

# Grundbegriffe buddhistischer Ethik

*Lambert Schmithausen*

## 1.

Wenn im folgenden von "buddhistischer Ethik" die Rede sein soll, so muß gleich zu Anfang eine Warnung ausgesprochen werden. Die Formulierung könnte den Eindruck erwecken, man könne, so einfach und undifferenziert, über *die* buddhistische Ethik reden. Der Buddhismus hat aber, wie Sie alle wissen, eine Geschichte von nunmehr fast zweieinhalb Jahrtausenden. Er hat schon in seinem Mutterland Indien, wo er allerdings um 1200 weitgehend ausgelöscht wurde, entscheidende Veränderungen bzw. Entwicklungen erfahren: vom frühen Buddhismus und seinen verschiedenen Schulen über das Mahāyāna (den Großen Weg oder das Große Fahrzeug) bis hin zum Tantrismus.<sup>1</sup> Hinzu kommen zusätzliche Veränderungen im Zusammenhang mit der Ausbreitung in andere Kulturkreise wie etwa China oder Japan, oder heute im Westen. Es ist eine interessante Frage, in welchem Umfang diese Entwicklungen, die zumindest zu einem großen Teil auch als Anpassungen an veränderte Umstände begriffen werden können, eine gemeinsame Grundbotschaft oder Grundhaltung bewahrt haben. Wie auch immer die Antwort ausfällt, sie wird doch auch der Tatsache Rechnung tragen müssen, daß es in mancherlei Hinsicht auch beträchtliche Unterschiede gibt. Das gilt auch für den Bereich der 'Ethik'.

## 2.

Bei diesem Begriff muß aber sogleich eingehakt werden. Er stammt ja aus der philosophischen Tradition des Abendlandes, und man muß die Frage stellen, ob er so ohne weiteres auf den Buddhismus übertragbar ist. Es wäre also zunächst einmal zu klären, ob das, was wir mit 'Ethik' meinen, auch im Buddhismus vorhanden ist. Eine solche Klärung könnte mit der Frage beginnen, ob es denn in den buddhistischen Texten einen Terminus gibt, der das Gleiche wie 'Ethik' ausdrückt, oder wie 'Moral'; denn Moral ist ja eigentlich nur die lateinische Entsprechung zu 'Ethik', auch wenn im heutigen Sprachgebrauch oft unterschiedliche Nuancen mitschwingen, derart etwa, daß 'Moral' eher das sittliche Verhalten, 'Ethik' die dieses leitenden Regeln oder gar deren philosophische oder theologische Begründung bezeichnet.

---

<sup>1</sup> Von den älteren Schulen lebt die der Theravādins bis heute in Sri Lanka und Südostasien fort, in Zentral- und Ostasien dagegen das Mahāyāna und der (stark von geheimen, nur dem Initiierten zugänglichen Visualisierungspraktiken und Ritualen geprägte) Tantrismus.

Sucht man also ein buddhistisches Äquivalent für 'Ethik' im Sinne von 'sittlichem Verhalten' bzw. diesen betreffenden Regeln oder Normen, so könnte einem der (Sanskrit-)Begriff *dharma* (Pāli *dhmma*) einfallen, der sich oft mit "Norm" wiedergeben läßt (vielfach liest man auch "Gesetz"). Es gibt in der Tat Stellen, an denen *dhamma-cariyā* ("normgemäßes Leben") im Sinne eines moralischen Lebenswandels erklärt wird.<sup>2</sup> Der Begriff *dharma* ist aber meist viel weiter gefaßt. Er umgreift dann die Gesamtheit der heilsdienlichen Anweisungen und Lehren des Buddhismus und schließt auch die objektiven Gesetzmäßigkeiten bzw. Bedingungsbeziehungen ein, denen diese Anweisungen Rechnung tragen.

Ein anderer Kandidat ist der Begriff *śīla* (Pāli *sīla*).<sup>3</sup> *Śīla* bedeutet eigentlich nur "Gewohnheit", "angeborene oder anerzogene Art und Weise, sich zu verhalten", wird aber auch prägnant im Sinne von (zur Gewohnheit gewordenem) *korrektem*, einwandfreiem Verhalten gebraucht. In diesem Sinne benutzen es auch die buddhistischen Texte. *Śīla*, "korrektes Verhalten", überlappt sich nun zwar in der Tat mit dem, was wir mit 'Ethik' oder 'Moral' anvisieren; aber deckungsgleich sind die Begriffe mitnichten. *Śīla* kann nämlich außer ethischen Verhaltensweisen auch solche einschließen, die viel eher asketischen Charakter haben, etwa daß man nur eine Mahlzeit pro Tag einnimmt, den Besuch von Tanz-, Musik- und Gesangsveranstaltungen meidet oder auf Kosmetik oder bequeme Betten verzichtet.<sup>4</sup> Dies betrifft vor allem das korrekte Verhalten der Mönche und Nonnen. Deren *śīla* überschneidet sich daher mit den Regeln des Vinaya, der Ordensdisziplin, und gelegentlich erscheint die Einhaltung der Ordensdisziplin unter *śīla* subsumiert zu werden.<sup>5</sup> *Śīla* schließt dann auch bloße Anstandsregeln ein, wie die, daß ein Mönch beim Baden nicht planschen oder nicht im Stehen seine Notdurft verrichten soll.<sup>6</sup> *Śīla* ist also deutlich weiter als unsere Begriffe 'Ethik' und 'Moral'. Andererseits werden aber auch Handlungen, die *wir* unter 'Ethik' einbegreifen würden, im Buddhismus normalerweise von *śīla* unterschieden,

---

<sup>2</sup> Z.B. Majjhimanikāya I 285 ff. (Die Stellenangaben können in der engl. Übers. von Bhikkhu Ñāṇamoli u. Bhikkhu Bodhi, *The Middle Length Discourses of the Buddha*, Boston: Wisdom Publications 1995, leicht aufgefunden werden [Stellenangaben auf der Innenseite des oberen Randes!].)

<sup>3</sup> Vgl. M. Hara, "A Note on the Sanskrit Word *śīla*", in: *Adyar Library Bulletin* 1986: 21-45.

<sup>4</sup> Z.B. Dīghanikāya I 5 u. 64. (Die Stellenangaben können in der engl. Übers. von Maurice Walshe, *The Long Discourses of the Buddha*, Boston: Wisdom Publications 1996, leicht aufgefunden werden [Stellenangaben auf der Innenseite des oberen Randes!].)

<sup>5</sup> Vgl. z.B. Majjhimanikāya I 355,1-5; Visuddhimagga (ed. Warren & Kosambi) I.42-52 (übers. Nyanatiloka p. 20 ff).

