

# Buddhismus und Natur

Lambert Schmithausen

## Zur Einführung

"Natur ist ein Begriff der westlichen Tradition, mit einer langen Geschichte und recht unterschiedlichen Bedeutungsnuancen bzw. Verwendungsweisen. Einen ihn in seiner ganzen Fülle abdeckenden indischen Begriff gibt es nicht, lediglich Äquivalente für Teilaspekte, z.B. für "Natur" im Sinne von Wesen: *svabhāva, prakṛti*; aber dieser Aspekt soll hier nicht weiter thematisiert werden. Das Sanskrit-Wort *prakṛti* bezeichnet in einem brahmanischen System, dem Sāṅkhya, übrigens die Urmaterie, eine Art *natura naturans*, die die gesamte Erscheinungswelt, Materielles wie Psychisches, immer schon in latenter Form enthält und aus sich hervorgehen läßt. Der Buddhismus, zumindest der ältere, lehrt keine solche hypostasierte *natura naturans*: keine Urmaterie, keine "Weltseele", auch keinen göttlichen Weltschöpfer und Weltenherrn<sup>1</sup>. Wir können daher den Begriff "Natur" im Buddhismus zunächst einmal einfach auf die Welt selbst, oder den Kosmos, beziehen, zumal auf deren unserer Beobachtung zugänglichen Teil, diese Welt hier. In einem prägnanteren Sinne wird aber gerade heute der Begriff "Natur" auch im Kontrast zum Künstlichen, zur vom Menschen geprägten Zivilisation, gebraucht. "Natur" ist dann vor allem die unberührte, wilde Natur: natürliche Landschaft, Wildpflanzen und Wildtiere. Im Übergangsbereich sprechen wir von kultivierter Natur, von naturnahem Anbau, naturnahen Gärten usw., und selbst Nutztiere und Kulturpflanzen sind, als Tiere und Pflanzen, immer noch mehr Teil der Natur als der Mensch selbst oder gar Apparate. Zumindest die wilde Natur ist heute bekanntlich durch die menschliche Zivilisation vielfach bedroht — ein Umstand, der zur Forderung nach einer sich nicht ausschließlich an menschlichen Interessen orientierenden, "ökologischen" Ethik geführt hat. Dieser geht es um die Erhaltung und auch Wiederherstellung von intakten Lebensräumen und Artenvielfalt, sei es um ihrer selbst willen, sei es um des Überlebens der menschlichen Spezies willen. Sie ist insofern zu unterscheiden von der Ethik des Tierschutzes, der es um Leben und artgerechte Behandlung des *einzelnen* Tieres geht, unabhängig von seiner Artzugehörigkeit und ökologischen Funktion. Ökologisch kann z.B. die maßvolle *Bejagung* einer bestimmten Tierart unproblematisch oder sogar geboten sein, für das betroffene Einzeltier ist sie in jedem Falle tödlich. Ökologisch ist das Aussterben einer Tierart ein schwerer Verlust, aus der Sicht eines auf Individuen ausgerichteten Tierschutzes ist es irrelevant. Haltung von Tieren (etwa Hühnern oder Nerzen) in viel zu engen Käfigen ist dagegen primär vom Standpunkt des Tierschutzes aus skandalös.

Im Sinne dieser Vorbemerkungen möchte ich in diesem Vortrag die Stellung des Buddhismus zu folgenden Fragen skizzieren: 1. zur Kosmologie, d.h. zu Aufbau und Entstehung der Welt (dies nur ganz flüchtig); 2. zum Tier; 3. zu Pflanzen und Elementen; 4. zur "ökologischen" Ethik. Ich konzentriere mich dabei auf den älteren Buddhismus; für die spätere Entwicklung muß ich, für heute zumindest, auf das vorab verteilte Material verweisen.

---

<sup>1</sup> Vgl. *Dīghan.* III 28: *issarakuttaṃ brahmakuttaṃ* als unbegründete Theorie.

## 1. Kosmologie

Man kann davon ausgehen, daß der Buddhismus von Anfang an als selbstverständlich voraussetzt, daß sich über unserer Welt hier eine *Himmelswelt* befindet, und wahrscheinlich unter ihr eine *Unterwelt*. Diese beiden Bereiche, besonders die Himmelswelt, werden oft (und wohl im Laufe der Entwicklung zunehmend) in mehrere Schichten unterteilt. In manchen Texten scheint die Welt des Gottes Brahman die höchste zu sein, in anderen liegen darüber noch weitere, typisch buddhistische himmlische Welten, und es werden auch immaterielle Sphären angenommen. Auch diese gehören aber noch in den Bereich der Wiedergeburt und damit, trotz unvorstellbarer Lebensdauer, zum Herrschaftsbereich des Todes, den allein das Nirvāṇa transzendiert, der "Bereich, wo es kein Sterben gibt (*amata/amṛta*)".

Unter dem Gesichtspunkt der "Natur" interessiert aber vor allem unsere Welt hier. Ich möchte aber nicht näher auf die (später detailliert entwickelte) Kosmographie eingehen, sondern lediglich bemerken, daß sich im Buddhismus schon früh die Vorstellung einer Vielzahl von Weltsystemen mit leeren Räumen dazwischen findet.

Eingehen möchte ich hingegen kurz auf die Frage nach *Entstehen* und *Vergehen* dieser unserer Welt. Hierzu ist nun zunächst einmal zu bemerken, daß die Frage nach einem absoluten Anfang oder Ursprung der Welt schon im Kanon dahingehend beantwortet wird, daß ein solcher nicht feststellbar ist bzw. es ihn nicht gibt. Das heißt aber nicht, daß sie ewig ist. Wir stoßen vielmehr schon im Kanon auf Ansätze einer *zyklischen* Auffassung, wonach die Welt (unsere hier zumindest) sich periodisch auflöst und dann wieder neu entfaltet.

Die *Weltauflösung* erfolgt vorzugsweise durch Feuer (nach späteren Quellen in gewissen Abständen auch durch Wasser oder Wind). Nach dem *Aggaññasutta*<sup>2</sup> befinden sich die Lebewesen während der Periode des Aufgelöstseins der Welt im Himmel der "hell strahlenden" (*ābhassara*) Götter. Zur Zeit der *Weltentfaltung* kommen sie dann wieder herunter, besitzen zunächst noch ihre geschlechtslose, strahlende Gestalt, mit der sie, durch die Luft schwebend, die Finsternis über den Wassern erleuchten. Dies wird als ein *Idealzustand* angesehen! Denn erst nachdem die Wesen sich dazu haben verleiten lassen, von der feinen Haut zu schlecken, die sich nach langer Zeit auf den Wassern bildet, und Gier bei ihnen aufkommt, beginnt die Verschlechterung der Verhältnisse, und dazu zählt auch die Entstehung der Himmelskörper. Die Lebewesen sind nun von fremdem Licht abhängig!

