ist leidvoll – so tönt es durch die gesamte buddhistische Welt. Dem Kreislauf dieses Leidens zu entgehen ist das Ziel der Religion Gautama Sakyamunis, und somit ist dann auch die Natur in sich kein Gut, auf das man Energie und Zeit verschwenden sollte. So jedenfalls glaubte man in Europa noch bis in jüngste Zeit den Buddhismus interpretieren zu müssen. Selbst der große Max Weber unterstellte, der Buddhismus könne keine Sozialethik, geschweige denn eine Ethik gegenüber der Natur, hervorgebracht haben, da ja im Buddhismus das individuelle Ich gelegnet wird.¹ Diese Schlußfolgerung hat sich als Irrtum erwiesen, und ich möchte in diesem Beitrag zeigen, warum das so ist.²

Ich werde mein Thema in fünf Abschnitten entfalten und dabei im wesentlichen der historischen Entwicklung folgen. Allerdings ist es hier nicht möglich, die überaus vielschichtige und facettenreiche Geschichte der verschiedenen buddhistischen Kulturen von Südasien bis zum Fernen Osten und neuerdings bis Amerika und Europa auch nur annähernd umfassend nachzuzeichnen. Wir müssen uns auf einige paradigmatische Entwicklungsschritte beschränken.

Ich werde also zunächst einige Bemerkungen zu den *animistischen Grundlagen* machen, die auch die Einstellung des Buddhismus zur Natur durchaus mitprägen. Ich werde zweitens die Haltung des *frühen Buddhismus* in den Blick nehmen, um drittens den Neuanatz im Mahayana in bezug auf unser Thema zu diskutieren. Ein knapper Seitenblick auf den *ostasiatischen Buddhismus*

wird einen vierten Abschnitt ausfüllen, bis ich schließlich fünftens einige *zusammenfassende Thesen* formulieren werde.

1. DIE ANIMISTISCHEN WURZELN

Der Buddhismus ist eine Reformbewegung gegenüber der priesterlichen vedischen Religion. Er fußt auf dem teilweise animistischen Gedankengut der Vedas, auch wenn er sich gerade gegen Einzelaspekte dieser Religion wendet. Hier sind geistige Wesen und Naturwesen eins. Ein Beispiel ist *surya*, die Sonne. Der Begriff bezeichnet sowohl die astronomische Größe als auch die Sonne als Inbegriff geistiger Klarheit. Surya ist der Sonnengott und die Sonnenscheibe, oder besser: Im Veda – wie in allen frühen Kulturen – ist die Wirklichkeit noch nicht in einen physischen und einen metaphysischen Bereich aufgespalten. Alle Wesen sind demzufolge belebt und geistig. Auch Pflanzen, Flüsse und Steine sind beseelt, und im Jainismus (aber nicht im gesamten Buddhismus) ist das bis heute so. Die Religionswissenschaft nennt diesen Sachverhalt – etwas mißverständlich – Animismus, und dies ist dann eine Wurzel buddhistischen Lebensgefühls, aus der sich einige merkwürdige Vorschriften in der Mönchsregel (*vinaya*) erklären:

- So dürfen Erdboden und Gewässer nicht verunreinigt werden, indem etwa das Urinieren in Bäche und Seen verboten ist, und es liegt der Schluß nahe, daß sich dies besonders für Mönche nicht ziemt, weil die Erde belebt ist (Vin IV, 75.1).³
- Früchte darf man nur verzehren, wenn sie vorher »leblos gemacht«, d. h. manuell beschädigt worden sind (Vinaya II, 109).
- Früchte soll man nur verzehren, wenn sie vorher den Samen ausgeworfen haben, damit kein Lebenskeim getötet wird.

2. FRÜHER BUDDHISMUS

Die buddhistische Kritik an der priesterlich-brahmanischen Religion brachte auch eine *Desakralisierung* der Natur mit sich, indem alle hinduistischen Naturgottheiten abgelehnt, ja auch ein zugrundeliegender Urgrund (*brahman*) oder eine primäre Weltseele für unreal gehalten wurden. Nichts besteht aus sich selbst oder hat ein Selbst: *anatta*.

Alles ist Leiden, so lehrt der Buddha in der berühmten Predigt von Benares. Nicht die Dinge als solche sind aber leidvoll, auch nicht die bloße Vergänglichkeit allen Geschehens, sondern der menschliche Versuch, an etwas *anzuhängen*. Da dieses Anhaften letztlich mißlingt, ist der Mensch unbefriedigt, frustriert. Er erlebt *duḥkha*. Man unterscheidet drei Arten von *duḥkha* oder Leiden:

- Mißvergnügen an Unerfreulichem (*duḥkhaduhkha*)
- Leid des Kreislaufs der Geburten (*samskaraduhkha*)
- Vergänglichkeit gerade des »Erfreulichen« (*viparinamaduhkha*).

Die dritte Art betrifft das Verhältnis zur Natur, denn in ihr wird die Vergänglichkeit besonders eindringlich erfahrbar. Naturerfahrung in diesem Sinne ist Leidenserfahrung, auch Leid verursachend, insofern sich unter der tropischen Sonne Indiens Natur als heiß, wild und menschenfeindlich darstellen kann. Der Zustand der Befreiung aus dem Daseinskreislauf, *nirvana* also, kennt demzufolge keine Natur:

»Es gibt, ihr Mönche, eine Stätte, wo weder Erde ist noch Wasser noch Feuer, ... weder Sonne noch Mond.«

(Udana VIII,1)

Das ist die eine Seite, und Max Weber hätte recht, wenn der Buddhismus nun doch nicht eine wesentlich komplexere Religion wäre.