<sup>6</sup> Vinaya IV 112 u. 205.

etwa das Spenden von Almosen (*dāna*), also Mildtätigkeit, die vor allem den Laien obliegt.<sup>7</sup>

### 3.

Es ist aber nun keineswegs so, daß *śīla* nur von Mönchen und Nonnen erwartet würde. Im Gegenteil, wenn der Buddha neue Zuhörer belehrt, so redet er zunächst über das Spenden (also Mildtätigkeit) und über das einwandfreie Verhalten (*śīla*).<sup>8</sup> Und gerade bei den Laien besteht *śīla* ganz wesentlich in *moralischem* Verhalten: 1. Abstandnehmen vom Töten lebender Wesen (hierzu Näheres unter 4.), 2. Abstandnehmen vom Nehmen von Nichtgegebenem (d.h., *de facto*, von Diebstahl), 3. Abstandnehmen von sexuellem Fehlverhalten (etwas vereinfacht: von Ehebruch), 4. Abstandnehmen von unwahrer Rede (vor allem falschem Zeugnis vor Gericht). Hinzu kommt meist noch 5. der Verzicht auf berauschende Getränke, da diese Zügellosigkeit befördern. Buddhist ist man dadurch, daß man seine Zuflucht zum Buddha, seiner Lehre (*dharma*) und der von ihm begründeten Gemeinschaft (*saṅgha*) der Mönche (und Nonnen) nimmt und die genannten moralischen Selbstverpflichtungen eingeht.

Die genannten Selbstverpflichtungen gelten selbstverständlich nicht nur für die Laien, sondern erst recht auch für die Mönche (und Nonnen).<sup>9</sup> Die dritte Regel ist allerdings bei ihnen aszetisch verschärft zu vollständiger sexueller Enthaltbarkeit (*brahmacharya*). Und das Abstandnehmen von unwahrer Rede wird ergänzt durch das Abstandnehmen von Zwietracht säender, grober und nicht heilsdienlicher Rede.

### 4.

Bevor ich auf die Stellung des *śīla* im Gesamtrahmen der buddhistischen Spiritualität und Religiosität zu sprechen komme, möchte ich noch etwas zu der ersten Selbstverpflichtung sagen, dem Abstandnehmen vom Töten lebender Wesen. Da der Begriff "Lebewesen" auch Tiere einschließt, geht es hier nicht nur um das Abstandnehmen von Mord, sondern auch von Tiertötung. Das ist ein wesentlicher Unterschied gegenüber den okzidentalischen Religionen, und ist auch von den Buddhisten selbst so gesehen worden. Der Ethnologe SOUTHWOLD berichtet, daß ihm in Sri Lanka dörfliche Buddhisten auf die Frage, was den charakteristisch für den Buddhismus sei, antworteten: "Keine Tiere töten".<sup>10</sup> Und die Frage der Tiertötung war einer der Streitpunkte in der

---

<sup>7</sup> Die Gegengabe der Asketen bzw. Mönche ist die heilsdienliche Belehrung, d.h. die "Gabe des *dharma*" (z.B. *Āṅguttaranikāya* I 91; vgl. auch *Dīghanikāya* III 191,17-21).

<sup>8</sup> *Vinaya* I 16.

<sup>9</sup> Z.B. *Dīghanikāya* I 63,19 ff.

<sup>10</sup> Martin SOUTHWOLD, *Buddhism in Life*, Manchester 1983: 7.

Auseinandersetzung zwischen dem Jesuiten Matteo Ricci und den Buddhisten im China des 17. Jahrhunderts.<sup>11</sup> Die buddhistische Ethik bezieht also nicht nur andere Menschen ein, sondern *alle* Lebewesen, und das bedeutet im indischen Kontext: alle fühlenden, empfindungsfähigen Wesen, also auch *Tiere*; denn deren Empfindungsfähigkeit ist in Indien (im Gegensatz zum kartesianischen Denken) nie in Zweifel gezogen worden, und selbst den sog. niederen Tieren wird eine gewisse Empfindungsfähigkeit (jedenfalls Empfindung von Schmerz oder Unwohlsein und Lebenswille) zuerkannt. Grundsätzlich sind somit in die Selbstverpflichtung, keine Lebewesen zu töten, *alle* Tiere eingeschlossen.

Explizit wird das in den Regeln für die Mönche und Nonnen deutlich: sie sollen sogar darauf achten, daß sie kein Wasser trinken oder ausgießen, in dem sich Kleingetier befindet.<sup>12</sup> Und an einer alten Vinaya-Stelle wird die Regel, ein Mönch dürfe kein Lebewesen absichtlich töten, ausdrücklich durch den Zusatz "nicht einmal eine Ameise" präzisiert.<sup>13</sup>

Für die Laien gibt es eine so explizit strenge Formulierung nur im Kanon einer bestimmten Richtung, nämlich der Sarvāstivādins (und Mūlasarvāstivādins), die vor allem in Nordwestindien vertreten waren.<sup>14</sup> Im Kanon der übrigen Schulen fehlt, soweit ich sehe, diese Präzisierung bei den Laien.<sup>15</sup> Auf jeden Fall fehlt sie im Pāli-Kanon, die Heiligen Schriften der Theravādins, d.h. der Richtung, die noch heute in Sri Lanka und Südostasien lebendig ist. Hier heißt es im Falle der Laien nur allgemein, daß sie vom Töten lebender Wesen Abstand nehmen sollen. Damit ist ein *Ideal* formuliert, das zweifellos auch Insekten und anderes Kleingetier einschließt. Aber es wird darauf verzichtet, dies ausdrücklich zu betonen. Wo die Texte konkret werden, sprechen sie meist nur vom gewohnheitsmäßigen Töten größerer Tiere<sup>16</sup> bzw., genauer, von entsprechenden Erwerbstätigkeiten: Metzgern,

---

<sup>11</sup> Iso KERN, *Buddhistische Kritik am Christentum im China des 17. Jahrhunderts*, Bern etc. 1992: 9; 20; 48; 68 ff; 81-83; 90-92; 103 f; 187; 274.

<sup>12</sup> Vinaya IV 49 u. 125 (Pācittiya 20 u. 62).

<sup>13</sup> Vinaya I 97. Zum Alter dieser Stelle vgl. O. v. Hinüber, *Das Pātimokkhasutta der Theravādin*, Stuttgart: Franz Steiner 1999: 41-48.

<sup>14</sup> Vgl. Verf., "Buddhism and the Ethics of Nature", in: *The Eastern Buddhist* (New Series) 32.2 (2000): 52 mit Anm. 134.

<sup>15</sup> Vgl. ebendort: 52 f, Anm. 136.

<sup>16</sup> Vgl. *Āṅguttaranikāya* IV 187 (= Vinaya I 237), wo Jaina-Asketen einem Laienanhänger den Vorwurf machen, er habe, um den Buddha und seine Mönchsgemeinde zu bewirten, ein *großes* (od. "massiges") Tier (*thullam pasum*, v.l. *thūlam*) geschlachtet. Der Kommentar (Mp IV 102) erklärt *thullam* als "ein Tier von großem Körper": Rind, Büffel oder Schwein..

Jägern, Vogelstellern und Fischern, oder von Tieropfern.<sup>17</sup> Mir scheint, daß diese Texte im Falle der Laien bewußt auf eine weitergehende Konkretisierung verzichten, um deren Leben *praktikabel* zu halten. Der Einzelne muß selbst entscheiden, in welchem Umfang er das Ideal des Abstandnehmens vom Töten lebender Wesen zu verwirklichen imstande ist. Er ist sich aber, wenn er, aus welchen Gründen auch immer, doch Tiere tötet, der Tatsache bewußt, daß das nicht in Ordnung ist.<sup>18</sup>

Die *Pflanzen* waren ursprünglich offenbar eine Art Grenzfall und werden später ausdrücklich aus dem Kreis der empfindungsfähigen Wesen ausgegliedert.<sup>19</sup> Mönche und Nonnen dürfen aber auch keine Pflanzen beschädigen. Von den Laien wird das nicht explizit verlangt; es würde ja ihr Leben, zumal das der ländlichen Bevölkerung, gänzlich impraktikabel machen. Lediglich bei großen Bäumen gibt es Probleme, weil gerade sie als von Baumgottheiten bewohnt galten.