Aber es geht noch weiter bergab: die Nahrung wird allmählich immer gröber, die Wesen immer gieriger und ungeschlachter und unterschiedlicher (Vielfalt ist hier offenbar negativ besetzt!). Die Geschlechtsmerkmale entstehen, und damit die Sexualität, und, um diese heimlich zu praktizieren, der Hausbau; es folgen Besitzgier, Diebstahl, Lüge, Gewalt, soziale Unterschiede.

Von *Tieren* ist in diesem Text keine Rede. Von anderen Schulen ist jedoch eine Lehrrede überliefert,<sup>3</sup> wonach die Weltauflösung dadurch eingeleitet wird, daß die Menschen die rechte Lehre befolgen und die zehn heilsamen Handlungsweisen praktizieren. Durch kollektive Praxis der zweiten Vertiefungsstufe gelangen sie alle nach dem Tode in die Welt der "hell strahlenden Götter". Zugleich werden die Lebewesen der anderen Daseins-

---

<sup>2</sup> *Dīghan.* III 84 ff.; für den Anfang vgl. auch *Dīghan.* III 29 u. I 17.

<sup>3</sup> *Taishō-Ausgabe des chines. Tripitaka* vol. 1, 114b ff., spez. 137b ff.; cp. 277 ff. (Nr. 23-25).

formen, insbesondere auch die Tiere, nach und nach als Menschen wiedergeboren, praktizieren ebenfalls die zweite Vertiefungsstufe und gelangen dadurch nach dem Tode ebenfalls zu den "hell strahlenden Göttern". Wenn die letzten Menschen gestorben, setzt der Weltenbrand, die Weltauflösung, ein, da keine Lebewesen mehr da sind, denen sie als Wohnung dienen müßte.

Die Weltauflösung ist nach diesem Modell also eine Wirkung des *guten* Karma der Menschen bzw. der Lebewesen insgesamt und ihrer Versenkungspraxis. Die zyklischen, in regelmäßigen (allerdings astronomisch langen) Zeitabständen erfolgenden Weltauflösungen und Weltentfaltungen sind also durch zyklische moralisch-spirituelle Auf- und Abschwünge der Gesamtheit (oder jedenfalls großen Mehrheit) der Lebewesen bedingt, was angesichts des sonst individualistisch konzipierten Karma-Gesetzes schon sehr eigenartig ist. Bemerkenswert übrigens auch, daß die Tiere *vor* den Menschen verschwinden und auch dementsprechend bei der Weltentfaltung erst *nach* ihnen wieder auftreten. Nach einem Text gilt dies allerdings nicht für die Nutztiere; diese erscheinen und verschwinden zusammen mit den Menschen.<sup>4</sup>

## 2. Die Tiere

Es war in früheren Vorträgen schon mehrfach die Rede von der von allen Buddhisten, Mönchen wie Laien, auf sich zu nehmenden Verpflichtung, keine Lebewesen (*pāṇa*, *prāṇa*)<sup>5</sup> zu töten, und zu diesen gehören die Tiere ebenso wie die Menschen. Die Texte motivieren dieses Abstandnehmen vom Töten meist mit den üblen Folgen für den Töter, im Diesseits und vor allem im Jenseits, aber auch mit der Goldenen Regel: Wie man selbst, so hängen auch die anderen Lebewesen am Leben und fürchten den Tod, wollen glücklich sein und nicht leiden. Ein Text weist darauf hin, daß es kein Lebewesen gebe, das nicht im Verlauf des anfanglosen Wiedergeburtsgetriebes schon einmal meine Mutter, mein Vater, mein Bruder oder meine Schwester gewesen ist. Auch dieser Gedanke wird, allerdings erst in späteren Texten, dazu benutzt, liebevolle Gesinnung gegenüber anderen und Verzicht auf Fleischverzehr zu motivieren.

Es dürfte einleuchten, daß eine konsequente Einhaltung der Selbstverpflichtung, kein Lebewesen zu töten, zumindest nicht absichtlich oder wissentlich, einen hohen Anspruch stellt, insbesondere dann, wenn auch Kleintier zu den Lebewesen zu rechnen ist — und daran läßt die Tradition keinen Zweifel, und auch die Terminologie ist eindeutig: auch Ameisen etc. sind "Lebewesen": *pāṇa* oder, diminutiv, *pāṇaka*.

Geht man davon aus, daß es sich ursprünglich um eine Regel für Asketen handelt, sind es wohl gerade solche Kleintiere wie Moskitos, deren er sich nicht durch Totschlagen erwehren soll, oder, wie der Vinaya bestätigt, Tierchen im Trinkwasser, die der Asket bzw. Mönch nicht einfach mittrinken darf; ferner ist gewiß auch an gefährliche Tiere wie Giftschlangen gedacht. Aber natürlich soll er auch keine Tiere töten, um sich zu ernähren, sondern von Almosenspeise leben. Selbstverständlich darf er auch keine Menschen töten, aber dazu hatte er, als Weltentsager, wenig Anlaß, allenfalls in Notwehr.

---

<sup>4</sup> *Abhidharmakośa-bhāṣya* (ed. PRADHAN) 178,11 f. (u. 179,19 f.).

<sup>5</sup> Im Mittelindischen und buddh. Sanskrit hat *p(r)āṇa* diese Bedeutung. Im Standard-Sanskrit bedeutet es "Atem" oder "Leben", und "Lebewesen" heißen *prāṇin*. Spätere Kommentatoren (auch Theravādins) gehen bei der Erklärung des Ausdrucks "Lebewesen töten" (*p(r)rāṇātīpāta*) oft von der Standard-Sanskrit-Bedeutung aus.