Bereits in den *Theragatas* (Psalms of the Brethren and Sisters, ed. by T. W. and C. A. F. Rhys Davids) begegnen wir nämlich auch einer Art »Naturlyrik«, die wiederum

an Beschreibungen und Haltungen in einigen *Jataka*-Geschichten (Erzählungen aus früheren Leben des Buddha) anknüpft. Diese Texte haben Ähnlichkeit mit indischen Liebesgedichten, vor allem auch den Gesängen über die Liebe zu den Blumen und Wäldern bei den *brahmanischen Asketen*, wie ganz deutlich sichtbar in den hinduistischen Epen wird, vor allem im *Ramayana*: »Auf jenen felsigen Hügeln, gefärbt von dunkelblauen Wolken,

die viele klare Bergseen kristallklaren, kühlen Wassers einbetten, grasen die Herden Indras ...

Das herrliche Hochland ist regenerfrischt, in ihm hallen die Schreie der gefiederten Kreaturen wider.

Einsame Höhen, auf die sich schweigende Rehe zurückziehen,

frei von den Menschenmassen der Städte da drunten, doch bedeckt mit Vogelscharen,

Heimat der Tierherden der Wildnis wie der schwarzgesichtigen Affen und ängstlichen Rehe ...«

Oder ein anderes Gedicht:

»Wenn immer ich den Kranich sehe, seine hell-bleichen Schwingen erstreckt auf der Flucht vor der schwarzen Sturmwolke, um sichere Zuflucht zu suchen, der Ajakarani-Fluß: welch ein Glück ...«

Animistische Grundhaltungen, Liebe zur Natur sowie Askese und Weltentsagung treffen im frühen Buddhismus aufeinander. Die beiden großen Säulen des Buddhismus, nämlich Mönchsorden und Laiengemeinschaft, reagierten nun bezüglich unseres Themas sehr unterschiedlich. Betrachtet man den Buddhismus als reine Mönchsreligion, kann man zu dem Urteil kommen, der Buddhismus betrachte alles als leidvoll und kenne kein positives Verhältnis zur Natur. Der Buddhismus war aber von Anfang an auch eine *mächtige Laienbewegung*, ein politischer Buddhismus zumal, und dies möchte ich demonstrieren, nachdem zunächst nochmals ein Blick auf die Mönche geworfen wird.

a) SAMGHA:

Natur ist die Lehrmeisterin der Vergänglichkeit. In diesem Sinne empfehlen die Läuterungsübungen von *Visuddhimagga* II,9 die Betrachtung der fallenden Blätter, wenn hier von einem Asketen berichtet wird, der die Veränderungen in Farbe und Gestalt der fallenden Baumblätter betrachtet und dabei der Vergänglichkeit aller Dinge gewahr wird – alles ist vergänglich, dem Tode verfallen, leidvoll. Wer dies begreift, haftet an nichts, und dies ist Voraussetzung der Befreiung.

Natur ist für die Mönche vor allem als Platz der Meditation und Ruhe, nicht um ihrer selbst willen wichtig. Denn: Was Vergnügen bereiten kann, und dazu gehört, wie wir in den Gedichten sehen, die Natur, das verleitet zum Anhaften und ist gefährlich.

Bei Eingang des Buddha ins *parinirvana*, so wird berichtet, breitete sich ein großes Entsetzen aus, denn Erdbeben und Donnerschläge erschreckten diejenigen, die ihre Leidenschaften noch nicht überwunden hatten. Die bereits frei geworden waren, blieben aber vollkommen ruhig angesichts der bedrohlichen Naturerscheinungen, und sie werden gepriesen.⁴

Sowohl im *Dhammapada* als auch in verschiedenen Sutras, in den Theragatas und *Visuddhimagga* Kap. VI wird die Natur des Menschen, der Leib, als vergänglicher Schmutz meditiert, um das Verlangen abzutöten. So singt Schwester Vijaya in den Theragatas:

»Dieser ekelhafte Leib erfüllt mich nur mit Traurigkeit und Scham.« Seitdem ist die Meditation über die Ekelhaftigkeit des Leibes, vor allem des Leichnams, allgemeine Meditationspraxis im Theravada, aber auch in einigen Mahayana-Richtungen, noch stärker im Jainismus, aber auch in einigen Texten der Upanisads; das war »die intellektuelle Einseitigkeit dieses Zeitalters«⁵, so heißt es z. B.: »der menschliche Leib (vor allem der weibliche) ist unrein, schlecht, voll von verfaulendem Unrat, eine beschämende Gestalt ...«

Bereits im *Vinaya*, also der alten monastischen Regel, gibt es Berichte, daß Mönche, die zu intensiv über die Vergänglichkeit und das Leid meditierten, Selbstmord begingen oder sich umbringen ließen⁶; ihnen wird bezeichnenderweise die Betrachtung von Gärten und Gewässern empfohlen, damit sie ihren Schwermut überwinden.⁷ Zwischen diesem positiven Naturempfinden und der Warnung, nicht an dem Rausch des Schönen zu haften, pendeln die Mönche hin und her.

b) der LAIENBUDDHISMUS, vor allem der Wohlfahrtsstaat Aśokas:

Dieser Abschnitt ist nun weitaus interessanter und aufschlußreich, da weniger bekannt, was mit der Einseitigkeit der Buddhismusforschung im vorigen Jahrhundert und zu Beginn dieses Jahrhunderts zusammenhängt. Der Laienbuddhismus war und ist nicht völlig verschieden vom Samgha, sondern eine zweite Achse und von Anfang an für den Buddhismus wesensbestimmend:

So heißt es im Samyutta-Nikaya:⁸

»Sage bei welchen Leuten Tag und Nacht die Verdienste unablässig wachsen. In Rechtschaffenheit und Tugendkraft erheben sich von der Erde gen Himmel die, die Haine und fruchtbare Bäume pflanzen, sowie Deiche und Dämme bauen, die Brunnen und Wasseranlagen graben sowie den Obdachlosen Obdach geben ...«

Das betrifft natürlich ausschließlich Laien. Im selben Text wird erwähnt, daß der Bau von Wassertanks und Aufforstung, also das pflegende Eingreifen des Menschen in die Natur, als besonders verdienstwürdig gelten könne.

