

# Ökobuddhismus

Sabine Löhr, M.A.  
Univ. Hamburg

Sabine Löhr

## Ökobuddhismus

Ökobuddhismus ist überflüssig, ja sogar gefährlich, denn er verfälscht die ursprüngliche Lehre des Buddha. Sie haben sicher bereits gehört, dass eine der wichtigen Aussagen des Buddhismus die ist, dass nichts von Dauer ist (anicca). Warum sich also für den Erhalt der Natur engagieren, wenn wir ihre generelle Vergänglichkeit bereits akzeptiert haben? Man sollte sich besser schnell um die eigene spirituelle Vervollkommenheit bemühen, um den Samsara zu verlassen, bevor die zunehmende Umweltzerstörung das Leben auf dieser Erde noch leidhafter macht, als es im Buddhismus zuweilen sowieso schon dargestellt wird (Denken Sie an die vier edlen Wahrheiten über das Leiden). Als ich diese Gedanken, denen ich bei der Recherche über Ökologie und Buddhismus durchaus begegnet bin, einigen Mönchen in Burma vortrug, die als Vertreter der Theravada-Tradition im Gegensatz zu den Anhängern des Mahayana sich ja nun wirklich primär um ihr eigenes spirituelles Vorankommen anstatt um die Rettung aller Lebewesen kümmern sollten, erntete ich schallendes Gelächter. Natürlich spreche von ihrem Standpunkt aus nichts dagegen, dass Laien zuerst eine Stunde über Nichtselbst und Vergänglichkeit meditieren und danach z.B. Bäume pflanzen gehen. Das sei sogar sehr gut. Die Pragmatik, mit der der Buddhismus mit Dingen des täglichen Lebens umgeht, ist eben nicht zu unterschätzen. Allerdings ist es keineswegs so, dass eine Motivation zu ökologischem Handeln oder gar eine ökologische Ethik per se und mit Leichtigkeit aus dem Buddhismus ablesbar ist.

Ökologische Ethik allgemein ist eine relativ junge Disziplin, wie ja auch unser Bewusstsein für das Ausmaß der Krise, in die wir uns und unsere Umwelt gestürzt haben - und stürzen!- erst seit einigen Jahrzehnten existiert.

Die ökologische Ethik beschäftigt sich unter anderem mit dem Verhältnis des Menschen zu seiner Umwelt, wenn sie von einem anthropozentrischen Standpunkt ausgeht, bzw. mit der Position des Menschen *im* Biosystem Erde, wenn sie von einem ganzheitlicheren Weltbild aus argumentiert. Dabei stellt sich vor allem die Frage, welchen Entitäten, also z.B. nur den fühlenden

Lebensformen oder aber auch der unbelebten Natur, sie einen intrinsischen moralischen Status zuschreibt. Die Anerkennung eines moralischen Status ist Grundvoraussetzung für die Frage, wie ich das betreffende Wesen behandeln soll. Erkennt man also nicht nur Tieren und Pflanzen, sondern auch Landschaften einen intrinsischen Wert zu, hält man sie für schützenswert *an sich* nicht aber für einen ökonomischen Wert, hat das weitreichende Folgen. (Darf man dann z.B. noch einfach Müllhalden anlegen? Uranminen graben?)

Die Frage, wie sich nun der moderne Buddhismus der Herausforderung „Ökologischen Ethik“ stellt, ist nicht leicht zu beantworten, denn die Ansätze sind äußerst heterogen: Westliche Buddhisten, die sich mit dem Thema beschäftigen, sind selten nur Buddhisten, sondern haben ihre Ansichten unter dem Einfluss anderer Denkgebäude entwickelt, seien es indianische Mythen, moderne Systemtheorie oder NewAge-Baum-Umarm-Kurse etc. Recht bedenkenlos aber durchaus kreativ mischen sie, was ihnen für ihren Zweck, nämlich ein Ergrünen des Buddhismus zu bewirken, passend erscheint, aus den verschiedenen Schulen und aus verschiedenen Zeitstufen des Buddhismus zusammen.

Im traditionellen asiatischen Buddhismus sieht dies etwas anders aus: Sofern dort ein Problembewusstsein besteht, sucht man eher innerhalb der jeweils eigenen Tradition, also als Theravadin oder als Mahayana-anhänger, nach Antworten. Um Ihnen zu zeigen, in welchen Bahnen der ökologische Diskurs im Buddhismus momentan verläuft, werde ich Ihnen einige der wichtigeren Ansätze und der dazugehörigen prominenten Vertreter vorstellen.

#### 1. Widmen wir uns zunächst westlichen Vertretern des Buddhismus

Keine der Weltreligionen musste sich in der Vergangenheit in dem Maße mit einer ökologischen Krise auseinandersetzen, wie wir es heute tun müssen. Die letzten Jahrzehnte haben gezeigt, dass es sich dabei um ein globales Problem handelt, das nicht nur das Ausmaß einer „technischen Krise“ hat, sich also durch den Einsatz anderer Technologien (Energieerzeugung aus erneuerbaren Energiequellen, Recycling etc.) leicht beheben ließe. Da der durchgreifende Wille fehlt, ernsthaft am Erhalt, bzw. wo nötig an der Wiederinstandsetzung des Ökosystems Erde (einschließlich des Klimas!) zu arbeiten, muss die eigentliche Problematik tiefer liegen: Die grünen Buddhisten (v.a. Amerikas) meinen, sie in einer spirituellen Krise zu finden. Weil wir uns unserer Position *in* und Verantwortung *für* die Welt und alle Komponenten aus der sie besteht,

nicht bewusst sind, sind wir unachtsam, handeln wir verblendet und verursachen großes Leid, nicht nur bei den jetzt lebenden Wesen, sondern in noch viel größerem Maße für zukünftige Generationen. Tatsächlich wäre es interessant zu erfahren, ob diese Buddhisten glauben, dass Präsident Bush und seine Regierung befleckt sind von „lobha dosa moha“ (also Gier, Hass, Verblendung) und deshalb das Abkommen von Kyoto zum Klimaschutz nicht ratifizieren wollen. Wie also könnten Buddhisten und von buddhistischen Lehren inspirierte Menschen Präsident Bush helfen?