Bei den Laien hingegen verschieben sich die Akzente beträchtlich, insbesondere bei Personengruppen, die ihren Lebensunterhalt mit dem Töten von Menschen oder Tieren verdienen und die gelegentlich unter der Rubrik "andere peinigend" aufgezählt werden: Schlächtern, Jägern, Fischern, Raubmördern, aber auch Schergen. Derartige Formen routinemäßigen Tötens und das vedische Tieropfer scheinen den negativen Gegenpol des Einhaltens der Selbstverpflichtung, nicht zu töten, zu bilden. Es ist auffällig, daß sich zumindest im Pāli-Kanon darüber hinausgehende Konkretisierungen der Selbstverpflichtung für Laien nur sehr selten finden. Kaum irgendwo eine explizite Feststellung, daß sie auch mit Bezug auf lästiges Kleingetier, auf schädliche und gefährliche Tiere oder in Notwehr gelte. Ich zumindest kann mich nur schwer des Eindrucks erwehren, daß die Texte im Falle der Laien ganz bewußt auf eine rigide Konkretisierung verzichten, um es dem einzelnen zu überlassen, wie weit er imstande und bereit ist, die Selbstverpflichtung in der Praxis zu verwirklichen. Dies wäre m.E. ein für den Buddhismus charakteristisches Zugeständnis an die Praktikabilität.

Die Norm allerdings, das Ideal, ist kompromißlos formuliert, und in der Überlieferung anderer Schulen ist dies auch explizit gemacht, indem der Laie wie der Mönch geloben muß, keine Lebewesen zu töten, *nicht einmal eine Ameise*.

Wenn daraus die Konsequenz gezogen wird, daß letztlich doch *jeder* Verstoß gegen diese Norm schlechtes Karma ist und üble Folgen nach sich zieht, dann ist allerdings jede unvollständige Einhaltung der Selbstverpflichtung problematisch und dazu angetan, mehr oder weniger heftige Gewissenskonflikte zu erzeugen. Bei manchen Personengruppen wie etwa Bauern, die beim Bearbeiten des Bodens leicht Bodentiere töten oder ihre Ernte gegen tierische Nahrungskonkurrenten verteidigen müssen, oder Nomaden, die auch vom Fleisch ihrer Tiere leben, kann dies zu Mutlosigkeit oder zu faulen Auswegen führen. So etwa, wenn Bauern in Thailand Fische nicht mit dem Messer töten, sondern einfach aufs Trockene legen, damit sie von selbst sterben. Oder wenn man in Sri Lanka Schlangen, die man loswerden will, in einem Kästchen in den Fluß wirft, wo sie in den meisten Fällen elend ertrinken. In solchen Fällen werden den Tieren oft größere Qualen zugefügt als wenn man sie direkt getötet hätte. Es scheint, daß Töten für schlimmer gehalten wird als Quälen. Vielleicht ist daran auch die Formulierung der 5 *sīla*, der Laien-Selbstverpflichtungen, schuld, die lakonisch nur das Abstandnehmen vom Töten von Lebewesen beinhalten. In der "anspruchsvolleren" Liste der 10 heilsamen Handlungsweisen jedoch wird das Nichttöten als Ausdruck von Mitgefühl (*dayā*) bezeichnet — im Gegensatz zur Grausamkeit des Tötens —. In einer anderen Lehrrede (*Majjhiman.* I 371) wird die Unheilsamkeit des Tötens auch mit den Qualen, die das Tier dabei erleidet, begründet. In einem späteren Text wird auch das *Halten* von Tieren zum Zwecke späterer Tötung als Verstoß gegen die Selbstverpflichtung, keine Lebewesen zu töten, bezeichnet.

Die Selbstverpflichtung, keine Lebewesen zu töten, hindert die meisten Buddhisten übrigens nicht daran, Fleisch zu essen. Das Töten überlassen sie anderen (z.B. muslimischen Metzgern). Der Gedanke, daß man mit der Nachfrage das Angebot anheizt und damit indirekt mitschuldig am Töten wird, findet sich erst spät, um 400, in einem Mahāyāna-Text, und wird dort in der Tat als Argument *gegen* den Fleischverzehr verwendet.

Trotz dieser problematischen Aspekte läßt sich feststellen, daß in vielen buddhistischen Ländern Tiere, auch Kleintiere, im allgemeinen nicht ohne Not, mutwillig oder zum bloßen Vergnügen getötet werden. Jagd als "Sport" gab es zwar auch bei buddhistischen Herrschern, aber nicht bei allen.

Der Respekt vor dem Tier als empfindungsfähigem Lebewesen und die Unantastbarkeit seines Lebens bedeutet nun allerdings nicht, daß die Lebensform des Tieres als solche positiv bewertet würde. Das Gegenteil ist zumeist der Fall: vielen Texten zufolge ist das Dasein der Tiere viel unangenehmer und qualvoller als das der Menschen. Vieh lebt von Gras, Hunde und Schweine von Kot, Würmer im Dunkel des Erdbodens, Fische im Wasser, Maden in faulem Fisch: alles aus menschlicher Sicht wenig verlockende Dinge! Schlimmer noch die ständige Bedrohung durch Hunger und Durst, Kälte und Hitze, sowie durch Freßfeinde, oder die Ausbeutung und Mißhandlung durch den Menschen. Kurz, "es ist nicht leicht, vollständig zu beschreiben, wie unglücklich die Tiere sind!" (*Majjhiman. III 167 ff.*). Manchmal gelten sie, da ihr natürliches, instinkthafte Verhalten am Maßstab buddhistischer Moral gemessen wird, sogar als unmoralisch — etwa weil der Stärkere den Schwächeren auffrißt —, und das wird als Grund dafür angegeben, daß man aus tierischer Existenz nur schwer wieder herauskommt (*Majjhiman. III 169*). Auch wird ihnen die Fähigkeit zu erlösender Einsicht abgesprochen. Sie können somit, solange sie Tiere sind, das Nirvāṇa nicht erreichen (erst eine Wiedergeburt als Mensch würde ihnen diese Möglichkeit eröffnen). Adressaten der buddhistischen Lehre sind, nach diesem Strang, nur die Menschen (und allenfalls die Götter).

In anderen, volkstümlicheren Texten (bes. den *Jātakas*, Erzählungen aus früheren Leben des Buddha) hingegen sind die Tiere eher wie Menschen: unglücklich oder glücklich, dumm oder klug, böse oder gut. Manche Tiere in den *Jātakas* führen geradezu ein vorbildliches Leben, indem sie die buddhistischen Tugenden verwirklichen, bis hin zur Selbstaufopferung für andere; sie sind für Belehrung offen und belehren manchmal gar ihrerseits andere Tiere und sogar Menschen. Man kann diese Geschichten nicht als erbauliche Märchen oder Fabeln abtun, zumindest nicht aus buddhistischer Sicht; denn die vorbildlichen Tiere werden großenteils mit dem Bodhisattva identifiziert, d.h. mit dem Buddha in früheren Existenzen, vor seinem Erwachen. Selbst wenn man im Sinne des Mahāyāna die Existenzen des Bodhisattva als Tier als freiwillig eingegangene versteht, so haben sie doch auch hier immer noch den Zweck einer heilsdienlichen Unterweisung der Tiere, die auch hier zwar als schwierig, aber eben doch nicht als unmöglich gilt.