Die Lehre vom Nicht-Selbst (*anatta*) besagt ja gerade, den Individualismus zu überwinden und der Nicht-Dualität mit allen anderen Wesen, einschließlich der Tiere, gewahr zu werden. Dies ist mit dem zentralen Begriff von *karuṇa*, der Barmherzigkeit oder heilenden Hinwendung zu allen Wesen, gemeint.

»Die Erkenntnis der »eigenen« Identität mit »anderen«,

die Aufhebung der Unterscheidung von »eigener« Leidens- und Glückserfahrung sowie Leidens- und Glückserfahrung von »anderen« ist *karuṇa*. *Karuṇa* bedeutet also die Erweiterung des »Bewußtseins« in einem »mystischen« Sinne bis zu dem Punkt, wo es alle Lebewesen umfaßt, d. h. zur Selbstidentifikation mit allem, was lebt.«⁹

Dies trifft vor allem auf den Mahayana-Buddhismus zu, hat aber auch im Theravada seine Wurzeln. Gewiß, die meditative Schau des *nirvāṇa* ist abgelöst von der Welt des Werdens (*kaivalya*), also auch von der Natur, aber Meditation und *nirvāṇa* sind nicht zu trennen von *karuṇa* (heilende Hinwendung zu allen Wesen) und *maitri* (liebendes Wohlwollen). Dies läßt sich leicht belegen mittels der sogenannten Vier Unermeßlichkeiten (*apramāṇa*), die schon nach frühester buddhistischer Überlieferung in alle Richtungen zu allen Lebewesen ausgestrahlt werden sollen:

1. liebendes Wohlwollen (*maitri*)
2. heilende Hinwendung zu allen Wesen (*karuṇa*)
3. Freude (*mudita*)
4. Gleich-Gültigkeit (*upekṣa*) – alle Lebewesen sind mein Selbst (Pflanzen nicht eingeschlossen), also ist der Anthropozentrismus aufgehoben.

Upekṣa ist nicht moralische Indifferenz, wie Max Weber und viele andere meinten, sondern Gleichgewicht des Geistes jenseits von unterscheidenden Bewertungen, die die drei anderen Tugenden ganz und gar enthält.¹⁰

Auf den eben dargestellten Grundlagen baut der Staat Aśokas auf, der wohl erste Wohlfahrtsstaat in der Geschichte der Menschheit (3. Jh. v. Chr.). Aśokas Denken kennen wir durch seine berühmten Säulen- und Felsenedikte, die er überall in seinem Großreich, das fast den ganzen Subkontinent Indiens außer dem äußersten Süden umfaßte, aufstellen ließ. Sie sind geprägt durch Betonung allgemeiner ethischer Werte, die aus der buddhistischen Geisteshaltung abgeleitet, nicht aber durch den subtil

argumentierenden philosophischen Buddhismus geprägt sind:

Edikt VII lautet:

»So habe ich zum Beispiel durch Gesetzgebung angeordnet, daß einige Arten von Tieren nicht getötet werden dürfen. Aber die Menschen haben ihre Hingabe an den Dharma sogar noch verstärkt, indem sie überzeugt sind, daß überhaupt keine Lebewesen verletzt oder getötet werden dürfen.«

Gut zusammengefaßt kann man über Aśoka sagen: »Aśokas Ideal ist nicht einfach die Bruderschaft der Menschen, sondern die aller Lebewesen. Er fühlt sich mit der gesamten beseelten Welt verbunden.«¹¹ Durch Aśoka also wurde der Wohlfahrtsstaat begründet, der gar alle Lebewesen einschloß, lange bevor die Christen sich in sozialem Dienst engagiert haben.¹²

Aśokas Ideal hat lange weitergewirkt in der Staatsräson theravada-buddhistischer Länder. So berichten die ceylonesischen Chroniken Ähnliches über die dortigen buddhistischen Könige:

- König Sirimeghavanna (362–409) baute Teiche, die immer Wasser enthielten, aus Barmherzigkeit für alle Lebewesen. (*Culavamsa*, 37,98)
- König Mahinda II (772–792): Die Armen, die sich schämten, Betteln zu gehen, unterstützte er heimlich, und es gab auf der Insel niemanden, der nicht von ihm unterstützt wurde. Er sann nach, wie für die Kühe genug Nahrung geschaffen werden könnte und gab ihnen frischen saftigen Mais von tausend Feldern. (*Culavamsa* 48, 146–147)
- König Mahinda IV (956–972) baute ein Almosenhaus und gab den Bettlern Nahrung und Obdach. In allen Krankenhäusern verteilte er Medizin und Betten. Außerdem versorgte er die Kriminellen im Gefängnis regelmäßig. Für Affen, Wildschweine, Gazellen und Hunde hatte er Mitgefühl und verteilte Reis und

Kuchen an sie, soviel sie wollten . . . (*Culavamsa* 54,30-33) usw.

Bedeutsam ist in diesem Zusammenhang der *Maitreya-Mythos*, die eschatologische Hoffnung auf einen kommenden Buddha, der wohl doch nicht – wie allerdings auch mit einigen Gründen vermutet werden kann – persischen oder westasiatischen Ursprungs ist, sondern im frühen Buddhismus von der (heute ausgestorbenen) Schule der *Sarvastivadins* entwickelt und mit dem *Bodhisattva*-Ideal verbunden wurde, das auch im Theravada existiert. Im Theravada ist der Bodhisattva aber nur als werdender Buddha verstanden, der zwar Barmherzigkeit übt, seine daraus resultierenden Verdienste aber nicht, wie im Mahayana, auf andere übertragen kann.

Bereits in Ceylon wurde die Vorstellung vom gerechten, guten, heilsspendenden kommenden Buddha, eben Maitreya, mit der Königsideologie verbunden und auf die jeweiligen Herrscher übertragen, die dann als *möglicher* kommender Buddha verehrt wurden. Unter ihrer gerechten Herrschaft befinden sich Natur und Mensch in Harmonie. Die Schilderungen ähneln eschatologisch-paradiesischen Zuständen, wie wir sie aus semitischen Quellen kennen.