Um ihm seine Verantwortung für zukünftiges Leben auf unserer Erde deutlich zu machen, könnte Joanna Macy, Professorin für Buddhistische Studien und Systemtheorie sowie engagierte Ökoaktivistin, ihm ihr Verständnis von einem buddhistischen Konzept der Verbundenheit aller Dinge miteinander - sowohl in der Gegenwart als auch in die Vergangenheit bzw. Zukunft gerichtet - erklären. Wegen der Wiedergeburten, die man zu durchlaufen hat, kann man davon ausgehen, mit jedem Lebewesen bereits einmal verwandt gewesen zu sein oder es noch zu werden. Macy passt dieses Konzept der westlichen Vorstellungswelt an, indem sie Wiedergeburt durch Evolution ersetzt. Sie erklärt, dass jedes Atom, jede Zelle auf den Beginn der Zeit zurückgeht, also bis zum Urknall, wo wir alle und mit uns das gesamte Weltall in einem einzigen Punkt konzentriert waren, da es keine zeitliche und räumliche Ausdehnung gab. Da keine neue Materie hinzukommt, bestehen wir alle aus Bausteinen und Elementen, die früher vielleicht zu Goethe, Buddha oder der Urogroßtante unseres größten Feinds gehört haben. Verwandtschaftliche Beziehungen erstrecken sich also nicht nur auf die eigene gegenwärtige Familie, sondern verbinden uns mit allen Menschen (auch den zukünftigen), sogar mit allen Tieren, Pflanzen und Steinen. In diesem Licht betrachtet ist es für Macy natürlich auch kein Problem, dass der Buddhismus abstreitet, dass es ein kontinuierliches im Samsara wanderndes Selbst gibt. Für wichtig hingegen hält sie zu betonen, dass der Buddha zwar dafür eintrat, sich von der Vorstellung eines Selbst, eines „Ich“ zu befreien, nicht aber von der Welt als solcher. So habe er über einige Asketen, die sich über die Maßen selbst kasteiten gesagt, ihre Versuche, sich von der Welt zu lösen, seien wie ein an einen Pflock angebundener Hund: Je mehr sie versuchen sich zu befreien, um so mehr kreisen sie um den Pflock und verstricken sich in ihrer Leine. Dies ist nun allerdings kein zwingender Beweis für Macys These über Buddhas Verhältnis zur Materie,

sondern zeigt nur, dass die *Bemühungen* der Asketen falsch waren. Macy's Beweisführung, wenn sie sich auf Quellen bezieht ist also mit Vorsicht zu genießen...

Die buddhistischen Diskurse über die generelle Leidhaftigkeit der Welt, weshalb man Befreiung aus dem Kreislauf der Wiedergeburten suchen sollte, das Gefühl also, dass die Welt eine Falle ist, wie Macy sagt, kann sie natürlich nicht leugnen. Die Flucht aus dieser Welt hält sie jedoch für einen falschen Weg, den wohl alle größeren Religionen - Geist über Materie stellend - in den letzten 3000 Jahren einmal eingeschlagen haben. Dennoch kann man auf dem spirituellen Pfad noch so fortgeschritten sein: Solange man lebt, kann man der Körperlichkeit nicht entkommen, auch wenn man die wahre Existenz aller Phänomene beständig leugnet. Dies führt nach Macy zu einer Hassliebe zur Materie, die sich in der Gier nach Zerstörung ( i.S. von Hintersichlassen des Körperlichen) und der Gier nach Besitzen äußert. Diese beiden schädlichen Begierden würden nicht entstehen, wenn man - und das ist Macys Clou - anstatt von einem kleinen Ego auszugehen, das in unseren jeweiligen Körpern wohnt und dessen Nichtexistenz der Buddha ja gelehrt hat, die Trennung in „ich“ und „andere“ aufhebt und die ganze Welt - und zwar nicht nur die einzelnen Bewohner der Welt, sondern die Welt als *System* - als Selbst begreift. („World as lover, world as self“: Programm und Name ihres bekanntesten Buches).

Präsident Bush müsste also einsehen, dass er mit der Nichtunterzeichnung des Klimaschutzabkommens sich selbst schadet.

Als Systemtheoretikerin betrachtet Macy sich nicht als statische Einheit - also fixiertes Selbst- sondern als „Durchfluss“ von Materie, Energie und Information, die ihrerseits durch ihre eigenen Erfahrungen und Ziele transformiert werden. Dabei muss man, um die Welt als erweitertes Selbst zu erfahren, nicht völlig auf Individualität verzichten. Es geht also nicht um die Wiederherstellung einer undifferenzierten Einheit wie z.B. die des Embryos im Mutterleib. Die Entwicklung eines Selbstbewusstseins - auch wenn dieses Selbst nur ein konstruiertes ist, wie Buddha sagt - war nötig, um einen freien Willen zu entwickeln. Durch die Distanz, die wir zur Natur aufbauten, erfuhren wir ihre unglaubliche Komplexität. Jetzt nach dieser langen einsamen Reise des Ego, so Macy, ist der Zeitpunkt gekommen zu erfahren, wer wir wirklich sind: Wir sind unsere Welt, die sich ihrer selbst bewusst ist.

Dieser Gedanke ist stark beeinflusst von der von James Lovelock entwickelten „Gaia“-Hypothese: Bilder aus der Raumfahrt, die die Erde „von außen“ zeigten, waren ein

Schlüsselerlebnis für ihn, einen Denkansatz zu entwickeln, in dem der ganze blaue Planet als ein einziges lebendiges, sich selbst organisierendes System oder Wesen, nämlich „Gaia“ betrachtet wird. Zum anderen korreliert diese Annahme Macys in einigen Punkten mit dem Werk des norwegischen Philosophen Arne Naess, der den Ausdruck „deep ecology“ „Tiefenökologie“ geprägt hat als Gegensatz zur „shallow ecology“ also der ( in seinem Sprachgebrauch schon fast als „seichten“ abqualifizierten) Oberflächenökologie. Während er unter Oberflächenökologie den heutigen Ansatz stückchenweiser technologischer Reparaturmaßnahmen versteht, die nicht mehr als Heftpflaster auf dem geschundenen Körper der Erde sind und in der Hauptsache kurzfristigen menschlichen Zielen dienen, greift der Ansatz der Tiefenökologie - der Name ist Programm - tiefer. In der Überwindung der klassischen westlichen (und z.T: auch östlichen) Annahme von einem kleinen, dem Menschen je innewohnenden Ego kommt Naess zu dem Punkt, von der Erde in ihrer Gesamtheit als unserem „ökologischen Selbst“ zu sprechen.

Macy glaubt, dass ein solcher Perspektivenwechsel zwingend notwendig ist, um zu einem sinnvolleren Umgang mit der Natur zu kommen. Die Tiefenökologie sieht sie in Analogie zu Buddha's Lehre vom Entstehen in Abhängigkeit (paticca sammupada), da die Realisierung der Gedanken der Tiefenökologie ebenfalls dazu führt, dass man sich selbst nur als abhängig bestehenden Teil im „weiten Netz des Lebens“ erfährt. Um den gewöhnlichen anthropozentrischen Ich-Komplex zu durchschauen, das vermeintlich „andere“ als „selbst“ erfahrbar zu machen, ist Meditation ein geeignetes Mittel (Schon Shantideva lehrte übrigens die Austauschung von Selbst und anderem als eine Meditationstechnik).