## 5.

Angemerkt sei noch, daß die Selbstverpflichtungen schon früh dahingehend verstanden worden sind, daß man den Vorsatz faßt, sich des *absichtlichen, wissentlichen* Tötens von Lebewesen usw. zu enthalten.<sup>20</sup> Unabsichtliches Töten eines Lebewesens (etwa wenn man ausrutscht und dabei einen Käfer zerquetscht) gilt im Buddhismus im allgemeinen nicht als schuldhaft. Diese an sich einleuchtende Auffassung kann allerdings problematisch werden, wenn der Umstand, daß man mit einer Handlung etwas ganz anderes beabsichtigt, als Ausflucht für das Inkaufnehmen vorhersehbarer "Kollateralschäden" benutzt wird.

## 6.

1. Nun zur Stellung des *śīla* im Gesamtrahmen der buddhistischen Spiritualität und Religiosität, also des *Dharma*. Ausgangspunkt und Zentrum des alten Buddhismus, so wie er sich in seinen ältesten Texten zeigt, ist der *Heilsweg*, der Weg zum *Nirvāṇa*, zur Befreiung von Leiden und Angst, und zumal zur Befreiung von der Aussicht auf *endlose*

---

<sup>17</sup> Vgl. Majjhimanikāya I 343 f; 412; Aṅguttaranikāya II 206 ff.

<sup>18</sup> Vgl. B.J. Terwiel, *Monks and Magic*, repr. Bangkok: White Lotus 1994: 168, wonach sich die buddhistische Landbevölkerung im traditionellen Thailand zumindest beim Töten von Tieren, die größer als Insekten sind (Eichhörnchen, Schlangen, Ratten, Fische, Hühner), ein mulmiges Gefühl hat(te).

<sup>19</sup> Vgl. Verf., *The Problem of the Sentience of Plantes in Earliest Buddhism*, Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies 1991.

<sup>20</sup> Diese Präzisierung scheint zuerst im Rahmen des Vinaya formuliert worden zu sein (vgl. z.B. Vinaya I 97; 237; III 71 f [Pārājika 3]; IV 124 [Pācittiya 61]), tritt aber dann auch in den Lehrreden auf (z.B. Majjhimanikāya I 523).

Leiden und Ängste, wie sie sich aus der Annahme, daß diesem Leben immer neue *Wiedergeburten* und Tode folgen, ergeben. Diese Befreiung ist nur möglich, wenn die eigentliche *Ursache* von Leiden, Ängsten und Wiedergeburt beseitigt wird. Diese Ursache ist nach buddhistischer Auffassung der 'Durst' (*tr̥ṣṇā*, Pā. *taṇhā*), die Begierde nach Sinnesgenüssen und, letztlich, nach Fortdauer des individuellen Daseins. Für die Beseitigung dieses 'Durstes' ist *śīla*, also, vereinfacht gesagt, moralisches Verhalten, unerläßliche *Voraussetzung*, aber nicht hinreichend. Moralisches Verhalten ist lediglich die unterste von drei aufeinander aufbauenden Stufen: Moral, Versenkung und Einsicht. Diese Stufenreihe ist jedoch nicht so zu verstehen, daß die höhere Stufe die niedere überflüssig machen würde. Die niederen Stufen bleiben vielmehr als Grundlage der jeweils höheren in Kraft. Auch der Arhat, der 'Ehrwürdige',<sup>21</sup> der das Ziel des Heilsweges erreicht hat und schon zu Lebzeiten befreit ist, bleibt, jedenfalls im frühen Buddhismus, an die moralischen Selbstverpflichtungen gebunden. Ja, in seinem Fall ist ihre Einhaltung gewissermaßen zur Natur, zur Selbstverständlichkeit, geworden: Es ist, so sagen die Texte, z.B. *unmöglich*, daß ein Arhat absichtlich gegen die Selbstverpflichtungen verstößt, also etwa ein Lebewesen tötet.<sup>22</sup>

2. Für die buddhistischen Laien (und oft wohl auch die Mönche, obwohl das eigentlich nicht so sein sollte) ist aber das Nirvāṇa meist allenfalls ein Fernziel. Sie streben mit ihrer religiösen Praxis vor allem innerweltliche Ziele an.<sup>23</sup> Eine zentrale Rolle spielen dabei, jedenfalls im frühen Buddhismus, eben die moralischen Selbstverpflichtungen (*śīla*). Ihre Einhaltung verspricht schon in diesem Leben Vorteile: Man fühlt sich wohl, weil man ein gutes Gewissen hat und den gesellschaftlichen Erwartungen gerecht wird, man braucht nicht zu fürchten, von der Staatsmacht wegen Mordes, Diebstahls usw. verfolgt zu werden, und man kann ruhig sterben.<sup>24</sup> Der letzte Aspekt weist schon auf die günstige Auswirkung moralischen Handelns auf das Nachtodschicksal hin: eine erwünschte, glückliche Wiedergeburt, zumal in der Himmelswelt, und glückliche Umstände bei der Rückkehr in

---

<sup>21</sup> Von der Wurzel *arh* "[Respekt] verdienen". Die tibetische Wiedergabe mit *dgra bcom pa* ("der die Feinde ausgerottet hat") basiert auf einer späteren 'Etymologie', die *arhat* (Nom. Sing. *arhan*) als *ari-han* "Feinde-Töter" deutet, wobei die Feinde natürlich die 'Befleckungen' oder '[Geistes-]Plagen' (*klesā*), d.h. die unheilskonstitutiven psychischen Faktoren, sind.

<sup>22</sup> Majjhimanikāya I 523; Aṅguttaranikāya IV 370-372; Dīghanikāya III 235.

<sup>23</sup> Im Pāli-Kanon zumindest ist nach einer vorläufigen Überprüfung der verschiedenen Vorkommen der moralischen Selbstverpflichtungen in solchen Fällen, wo auf Laien Bezug genommen wird (Signal: Abstandnehmen von sexuellem Fehlverhalten statt vollständiger Keuschheit), als Ziel bzw. Resultat (sofern ein solches überhaupt angegeben wird) fast durchgängig die Himmelswelt genannt, während im Falle der Mönche normalerweise der Erlösungsweg den Kontext bildet.

<sup>24</sup> Majjhimanikāya III 170 f. Vgl. Śrāvakabhūmi (ed. K. Shukla) 58,5 ff.

menschliche Existenz.<sup>25</sup> Umgekehrt hat der unmoralisch Handelnde, zumal der gewohnheitsmäßig unmoralisch Handelnde, nicht nur in diesem Leben Ungemach zu befürchten, sondern es erwartet ihn vor allem ein unerwünschtes, unglückliches Jenseitsschicksal, oft konkretisiert als Aufenthalt in einer der Höllen oder Wiedergeburt als Hungergeist oder Tier, und unglückliche Umstände bei der Rückkehr in menschliche Existenz.<sup>26</sup> Es ist vor allem dieser Aspekt des Nachtschicksals, der in den Texten im Vordergrund steht. Ich stufe ihn als "innerweltlich" ein, weil es sich hier nur um eine weitere Existenz innerhalb der Kette der Wiedergeburten, des *Samsāra*, handelt, und nicht um die endgültige Befreiung daraus. Auch ein Dasein in den Himmelswelten ist nämlich stets befristet, ebenso wie übrigens auch der Aufenthalt in den Höllen. *Śīla*, moralisches Verhalten, steht also in der 'Laienethik' meist nicht im Kontext des Heilsweges und des Nirvāṇa, sondern vor allem im Kontext von *Karma* und Wiedergeburt. Gutes Karma führt zu glücklicher Wiedergeburt, schlechtes zu unglücklicher. Dabei bezeichnet 'Karma' sowohl die Handlung selbst wie auch die unsichtbare Wirkkraft, die diese hinterläßt und die dem Täter irgendwie anhaftet.