Zumindest aus der erstgenannten Bewertung des Daseins als Tier im Vergleich zum Dasein des Menschen folgt, daß menschliches Dasein wertvoller ist, vor allem unter dem Aspekt der Möglichkeit, die erlösende Einsicht bzw. das Nirvāṇa zu erreichen. Daraus wird abgeleitet, daß das Töten eines Menschen, insbesondere eines spirituell hochstehenden, schlimmer ist als das Töten eines Tieres, so wie die Gabe an einen Menschen verdienstvoller ist als die an ein Tier. Es gibt allerdings später auch die Auffassung, daß das Töten eines gänzlich bösen Menschen weniger schlimm ist als das Töten einer Ameise.

## 2. Pflanzen und Elemente<sup>6</sup>

In den spätvedischen Texten und vor allem bei den Jainas finden wir die Vorstellung, daß Pflanzen und (keimfähige) Samen und sogar die Elemente, zumindest Erde (bzw. der Erdboden) und Wasser, belebt und empfindungsfähig, und daher wie Menschen und Tiere verletzbar, seien. Keine Lebewesen zu töten oder zu verletzen schließt dann ein, daß man auch keine Pflanzen abschneiden, keine rohen Körner essen und nicht in der Erde graben, ja nicht einmal frisches Wasser trinken darf. Den Jaina-Mönchen ist dies alles tatsächlich verboten. Sie dürfen nur essen, was andere (Laien) durch Abkochen bereits abgetötet haben, und dieses Abkochen darf nicht eigens für den Jaina-Mönch erfolgt sein, m.a.W. es darf sich nur um übriggebliebene Essensreste handeln. Es spielt dann übrigens auch keine Rolle, ob man pflanzliche Nahrung verzehrt oder Fleisch: Wesentlich ist nur, daß man selbst für die Tötung nicht verantwortlich ist. Daß manche Asketen Fleisch und Fisch ablehnen, hat eher asketische Gründe: Fleisch und Fisch gelten als Leckerbissen, auch als den Geschlechtstrieb anregend.

Der Buddhismus übernimmt diese Verhaltensweise nur teilweise. Auch die buddhistischen Mönche sollen Pflanzen und Samen nicht beschädigen und nicht in der Erde graben (*Dīghan.* I 5; *Vinaya* IV 33 f.). Sie dürfen aber eigens für sie zubereitete Nahrung (also auch Einladungen) annehmen und auch frisches Wasser trinken. Lediglich bei Fisch und Fleisch muß der Mönch davon ausgehen können, daß die *Schlachtung* nicht eigens für ihn erfolgt ist (*Vin.* I 238; II 197). Insgesamt bedeutet das eine erhebliche Lockerung; der buddhistische Mönch soll nicht zuviel Energie auf äußerliche Bestimmungen aufwenden müssen, sondern sich auf die *innere* Selbstvervollkommnung konzentrieren können.

Die Frage ist, ob für den Buddhismus Pflanzen und Elemente überhaupt noch als empfindungsfähige Lebewesen gelten. Beim Wasser kann man dies getrost verneinen, und auch für die Erde gibt es keine deutlichen Anhaltspunkte. Die Pflanzen hingegen scheinen zunächst eher als eine Art Grenzfall empfunden worden zu sein. Zumindest in den Lehrreden des Pāli-Kanons wird das Problem nirgendwo explizit diskutiert. Ich habe dort keine Stelle gefunden, an der ausdrücklich abgelehnt wird, daß die Pflanzen Lebewesen seien, aber auch keine, an der ausdrücklich das Gegenteil behauptet wird. Zumal in alten Verstexten ist aber gelegentlich von beweglichen *und ortsgebundenen* Lebewesen (*pāṇa*) die Rede, und unter letzteren hat man damals (wie die Jaina-Texte zeigen) vor allem die Pflanzen verstanden. Eine Liste von Lebewesen-Arten (*Suttanipāta* 600 ff.) beginnt denn auch tatsächlich ihre Aufzählung mit Pflanzen. Aber die Tendenz der Entwicklung geht deutlich in Richtung Ausgrenzung, und späteren Texten zufolge besitzen die Pflanzen, und erst recht die Elemente, keine geistige Lebenskraft, folglich auch keine Empfindung, und nehmen nicht am karma-gesteuerten Wiedergeburtssprozeß teil (man kann also im Buddhismus nicht als Pflanze wiedergeboren werden).

---

<sup>6</sup> Näheres s. L. Schmithausen, *The Problem of the Sentience of Plants in Earliest Buddhism*. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 1991 (Studia Philologica Buddhica, Monograph Series, VI, ISBN 4-906267-24-6). [Exemplare sind kostenlos erhältlich beim International Institute for Buddhist Studies, 5-3-23 Toranomon, Minato-ku, Tokyo-105, Japan, gegen Einsendung von zwölf (12) Internationalen Antwortscheinen (coupon-réponse international) pro Exemplar, zwecks Deckung der Kosten für Verpackung und Versand.]

Warum aber darf der Mönch sie dann nicht beschädigen? Der kanonische Kommentar zu der entsprechenden Regel gibt mehrere Erklärungen: Nach der ersten (und die gilt auch z.B. für das Verbot, in der Erde zu graben) halten *die Leute* Pflanzen und Samen (bzw. die Erde) für lebende Wesen und erwarten von Asketen, auch von den buddhistischen Mönchen, ein konsequent rücksichtsvolles Verhalten (zu dem sie selbst, die Laien, aufgrund ihrer Lebensumstände leider nicht imstande sind). Nach der zweiten Erklärung leben in den Pflanzen, vor allem Bäumen, Gottheiten oder Geister, die beim Beschädigen oder Abschneiden der Pflanze verletzt oder zumindest obdachlos werden und sich u.U. dafür rächen. Einige Versionen dehnen diese Erklärung dahingehend aus, daß Pflanzen auch deshalb nicht beschädigt oder vernichtet werden dürfen, weil sie Wohnstätte, also Lebensraum, für *Tiere* sind. Die Vorstellung von Naturgeistern stammt übrigens aus der vorbuddhistischen Religion, ist aber vom Buddhismus geduldet bzw. integriert worden. Gegenüber der Auffassung, daß die Pflanzen selbst Lebewesen sind, hat sie den Vorteil, daß sie eine Nutzung ohne Töten erlaubt. Spätere Texte lehren ein ritualisiertes Verfahren, mittels dessen man eine Baumgottheit bittet, ihren "Wohn-Baum" zur Nutzung freizugeben und sich einen anderen zu suchen. Wenn die Baumgottheit kein Zeichen ihrer Zustimmung gibt, darf der Baum nicht gefällt werden. *Rücksichtsloser* Nutzung ist auf diese Weise ein Riegel vorgeschoben, und sie wird auch sonst als Ausdruck von Undankbarkeit und Maßlosigkeit getadelt. Andererseits wird den Baumgottheiten gepredigt, daß sie als gute Buddhisten auch über rücksichtslose Nutzung nicht in Zorn geraten dürfen.