So heißt es beispielsweise in Berichten aus Ceylon, Kambucha und Thailand (nach dem 14. Jh., in der Sukhotai und Ayutthya-Periode):

- sie ließen Tiere (Elefanten) frei
- ließen Kriegsgefangene (Sklaven) frei
- galten als Garanten der Harmonie von Mensch und Natur.

Gerechte Herrschaft hat zur Folge, daß sich die Natur als gütig erweist, daß es regnet und die Saat wächst. Durch ungerechte Herrschaft verderben die Früchte des Feldes und des Waldes, es gibt Naturkatastrophen wie auch Kriege.

Natur und Kultur, Naturgeschichte und menschliche Geschichte stehen hier in Wechselwirkung.¹³

Als weiteres Beispiel aus der neueren Geschichte sei die Krönungszeremonie (*abhiṣeka*) des Königs *Mindon* (1853–1878) von Birma angeführt. Dort wird dem König vorgehalten:

»Solltest du den Eid brechen, den du in der Krönungszeremonie geschworen hast, wird die Welt in Jammer verfaulen, das Land wird verdunkelt und staubig. Das große Monster wird die Erde zerbrechen und das Höllenfeuer wird hell scheinen, Blitze hervorschleudern und die Erde zu Staub zerstoßen, die Menschen zerstören und verbrennen. Unruhe und Diebstahl wird das Land überziehen ... Pest, Zauberinnen und magische Wesen werden herrschen, Geister werden aktiv und im Palast wohnen, aufwiegeln, mit Schlangenwesen Schrecken verbreiten und Würmer, Schlangen und Spinnen werden erscheinen und alles fressen.«¹⁴

Damit sind wir bei der höchst interessanten Geschichte Birmas. Das alte Birma z. B. kannte kein Privateigentum des Landes, sondern ein Pachtsystem, das königlicher Aufsicht unterstand. Der König verlangte Steuern, die halbjährlich verteilt wurden. Wer (etwa bei schlechter Ernte) nicht abgabefähig war, wurde von den Abgaben befreit. Es gab keine Finanzwirtschaft, damit kein Kapital angehäuft werden konnte, das zur Zerstörung des Gleichgewichts in der Gesellschaft sowie zwischen Natur und Gesellschaft geführt hätte. Wirtschaftliche Wohlfahrt und Zufriedenheit für alle war das Ziel des Staates.¹⁵ Das aber wiederum natürlich nicht als Selbstzweck, sondern damit der Samgha mit Almosen unterstützt werden konnte und alle genügend Zeit hätten, sich religiösen Zielen zu widmen.

Es ist nicht verwunderlich, daß der Ökonom E. F. Schumacher zu seinem Buch »Small is beautiful« durch dieses birmesische wirtschaftlich-politische Gemeinwesen angeregt wurde.

Die Briten rechneten es zu den Errungenschaften der Kolonialherrschaft, daß wirtschaftlicher Wettbewerbs-

geist sich langsam durchzusetzen begann, allerdings massiv erzwungen, indem die Kolonialmacht die Steuerlast derart drastisch erhöhte, daß die Bauern zusätzliches Land, das zur Ernährung bisher nicht benötigt worden war, im Raubbau bebauen mußten, und Howard Malcom urteilt stolz: »Privateigentum ist jetzt heilig«. ¹⁶

Vorher galt der Boden als heilig, nicht veräußerbar und menschlichem Gewinnstreben entzogen. Dieses traditionelle buddhistische Ethos in Birma überlebte bis ins 19., ja 20. Jahrhundert und stieß mit den an Gewinnmaximierung orientierten Idealen der British East India Company zusammen. So schreibt der britische Kolonial-Beamte H. Fielding-Hall 1906 über den birmesischen Buddhismus: ¹⁷ »Eine großartige Religion, voll von erhabenen Gedanken ... Sie gibt den Gefallenen und Schwachen Trost, eine sichere Zuflucht für die am Leben Zerbrochenen. Sie schützt die Buchten, wo die vom Sturm geschüttelten Seelen ausruhen können. Es ist das Evangelium der Kranken, Verwundeten, Sterbenden ... Aber ...

Die erste und größte Wahrheit ist, diese schöne Welt, die uns Gott gegeben hat, auszunutzen. Die größte Sünde ist es, unnützlich zu sein ... Es ist unsere Pflicht, die Feigen, die Untüchtigen, die Schwachen, die nichts (mit der Welt anzufangen wissen) hinwegzufegen und sie durch Starke und Nützliche zu ersetzen. Der Burmese hat zu viel Glauben. Er ist viel zu viel gehegt und gepflegt worden, und man hat ihm zu viel gepredigt. Er muß aufstehen und kämpfen. Er darf vor den Schlägen der Welt nicht zusammensinken und sich verstecken, sondern muß herauskommen zur Konfrontation. Er muß seine windelweichen Bande des Glaubens abschütteln und den natürlichen Krieger darunter entdecken. Er muß es lernen, roh und grausam zu sein, wenn notwendig zu zerstören, Schmerz zu verursachen und sich rücksichtslos durchzusetzen. Er muß lernen, mannhaft zu sein ... Das würde ihre Augen zu einer neuen Lebenssicht öffnen. Aber ihr Glaube steht ihnen dabei im Wege ...«

Aus birmesischer Sicht vertraten die Engländer ein Naturrecht des Stärkeren, das sich gegen alle Kreatur durchzusetzen habe. Besonders verbittert reagierte man, als die Kolonialmacht in Mandalay streunende Hunde zu Tausenden vergiftete und Wälder für Reispflanzungen abgeholzt wurden, die die Burmesen ärmer machten – zwischen 1870 und 1930 fielen die Reallöhne der Birmesen um 20 %.

Dies alles zeigt, daß es sehr wohl eine *buddhistische Sozialethik* gibt, die die Natur, zumindest die belebte, einschließt. Allerdings stellt sie an die Laien andere Anforderungen als an die Mönche, die aus dieser Welt der Vergänglichkeit entfliehen und nach dem *nirvana* streben. Die Ethik der Laien soll Bedingungen schaffen, die für dieses Streben günstig sind, d. h. vor allem Überwindung des Anhaftens (an Besitz) im individuellen wie sozialen Bereich bewirken; Tiere sind eingeschlossen.