## 7.

1. Charakteristischen Termini für "gut" und "schlecht" sind in diesem Zusammenhang zunächst einmal *puṇya* (Pā. *puñña*) und *pāpa*. *Puṇya*, häufig mit "Verdienst" oder "verdienstvoll" wiedergegeben, bedeutet eher "günstig". Es kann sowohl von der Handlung wie auch von der unsichtbaren Wirkkraft, die sie für den Täter hinterläßt, ausgesagt werden, und ursprünglich auch von der himmlischen Welt, in die man dadurch gelangt. Ähnliches gilt auch für *pāpa* ("schlecht", "übel"), womit aber auch ein beliebiges Übel, das einen trifft, bezeichnet werden kann. Beide Termini haben also nicht notwendig eine moralische Konnotation. Als *puṇya* können daher auch religiöse Akte, die mit Ethik nichts zu tun haben, wie etwa Reliquienverehrung oder der Besuch heiliger Stätten, bezeichnet werden, insofern sie eine günstige karmische Wirkung haben. Aber auch die Einhaltung der moralischen Selbstverpflichtungen ist natürlich angesichts ihrer erwünschten karmischen Wirkung "günstig" (*puṇya*), während die Nichteinhaltung angesichts ihrer schlimmen Folgen "übel" (*pāpa*) ist.<sup>27</sup>

2. Typischer für die buddhistische Terminologie als *puṇya* und *pāpa* sind jedoch die Begriffe *kuśala* und *akuśala*, die ich mit "heilsam" bzw. "unheilsam" wiedergeben

---

<sup>25</sup> Majjhimanikāya III 172 u. 177 f.; 178 f; 203 ff.

<sup>26</sup> Majjhimanikāya III 163 ff; 179; 203 ff.

<sup>27</sup> *Pāpa* kann jedoch auch die Konnotation der gesellschaftlichen Mißbilligung oder Ächtung haben. Hierzu könnte das ebenfalls als positives Antonym von *pāpa* gängige *kalyāṇa* (auch: "schön", z.B. eine Frau) passen, doch bedarf dies noch eingehenderer Untersuchung.

möchte.<sup>28</sup> Auch diese beiden Termini werden zur Bezeichnung moralisch guter bzw. schlechter Handlungen bezeichnet, und haben in dieser Verwendung die Nebenbedeutung "einwandfrei" bzw. "tadelnswert". Primär zielen aber auch sie auf die heilvolle bzw. unheilvolle Auswirkung der betreffenden Handlung oder Einstellung. Im Gegensatz zumindest zu *punya*<sup>29</sup> sind sie aber nicht auf den Kontext von Karma und Wiedergeburt beschränkt. Sie können vielmehr ebensogut auch im Bezugsrahmen der endgültigen Befreiung verwendet werden. M.a.W.: Eine Handlung oder auch eine Gemütsregung kann als *kuśala*, "heilsam", bezeichnet werden, wenn sie *entweder* zu einer günstigen Wiedergeburt führt *oder* wenn sie der Befreiung dienlich ist. *Akuśala*, "unheilsam", ist demgegenüber eine Handlung oder Gemütsregung, die ein ungünstiges Nachtdschicksal zur Folge hat oder zumindest der Befreiung entgegenwirkt. Es besteht allerdings eine Tendenz, *akuśala* auf den ersten Aspekt, also auf die Bedeutung "karmisch unheilsam", einzuschränken.

3. Es ist wichtig, diese beiden Bezugsrahmen klar zu unterscheiden. Auch wenn die gleichen Handlungen (z.B. das Nichttöten von Lebewesen) in beiden Bezugsrahmen relevant sind, macht es doch einen Unterschied, ob jemand sie als Voraussetzung für die Befreiung oder als Mittel für eine günstige Wiedergeburt praktiziert. Diese beiden Bezugsrahmen stehen, jedenfalls in der Theorie, in einer klaren Wertehierarchie: Die endgültige Befreiung, das Nirvāṇa, ist das höchste Ziel. Günstige Wiedergeburt rangiert eindeutig niedriger. Sie rangiert aber höher als irdische Güter im gegenwärtigen Leben.

## 8.

Aus dem soeben Gesagten ließe sich folgendes ableiten: moralische Handlungen sind gut, weil sie heilsam sind, d.h. für den, der sie übt, im Diesseits und im Jenseits günstige Auswirkungen haben bzw. ihn der Befreiung näherbringen, und für unmoralische Handlungen gilt das Gegenteil. Aber *warum* haben diese Handlungen diese Auswirkungen? Daß das Töten lebender Wesen, die Aneignung fremden Eigentums oder Ehebruch bzw. Geschlechtsverkehr überhaupt die *Befreiung* behindern, ergibt sich daraus, daß alle diese Handlungen Ausdruck von Gier und Selbstbehauptungswillen oder doch zumindest Anhaften, also letztlich Ausdruck des für das Gebundensein in den Samsāra verantwortlichen 'Durstes', sind. Aber warum bleibt es bei Töten, Diebstahl und Ehebruch nicht bei diesem Effekt der Bindung? Was haben diese an sich, daß sie darüber hinaus ein unglückliches Nachtdschicksal zur Folge haben, daß sie *schlechtes Karma* sind? In der späteren Auslegungstradition werden mehrere Stränge deutlich faßbar. Einer scheint die besonders

---

<sup>28</sup> In englischen Übersetzungen findet man oft "skilful" und "unskilful", was mir in diesem Zusammenhang wenig glücklich scheint. Diese Wiedergabe ist m.E. nur angebracht, wenn *Personen* als in einer bestimmten Tätigkeit oder Materie (un)geschickt bzw. (un)erfahren charakterisiert werden, nicht bei Handlungen oder Gemütsregungen.