Besondere Verehrung genießt bekanntlich der Bo-Baum, *ficus religiosa*, unter dem der Buddha zum Erwachen gelangt ist. Ich zögere allerdings, dies als Symbol einer positiven Bewertung der Natur als ganzer zu sehen; es meditiert sich nun einmal in Indien leichter im Schatten, und den spendeten zumindest im Alten Indien vor allem Bäume. Und es ist ja nicht so, daß der Baum nur als positives Symbol aufträte: Auch als Gleichnis für das Leiden, das es mit der Wurzel auszurotten gilt, finden wir ihn (z.B. *Saṃyuttan.* Nr. 12.57 u. 58).

### 3. Ökologische Ethik<sup>7</sup>

Die Frage, ob der Buddhismus eine ökologische Ethik beinhaltet oder zumindest günstige Ansatzpunkte für die Entwicklung einer solchen bietet, ist kontrovers. Wie Sie dem Aufsatz von I. HARRIS<sup>8</sup> entnehmen können, gibt es unterschiedliche Versuche, den Buddhismus "ökologisch" zu interpretieren, aber auch Gegenstimmen bzw. kritische Auffassungen. Ich persönlich finde einen "Öko-Buddhismus" durchaus sympathisch und begrüße ihn als kreative Antwort auf ein zentrales Problem unserer Zeit. Als philologisch und

---

<sup>7</sup> Für weitere Einzelheiten, Belege und Literatur verweise ich auf meine früheren bzw. im Erscheinen begriffenen Arbeiten zum Thema:

1. "Buddhismus und Natur", in: R. Panikkar and W. Stolz (Hrsg.), *Die Verantwortung des Menschen für eine bewohnbare Welt in Christentum, Hinduismus und Buddhismus*. Freiburg 1985, 100-133

2. *Buddhism and Nature. The Lecture delivered on the Occasion of the EXPO 1990. An Enlarged Version with Notes*. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 1991 (Studia Philologica Buddhica, Occasional Paper Series, VII, ISBN 4-906267-23-8) [erhältlich wie in Fußn. 6 gegen drei (3) Internationale Antwortscheine]

3. "The Early Buddhist Tradition and Ecological Ethics", demnächst in: *Journal of Buddhist Ethics* 4/1997, 1 ff.

<sup>8</sup> "Getting to Grips with Buddhist Environmentalism: A Provisional Typology", in: *Journal of Buddhist Ethics* 2/1995, 173-190.

ideengeschichtlich arbeitender Wissenschaftler habe ich aber erhebliche Probleme, solche ökologischen Interpretationen mit dem historischen Buddhismus, zumal dem indischen, zu identifizieren, wie es doch oft geschieht. Ich habe in mehreren Arbeiten versucht, deutlich zu machen, wo ich Probleme und wo ich Ansätze sehe. Ich bemühe mich, die Texte unvoreingenommen zu verstehen, aber natürlich bleibt es *mein* Verständnis.

Ich gehe davon aus, daß der Buddhismus, zumal der frühe, nicht so sehr ein geschlossenes theoretisches System als vielmehr eine Heilslehre ist, die unterschiedliche Situationen und Adressaten zu berücksichtigen hat. Das bedeutet, daß man stets bemüht sein muß, Aussagen in ihrem jeweiligen spirituellen Kontext zu verstehen, und daß es problematisch werden kann, wenn sie in andere Kontexte übertragen werden (von uns, aber auch schon in der buddhistischen Tradition).

Beginnen wir mit dem Kontext des praktischen Verhaltens, so bezieht sich auf die Natur vor allem die Selbstverpflichtung, keine Lebewesen zu töten. Ein solches Inruhelassen zumindest der Tierwelt ist zweifelsohne gut für die Natur, jedenfalls solange diese noch einigermaßen intakt ist. Wir müssen uns aber im klaren darüber sein, daß die buddhistische Selbstverpflichtung nur das empfindungsfähige Individuum im Auge hat, nicht Arten oder Artenvielfalt. M.a.W.: Es geht um Tierschutz, nicht um Ökologie. Ganz abgesehen davon, daß auch der Erwerb eigenen guten Karmas (und die Vermeidung von schlechtem) bzw. die eigene spirituelle Reinheit als Voraussetzung für den Erlösungsweg ein wichtiges Motiv sind. Dies gilt auch für die Übung von Mitgefühl, Freundlichkeit oder Mitleid mit allen Wesen, also auch Tieren. Auch sie dient im älteren Buddhismus ganz wesentlich der spirituellen Läuterung des Übenden selbst; die Freundlichkeit dient sogar als gewaltlose Methode, sich vor gefährlichen Tieren zu schützen. Aber Freundlichkeit und Mitleid sind doch auch Ausdruck des Sichhineinversetzens in andere im Sinne der oben erwähnten Goldenen Regel, und gewinnen von daher eine Eigendynamik, die vor allem im Mahāyāna-Buddhismus auch das Erlösungsziel erfaßt, so daß der Bodhisattva, der Anhänger des Mahāyāna, bereit ist, die eigene Erlösung zugunsten der anderen zurückzustellen. Aber auch dabei geht es, jedenfalls in erster Linie, um leidende Einzelwesen und deren Erlösung, nicht um die Erhaltung von Artenvielfalt oder Ökosystemen.

Auch die Vinaya-Vorschriften, keine Pflanzen zu beschädigen und kein Wasser zu verunreinigen, haben primär den Zweck, Verhaltensweisen zu unterbinden, die von der Gesellschaft als nicht asketengemäß aufgefaßt wurden und dem Ansehen des Ordens abträglich gewesen wären. Gewiß, wenn sie (wie im *Vinaya* der Sarvāstivādins und Mūlasarvāstivādins) damit begründet werden, daß Pflanzen bzw. Wasser Wohnstätte von Tieren sind und um deretwillen nicht zerstört oder verschmutzt werden dürfen, so ist das *strukturell* ein ökologisches Argument. Aus buddhistischer Sicht geht es aber auch in diesem Fall um die in Mitleidenschaft gezogenen *Einzeltiere*, um deren Leben und Glück, nicht um Artenvielfalt oder ökologisches Gleichgewicht. Die ökologische Argumentation ist auch hier nicht Selbstzweck, und der positive ökologische Effekt ist eher ein Nebenprodukt. Für eine in ihrer primären Zielsetzung ökologische Ethik müßten Artenvielfalt bzw. Intaktheit von Ökosystemen *selbst* als Wert etabliert werden.