Das *Ideal der Barmherzigkeit* gegenüber allen Lebewesen zeichnet schon den frühen Buddhismus aus, wie das Verbot des Wanderns während der Regenzeit belegt, damit keine Insekten zertreten werden¹⁸ und was auch dadurch zum Ausdruck kommt, daß es seit Kaiser Aśoka in buddhistischen Ländern Tierhospitäler gibt.

Man kann von einer umfassenden Ehrfurcht vor dem Leben sprechen. Pflanzen gelten zwar im indischen Buddhismus nicht als Lebewesen (was sich in China unter taoistischem Einfluß ändern sollte), aber als Basis der Nahrung und Lebensraum von Tieren und Geistern sind sie ebenfalls geschützt.

Damit ist zur Genüge belegt, daß, wie wir oben andeuten, Max Webers Urteil über den Buddhismus falsch ist.¹⁹ Weber sah zwischen dem *Arhat*-Ideal (dem Ideal des Heiligen im Theravada) und einer Sozialethik »keine Brücke«, weil für ihn jede sozial bindende Ethik notwendigerweise mit dem unendlichen Wert der individuellen Seele verknüpft war, die der Buddhismus bekanntlich leugnet. Aber diese Verknüpfung ist falsch. Weil für ihn die uni-

versale Barmherzigkeit nur ein Stadium auf dem Weg der Selbsterlösung ist, schließt er, daß auf der Basis des Buddhismus keine Liebe möglich sei. Er übersah, daß *nirvāṇa* nur deshalb ein Zustand jenseits von Barmherzigkeit ist, weil hier das Bewußtsein von Individualität überwunden ist und die Einheit allen Lebens so tief erfahren wird, daß keineswegs ein Quietismus, der aus einer »klaren Distanz« zwischen Subjekt und Objekt resultierte, die Folge ist. Subjekt und Objekt verschmelzen vielmehr, und das ist *pudgalanairatmya*, was Theravada und Mahayana gemeinsam lehren.²⁰ Diese Überwindung der Distanz zwischen den Lebewesen, die Realisierung ihrer Einheit jenseits individueller Identität, ist *karuṇā*.²¹ Doch mit diesen letzten Bemerkungen sind wir bereits beim Mahayana-Buddhismus.

3. MAHAYANA – DIE LEHRE VON ŚUNYATA

Die im frühen Buddhismus angelegten Ideen der Barmherzigkeit des Bodhisattva gelangen im Großen Fahrzeug zur Reife, indem nämlich der erleuchtete Bodhisattva seine »Verdienste« (*puṇya*), das heißt die Strahlungen seiner inneren Bewußtseinsformungen, wegschenken und auf andere übertragen kann, damit diese leichter zur Erleuchtung gelangen können. Der Altruismus wird intensiviert.

Der Mahayana-Buddhismus war vor allem auch (aber nicht nur) eine Laienbewegung, die das rituelle und kultische Element betonte, während das Mönchtum aus dem Einhalten der Mönchsregel seine Identität gewann. Den Laien oblag das »delegierte Töten« von Tieren, denn am Anfang waren die indischen Buddhisten keineswegs Vegetarier (erst im China des 6. und 7. Jahrhunderts setzte sich der Vegetarismus durch). Mönche durften kein Lebewesen töten oder verletzen, aber sie aßen Fleisch-Reste, die Laien übriggelassen hatten. In der Praxis gab das

natürlich Probleme, denn Metzger, Hufschmiede usw. wurden kultisch zu Menschen zweiter Klasse, und die Berufe wurden geächtet. Die Laien wehrten sich gegen diese Diskriminierung und nahmen Gewaltlosigkeit (auch Vegetarismus) auf sich, d.h. sie strebten danach, kultisch voll akzeptabel zu werden. Die Vorstellung von der Gemeinschaft aller Lebewesen könnte daher sehr wohl aus Laienkreisen stammen.

Ich kann hier nicht das Mahayana im einzelnen darstellen, sondern möchte einige Gedanken herausgreifen, die unser Thema in einem nochmals anderen Licht beleuchten.

a) *Tathagatagarbha*

Diese Lehre entwickelte sich wohl während des letzten Jahrhunderts vor Christus. »*Garbha*« ist der Schoß, und »*tathagata*« ist ein Titel des Buddha, wörtlich der So-Gekommene, d. h. der in die Wahrheit Eingegangene und aus ihr Hervorgehende. Es geht um die Erkenntnis, daß alle Lebewesen das Potential der Buddhaschaft in sich tragen, auch die Tiere und die Geister, die letztlich alle schon Buddhas sind – sie wissen es nur nicht. Auch diese Vorstellung wird wohl soziologisch mit dem erstarken Selbstbewußtsein der Laien zusammenhängen. Jedenfalls hat diese Lehre großen Einfluß gehabt. Sie wurde später vor allem in China weiterentwickelt, wie wir noch sehen werden. Daß auch ein Hund die Buddha-Natur habe, war neu und eine recht starke Provokation. Nicht nur die biologische Verwandtschaft aller Wesen ist also hier angesprochen, sondern gleichsam die Heilsgemeinschaft der Menschen und Tiere. Dies hat den Tierschutz ungemein gefördert. Die Pflanzen als Lebensraum der Tiere waren nur mittelbar betroffen.

Man muß allerdings hinzufügen, daß es hier nicht um Schutz und Pflege des individuellen Tieres geht, das einen Eigenwert in sich hätte. Das Tier (wie auch der Mensch) ist als Gefäß oder Körper für die Buddha-Natur mit

Ehrfurcht zu behandeln, nicht um seines spezifischen Tierseins willen.