<sup>29</sup> Bei *pāpa* bin ich mir nicht sicher.



fatale Wirkung solcher Handlungen damit zu erklären, daß sie ein besonders *massiver* Ausdruck von bindenden Gemütsregungen wie Gier, Haß und Fehlorientiertheit sind.<sup>30</sup> Ein anderer hingegen macht die karmische Unheilsamkeit davon abhängig, daß eine Handlung oder Gemütsregung *anderen* Lebewesen *Schaden* zufügt bzw. darauf abzielt.<sup>31</sup> Karmisch heilsam ist dann, was *andere* fördert. Eine solche Definition erscheint allerdings auf Handlungen wie etwa Reliquienverehrung nicht so ohne weiteres anwendbar.<sup>32</sup>

## 9.

1. Zentrales Ziel im alten Buddhismus ist die Befreiung, u.zw. in erster Linie — im Zuge der damaligen Zeit und ohne daß damit anderen der Zugang mißgönnt wäre — die eigene Befreiung. Sie ist, wie gesagt, durch Ausrottung des 'Durstes', durch Auslöschung aller bindenden Gemütsregungen, zu erreichen. Zu diesen bindenden Gemütsregungen gehören auch Haß und Freude am Quälen anderer. Um diese zu eliminieren, wird die Kultivierung von Freundschaftlichkeit (*maitrī*, Pā. *mettā*) und Mitleid (*karuṇā*) empfohlen. Auch im Zusammenhang mit der Selbstverpflichtung des Ablassens vom Töten lebender Wesen heißt es manchmal, daß sie mit einer Gesinnung der Anteilnahme und des Sichsorgens um das Wohl aller Wesen einhergehe.<sup>33</sup> Das bedeutet, daß es bei dieser Selbstverpflichtung nicht damit getan ist, das Töten von Lebewesen und zumal Tieren zu unterlassen, sondern daß man sie auch nicht *quälen* darf, und daß man ihnen, wenn die Gelegenheit sich ergibt, auch helfen sollte. Auch wenn diese Haltung primär der Läuterung des eigenen Gemütes dienen soll, läßt sich kaum vermeiden, daß sie eine Eigendynamik entfalten kann. So erklärt sich auch die Lehrtätigkeit des Buddha. Nach der älteren Überlieferung<sup>34</sup> entschloß er sich dazu erst, nachdem er die eigene Befreiung bereits erreicht hatte, aus Mitgefühl, als eine freiwillige Zugabe, sozusagen. Er hätte es auch lassen und sich in die Einöde zurückziehen können.<sup>35</sup> Deshalb wird schon im alten Kanon derjenige,

---

<sup>30</sup> Vgl. Vibhāṣā (Taishō Tripiṭaka Bd. 27) 260a10-12 u. 14-16.

<sup>31</sup> Vgl. z.B. Abhidharmakośa-bhāṣya (ed. Pradhan) 237,22 f; Vibhāṣā 260a4-7; Tattvasiddhi (Taishō Tripiṭaka Bd. 32) 292a2-5; 295b8-15; Yogācārabhūmi (Taishō Trip. Bd. 30) 622a26 ff. Vgl. auch Aṅguttaranikāya I 201 ff.

<sup>32</sup> Vgl. die Diskussion Abhidharmakośa-bhāṣya 272,5 ff.

<sup>33</sup> Dīghanikāya I 4 u. 63, etc.; vgl. auch II 29,2 f, wo Nichtverletzen (*avihiṃsā*) und Sichsorgen um die (/Mitgefühl mit den) Lebewesen (*bhūtānukampā*) geradezu ein quasisynonymes Begriffspaar zu bilden scheinen.

<sup>34</sup> Vinaya I 4-7. Vgl. Verf., "Gleichmut und Mitgefühl", in: Andreas Bsteh (Hrsg.), Der Buddhismus als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie, Mödling: Verlag St. Gabriel 2000: 120 f.

<sup>35</sup> Das hätte allerdings nicht ausgeschlossen, daß er einzelnen auf Wunsch heilsdienliche

der sich um das eigene Heil *und* das der *anderen* kümmert, höher bewertet als derjenige, der sich nur um das eigene Heil bemüht, wenngleich auch letzterer im allgemeinen immer noch positiv bewertet wird.<sup>36</sup>

2. Auch in der buddhistischen Laienethik spielt das Element der Fürsorge eine wichtige Rolle, insofern den Laien einerseits Mildtätigkeit, insbesondere die Versorgung der Asketen bzw. Mönche (und Nonnen), andererseits die Fürsorge für (bzw. ehrerbietige Behandlung von) Eltern, Lehrer, Ehegatte, Freunde und Verwandte sowie Dienerschaft obliegt.<sup>37</sup> Auch hier schließt eine zunächst auf das eigene Wohlergehen (im Diesseits und Jenseits)<sup>38</sup> gerichtete Motivation nicht aus, daß die Haltung der Fürsorge eine

---

Belehrung erteilt oder zumindest durch sein Vorbild auch andere beeinflußt hätte. Der Rückzug in die Einsamkeit ist ja nicht etwa dadurch bedingt, daß der Erlöste anderen die Befreiung mißgönnte, sondern nur dadurch, daß er an weltlichen Dingen kein Interesse mehr hat und sich zu einer aktiven Lehrtätigkeit nicht berufen oder geeignet fühlt (was die buddhistische Tradition, zumindest die konservative, auch später durchaus respektiert hat).

<sup>36</sup>Z.B. *Āṅguttaranikāya* II 217 f (Nr. 4.21.1). Weitere Belege s. Verf., "Gleichmut und Mitgefühl" (s. Fn. 34): 124 f. Dort habe ich leider die wichtige Stelle *Āṅguttaranikāya* IV 116 (Nr. 7.7.4) übersehen (obwohl ich sie irgendwann in meinem Text dick angestrichen hatte!), auf die mich P. Schmidt-Leukel dankenswerterweise hingewiesen hat. An dieser Stelle heißt es, daß derjenige, welcher sich *nur* um das eigene Heil bemüht, insofern (*ten' añgena*, d.h. unter dem Gesichtspunkt dieser Beschränkung) zu *tadeln* sei, derjenige hingegen, der sich um beides bemüht, insofern zu preisen. Dies klingt durchaus nach einer negativen Bewertung eines auf das eigene Heil beschränkten Heilstrebens, wie man sie aus dem Mahāyāna kennt, aus dem alten Kanon aber in dieser Form m.W. sonst nicht. M.E. läßt sich die Stelle als eine Kritik an der *Verweigerung* heilsdienlicher Belehrung und Ermahnung anderer (das ist ja an anderen Stellen mit "Bemühung um das Heil anderer" gemeint) verstehen, oder noch eher, ganz im Sinne der vergleichbaren Stellen, als eine zugespitzte Betonung des spirituellen Rangunterschiedes zwischen einerseits "normalen" Mönchen, die sich ihrer spirituellen Praxis widmen, und andererseits dem Buddha (und solchen Mönchen, die sich engagiert der Verkündigung seiner Lehre widmen?). Für letztere Deutung sprechen die chinesischen Versionen (Taishō Tripiṭaka Bd. 1: 421c-422a; 810b; Bd. 2:729a-b [hier der entscheidende Absatz ohne Entsprechung!]), in denen von Tadel keine Rede ist, sondern nur davon, daß die eine Person zu preisen bzw. höher zu bewerten sei und die andere ihr nicht gleichkomme. Auch im dem Vergleich, den diese Versionen beifügen, kommt dies zum Ausdruck: Wie von den Umwandlungen der Milch die Sahne(?) das Beste ist, so die Person, die sich um das eigene Heil und das der anderen bemüht. Die Milch und die übrigen Milchprodukte sind ja deshalb nicht wertlos.

<sup>37</sup> *Dīghanikāya* III 188 ff (*Sigālovāda-suttanta*).