„Sich in die Welt verlieben“ muss, so Macy, die nächste Drehung des Rads der Lehre sein. Eine der von Joanna Macy entwickelten Meditationstechniken, um sich unserer Verbundenheit mit der Welt bewusst zu werden, das Leid zu erfahren, das wir unserer Mitwelt zufügen, um so durch ein von Mitleid geprägtem Verhalten zu einem ethischeren Umgang mit ebendieser Mitwelt zu gelangen, ist das „Council of all Beings“.

Meist handelt es sich dabei um ein Gruppenritual in drei Teilen: dem Trauern, dem Erinnern, dem Sprechen für andere Lebensformen.

### 1. Das Trauern

Damit die Tiefe Ökologie kein abstraktes Konzept bleibt sondern praktische Konsequenzen hat, muss man die Verbindung mit allem Leben erfahren, müssen die Teilnehmer den Schmerz

zulassen, der entsteht, wenn man sich des ganzen Ausmaßes der ökologischen Krise bewusst wird. Dabei handelt es sich meist um Verlustschmerz, wenn man sich visualisierend vergegenwärtigt, welche Tiere, Pflanzen oder Landschaften alle verschwinden. Das Leid, das wir dabei empfinden, so Macy, können wir nur wegen unserer ureigenen Verbundenheit mit all diesen Dingen spüren, wegen unserer wesentlichen Nichtverschiedenheit von ihnen - und genau deshalb entsteht Mitleid. Dieses Mitleid wiederum ist eine treibende Kraft, die uns für die Aufhebung des Leids kämpfen lässt, egal ob es sich dabei um soziale Ungerechtigkeit handelt oder Treibnetzfischerei. Wichtig ist es, gegen unsere gewohnheitsmäßige Haltung des Wegsehens, des Ignorierens von Leid. Bereits der Buddha hat sich diesem Thema in der Lehre von den vier edlen Wahrheiten ja ausführlich gewidmet und proklamiert, dass es einen Weg für das Aufhören des Leidens gibt. Zugegeben ist Macy's Ansatz, wie das Leiden zu beseitigen ist, sicher aktivistischer als der des Buddha, - manche sehr auf die spirituellen erlösungspraktischen Komponenten fixierten Buddhisten würden Macy's Engagement vielleicht profan finden - nichtsdestotrotz verfolgt sie mit der Leidaufhebung dasselbe Ziel wie der Buddha. Und da der Buddhismus in seiner Geschichte meist recht pragmatisch auf veränderte Situationen oder Bräuche in neuen Ländern, in denen er sich ausbreitete reagiert hat, sollte man Macy's Ansatz nicht gleich als nicht traditionsgemäß verwerfen. Allerdings muss man sich auch bewusst sein, dass ihr Umgang mit dem historischen Material ein oft sehr kreativer ihren Zwecken dienender ist und einige ihrer Interpretationen wohl schlicht falsch sind. So ist meines Erachtens aus der 12gliedrigen Kette vom Entstehen in Abhängigkeit nicht zwangsläufig diese allgemeine Vernetztheit und damit verbundene Verantwortung für das Wohlergehen aller abzuleiten, die Macy et. al. darin sehen wollen, und das Ziel der frühen Arhats war mit Sicherheit nicht, ebendiese Welt als Selbst anzunehmen, sondern tatsächlich dieser zu entkommen! Macy's Eintreten für eine radikale Diesseitigkeit wird dem Umweltschutz zwar gut tun, buddhistisch im Sinne der älteren Texte ist dies aber wohl nicht.

## 2. Das Erinnern

In dieser zweiten Phase des Rituals sollten die Teilnehmer, im Bewusstsein, dass die Materie, aus der sie bestehen, bereits zur Zeit des Urknalls vorhanden war, eine geistige Zeitreise unternehmen, um sich ihrer historischen, evolutionären und damit auch nichtmenschlichen Dimension bewusst zu werden. Um zu erfahren, was Deep Time „Tiefenzeit“ bedeutet, kann dies

auch für die Zukunft versucht werden (schrittweise über Kinder, Enkel, Urenkel etc.) Dieses neue Gefühl für Zeit soll das Verantwortungsgefühl stärken und die weitverbreitete „Nach mir die Sintflut“-Haltung aufbrechen.

### 3. Das Sprechen für andere Lebensformen

Dieser Teil trägt deutlich von indianischen Vorstellungen inspirierte Züge. In meditativer Versenkung wartet man, bis das Bild einer anderen Lebensform auftaucht. Das kann ein Tier sein, eine Pflanze, ein Berg, Sumpf oder Fluss. Deren Identität annehmend sprechen die Teilnehmer jetzt als Otter, Eiche, Matterhorn oder Elbe. Die Auswirkungen dieses Perspektivenwechsels sind enorm, da man durch das Sprechen als nichtmenschliche Entität zu einem biozentrischen Standpunkt gelangt, der ebendiesen Entitäten einen moralischen Status zuweist. D.h. man erkennt diese als gleichwertige Entitäten, die ein Recht auf Unversehrtheit haben! Wenn ich aber anerkenne, dass Otter ein Recht auf Nichtausrottung und die Elbe ein Recht auf Nichtverschmutzung hat, muss sich mein Handeln zwangsläufig verändern und verantwortungsbewusster werden. Und zwar in globalen Dimensionen.

Eine wichtige Frage bei der Auseinandersetzung mit dem Thema Ökobuddhismus ist sicher, von welcher Perspektive man sich ihm nähert. Bewertet man die modernen Ansichten praktizierender Ökobuddhisten, wenn sie nicht mit der Tradition konform gehen als unbuddhistisch, d.h. lässt man nur die literarische also klassische Linie gelten („nur wenn es alt ist kann es richtig sein“)? Oder gesteht man populärem Gedankengut also der „Volksreligion“ eine Wichtigkeit und Existenzberechtigung zu? Als Wissenschaftler steht man vor dem Problem, anhand alter Texte beweisen zu können, dass die heute Praktizierenden etwas falsch verstanden oder zweckdienlich uminterpretiert haben. Aber sie tun es trotzdem! Welches ist nun die wahre Religion? Welche Stufe ist der Maßstab, an dem sich die neuen Ideen messen lassen müssen? Sind neue Ideen überhaupt zulässig? Wenn z.B. der Wissenschaftler Ian Harris sagt, Macy's Buddhismus und die Idee von der Welt als Selbst sei unbuddhistisch und verfälsche Buddhas Nichtselbst-Lehre, ist dieser Vorwurf dann richtig, weil Buddha tatsächlich nie von der Welt als Selbst gesprochen hat, oder ist es unangemessen konservativistisch? Ich denke, Spekulation muss erlaubt sein, und wenn sich der gelebte Buddhismus dahingehend entwickeln würde, ein ökologisches Selbst anzuerkennen, müssten auch wir Wissenschaftler diese Transformation anerkennen. Auch wenn

es dazu wohl nicht kommen wird, denn soweit ich das beurteilen kann, scheint es mir doch so, dass der ländliche asiatische Buddhismus weit entfernt davon ist, sich mit Macy's Neuinterpretation über das Wesen des Selbst auseinanderzusetzen.