~ b) Identität von *samsara* und *nirvana*

Es war der große Philosoph Nagarjuna (2. Jh. n. Chr.), der die Identität von *samsara* und *nirvana* nicht nur aus logischen Gründen, sondern wohl auch aus meditativer Erfahrung zum Prinzip seines Denkens machte. Was bedeutet das? *Nirvana* kann nicht ein Bereich neben einem anderen sein, denn dann wäre das *nirvana* bedingt. Außerdem erscheint in der Meditationserfahrung keine andere, phantastische Welt, sondern eben diese Welt in anderem Licht, in ihrer Einheit. Die Leere der Wirklichkeit, *śunyata*, bedeutet, daß die Dinge nicht für sich selbst existieren, sondern alles mit allem nicht nur in Zusammenhang steht, sondern die Existenz aus dem anderen hat. Geist und Natur, Mensch und die ihn umgebende Wirklichkeit, das Absolute und das Relative existieren dann ganz und gar ineinander – in einem bestimmten Sinne bin ich dieser Baum, bin ich auch dieser Vogel, der im Baum singt.

c) Das Reine Land

Zu erwähnen ist nun noch die Tradition vom Buddhismus des Reinen Landes, die sich in Indien entwickelte und eintausend Jahre später in Ostasien als die mächtigste und wichtigste Strömung des Buddhismus überhaupt hervorgehen sollte. *Sukhavati*, das Glücks-Land Amitabhas, ist ein Ort, zu dem alle gelangen, die Amitabha oder in Japan Amida gläubig anrufen und um Beistand bitten. Das Reine Land ist nicht das *nirvana*, sondern eine spirituelle Sphäre, die durchaus noch unter dem Gesetz des Kreislaufs der Geburten (*samsara*) steht. Hier gibt es aber ideale Bedingungen, die Buddhaschaft zu erlangen, vor allem also keine Ablenkungen der Meditation, keine Versuchungen, an Sinnesdingen anzuhaften usw. Es ist ein Paradies, in dem die Wünsche schon gewährt sind, bevor

man sie ausgesprochen hat. Gewünschte Speisen etwa werden als bereits genossen empfunden. Die Wassertemperaturen entsprechen den individuellen Wünschen der Badenden (vor allem ist es nicht zu kalt!).

Wie wird nun die Natur in diesem Land beschrieben? Es gibt weder Hügel noch Berge, so daß die Mühsal des Reisens erleichtert ist. Weder sticht die Sonne noch gibt es Mond und Sterne. Es gibt keine organische Umwelt, und alles ist aus Edelsteinen und Kristallen, wie das *Sukhavativyuha* lehrt. Es ist ein Ort ohne Leid, in dem es folgerichtig auch keine Natur gibt. Denn Natur ist Vergänglichkeit. Dies sei dann der ideale Platz für die Meditation. Alle Dinge hängen zwar mit allen zusammen, aber letztlich ist die zerbrechliche, vergängliche Natur nicht wirklich als solche einbezogen.

Dies entspricht wiederum der indischen, klimatisch bedingten Naturerfahrung, und in China und Japan, wo ein anderes, angenehmeres und gemäßigtes, das heißt freundlicheres Klima herrscht, sieht dann das Reine Land auch anders aus. Es hat eher den Charakter eines Gartens, wie sich in der ostasiatischen Gartenkultur zeigt.

4. OSTASIEN

Der chinesische Buddhismus ist stark geprägt von der taoistischen Naturmystik. Schon in der ersten Periode der Übersetzungen, also von der Mitte des 1. Jh. n. Chr. bis zum Jahre 402, der Ankunft Kumarajivas in Chang-an, wurde die Angleichung buddhistischer Ideale an den Taoismus bewußt gesucht. Die Natur ist hier nicht der wilde Dschungel, sondern der liebeliche Garten, der das Harmonieideal der chinesischen Kultur ausdrückt. Das Land *sukhavati* ist dann auch ein Garten mit Tieren, Pflanzen und angelegten Teichen, das heißt gestaltete Natur, wie wir den Pinselzeichnungen der Sung-Zeit im 10. und 11. Jh. entnehmen können.

Aber bereits früher war es zu einer Neubewertung der Natur gekommen. Im ostasiatischen Buddhismus sind nämlich auch die Pflanzen Lebewesen, und das geht auf zwei Schulbildungen zurück. In der T'ien t'ai-Schule (der ersten eigenständigen Schule des chinesischen Buddhismus) wird das universale Buddha-Wesen aller Wirklichkeit, nicht nur der Lebewesen gelehrt. Damit ist die prinzipielle Differenz von belebten und unbelebten Wesen verschwunden, und man kann sagen, daß dies eine Radikalisierung der indischen *tathagatagarbha*-Tradition ist. In der Mitte des 8. Jh. wurde diese Anschauung von der Ochsenkopf-Schule des Zen übernommen und dann wohl in der Nordschule des Zen vertreten.

Die kosmologische Begründung aber lieferte die Hua-Yen-Schule, die auf das indische *Avatamsaka-Sutra* zurückgeht und den Kosmotheismus dieses Sutra sowie des *Lotos-Sutra* philosophisch-systematisch ausarbeitet: Alles ist in allem enthalten, ja alles ist letztlich alles, weil die Wirklichkeit nicht ein Zusammenspiel von Substanzen ist (wie schon die *śūnyata*-Lehre der *Prajñāparamita-Sūtras* erkannt hatte), sondern ein Wechselverhältnis von Beziehungen.