<sup>38</sup> Im *Sigālovādasutta* (s. vorige Anm.) führt die Fürsorge bzw. Ehrerbietung gegenüber den genannten Personengruppen dazu, daß diese ihrerseits mit Fürsorge reagieren (*anukampanti*). Die Asketen revanchieren sich für das ihnen erwiesene Entgegenkommen u.a. damit, daß sie den "Weg zum Himmel" (*saggassa maggam*) weisen (*Dīghanikāya* III 191,21). Am Anfang der Lehrrede (181,21-24) wird Wohlergehen in dieser und jener Welt (letzteres im Sinne einer

Eigendynamik gewinnt, wie sie etwa in der Sitte der Übertragung eigenen "Verdienstes" auf verstorbene Angehörige oder andere Personen zum Ausdruck kommt.<sup>39</sup>

## 10.

Im *Mahāyāna* kommt diese Eigendynamik des Mitgefühls und der Fürsorge zu vollem Durchbruch. Wirken zum Heil der *anderen* wird hier zum eigentlichen Ziel. Das Ideal, das anzustreben als das Höchste gilt, ist jetzt die *Buddhaschaft*. Man will nicht mehr möglichst bald die eigene Befreiung erreichen, sondern man will irgendwann in ferner Zukunft, wenn die wahre Lehre verschwunden ist, *selbst* ein *Buddha* werden, der den Heilsweg neu verkündet und dadurch zahllose andere Lebewesen zur Befreiung führt. Um dieses Ziel zu erreichen, muß man nicht nur den 'Durst' ausrotten, sondern, wie es heißt, die 'Allwissenheit' erlangen, zumindest in dem Sinne, daß man die Fähigkeiten und Empfänglichkeiten der einzelnen Lebewesen richtig einschätzt und jedem konkret die auf es zugeschnittene Unterweisung zu erteilen vermag. Das erfordert einen viel längeren und mühsameren Weg. Als Vorbild für diesen konnten die *Jātakas* dienen. Das sind Geschichten, die zur Erbauung der Laien gemeinindisches Erzählgut zu Episoden aus früheren Existenzen des Buddha umgeformt haben. Viele dieser Geschichten schildern, wie der *Bodhisattva* (d.h. der "nach dem Erwachen Strebende")<sup>40</sup> — so wird der Buddha vor seinem Erwachen (und dann auch in seinen früheren Existenzen) genannt — heroische Handlungen der Duldsamkeit oder Freigebigkeit, bis zur Selbstaufopferung, vollbrachte. Das vom Mahāyāna gepredigte Ideal beinhaltet, daß man selbst so ein Bodhisattva werden sollte, indem man sich, mit dem Ziel, dereinst ein Buddha zu werden, diese heroischen Handlungen der Jātakas zum Vorbild nimmt. Das Mahāyāna konzipiert also einen neuen Heilsweg, der oft in das Schema der sechs 'Vollkommenheiten' (*pāramitā*) gekleidet wird.

---

Wiedergeburt in der Himmelswelt) als Zielvorstellung formuliert.

<sup>39</sup> *Aṅguttaranikāya* IV 63 ff; *Dīghanikāya* III 189,8 f (hier als Dank); *Petavatthu* (passim).

<sup>40</sup> Oft als "Erleuchtungswesen" wiedergegeben. Aber zum einen schließt *bodhi* keine Lichtmetaphorik ein, sondern die des Erwachens, zum anderen würde man den Ausdruck "Erwachens-Wesen" doch natürlicherweise auf ein durch Erwachen charakterisiertes Wesen beziehen, also auf den Buddha selbst *nach* seinem Erwachen. Einheimische Erklärungen verstehen *bodhisattva* als "den, dessen Energie, oder heroische Gesinnung, auf das Erwachen gerichtet ist" (vgl. auch Tib. *byang chub sems dpa'*), was inhaltlich treffend ist, aber den Nachteil hat, daß *sattva* (bzw. mittelindisch *satta*) in dieser Bedeutung im alten Kanon (wo der Begriff – hier in der mittelindischen Wortform *bodhisatta* – bereits vorkommt) nicht belegt zu sein scheint. Näherliegend ist m.E. die Annahme einer unhistorischen Sanskritisierung von mittelindisch *bodhisatta* < \**bodhi-sakta* "am Erwachen hängend" im Sinne von "nach dem Erwachen strebend", wovon sich in der Tat in den Auslegungstraditionen noch deutliche Spuren finden. Daß diese Deutung schon früh aufgegeben wurde, läßt sich leicht mit der Tatsache erklären, daß *sakta* eine negative Bedeutungsentwicklung durchlaufen hat und später nur noch "haftend an", in spirituell stets negativem Sinne, bedeutet.

Darin ist neben den traditionellen Säulen des Heilsweges — Moral (*śīla*), Versenkung (*dhyāna*) und Einsicht (*prajñā*) — außer Freigebigkeit bzw. Mildtätigkeit (*dāna*) und Duldsamkeit (*kṣānti*) noch die Energie oder Tatkraft (*vīrya*) eingebaut. Aber auch die Elemente des alten Heilsweges muß der Bodhisattva in einer erheblich erweiterten Form praktizieren. Dies gilt auch für die Moral (*śīla*). Einem einflußreichen Mahāyāna-Text, der *Bodhisattvabhūmi*,<sup>41</sup> zufolge schließt das *śīla* des Bodhisattva neben Selbstzucht und Ansammeln heilsamer Faktoren als dritte, für den Bodhisattva typische Komponente das *Wirken* zum Nutzen und Heil der *anderen* ein, also altruistisches Handeln. Hauptziel ist dabei, auch die anderen zur *Befreiung* oder gar zur Buddhaschaft zu führen. Das schließt aber nicht aus, daß man ihnen spontan auch in *diesseitigen*, weltlichen Angelegenheiten hilft, indem man etwa Kranke pflegt<sup>42</sup> oder Lebewesen vor Gefahren in Schutz nimmt.<sup>43</sup> Den Bodhisattva-Weg können übrigens nach Auffassung der meisten Texte ebensogut Laien wie Mönche einschlagen.<sup>44</sup> In der schon genannten *Bodhisattvabhūmi* ist ausdrücklich von Königen, die zugleich Bodhisattvas sind, die Rede.<sup>45</sup>

## 11.

1. Im älteren Buddhismus ist sowohl die Befreiung wie auch das Nachtodschicksal wesentlich eine Angelegenheit der *eigenen Anstrengung*. Gewiß, der Buddha zeigt den rechten Weg, und das Vertrauen zu ihm ist von grundlegender Bedeutung. Aber entscheidend ist doch, wie die kanonischen Texte immer wieder betonen, daß man den Heilsweg selbst beschreitet und sich Mühe gibt, bzw. daß man sich selbst anstrengt, heilsame Handlungen zu tun und unheilsame zu meiden.<sup>46</sup> Auch die Lehre vom Karma ist im frühen Buddhismus vor allem Ansporn, sein zukünftiges Schicksal günstig zu gestalten, nicht Anlaß für Fatalismus.

2. Es ist aber kaum bestreitbar, daß der Heilsweg, der auf die Ausrottung selbst der subtilsten und tiefsitzenden Anhaftungen abzielt, enorme Anforderungen stellt. Das Gleiche gilt auch für die moralischen Selbstverpflichtungen; vor allem dann, wenn man das

---

<sup>41</sup> Bodhisattvabhūmi (ed. N. Dutt) p. 96,8-105,6 (bes. 97,9-24 u. 100,13-105,3).

<sup>42</sup> Bodhisattvabhūmi 97,11 f; 100,18-20.

<sup>43</sup> Bodhisattvabhūmi 97,14 f; 101,17-20.

<sup>44</sup> Vgl. Bodhisattvabhūmi 96,6 f; 105,8; 126,8 f.