Wichtig ist natürlich, dass praktizierende Buddhisten, die sich zu ökologischen Fragen äußern, achtsam mit ihren Behauptungen umgehen, diese prüfen und ggf. als Neuerungen oder Uminterpretationen kenntlich machen, sonst kann man tatsächlich leicht, wie Harris fürchtet, zu einer fälschlichen Interpretation buddhistischen Gedankenguts kommen.

Stark beeinflusst werden sowohl die amerikanische Umweltschutzbewegung als auch der „West Coast Zen Buddhism“ vom Werk des Naturpoeten Gary Snyder. Heute Professor an der University of California in Davis ist Snyder seit Jahrzehnten mit Fragen der Ökologie, indianischer Kultur und des Buddhismus, besonders der Zen-Richtung, die er in den 60er Jahren in Kyoto studierte, beschäftigt.

Seine Gedichte schreibt er in der Tradition Thoreaus und des japanischen Haiku-Meisters Dogen. Viele seiner Gedichte oder in Essays zusammengefassten Erkenntnisse, die oft als direkte Reaktion auf das Erleben der lebendigen Natur entstehen, lassen sich dahingehend lesen, sich von der Natur belehren zu lassen. Dogen zitierend fragt er :“Wer hat den Leuten eigentlich erzählt, dass „Geist“ (Mind) Gedanken, Meinungen, Ideen und Konzepte bedeutet? Geist bedeutet Bäume, Zaunpfähle, Pfosten und Gräser“. Dogen Zenji empfand enge Verwandtschaft mit und Neigung für die Berge und Flüsse seiner Umwelt und entdeckte Buddha-Natur im Gras, in Bäumen, Hainen und Wäldern ebenso im Land, in den Bergen und Flüssen. Gerade ihre Vergänglichkeit, ihre Unbeständigkeit macht ihre Buddha-Natur aus. In ihrem Zustand des ständigen Wechsels offenbart die Natur so die letzte Wahrheit und ist ein hervorragender Lehrer. Um die Natur als Lehrer zu erfahren, braucht es nach Snyder mehr als ein bloßes „In-Harmonie-Sein mit Gaia“ oder ein abstraktes „Liebe die Natur“- Konzept: Es braucht die konkrete Verankerung des Lebens an einem Ort. Er propagiert daher einen radikalen „Bioregionalismus“, bei dem die Bewohner einer Region sich dahingehend mit dieser identifizieren, dass sie Solidarität mit den nichtmenschlichen Klassen praktizieren. Dazu gehören nach Snyder nicht nur Tiere, sondern auch Pflanzen, Berge, Flüsse und Steine. Ob er diesen Ansatz seinen vielen Wanderungen in einsamen Bergregionen, ganzen Sommern, die er einsiedlergleich als Ausguck auf Gipfeln des Nordwestens der USA verbrachte, verdankt, kann ich nicht beurteilen.

Möglicherweise führt aber eine derart intensive Naturerfahrung, wie sie auch Waldeinsiedler erleben, häufig zu dieser Erkenntnis. Ähnliches erzählte mir nämlich auch Sayadaw U Jotika, ein burmesischer Mönch, der lange in Waldklöstern gelebt hat: Ihm zufolge ist es völlig unverständlich, warum man über Menschenrechte oder die Rechte von Tieren spricht, aber nicht über Steinrechte oder Landschaftsrechte. Diese seiner Meinung nach falsche Unterteilung kann er nicht mit kanonischen Zitaten belegen, sondern nur mit seinen individuellen Erfahrungen während seiner meditativen Praxis in der Natur begründen. Vielleicht liegt es aber auch daran, dass er, wie Snyder, Thoreau gelesen hat...

Anders als Macy und mit ihr viele „ÖkoBuddhisten“ bemüht Snyder nicht *den paticca sammupada*, um die Beziehung aller Dinge zueinander zu erklären, sondern ein Bild aus dem Avatamsaka Sutra: Das Bild vom Juwelennetz des Indra. Er betrachtet das Universum als ein weites Netz polygonaler glänzender Juwelen, deren jedes als mehrfacher Spiegel wirkt. Einerseits ist jedes Juwel also eine Einheit, aber wenn man das jeweils einzelne Juwel betrachtet, sieht man nichts als die Reflektionen der anderen Juwelen. Das ganze Juwelennetz bzw. Universum ist also ein endloses System von Spiegelungen, wobei jedes einzelne Juwel das Abbild des gesamten Netzes wiedergibt. Natürlich könnte man einwenden, dass Spiegelungen keine qualitativen Beziehungen sind, das jeweils einzelne Juwel also weder von den anderen Juwelen, noch von den Abbildern der anderen Juwelen positiv oder negativ beeinflusst wird. Eine wechselseitige *Abhängigkeit* ließe sich daraus nur konstruieren, wenn die Juwelen ihrem Wesen nach aus nichts als ebendiesen Spiegelungen bestünden. Snyder überträgt dieses Bild auf die Nahrungskette, aus der er ein Nahrungsnetz macht: Aus Juwelen wird Fleisch: Jeder frisst jeden und durch diesen „gigantischen Liebesakt“ des gegenseitigen Gebens sind wir alle verbunden. Hier haben wir nun einen qualitativen Austausch, nämlich von Energie, und daher eine Veränderung der einzelnen Juwelen. Die Interdependenz aller Wesen in einem Nahrungsnetz ist sicher eine richtige Beobachtung, ob es aber noch buddhistisch ist, das Bild vom Juwelennetz des Indra Fleisch werden zu lassen, ist doch fragwürdig. Abgesehen davon, dass die Verknüpfung beider Bilder wohl nicht im analogen sondern eher im inspiratorischen Bereich zu suchen ist, erscheint mir eine definitive Bejahung der Nahrungskette für den Buddhismus problematisch. Snyder's Ansatz beinhaltet eine ausdrückliche Anerkennung des physischen Lebens, wobei auch die grausamen Aspekte der Natur, beispielsweise das blutige Gefressenwerden, bejaht und als ästhetisch eingestuft werden.

Nun gibt es auch in den Jatakas scheinbar ähnliche Ideen, in denen das Seinen-eigenen-Körper-Geben positiv bewertet wird. Eine Jataka-Geschichte erzählt von einem Hasen (i.e. Buddha), der einem Asketen freiwillig seinen eigenen Körper als Nahrung anbietet. Allerdings tut er das wohl kaum, weil er das Von-Anderen-Gefressenwerden als solches für positiv hält, sondern weil er sich zusammen mit anderen Tieren dazu verpflichtet hatte, an diesem Tag zu fasten und was auch immer sie an Nahrung fänden, einem Hungrigen zu geben. Alle anderen Tiere sammeln oder jagen etwas Essbares und denken nicht daran, sich selbst zu opfern, bevorzugen also die *für sich* unblutige Variante (ein Otter fängt z.B. Fische). Nur der Hase findet nichts und muss sich daher selbst als Nahrung anbieten, um seinem Vorsatz nachzukommen. Auch andere dem Mahayana zuzuordnende Geschichten in denen sich sogar Menschen für hungrige Tiere opfern, sind wohl eher gedacht, um die heroische Selbstlosigkeit der Protagonisten bzw. die enorme Größe ihres Mitleids mit den Hunger leidenden Kreaturen zu zeigen, denn als beispielsetzendes Verhalten und ein Aufruf zum Selbstopfer.