In dem berühmten *Avatamsaka-Sutra* wird dieses Motiv in immer neuen Symbolen und Parabeln erläutert, zum Beispiel mit der Geschichte vom Netz Indras, das aus Perlen besteht, wobei jede einzelne Perle alle anderen widerspiegelt. Die Perlen sind die Erscheinungen der Wirklichkeit, die jeweils Widerspiegelungen aller anderen Wirklichkeiten sind. Darauf aufbauend machte der berühmte chinesische Philosoph Fa-tsang (643–712) ein Experiment: Er wurde von der Kaiserin Wu Tse-T'ien gebeten, das Wesen des Wirklichkeitsverständnisses im Buddhismus darzulegen. Der Mönch führte die Kaiserin in einen Raum, dessen Wände, Fußboden und Decke völlig mit Spiegeln bedeckt waren. In der Mitte des Raumes stellte der Meister eine Buddha-Figur auf, die er mit einer Lampe beleuchtete. In den Spiegeln erschien

das Bild der Buddha-Statue, und jedes Spiegelbild spiegelte alle anderen wider, in unendlicher gegenseitiger Spiegelung und Durchdringung. Sofort begriff die Kaiserin die Lehre von der Totalität und gegenseitigen Durchdringung aller Dinge im Mahayana-Buddhismus. Mehr noch, Fa-tsang nahm eine winzige Kristallkugel in die Hand, und die Kaiserin sah, daß die kleine Kugel all die unendlichen Spiegelbilder enthalten konnte. So enthält selbst das kleinste Staubkorn die unermesslichen Welten und Buddha-Länder, ja das ganze Universum. Deshalb wiederum durchdringt ein einziger Erleuchtungsstrahl die ganze Welt; die spirituelle Übung und Erleuchtung eines einzigen Bodhisattva ist die Erleuchtung des ganzen Kosmos.

Dies hatte Folgen für die gesamt-kulturelle Entwicklung in China: Im Synkretismus der Sung-Zeit (960–1279), in der vom Buddhismus beeinflussten neo-konfuzianischen Philosophie, gibt es eine deutliche Hinwendung zur Natur: So soll sich der Philosoph Choe Tun-yi (1017–1073) geweigert haben, das Gras zu schneiden, weil er sich allem Lebendigen verwandt fühlte.

Typisch ist auch der Dichter Su Tung-p'o (Sung), der die Erleuchtung während eines Nachspaziergangs in den Bergen erfuhr, als er das Rauschen des Flusses hörte – die Erleuchtungsstrophe, mit der er vor seinen Zen-Meister trat, lautet:

»Das Rauschen der Bäche im Tal ist Seine lange,
breite Zunge;

Die Formen der Berge sind Sein reiner Leib.

In der Nacht hörte ich das Summen von Myriaden
von Sutra-Versen,

Wie kann ich anderen ihre Bedeutung sagen?«

Ich kann hier im einzelnen nicht auf *Japan* eingehen, wo die chinesischen Ansätze weiterentwickelt wurden und im Zusammenhang mit der all-gegenwärtigen *Shinto*-Frömmigkeit Natur *als* Kultur erfahren wird und umgekehrt, was sich zum Beispiel in der Gestaltung des japani-

schen Gartens darstellt, der durchaus verschieden vom wilderen, naturbelasseneren chinesischen Garten ist.

In Tibet wiederum, das in bezug auf die Form des Buddhismus dem indischen Vorbild viel näher steht als dem chinesischen, sind die Naturkräfte und -geister, die schamanischen Naturrituale, so integriert worden, daß sie dem institutionellen Buddhismus untergeordnet, aber nicht vernichtet wurden. Milarepa, der große Dichtermönch (1040–1123), singt in seinen berühmten einhunderttausend Gesängen von der Naturschönheit, die ihm nun aber charakteristischerweise wieder ganz und gar zum Symbol der Vergänglichkeit wird. Alles ist für ihn belebt, alles ist von geistigen Wesenheiten durchdrungen, und diese Haltung zeichnet den tibetischen Buddhismus bis heute aus.

Ich möchte von diesen berühmten Liedern Milarepas nur ein Beispiel anführen:²²

»Hier ist der Erleuchtungsort, ruhig und voll Frieden. Schneegipfel erheben sich in die Höhe als Wohnungen der Götter. Weit dort unten im Dorf leben meine gläubigen Gönner, von Bergen umgeben, die in Schnee gebettet sind.

Hier vorn wachsen wunschgewährende Bäume. Im Tal erstrecken sich weite Wiesen, übersät mit Wildblüten. Insekten summen um den wunderbaren süß-duftenden Lotos. Am Ufer des Flusses und inmitten des Sees beugen Kraniche ihre Köpfchen und genießen dies alles. Sie sind zufrieden.

In den Wipfeln der Bäume singen die Wildvögel. Wenn der Wind sanft bläst, tanzen die Trauerweiden ganz sachte. In den Baumkronen springen und hüpfen Affen in ausgelassener Freude. Auf den wilden grünen Weiden grasen verstreut große Herden, und glückliche Hirten singen und spielen auf ihren Flöten, lustig und sorglos. Die welthaften Menschen hingegen, brennend von Verlangen und Gier, zerstreut durch das Alltägliche, werden zu Sklaven der Erde.

Vom Gipfel des Glitzernden Juwelenfelsens betrachte ich, der Yogi, all diese Dinge. Und ich weiß: Sie sind im Fluß, vergänglich gar. In Kontemplation schaue ich, daß Freuden und Vergnügen bloß Trugbilder und Wasserspiegelungen sind.

Das Leben ist wie ein Zauberspiegel und ein Traum. Große Barmherzigkeit wallt in mir auf für diejenigen, die diese Wahrheit nicht kennen. Meine Nahrung ist die Raum-Leere. Meine Meditation ist Versenkung ohne Zerstreuung. Millionen von Schauungen und Gefühlen erscheinen vor mir.

Wundersam sind die Erscheinungen im Kreislauf der Geburten! Wahrlich, schön sind die *dharmas* in den Drei Welten. Oh, was für ein Wunder, wie herrlich! Leer ist ihre Natur, und doch erscheint alles, wie es ist.«

7. ZUSAMMENFASSUNG

Allgemein können wir festhalten: Die jeweilige (kulturbedingte) Verbindung der buddhistischen Spiritualität mit der Daseinsanalyse erzeugt eine ehrfurchtsvolle Haltung gegenüber der Natur. Buddhismus ist und bleibt am *Menschen* orientiert, denn nur von dieser (menschlichen) Stufe aus ist der Weg zum *nirvana* möglich. Aber der Mensch hat *Verantwortung für alle Lebewesen*.