<sup>45</sup> Bodhisattvabhūmi 183,12 f.

<sup>46</sup> Vgl. z.B. Saṃyuttanikāya I 156 f (Übers. Bhikkhu Bodhi): "Arouse your energy, strive on! Exert yourself in the Buddha's Teaching. ... One who dwells diligently in the Dhamma and Discipline, ... will make an end to suffering." Dhṛp 160: "Man ist ja doch selbst sein eigener Helfer; wer anders sollte einem denn helfen? (*attā hi attano nātho, ko hi nātho paro bhavet*).

Abstandnehmen vom Töten *jeglicher* Lebewesen, also auch von Kleingetier, wirklich ernst nimmt. Und gerade in dieser Hinsicht scheint im Laufe der Zeit eine Tendenz aufgekommen zu sein, selbst das Töten von Insekten und Würmern mit Höllenstrafen zu bedrohen.<sup>47</sup> Das konnte zumal die Landbevölkerung in ausweglos erscheinende Schuldgefühle stürzen. Erst recht gilt das, wenn Teile der buddhistischen Bevölkerung für ihre Subsistenz auf Erwerbstätigkeiten wie Fischerei oder Jagd angewiesen waren. Wenn solchen Gruppen und letztlich überhaupt der großen Masse der Bevölkerung, die zu einer konsequenten Einhaltung der Selbstverpflichtungen kaum fähig war, eine erträgliche Nachtodperspektive gegeben werden sollte, mußte ihnen Hilfe in Aussicht gestellt werden: Mittel zur Tilgung ihres schlechten Karmas oder die Möglichkeit, es durch heilsame Handlungen wenigstens ausgleichen zu können. Kein Zweifel, daß sich hier die Mönche mit Sühneritualen oder als Spendenempfänger nützlich machen konnten (und angesichts der damit verbundenen Zuwendungen vielleicht manchmal auch versucht waren, solche Schuldgefühle nicht gerade zu beschwichtigen).

3. Mindestens ebenso wichtig ist in diesem Zusammenhang die Entwicklung der Vorstellung von überirdischen Buddhas und Bodhisattvas, die den Lebewesen nicht nur in diesseitigen Nöten helfen, sondern vor allem auch verhindern können, daß sie durch ihr schlechtes Karma in qualvollen Existenzen wiedergeboren werden. Den Höhepunkt dürfte diese Bewegung in der Verehrung des Buddha Amitābha ("dessen Glanz unermesslich ist") erreicht haben, wie sie vor allem in Japan ausgestaltet worden ist. Hier ist die eigene Anstrengung, die Stückwerk bleibt und außerdem noch die Gefahr der Selbstzufriedenheit mit sich bringt, gänzlich irrelevant geworden. Rettung aus dem Unheil kann nur von Amida (wie er in Japan heißt) kommen, der gelobt hat, alle Lebewesen in sein überirdisches Paradies des Reinen Landes hinüberzuretten.<sup>48</sup> Man kann nicht mehr tun, als sich ihm anheim zu geben, indem man seinen Namen ausruft: *namo amida butsu*, "Verehrung dem Buddha Amida"; und eigentlich bedarf es nicht einmal dessen; mit dem Murmeln des *namo amida butsu* äußert man letztlich nur seinen Dank für Amidas spontanes Heilswirken. Hier haben auch die Stiefkinder der buddhistischen Gesellschaft, etwa die Fischer, eine Chance. Das Problem ist, daß die moralischen Selbstverpflichtungen in Gefahr stehen, völlig irrelevant zu werden.

---

<sup>47</sup> Vgl. in diesem Zusammenhang die Zufügung des Ausdrucks "sogar bis hin zu [winzigen Tieren wie] einer Ameise" auch in der Formulierung der Selbstverpflichtungen für die Laien im Kanon der Sarvāstivādins (und Mūlasarvāstivādins) (s. oben: Abschnitt 4). Ferner R. Gombrich, *Precept and Practice*, Oxford 1971: 156 (erwähnt die bildliche Darstellung einer besonderen Hölle für Personen, die Kopfläuse getötet haben, in einem ceylonesischen Tempel).

<sup>48</sup> Amida ist somit der von unbegrenztem Mitleid motivierte universale Retter, aber er hat die leidvolle Welt, aus der er die Lebewesen befreit, nicht geschaffen, so daß sich bei ihm kein Theodizee-Problem stellt.

## 12.

Ich komme zu einem ganz anderen Punkt: der Frage, wie in der buddhistischen Tradition ethisches Verhalten *begründet* wird.

1. *Eine* Begründung war schon zur Sprache gekommen: das Karma-Gesetz. Moralisches Verhalten wird nach dem Tode belohnt, unmoralisches bestraft. Dies beruht im Buddhismus nicht darauf, daß eine personale höhere Macht es so will oder so eingerichtet hat. Es gibt zwar gelegentlich die Vorstellung eines Totenrichters,<sup>49</sup> aber der führt nur aus, was das Karma-Gesetz vorschreibt, und er ist eigentlich entbehrlich. Das Karma-Gesetz wirkt wie ein Naturgesetz: automatisch. Es ist einfach so wie es ist, niemand hat es geschaffen, auch der Buddha nicht; er teilt es nur mit. Wenn der Buddhist die moralischen Selbstverpflichtungen auf sich nimmt, so erfüllt er damit nicht irgendjemandes Willen, sondern tut es letztlich im eigenen Interesse. Und auch der Bodhisattva nimmt die Bodhisattva-Gelübde nicht auf sich, weil jemand das von ihm erwartet, sondern aus freien Stücken, aus Mitleid.

2. Eine ganz andere Begründung, die sich ebenfalls schon im alten Kanon findet, ist die "Goldene Regel":<sup>50</sup> Wie man selbst leben und glücklich sein möchte, und vor Leiden und Sterben zurückschreckt, so auch die anderen Lebewesen. Deshalb soll man sie nicht töten oder mißhandeln, sondern, so würde vor allem das Mahāyāna hinzufügen, glücklich machen. Dies ist das Prinzip der Empathie. Es ist unabhängig von metaphysischen Annahmen wie etwa der Wiedergeburtstheorie, basiert aber auf einer *intuitiven* Evidenz, die allerdings nicht erzwingbar ist. Die obige Formulierung der Goldenen Regel setzt übrigens die emotionale Verfassung der gewöhnlichen Lebewesen voraus, nicht die des Arhat, der ja *nicht* mehr am Leben hängt und dem das Sterben gleichgültig ist. Aus *seiner* Sicht formuliert wäre die "Goldene Regel" kontraproduktiv.<sup>51</sup>

3. In nachkanonischen Texten werden freundschaftliche, liebevolle Zuneigung (*maitrī*, Pāli *mettā*) zu allen Lebewesen und auch Verzicht auf Fleischverzehr gelegentlich mit der Überlegung begründet, daß im Laufe des anfanglosen Saṃsāra alle Lebewesen, auch die Tiere, schon einmal nahe Verwandte — Mutter, Vater, Bruder, Schwester, Tochter oder Sohn — von mir waren.<sup>52</sup>

---

<sup>49</sup> Vgl. Majjhimanikāya Nr. 130 (Devadūta-sutta).

<sup>50</sup> Saṃyuttanikāya V 353 f; Suttanipāta Vers 705; Udāna p. 47 (5.1); Dhammapada Vers 129-130.