Interessant an Snyders's Auseinandersetzung mit dem Juwelennetz des Indra ist jedoch, dass die wechselseitige Beziehung, die er darin sieht, ihn nicht zu einem schwammigen „Wir sind alle eins“- Denken führt, wie man es in populärbuddhistischen Schriften zuweilen findet, sondern zu einem Konzept von der Einheit in der Vielheit, ohne genau definieren zu müssen, worin die Eigennatur dieser „Vielen“ oder des „Einen“ besteht. Wichtig ist ihm lediglich ihre Beziehung zueinander, das Verbundensein - also das Spiegeln ineinander - dessen Verständnis Impetus zu ökologischem Handeln sein soll.

Generell schwierig erscheint an den Bemühungen praktizierender westlicher Buddhisten zu einer ökologischen Ethik zu kommen vor allem die Uneinigkeit, inwiefern und auf welche traditionellen Schriften Bezug zu nehmen ist, sowie die Problematik, dass hier zwei eigenständige Stränge verknüpft werden - der Buddhismus und die Ökologie - die sich nicht unbedingt notwendig bedingen: Wer Ökologe ist, muss kein Buddhist sein - beweisen zu können, dass ein Buddhist notwendig auch Ökologe sein muss, wäre allerdings sicher ein Desiderat! Eine zu teleologische Herangehensweise an die buddhistischen Schriften kann leicht den ursprünglichen Sinn der Texte verfälschen oder zur Glättung im Sinne einer Ökoethik kontraproduktiver Texte führen. Nicht leicht ist natürlich auch die Bewertung der zahlreichen fast auf reine Erlebnisberichte reduzierten neuen Aufsätze, in der v.a. praktizierende westliche Buddhisten von

ihren Naturerfahrungen und ihrem ökologischen Engagement berichten. Zu spirituellen Erfahrungen kann die Wissenschaft schließlich nicht sagen, ob sie richtig oder falsch sind...

### 2. Asien

Aber wie sieht man dieses Problem in Asien, wo der Buddhismus eine lange ungebrochene Tradition hat? Wie wir wissen, ist die Umweltverschmutzung in buddhistischen Ländern nicht im Geringsten weniger schlimm, als im Westen und auch hier steigt der Konsum von Gütern stetig. Als Diskurs ist das Thema ökologische Ethik in den traditionell buddhistischen Ländern Asiens weit weniger aktuell als im Westen. Das mag im Falle mancher Länder wie z.B. Myanmar an mangelnder Information über die ökologische Krise liegen, wohl aber auch an einem zumindest in der Theravada-Tradition eher nicht biozentrischen Weltbild. Traditionell bewertet man die Natur durchaus zuweilen als positiv, allerdings nicht, weil man ihr einen intrinsischen Wert zuschreibt, sondern - und das wiederum ist äußerst anthropozentristisch gedacht - weil man sie als Rückzugsgebiet für die eigene spirituelle Praxis nutzen kann. Das hat durchaus den unbeabsichtigten ökologischen Seiteneffekt, dass die Laien Wälder, von denen sie wissen, dass Mönche darin leben, intakt lassen! Die generelle Antwort der Waldeinsiedler, die ich in Myanmar auf die Frage nach ihrem Verhältnis zur Natur bekam, war, man solle sie bewahren wegen der meditationsfördernden Ruhe und Abgeschiedenheit, die ein Waldleben bietet. Gängige Meinung von Mönchen und Laien gleichermaßen ist außerdem, dass äußere Krisen nur innere, also spirituelle Krisen widerspiegeln. Eine erfolgreiche Meditationspraxis führt also automatisch zu einer intakten Umwelt. Leider ist nicht davon auszugehen, dass sich genügend Menschen rechtzeitig genug spirituell vervollkommen, um unsere Biodiversität, ein gesundes Klima etc. erfolgreich zu bewahren. Dass der Einfluss von innerer und äußerer Natur ein wechselseitiger ist, hat meines Wissens nur der thailändische Mönch Buddhadasa explizit geäußert: „Wenn mentale und spirituelle Gesundheit herrschen, werden sich die physischen Dinge selbst regulieren. Umgekehrt hat die äußere Ordnung der Dinge einen wohltuenden Effekt auf das Bewußtsein. Wenn also die äußere Natur in Unordnung ist, wird das einen negativen Effekt, einen verheerenden Einfluß auf die innere Natur ausüben.“

Einen weiteren Grund für die unangebrachte Passivität vieler Buddhisten sieht beispielsweise Dr. U Nandamala von der buddhistischen Universität in Sagaing (Myanmar), unter anderem darin, dass viele Leute die Unterscheidung in „samvrtti“ also „konventionelle Wahrheit“ und

„paramartha“ also „höchste Wahrheit“ nicht passend beachten. Denn obwohl vom Standpunkt der höchsten Wahrheit aus die Lehren von Nichtselbst, Vergänglichkeit und wesenhafter Nichtexistenz der Dinge natürlich gültig sind, solle man im Alltag, zu dem auch die Natur gehört, dies ruhig beiseite lassen und bewusst einen samvrtti-Standpunkt annehmen. Denn wenn man nicht für die Alltagsebene ein Selbst konstruiere, sei alltägliches Leben ja fast unmöglich! Auf dieser Ebene sei Umweltzerstörung sehr wohl ein konkretes Problem, wogegen Menschen angehen müssen. Obgleich nach wie vor der Satz von Franz Litsch vom Netzwerk engagierter Buddhisten gilt: Wenn wir die Umwelt retten, retten wir sie in Wahrheit nicht.

Motivation für aktiven Umweltschutz ist den burmesischen Lehrern zufolge aber nicht die Einsicht in den *pattica samuppada*, der im Westen das „Ich-bin-Teil-eines-großen-Ganzen“ begründen soll, sondern das aktive Praktizieren von *metta* (Wohlwollen) allen Lebewesen gegenüber. Das beinhaltet nicht nur das Auswaschen der Essschalen in kleinen Teichen um die Fische mit den Nahrungsresten zu füttern, sondern kann sich bis auf das Einrichten von Nationalparks erstrecken. Die unbelebte Natur wird durch das *metta*-Argument allerdings nur sekundär schützenswert, nämlich um Tieren Lebensraum zu gewähren. Eher passiven Umweltschutz also Müll vermeiden, Wasser sparen, Ressourcen schonen, begründeten die Mönche auf meine Nachfrage damit, dass man „lobha, dosa, moha“ beseitigen müsse, vor allem die Gier nach materiellen Besitzgütern wird hierbei als Grundübel angesehen.