Im einzelnen bleibt hinzuzufügen:

1. Buddhismus kennt die Natur nicht als Selbstzweck, sie ist de-sakralisiert und Teil des Leidenskreislaufs. Die buddhistische Haltung ist dabei ambivalent: Das (frühe) monastische Ideal ist eher leibfeindlich, die von Laien mitgetragenen Mahayana-Strömungen hingegen tendieren zu einer ganzheitlichen Spiritualität, bei der die Natur eingeschlossen ist.
2. Je nach der wohl klimatisch bedingten Naturerfahrung (Indien – China) wird Natur als bedrohend oder hei-

lend erlebt und dementsprechend entweder ausgeblendet oder aber als Metapher für die letztgültige Harmonie empfunden.

3. Die Ideale von *ahimsa* und *karuṇa* verpflichten den Menschen gegenüber der Natur.
4. Der Theravada-Buddhismus deutet *anatta* (Nicht-Selbst) als Verwandtschaft aller Lebewesen, was sich im Mahayana unter der Erfahrung von *śūnyata* (Leere) noch verstärkt zur vollkommenen Einheitsschau der Wirklichkeit.
5. Die (allgemein indische) Lehre von den Weltzeitaltern (*yuga*) macht aber deutlich, daß im Zeitalter des Verfalls des *dharma* auch die Harmonie zwischen Mensch und Natur zerbricht. Dies ist allerdings nicht fatalistisch hinzunehmen, sondern im *bodhisattva*-Geist zu ändern.
6. Ob der heutige Buddhismus die Kraft hat, diese Schau so zu formulieren, daß sie die entsprechenden Gesellschaften prägt, ist offen – Naturzerstörung gibt es auch in Asien überall.
7. Gerade im Sinne des letzten Punktes besteht eine Verpflichtung zur interreligiösen Ökumene.

Anmerkungen

¹ M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie Bd. 2, Tübingen 1920–21, 229 f.

² Aus der umfangreichen Literatur zum Thema buddhistischer Weltgestaltung und zum Verhältnis von Buddhismus, Politik und Ökonomie/Ökologie möchte ich nur folgende weitere Literatur anführen: E. Sarkisyanz, *Buddhist Backgrounds of the Burmese Revolution*, The Hague 1965; D. E. Smith, *Religion and Politics in Burma*, Princeton 1965; G. Obeyesekere, F. Reynolds, B. L. Smith (Hrsg.), *The Two Wheels of Dhamma. Essays on the Theravada Tradition in India and Ceylon*. (American Academy of Religion Studies)

Chambersburg 1972; Urmila Phadnis, Religion and Politics in Sri Lanka, (Hurst) London 1976; B. L. Smith (Hrsg.), Religion and Legitimation of Power in Sri Lanka, (Anima) Chambersburg 1978; S. J. Tambiah, World Conqueror & World Renouncer. A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background, (Cambridge Univ. Press) London 1977.

- ³ Diese Begründung allerdings wird im Vinaya-Text nicht gegeben, sondern lediglich vermerkt, daß ein solches Verhalten allenfalls bei Haushaltern, nicht bei Mönchen, toleriert werden könne. Schon in frühbuddhistischer Zeit waren also zwar noch die alten Verhaltensstandards bekannt, nicht aber unbedingt deren religiöse Begründungen.
- ⁴ Digha-Nikaya XVI, Mahaparinibbana-Suttanta
- ⁵ A. Coomaraswamy, Buddha and the Gospel of Buddhism, London 1916, 168
- ⁶ Vinaya III, 68 f.
- ⁷ L. Schmithausen, Buddhismus und Natur, in: R. Panikkar/W. Strolz, Die Verantwortung des Menschen für eine bewohnbare Welt im Christentum, Hinduismus und Buddhismus, Freiburg 1985, 109
- ⁸ Ausgabe der Pali Text Society (I,5,7), London 1884; Ausgabe Geiger I,47
- ⁹ E. Sarkisyanz, Buddhist Backgrounds of the Burmese Revolution, The Hague 1965, 40 f.
- ¹⁰ Walpola Rahula übersetzt treffend mit equanimity, vgl. Paul Mus, Preface zu: E. Sarkisyanz, Buddhist Backgrounds of the Burmese Revolution, XXI–XXII).
- ¹¹ D. R. Bhandarkar, Asoka, Calcutta 1925, 220 f.
- ¹² H. Nakamura, Ways of Thinking of Eastern Peoples, Honolulu 1971, 105
- ¹³ Vgl. z.B. Mahavamsa XXI, 29 f., in der Übersetzung von Geiger, Oxford 1912.
- ¹⁴ Der burmesische Text wird zitiert bei Sarkisyanz, aaO, 50.
- ¹⁵ Sarkisyanz, aaO, 56f.
- ¹⁶ H. Malcom, Travels in South-Eastern Asia and a full account of the Burmese Empire, Boston 1839, 71
- ¹⁷ H. Fielding-Hall, A People at School, London 1906, S. 253 f. u. 264, zit. nach Sarkisyanz, aaO, 139
- ¹⁸ Vinaya I, 137, zit. nach H. Oldenberg (Hrsg.), Vinaya Pitakam, Vol I, London/Edinburgh 1879 (Mahavagga III, 1–2)
- ¹⁹ M. Weber, aaO, 229 f.
- ²⁰ Sarkisyanz, aaO, 39
- ²¹ Vgl. Mahayana Sutralankara 19,17; 176,27 (hrsg. v. S. Levi, Paris 1911; Śāntideva, Bodhicaryavatara VIII, 110, 131, 136, 140 u. a.,

zit. bei Sarkisyanz, aaO, 41. Vgl. zur Auseinandersetzung mit Weber: E. Sarkisyanz, *Buddhist Backgrounds of the Burmese Revolution*, The Hague 1965, 37 u. 39; so auch Paul Mus in seinem Vorwort zu diesem Buch, XX–XXII.

- ²² Garma C. C. Chang, *The Hundred Thousands Songs of Milarepa* Bd. I, Boulder/London 1977, 64 f.: Lied 5, Milarepa in Ragma.