<sup>51</sup> Mahāyāna-Mahāparinirvāṇasūtra (Taishō Tripiṭaka Bd. 12) 898b<sub>14</sub> ff.

<sup>52</sup> Visuddhimagga IX.36 (Übers. v. Nyanatiloka p. 349); Śrāvakabhūmi (ed. K. Shukla) 379,8 ff (s. M. Maithrimurthi, *Wohlwollen, Mitleid, Freude und Gleichmut*, Stuttgart: Franz Steiner 1999: 280 u. 298 f); Laṅkāvatārasūtra (ed. B. Nanjio) 245,10 ff.

4. Im Mahāyāna gibt es auch Argumente, die man als "meta-physisch" bezeichnen könnte. Das Vorhandensein der Buddha-Natur in allen Lebewesen etwa impliziert, daß man sie alle wie den Buddha mit Ehrfurcht behandeln muß.<sup>53</sup> Oder: das Wissen um die Einheit des wahren Wesens aller Lebewesen hat zur Folge, daß man keinen Unterschied mehr zwischen sich selbst und anderen macht, daß man alles das, was man für sich selbst erstrebt, einschließlich der Befreiung, auch für die anderen anstrebt.<sup>54</sup>

5. Heute hört man oft, daß es die Lehre vom Nichtselbst (*anātman*, Pā. *anattā*), von der Nichtexistenz eines wirklichen Selbst oder Ich, sei, die altruistisches Denken und Handeln ermöglicht. Sie wird aber in den alten kanonischen Texten nur in der Form ausgesprochen, daß die beobachtbaren Konstituenten der Person das Prädikat "Ich" oder "Selbst" nicht wirklich verdienen, da sie vergänglich und unzulänglich sind. Diese Betrachtung dient nur der Loslösung von diesen Konstituenten, ethische Überlegungen werden damit nicht verbunden.<sup>55</sup> Es ist aber impliziert, daß mit dieser Loslösung zwangsläufig ichbezogenen Gemütsregungen und Handlungen der Boden entzogen wird. Einen expliziten Versuch, auf dieser Basis *altruistisches Handeln* zu begründen, kenne ich allerdings, aus der Textüberlieferung, nur von Śāntideva (8.Jh.). Er argumentiert so:<sup>56</sup> Leid verdient, eben weil es Leid ist, beseitigt zu werden. Wenn es kein Selbst gibt, dem das Leid zugeschrieben werden kann, so gibt es keinen Unterschied zwischen eigenem und fremdem Leid. Also ist alles Leid ohne Unterschied zu beseitigen.

### 13.

Einen letzten Punkt möchte ich noch ansprechen. Ich hatte oben gesagt, daß in der buddhistischen Tradition, zumindest in der Theorie, eine Hierarchie der Ziele zu beobachten ist: der höchste Wert ist die endgültige Befreiung,<sup>57</sup> dann kommt das Nachtdschicksal, und an unterster Stelle diesseitiges Glück. Das mögen manche modernen Buddhisten anders sehen, aber für die Tradition dürfte diese Feststellung im großen und ganzen Gültigkeit haben. Wenn also beispielsweise diesseitiges Glück aus

---

<sup>53</sup> Ratnagoṭravibhāga (ed. E.H. Johnston) I.166.

<sup>54</sup> Vgl. Verf., "Mitleid und Leerheit", in: *Der Buddhismus als Anfrage ...* (s. Fn. 34): 449 f; "Buddhism and the Ethics of Nature ..." (s. Fn. 14): 34.

<sup>55</sup> Vinaya I 13 f; Majjhimanikāya I 138 f; III 19 f; Saṃyuttanikāya II 124 f, etc. Vgl. Verf., "Buddhism and the Ethics of Nature ..." (s. Fn. 14): 32 f.

<sup>56</sup> Bodhicaryāvatāra 8.101-103 (E. Steinkellner (Übers.), Śāntideva, *Eintritt in das Leben zur Erleuchtung*, Diederichs Gelbe Reihe 1981: 103). Vgl. auch *Buddhismus in Geschichte und Gegenwart* Band III (Śāntidevas "Eintritt in das Leben zur Erleuchtung"), Univ. Hamburg Dez. 1999, S. 141 f.

<sup>57</sup> So ausdrücklich Bodhisattvabhūmi 17,<sub>10-12</sub>.

einem Bruch der moralischen Selbstverpflichtungen resultiert und deshalb nach dem Tode üble Folgen hat, so ist es zu meiden und darf auch anderen nicht verschafft werden.<sup>58</sup> Sind aber nicht auch Fälle denkbar, wo Krankheit oder Veranlagung nicht nur einen moralischen oder spirituellen Fortschritt verhindert, sondern geradezu einen Rückfall unvermeidlich macht? Darf ein Buddhist in einem solchen Fall seinem Leben gewaltsam ein Ende machen? Ist Selbsttötung überhaupt *karmisch* unheilsam, wenn man einmal davon ausgeht, daß damit *anderen* kein Schaden zugefügt wird? Oder wie soll man sich verhalten, wenn das Glück oder Heil *anderer* nur mit Handlungen, die normalerweise als unmoralisch gelten und somit für das *eigene* Heil nachteilig sind, zu retten ist? Darf man ein Lebewesen, das unerträgliche Qualen leidet, aus Mitleid töten? Darf und soll man, wenn jemand einen anderen umzubringen im Begriff ist, dies verhindern, indem man den Angreifer tötet? Soll man Gewalt anwenden, wenn die buddhistische Religion unterdrückt wird und dadurch vielen die Chance, den Heilsweg kennenzulernen, vorenthalten bleibt?

Ich will diese Fragen hier nur stellen und nicht beantworten, da wir ja Vorträge haben werden, die sich solchen Fragen eingehender widmen werden. Angedeutet sei aber, daß es einen grundlegenden Unterschied zwischen frühem Buddhismus und manchen späteren Entwicklungen zu geben scheint, der in derartigen Situationen zum Tragen kommt. Im *frühen* Buddhismus hat, zumindest bei den Mönchen und Nonnen, das *eigene* Heil Priorität. Nicht, daß man die anderen einfach ihrem Schicksal überließe. Man hilft ihnen durch Belehrung und durch den eigenen vorbildlichen Wandel, und bei Bedarf auch in anderer Weise. Dies geschieht aber behutsam und ohne Verletzung der moralischen Selbstverpflichtungen. Der Mönch ist letzten Endes nicht für das verantwortlich, was die anderen tun und was in der Welt geschieht. Er verbessert die Welt vor allem dadurch, daß er vor der eigenen Tür kehrt. Er kann den anderen nur raten, heilsame Handlungsweisen zu wählen; zwingen darf er sie nicht, und braucht es auch nicht — auch wer in diesem Leben seine Chance vertut, wird irgendwann eine neue bekommen. Im Mahāyāna hingegen gibt es einen Strang, in dem die seit jeher stärkere soziale Verantwortung der Laien aufgegriffen und in Konfliktsituationen das Heil des anderen zumindest über das eigene Nachd-schicksal gestellt wird. Das *kann* dann dazu führen, daß aus Mitleid oder zum Schutze der wahren Lehre sogar getötet wird. Das Motiv ist ehrenwert, aber wo zieht man die Grenzen?

---

<sup>58</sup> Vgl. Bodhisattvabhūmi 18,19 ff.