Dies leistet m.E. auch die Lehre vom *Nichtselbst* (*anattā*) nicht. Sie ist in den kanonischen Lehrreden ohnehin mehr eine spirituelle Übung, die der inneren *Loslösung* von den Persönlichkeitskonstituenten oder auch von den äußeren Dingen dient. Die dadurch erzeugte Freiheit von Selbstsucht hat fraglos zur Folge, daß man anderen nicht schadet, und mag auch eine gewisse Offenheit konstituieren, führt aber nicht automatisch zu einem aktiven Engagement. Dieses scheint vielmehr eher der Goldenen Regel, also dem Mitgefühl, zu entspringen, wenn dieses ins Positive gekehrt wird. Jedenfalls besteht die theoretische Grundlage für das Wirken des Bodhisattva zum Heile der anderen meist darin, daß er die Vorstellung von der Gleichheit seiner selbst und der anderen hat (*parātma-sama-citta-tā*), eine Vorstellung, die in einem Mahāyāna-Text einmal als "Sehen eines großen Selbstes" (*mahātmadr̥ṣṭi*) bezeichnet wird (*Mahāyānasūtrālaṅkāra* xiv.37). Das Ziel bleibt aber auch hier das Glück und die Erlösung der anderen als fühlende Einzelwesen.

Besonders oft wird als Grundlage für eine ökologische Ethik im Buddhismus das Prinzip des *Entstehens in Abhängigkeit* (*pratītyasamutpāda*) genannt. So z.B. von JOANNA MACY, die darunter im Sinne moderner Systemtheorien eine universale Vernetztheit, eine gegenseitige Abhängigkeit alles Seienden (zumindest auf der Erde), versteht. Das würde dann in der Tat einem Grundprinzip der modernen Ökologie entsprechen. JOANNA MACY beansprucht, mit ihrer Deutung die Auffassung des Buddha selbst wiederzugeben, die von westlichen Gelehrten, aber auch schon von Teilen der buddhistischen Tradition selbst (besonders vom Abhidharma) verfälscht und erst im frühen Mahāyāna wiederhergestellt (im späteren Mahāyāna aber teilweise wieder verfälscht) worden sei. Dies scheint mir aber historisch äußerst problematisch. Jedenfalls dann, wenn wir (wie es auch MACY zu tun scheint) davon ausgehen, daß die Lehre des Buddha in den kanonischen Lehrreden des älteren Buddhismus zumindest noch durchschimmert. MACYS Interpretation des Entstehens in Abhängigkeit und der einschlägigen kanonischen Stellen scheint mir vielmehr von japanischen Deutungen beeinflusst, die diese Stellen im Sinne ostasiatischer Entwicklungen des Mahāyāna deuten. Diese Deutungen bestreiten u.a., daß der Lehrsatz vom Entstehen in Abhängigkeit vor allem der Erklärung der Wiedergeburt und ihrer Bedingungen dient. Nun gibt es zwar im Kanon auch Stellen, die das Zustandekommen von Leid und Ungemach in diesem Leben aus Bedingungen ableiten, die man sich in diesem Leben schafft. Aber bei der Mehrzahl der Stellen, und zumal bei der bekannten zwölfgliedrigen Kette des Entstehens in Abhängigkeit, läßt sich der Bezug auf die Wiedergeburt und ihre Beendigung ebensowenig ernsthaft bezweifeln wie im Falle der vier Edlen Wahrheiten. Und es läßt sich auch nicht ernsthaft bezweifeln, daß wir es mit einer *Bedingungskette* zu tun haben und daß *gegenseitige* Bedingungsverhältnisse im Kanon die *Ausnahme* sind.

An eine Wechselwirkung im Sinne ökologischer Rückkoppelungen gemahnt am ehesten wohl die gelegentlich im Kanon ausgesprochene Vorstellung, daß das moralische Verhalten der Menschen Auswirkungen auf ihre Umwelt hat (z.B. Dürre), und dies dann wieder Einfluß auf das Befinden der Menschen. Aber es ist *moralisches*, nicht *ökologisches* Fehlverhalten, das die Umweltprobleme hervorruft. Gewiß, man kann das in die moderne Situation *übersetzen*, aber man sollte doch den Unterschied in der Denkweise nicht überspielen. Auch die oben erwähnte Vorstellung, daß jeder im Laufe des anfanglosen Saṃsāra schon einmal mit jedem verwandt war, kann man, gewiß, in die Evolutionslehre *ummünzen*, aber auch hier ist doch der Unterschied in der Denkweise offenkundig: hier die phylogenetische Verwandtschaft der *Arten*, dort die *unmittelbare* familiäre Verwandtschaftsbeziehung von *Individuen*.

Aber selbst wenn wir einmal, im Sinne MACYS, vom Entstehen in Abhängigkeit als universaler Interdependenz ausgehen: Diese kann nicht so total sein, daß gar keine Veränderung möglich wäre, oder daß schon kleine Veränderungen zwangsläufig den Zusammenbruch des Gesamtsystems oder zumindest des Lebens nach sich zögen; dies wird ja durch die Erdgeschichte widerlegt, in deren Verlauf das Leben schon mehrfach gewaltige Katastrophen (bei denen offenbar bis zu 90 oder 95% der Arten ausstarben) überstanden hat. Wenn aber Veränderungen (z.B. Ausrottung von Arten) verkraftbar und für den Menschen mittels Einsicht in Bedingungsbeziehungen auch machbar sind, so stellt sich die Frage, warum sie (im Sinne einer bewahrenden ökologischen Ethik) trotzdem unterlassen werden sollten. Doch wohl nur deshalb, weil Artenvielfalt und natürliche Lebensräume ein Gut, einen *Wert* darstellen, sei es im Interesse des Menschen, als Schöpfung Gottes oder einfach um ihrer selbst willen. Sehen wir, ob der Buddhismus eine solche Wertsetzung begünstigt oder eher das Ideal einer unnatürlichen, vom Menschen durchzivilisierten Welt stützt.