Abgesehen davon, dass sie durch ihre bloße Existenz positive ökologische Effekte haben - in und um ihre Klöster werden z.B. viele Bäume gepflanzt, oder wenn sie im Wald leben, ist dieser automatisch vor Kahlschlag gesichert - ist die mögliche Rolle der burmesischen Mönche zur Umwelterziehung der Laien nicht zu unterschätzen, da zumindest im ländlichen Raum Mönche eine natürliche Autorität darstellen. Sinnvoll wäre neben einer Ausbildung der Mönche in Umweltschutz relevanten Themen, wie sie in Myanmar z.B. die Umweltschutzgruppe FREDa zuweilen finanziert, die Anregung zu ausführlichen Dharmadiskursen über unangemessene Gier nach Besitzgütern und deren negativem Einfluss für die Umwelt, Verwandtschaft mit jetzt lebenden und zukünftigen Wesen und dem allgemeinen Naturschutz aus Mitleid. Zwar sind Mitleid und Wohlwollen strenggenommen der je einzelnen Kreatur gegenüber zu praktizieren, nicht aber auf einen Artenbegriff übertragbar, allerdings sollte das Konzept dehnbar sein, so dass man möglicherweise über die Vergegenwärtigung „Art gleich Summe aller einzelner Vertreter ihrer selbst“ doch zum allgemeinen Artenschutz kommt. Für Landschaften und Pflanzen sieht

dies schwieriger aus. Große Bäume und bestimmte Felsen oder Steine stehen zumindest im burmesischen Buddhismus oft verhältnismäßig gut da, weil man sie oft von „Nats“, also Geistern, die sich aus der vorbuddhistischen Volksreligion in den Buddhismus gerettet haben, bewohnt glaubt. Bodhibäume werden generell mit dem Buddha assoziiert und daher nicht angetastet, es gibt im Gegenteil sogar ein Fest („Kason“), bei dem im Mai - also zur heißesten Jahreszeit - die Bodhibäume rituell gewässert werden und kleine Fische aus austrocknenden Tümpeln in größere Gewässer gebracht werden. Große Bäume müssen unter dem Schutz des Buddha stehen, glauben die Menschen, da sie sonst doch niemals so groß geworden, sondern schon der Axt eines Vorfahren zum Opfer gefallen wären. Dieser Aspekt der Unantastbarkeit von eben der Natur, die in Zusammenhang mit dem Buddha, dem Sangha oder einzelnen Mönchen gesehen wird, erklärt wohl auch die Effizienz der in Thailand praktizierten Ordination von Bäumen („*buat ton mai*“). In Abwandlung eines gängigen Rituals zur Aufnahme von Novizen, wird der Baum mit einem Stück gelborangenem Tuch umwickelt und so zu einem Mitglied des Sangha gemacht und ist dadurch automatisch vor Abholzung geschützt.

Wesentlich aktiver als die Mönche in Myanmar engagieren sich thailändische Mönche (Selbstbezeichnung: *phra nak anuraksa*, quasi „Ökomönche“) bereits für den Umweltschutz. Ihre Priorität liegt dabei auf der konkreten Arbeit gegen die Abholzung der Wälder, an Bewässerungsprojekten etc. Kanonische Schriften lesen sie meist, so die Anthropologin Susan Darlington bereits von der Warte des Umweltschützers, anstatt aus den Schriften heraus einen primären Anstoß für ihre Arbeit zu gewinnen. Dabei sehen sie sich nicht als Advokaten einer neuen Form von Buddhismus, sondern verstehen ihre Bewegung als einen Versuch, die Grundideen und originalen Lehren ihrer Religion auf die Bedürfnisse der modernen Welt zu übertragen. Vor allem wollen sie an der Linderung des Leidens arbeiten.

Professor Sulak Sivaraksa, wahrscheinlich Thailands wichtigster Denker im Bereich der sozialen und ökologischen Ethik und Mitbegründer des „International Network of engaged Buddhism“ sieht dies ähnlich: Die unvermeidbaren Probleme Schmerz, Verlust, Leiden, Krankheit und Tod gehören nach wie vor zur Realität menschlicher Existenz. Allerdings glaubt er, dass heutige Buddhisten im allgemeinen kein Bewusstsein für die Lösung globaler Probleme haben. Dies liege zum Teil daran, dass es dem Buddhismus an Einheitlichkeit mangelt. Vor der westlichen

Kolonisation war der Buddhismus in viele Schulen unterteilt, die jeweils in Verbindung zu nationalen Kulturen oder Staaten standen und in viele kleine Untereinheiten quasi Sekten gegliedert waren. Um zu einer einheitlicheren Stimme zu kommen und den Buddhismus relevanter für die moderne Welt zu machen, hält er es für wichtig, zentrale Ideen des Buddhismus neu zu durchdenken, besonders die Regeln für ein ethisches Verhalten, die „*silas*.“ Da Buddhisten traditionell in eher einfach strukturierten Agrargesellschaften gelebt haben, konnten die Regeln simpel gehalten werden. Um aber in unserer modernen komplexen Gesellschaft Sinn zu ergeben, müssen die fünf *silas* neu durchdacht werden. Nehmen wir nur einmal die erste buddhistische Regel, das Abstandnehmen vom Töten von Lebewesen. Wie radikal muss ein Buddhist das heute verstehen? Bedeutet es neben dem leicht zu verwirklichenden Unterlassen von Mord an meinem Nachbarn, auch keine Steuern für militärische Ausgaben zu bezahlen? Was bedeutet es für die Massentierhaltung?

Oder die zweite Regel: Das Nicht-Stehlen. Auch das Verständnis davon, was „Stehlen“ bedeutet, muss unserer komplexen Gesellschaft angepasst werden. Kann man die Ausbeutung der Dritten Welt durch westliche Industrienationen da ausnehmen?

Sivaraksa erweitert also die Konzepte, die das menschliche Zusammenleben in einem sehr konkreten Kontext regeln sollten, nämlich im Kontakt von einzelnen Individuen miteinander, dahingehend, dass man als einzelner diese Regeln auch auf abstraktere, vielleicht nicht sofort offensichtliche Beziehungen anwenden soll, quasi auf ganze Systeme. Wenn dieser Sprung gelingt, allgemeine buddhistische Verhaltensnormen von der individuellen Ebene auf die Systemebene (also neben Gesellschaftssystemen auch auf Biosysteme!) zu übertragen, wäre natürlich viel gewonnen. Nicht nur im Bereich der Sozialethik, sondern auch für den Umweltschutz. Stellen Sie sich vor, man könnte das Nichttöten also Nichtzerstören auf ganze Arten, ja sogar auf ganze Ökosysteme, also die Verbindung von Flora, Fauna, Habitat, übertragen; das Nichtstehlen im Sinne von Abstand nehmen von unangebrachter Ausbeutung der natürlichen Ressourcen interpretieren!

Auch das buddhistische Verständnis von Erwachen und Einsicht will Sivaraksa ausdehnen, und zwar dahingehend, dass man unter „Erwachen“ nicht nur das eigene innere Erwachen sondern ein Erwachen der Gesellschaft versteht, und sich „Einsicht“ nicht nur auf metaphysische Ebenen bezieht, sondern auf das, was uns für gewöhnlich als Realität (*samvrtti*) erscheint. Einsicht

bedeutet also auch wahrhaftes Verstehen meines gewöhnlichen Selbst und der mich umgebenden Gesellschaft.

Auch ein anderes Verständnis von Leid muss sich entwickeln. Zu Lebzeiten des Buddha war Leiden sicher auch grauenvoll, aber die Kausalzusammenhänge, aufgrund derer es entstand, waren einfacher zu verstehen als heute. Ein wichtiger Punkt, denke ich, denn durch die Zunahme von Vernetzung im Zuge der Globalisierung sind wir in der Lage, auch an Orten Leid hervorzurufen, die wir gar nicht kennen. Vielleicht wissen wir nicht einmal, welche unserer Handlungen für Leid in beispielsweise Bangladesch sorgen. Aber moderne Medien konfrontieren uns mit diesem Leid, wir brauchen also Strategien, damit umzugehen. Der Wille, aktuelles Leid zu lindern, scheint mir dabei gar nicht das größte Problem zu sein, Man denke an die Spendenwilligkeit für Erdbebenopfer in der Türkei oder Flutopfer in Afrika. Das größere Problem ist in der Tat, dass eine aktualisierte Version von Buddhas's Erklärung vom *Entstehen* des Leidens erstellt werden muss. Aus dem eher linearen Ansatz des *paticca sammupada* „Aus A folgt B“ müsste ein flächendeckenderes Konzept werden. Denn aus A (und A2, A3, A4, A5 etc) folgen unendlich viele B's. Aus den Stufen der Strickleiter muss ein Netz, eine Matrix werden geknüpft werden. Vielleicht hilft eine geschickte Mischung aus dem Entstehen in Abhängigkeit und dem Juwelennetz des Indra, beide für sich scheinen mir eher inadäquat.

In der Praxis dürfte dies meines Erachtens aber nicht bedeuten, dass der jeweils einzelne Knoten für das gesamte Netz verantwortlich gemacht werden kann. Das hieße wohl, den Menschen zu überfordern. Was zählt, sollte nach wie vor die gute Absicht sein. Die Ergebnisse des Handelns werden dabei natürlich umso besser, je größer mein Kenntnisstand (meine Einsicht) ist. In die Quere kommen könnte einem dabei natürlich die zuweilen vertretene buddhistische Auffassung, dass nur der momentane Wille und das dazugehörige Ergebnis zählt: Wie Sie vielleicht wissen, kaufen Buddhisten in Südostasien Vögel oder kleine Schildkröten von Straßenhändlern, um diesen Tierchen die Freiheit zu schenken. Dabei interessiert sie nicht, dass diese Tiere ja gerade eben nur zu diesem Zweck gefangen werden! Ein Burmese, den ich darauf ansprach, äußerte die Meinung, diese Tiere kämen freiwillig zu den Verkäufern zurück, wahrscheinlich, weil diese irgendeine Art von Droge in das Futter mischen. Nichtsdestotrotz sei die Tierbefreiung verdienstvoll, auch wenn die Freiheit des Tieres nur 5 Minuten dauert...

Aber hören wir, wie eine weitere buddhistische Stimme sich zu unserem Problem äußert:

Auf die Frage "Wie sollen wir mit der Natur umgehen?" antwortet der Zen-Mönch Thich Nhat Hanh: „Wir sollten mit ihr in der Weise verfahren, wie wir mit uns selbst umgehen sollten.“ Die Schädigung der Natur setzt er gleich mit der Schädigung unserer selbst. Die Argumentation verläuft dabei wie bei Macy über einen erweiterten Selbstbegriff: Das kleine Selbst (mein „Ich“), im Kontrast zum großen wahren Selbst. Zu diesem großen Selbst, das das ganze Ökosystem Erde einschließt, gelangt er über den von ihm geprägten Begriff des „Interseins“. Als Menschen müssen wir anerkennen, dass wir nicht aus einem Wesenskern bestehen, sondern aus vielen Nicht-Selbst-Elementen, bzw. Nicht-Mensch-Elementen. Wenn wir also uns selbst schützen wollen, müssen wir auch die Nicht-Mensch-Konstituenten schützen, aus denen wir bestehen. Thich Nhat Hanh sagt „Wenn wir in uns blicken, dann finden wir Mineralien und all die anderen 'Nicht-Lebewesen'Elemente. Warum also diskriminieren, was wir 'unbelebt' nennen! Um die 'Lebewesen' zu beschützen, müssen wir die die Steine, den Boden und die Ozeane beschützen.“

Den Begriff des Interseins entwickelte er unter anderem in Anlehnung an Vorstellungen aus dem Avatamsakasutra. Dort finden wir eine Reihe von sogenannten „gegenseitigen Durchdringungen“. Die fünfte Durchdringung lautet ihm zufolge beispielsweise: 'Unzählige Sphären gehen in eine Sphäre ein. Eine Sphäre geht in unzählige Sphären ein.' Eine Sphäre interpretiert Nhat Hanh als einen geographischen Raum. Diese wechselseitige Durchdringung bedeutet, dass man, wenn man nur ein Gebiet rettet, alle Gebiete rettet. Das erinnert an Snyders Bioregionalismus. Ein sehr praktischer Ansatz, da kein Mensch universelle Verantwortung für alle Umweltprobleme übernehmen kann, aber so betrachtet auch nicht muss: Wichtig ist nur, sich einen Bereich auszusuchen, innerhalb dessen man nach Kräften tut, was man kann. Intersein geht dabei weiter als die Durchdringung, denn es besagt, dass die Dinge nicht außerhalb von einander existieren, sondern ineinander.