Im Rahmen der Erlösungslehre, die ich für den zentralen spirituellen Kontext des Buddhismus, jedenfalls des indischen, halte, läßt sich, im älteren Buddhismus zumindest, weder die eine noch die andere Wertsetzung begründen. In diesem Kontext wird vielmehr betont, daß *alles*, jedenfalls alles Welthafte, vergänglich und deshalb ungenügend ist: der Körper, das Leben<sup>9</sup> der Menschen und natürlich auch der Tiere, ja sogar die Götterexistenzen, die Pflanzenwelt, aber auch die Berge, Ozeane, Flüsse und die ganze Erde<sup>10</sup>. Radikal ausgedrückt ist diese Sicht in einem Text einer nordwestindischen Schule,<sup>11</sup> wo ein betrunkenener nichtbuddhistischer Asket sich Śāriputra gegenüber brüstet, daß ihm, nach dem Genuß von Fleisch und Wein, die Gräser, Bäume und Berge auf der Erde wie eine Masse Gold erschienen. Śāriputra entgegnet, daß *ihm*, ganz im Gegenteil, nach gründlicher Versenkung in die *Leerheit* die Gräser, Bäume und Berge auf der Erde wie eine Masse *Spucke* erschienen. Zweifellos würde gleiches für Städte, Flugzeuge, Autos und Fernsehapparate gelten. Die Erlösung, ein Ort oder Zustand, in dem es kein Sterben und Leiden gibt, ist in der so beschaffenen Welt nicht zu finden.

Ich brauche hier nicht auf die (von MACY und anderen vertretene) Auffassung einzugehen, daß es einen solchen Ort oder Zustand im frühen Buddhismus gar nicht gebe und das Nirvāṇa nur der *spirituelle* Zustand der Ich-Überwindung (zu Lebzeiten) sei. Ob es einen Ausweg aus der Welt gibt oder nicht, hat keinen Einfluß auf ihr *Wesen* und dessen Bewertung. Das Nichtvorhandensein eines solchen Ausweges würde vielleicht das Bestreben nach einer *relativen* Verbesserung der innerweltlichen Verhältnisse stärker motivieren, aber ein solches Bestreben ist auch bei Gegebensein eines solchen Ausweges nicht ausgeschlossen, zumal dann, wenn dieser Ausweg als schwer realisierbar empfunden wird. Jedenfalls schließt die Beurteilung der Welt als grundsätzlich, essentiell ungenügend keineswegs aus, daß es innerhalb ihrer erhebliche Unterschiede gibt: Trotz der essentiellen "Leidhaftigkeit" allen Daseins leugnet der Buddhismus im allgemeinen nicht, daß es, oberflächlich sozusagen, angenehmere und unangenehmere Daseinsformen gibt, desgleichen solche, die der Selbstvervollkommnung und Erlösung förderlich sind und solche, die sie behindern. Man kann deshalb fragen, ob unter diesen Gesichtspunkten nicht auch eine relative Bewertung von Natur und Zivilisation möglich bzw. in den Tex-

---

<sup>9</sup> *Theragāthā* 711; *Suttanipāta* 574 f.

<sup>10</sup> *Theragāthā* 1133.

<sup>11</sup> *Vibhāṣā* 541a14 ff. (Zitat aus einer Lehrrede!).

ten tatsächlich ausgesprochen ist; m.a.W., ob die Texte diesbezüglich *innerweltliche* Ideale formulieren bzw. durchschimmern lassen.

Hier gibt es nun mehrere Stränge.

Einer war im Rahmen der Kosmologie bereits zur Sprache gekommen: die Entwicklung der Zivilisation als Folge moralischen Abstiegs, als Dekadenzprozeß. Aber der Idealzustand war hier keineswegs das, was wir als Natur verstehen, mit Tag und Nacht, Tieren, Pflanzen und Daseinskampf, sondern ein an die Welt der "strahlenden Götter gemahnender, beinahe nirvāṇa-artig anmutender Urzustand jenseits von Zivilisation und Natur, ohne Vielfalt, die hier offensichtlich negativ gewertet wird.

Ein zweiter Strang ist eindeutig anthropozentrisch und *zivilisationsorientiert*: das Ideal ist eine reiche, wohlhabende Welt voller Städte und Dörfer in Hahnenschreiweite voneinander, in der die Menschen wie ein Schilfdickicht lückenlos dicht beeinander wohnen. Die wilde Natur dagegen wird als gefährlich und unerfreulich verabscheut. Hierzu passen Bilder wie "die Wildnis, der Urwald des Samsāra" und "die Stadt des Nirvāṇa". Natur wird nur in der menschengerechten Form von Gärten und Parks gewürdigt. In diesem Rahmen kann dann allerdings bei den Pflanzen auch Artenvielfalt positiv gewertet werden (z.B. *Vimānavatthu* III.7.4-6). Auch Tiere können dann erwünscht sein, aber nur solche, die dem Menschen angenehm sind, wie etwa Singvögel. Im übrigen tendiert dieser Strang zu der negativen Einschätzung der Tiere, die ich oben bereits erwähnt hatte. In diesem Sinne heißt es in einem Text,<sup>12</sup> es sei ein Zeichen für schlechte Verhältnisse, wenn es auf der Welt viele Tiere gibt und wenig Menschen. Auch in den Idealwelten des Mahāyāna, wie Sukhāvātī, gibt es keine Tiere — nur künstliche Vögel, auf deren Gesang man nicht verzichten mochte —, und die Bäume und Blumen sind aus Edelsteinen und so dem Verfall weitgehend entzogen.

Es versteht sich von selbst, daß ein solches Ideal für eine ökologische Ethik kontraproduktiv ist. Ganz unvorstellbar wird auf dieser Basis eine Bemühung um *Renaturierung* zerstörter Ökosysteme, da sie im allgemeinen mit einer *Vermehrung* der Tierpopulation, und damit unglücklicher Daseinsformen, verbunden wäre. Andererseits ist jenes Ideal nicht typisch buddhistisch, sondern spiegelt einfach die Vorstellungen eines Großteils der damaligen Menschen wieder, die ja den bedrohlichen Seiten einer damals noch übermächtigen Natur in ganz anderer Weise ausgesetzt waren als wir heute. Auch die negative Einschätzung des Daseins der Tiere ist von dieser negativen Bewertung der Wildnis her zu verstehen, andererseits im Blick auf die Versklavung und Mißhandlung der Nutztiere durch den Menschen. Und wenn einige Texte das unglückliche Los der Tiere noch betonen und als nachgerade hoffnungslos ausmalen, so tun sie das in erster Linie, um die Hörer zu moralischem Verhalten anzuspornen (damit sie nicht als Tier wiedergeboren werden), und weniger um theoretische Aussagen über die Tiere zu machen. Wenn man die Vorstellungen dieses Stranges in diesem Lichte und in ihrer Zeitgebundenheit sieht und auf eine Dogmatisierung verzichtet, müssen sie den Weg zu einer ökologischen Ethik nicht unbedingt versperren.