Sie sehen, die Versuche, Ökologie und Buddhismus zu verbinden, sind zahlreich: Wir finden in der modernen westlichen bzw. intellektuellen Diskussion Gedankengut aus den verschiedenen buddhistischen Traditionen und dem allgemeinen Diskurs der ökologischen Ethik bunt gemischt. Aber selbst wenn man aus allen Schichten (und Schriften) des Buddhismus die „Pronatur“-Elemente filtern könnte, wie umsetzungsfähig könnte dies sein? Im ländlichen Raum

Südostasiens dürfte die Akzeptanz eines Theravada-Mahayana-Cocktails problematisch sein. Zumindest in Myanmar wird mahayanistisches Gedankengut normalerweise strikt abgelehnt. Auf dörflicher Ebene ist die Kenntnis buddhistischer Lehren zudem relativ beschränkt. Will man dort einen für die Natur nützlich modifizierten Verhaltenskodex zur Norm machen, sollte man auf möglichst bekannte Basisprinzipien zurückgreifen und diese betonen. Also: *metta* und *karuna*: Wohlwollen und Mitleid mit allen Kreaturen. Denn obwohl diese Prinzipien alt und bekannt sind, haben sie bislang nicht zu einem flächendeckenden Tierschutz geführt. *Lobha*: Betonen, dass Gier nach überflüssigen Konsumgütern spirituell und für die Umwelt schädlich ist. *Ahimsa* als allgemeines Gebot des Nichtverletzens von Lebewesen, Erläuterung der 5 (bzw. 10) Silas und ihrer ökologischen Komponenten. Allerdings ist dieser Ansatz durchweg anthropozentrisch und sehr anwendungsbezogen, Naturschutz würde dann nur um der eigenen spirituellen Vervollkommnung willen betrieben.

Die Frage ist, ob diese anwendungspraktische „kleine Lösung“ für einen bewussteren Umgang mit der Natur ausreicht, ohne dass man dieser einen positiven Wert an sich zuschreiben oder die Welt als „ökologisches Selbst“ betrachten muss. Möglicherweise ist dieser Ansatz zu passivisch, neben dem In-Ruhe-Lassen, wozu die Einrichtung von Nationalparks gehören würde, braucht es meines Erachtens auch ein aktives Wiederherstellen der Natur, wie beispielsweise Wiederaufforstungsprojekte oder das Auswildern von Tieren. Dies wiederum ist theoretisch schwieriger zu vermitteln, wenn man nicht von einem Recht der Natur auf (weitgehende) Unversehrtheit ausgeht. Möglicherweise könnte man für die Bäume mit ihrem positiven Effekt auf unsere Atemluft argumentieren. Aber das Auswildern von Tieren? Ein interessanter Gedanke, den ich in Myanmar zum Schutz der Tiger hörte, war, dass man ja nicht wissen könne, ob man sich je nach Karma nächstes Mal nicht für eine Wiedergeburt in der Kategorie Tiger qualifiziere. Für diesen Fall sei es wichtig, dass es dann auch tatsächlich noch Tiger gebe. Die Idee war anscheinend, dass man nicht *als* Tiger sondern *in* einen Tiger hineingeboren wird. Wenn es also keinen Tiger gäbe, wohin sollte man dann wiedergeboren werden?

Was eine authentisch buddhistische Antwort auf die ökologische Krise angeht, so ergeben sich wie gesehen verschiedene Probleme. Einige wichtige Sprecher des Buddhismus, wie beispielsweise der Dalai Lama, gehen *per se* davon aus, dass Buddhismus und Ökologie

zusammen passen haben also ein positives Naturverständnis, ohne dies aus der Ideengeschichte des Buddhismus zu begründen.

Dabei verwendet der Dalai Lama durchaus auch Bilder, wie das von der „Mutter Erde“ deren Kinder wir sind und von der wir unsere universelle Verantwortung lernen können.

Als Wissenschaftler müsste man ein wenig erstaunt sein über dieses positive Naturverständnis, da wir in den alten kanonischen Schriften durchaus mit vielen Texten konfrontiert sind, in denen Natur als gefährlich und daher furchterregend beschrieben wird. Ihre Vergänglichkeit wird auch eher als negativ empfunden, der Nahrungskreislauf scheint mir auch eher nicht generell bejaht zu werden, auch wenn einige Wissenschaftler und z. B. auch der o.g. Gary Snyder das anders sehen.

Ein äußerst sinnvoller Beitrag, den die Wissenschaft neben der Aufarbeitung und Analyse dieser verschiedenen modernen Ansätze leisten kann, ist dabei vor allem das Herausfiltern traditionsimmanenter Strömungen, die sich für die Etablierung einer ökologischen Ethik heranziehen ließen. Möglicherweise müsste manches betont, anderes wie beispielsweise die Negativbewertung von Tieren, als nicht mehr zeitgemäß oder kontextspezifisch vernachlässigt werden. Dazu könnte ich jetzt Professor Schmithausens Aufsätze wie beispielsweise „The early Buddhist tradition and ecological ethics“ vorlesen, ich fürchte aber, die Zeit reicht dazu nicht aus, und Sie müssen das selbst tun, wenn Sie sich weiter für dieses Thema interessieren.

Nun ja, die Chancen, zu einer Lösung zu kommen, sind eigentlich nicht schlecht. Denn entweder war der Buddha und mit ihm seine Lehre nicht vollkommen, dann steht es den seiner Lehre Folgenden wohl frei, ebendiese Lehre den Problemen unserer Zeit anzupassen und um eine ökologische Komponente zu erweitern. Oder aber der Buddha war wirklich allwissend und seine Lehre vollkommen. Und das hieße, dass er unsere ökologische Krise voraussehend, irgendwo in seiner Lehre die Lösung versteckt hat.

Zur weiteren Lektüre:

- Harris, Ian: *Getting to Grips with Buddhist Environmentalism: A Provisional Typology*. Journal of Buddhist Ethics 2 (1995):173-90
- Hunt Badiner, Allan: *Dharma Gaia: A Harvest of Essays in Buddhism and Ecology*. Berkeley: Parallax Press, 1990
- Kaza, Stephanie; Kraft, Kenneth (Hrsg.): *Dharma Rain. Sources of Buddhist Environmentalism*. Boston: Shambala Publications 2000
- Macy, Joanna: *World as lover, world as Self*. Berkeley: Parallax Press, 1991  
(„Die Wiederentdeckung der sinnlichen Erde“ Zürich- München: Theseus, 1994)
- Ott, Konrad: *Ökologie und Ethik*. Tübingen: Attempto Verlag, 1993
- Schmithausen, Lambert: *Buddhism and Nature*. Tokyo: International Institute for Buddhist Studies, 1991
- The Problem of the Sentience of Plants in Earliest Buddhism*.  
Tokyo: International Institute for Buddhist Studies, 1991
- The Early Buddhist Tradition and Ecological Ethics*. Journal of Buddhist Ethics 4 (1997):1-42
- Heilsvermittelnde Aspekte der Natur im Buddhismus*. In: “Raum-zeitliche Vermittlung der Transzendenz.” (Hrsg.) Oberhammer, Gerhard, Schmücker, Marcus. Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1999
- Seed, John; Macy, Joanna; Naess, Arne (Hrsg.): *Thinking Like a Mountain: Towards a Council of All Beings*. Philadelphia: New Society Publishers, 1988
- Snyder, Gary: *Earth House Hold: Technical Notes and Queries to Fellow Dharma Revolutionaries*. New York: New Directions Books, 1957
- The Practice of the Wild*. San Francisco: North Point Press, 1990
- Tucker, Mary Evelyn; Williams, Duncan Ryuken (Hrsg.): *Buddhism and Ecology*. Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1997