---

<sup>12</sup> *Brah̄ Māleyyadevattheravatthu* (Journal of the Pāli Text Society 18/1993), 43 (Übers. 84)

Umso weniger, als, wie oben schon angedeutet, Texte wie die Jātakas ein günstigeres Bild der Tiere zeichnen. Es findet sich in diesen Texten auch eine positivere Bewertung der unberührten Natur, u. zw. vor allem im Zusammenhang mit dem *Einsiedler*, dessen Behausung in der Wildnis in buddhistischen wie brahmanischen Texten häufig als eine Idylle inmitten einer bezaubernden Vegetation und Tierwelt geschildert wird. Etwas davon findet sich auch in spezifisch buddhistischen Texten, insofern auch hier die freie Natur als der ideale Ort für die Meditation und spirituelle Selbstvervollkommnung gilt. Es ist dann allerdings vor allem die Einsamkeit und Stille (im Gegensatz zur Geschäftigkeit und den Verlockungen der Siedlungen), die den Wert der unberührten Natur ausmacht. Ihre Gefahren und Unbilden werden nicht geleugnet, können aber spirituell nutzbar gemacht werden, indem etwa das Bewußtsein ständiger Lebensgefahr zu erhöhtem Eifer anspornt. Andererseits kommt, besonders in den *Theragāthās*, den "Strophen der Mönche", gelegentlich doch auch zum Ausdruck, daß der Einsiedler in der ihn umgebenden Natur glücklich ist, die Naturschönheiten ihn *entzücken*: die Bergbäche, die Felsen, die roten *indagopaka*-Insekten, mit denen diese übersät sind (z.B. *Theragāthā* 13). Die meisten dieser Strophen dürften zwar, wie S. LIENHARD<sup>13</sup> gezeigt hat, so zu verstehen sein, daß der Mönch *trotz* der Unbilden der Natur und *trotz* der von den Naturstimmungen bei gewöhnlichen Menschen wachgerufenen Sehnsüchte glücklich ist, weil er sich von Angst und Sinnlichkeit gelöst hat und das Glück der Versenkung erfährt. Aber zugleich scheint es doch, daß das Glück der Versenkung und Erlösung gleichsam auf die Umgebung, in der es erlangt worden ist bzw. werden kann, *abfärbt*, und daß auf diese Weise der Natur, u. zw. der einsamen, unberührten, abglanzartig ein Wert zukommt.

Ich sehe hier am ehesten einen Ansatz für eine Wertsetzung, die eine ökologische Ethik fundieren könnte; denn es geht hier nicht um Einzelwesen, sondern um die Natur als Milieu, als harmonischen *Lebensraum*, zu dem auch die darin lebenden Tier- und Pflanzenarten gehören. Wenn es zutrifft, daß eine solche Umgebung zwar vielleicht nicht unabdingbar für die spirituelle Selbstvervollkommnung des Menschen ist, aber doch die günstigsten Voraussetzungen hierfür bietet, dann muß auch aus buddhistischer Sicht daran gelegen sein, sich selbst überlassene Natur nicht nur zu bewahren, sondern sie sogar wiederherzustellen, wenn ihr zu arg zugesetzt worden ist.

Es ist allerdings zuzugestehen, daß das Motiv insofern eine anthropozentrische Komponente hat, als es um die optimalen Voraussetzungen für die spirituelle Selbstvervollkommnung *des Menschen* geht. Man könnte jedoch hier auf die u.a. in den *Jātakas*<sup>14</sup> belegte Vorstellung zurückgreifen, daß die spirituelle Selbstvervollkommnung eines Menschen auch auf die Tiere in seiner Umgebung ausstrahlt: die von einer solchen Person ausgestrahlte Aura der Freundlichkeit bewirkt, daß in seiner Umgebung auch die Tiere nicht nur ihm sondern auch *einander* friedfertig und freundlich begegnen und die natürlichen Feindschaften aufgeben: Friede nicht nur mit, sondern auch *in* der Natur.

Hier zeigt sich allerdings, daß der im Kontext der Natur als Stätte des Einsiedlers und der Meditation oft ausgeschlossene oder ausgeblendete Aspekte des Leidens, des Daseinskampfes, des Fressens und Gefressenwerdens, im Buddhismus, zumindest im älteren, stets als ein Übel gewertet wird, das eine Bejahung der Natur, so wie sie nun einmal ist, letztlich unmöglich macht. Ökologische Ethik setzt aber eine solche Bejahung voraus. Im (älteren) Buddhismus erscheint sie allenfalls als relative, im Sinne eines innerweltlich

---

<sup>13</sup> S. LIENHARD, "Sur la structure poétique des Theratherīgāthā", in: *Journal Asiatique* 263 (1975), 375 ff., bes. 381 ff.

<sup>14</sup> *Jātaka* VI 73; *Jātakamālā* 1.8; vgl. auch *Jātaka* II 53; VI 591.

kleineren Übels, denkbar: Wenn sich herausstellt, daß Naturzerstörung insgesamt gesehen noch mehr Leid und schlechtere Bedingungen für spirituelle Vervollkommnung nach sich zieht, für die Menschen *und* für alle anderen Lebewesen. Und in Konfliktfällen werden aus der Sicht des älteren Buddhismus ökologische Gesichtspunkte kaum als Legitimation für Töten (etwa ökologisch schädlicher Tiere) dienen können.

Das ist *meine* Sicht der Probleme und Ansätze für eine ökologische Ethik auf der Basis des älteren Buddhismus. In den vorab verteilten Materialien haben Sie auch andere Auffassungen kennengelernt. Sie werden sich fragen, wer denn nun recht hat. Aber was bedeutet "recht haben"? Recht haben im Sinne eines historisch korrekten Verständnisses (wenn denn ein solches überhaupt mehr sein kann als eine Annäherung)? Oder "recht haben" im Sinne des richtigen Umgangs mit der Tradition, oder der angemessenen Antwort auf die heutige Problemsituation? Läßt sich durch die Reflexion auf diese verschiedenen Dimensionen vielleicht auch ein Verständnis der verschiedenen Positionen füreinander erreichen, nicht nur in diesem, sondern auch in anderen Problemzusammenhängen? Ich hoffe, daß unser gemeinsames Nachdenken über die Fragen, die ich für Sie formuliert habe, uns hier etwas weiterbringt.