ISSN 1560-6325 ISBN 978-3-901989-25-4 € 15,–

27 2012

polylog

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN

Auf der Suche nach Methoden interkulturellen Philosophierens

Mit Beiträgen von EIKE BOHLKEN, JOSEF ESTERMANN, CECILIA PIRES, GRAHAM PARKES, HSUEH-I CHEN, MURAT ATES, JAY L. GARFIELD und anderen

SONDERDRUCK

5
EIKE BOHLKEN
Interkulturelle Philosophie nach transzendentaler Methode
Grundzüge eines hypothetischen Universalismus

21
JOSEF ESTERMANN
Diatopische Hermeneutik am Beispiel der Andinen Philosophie
Ansätze zur Methodologie interkulturellen Philosophierens

41
CECILIA PIRES
Interkulturelle Philosophie im Kontext einer Ethik der Solidarität
Sozialphilosophische Herausforderungen

53
GRAHAM PARKES
Ehrfurcht gegenüber den Dingen dieser Welt
Körperliche Übung in ostasiatischen Philosophien

73
HSUEH-I CHEN
Wer philosophiert wie interkulturell?

forum

85
MURAT ATES
Umwege auf dem Weg zu einem weltweiten Denken

98
JAY L. GARFIELD
Buddhistische Ethik

111
REZENSIONEN & TIPPS

144
IMPRESSUM

145
POLYLOG BESTELLEN

Auf der Suche nach Methoden interkulturellen Philosophierens

JAY L. GARFIELD

Buddhistische Ethik

Übersetzung aus dem Englischen: Gernot Landschein, Birgit Stratmann

1. EINFÜHRUNG: ETHIK UND GEGENSEITIGE ABHÄNGIGKEIT

Zwei Versuchungen muss man widerstehen, wenn man sich mit buddhistischer Moraltheorie befasst. Die erste ist, die buddhistische Ethik einem System der westlichen Ethik anzupassen, gewöhnlich entweder einer Art von Utilitarismus oder einer Art von Tugend-Ethik. Die zweite ist, buddhistisch-ethisches Denken als ein so großes System darzustellen, wie wir es in der westlichen Metaethik finden. Natürlich kann die erste Versuchung einfach dadurch vermieden werden, dass man die zweite vermeidet.

In der philosophischen und religiösen buddhistischen Literatur gibt es viele Texte, die sich mit moralischen Themen beschäftigen, und große Aufmerksamkeit ist der Aufzählung tugendhafter und verwerflicher Handlungen, tugendhafter und verwerflicher Charakterzüge sowie tugendhaftem und verwerflichem Lebenswandel gewidmet. Wenig Beachtung wird jedoch der Formulierung von Prinzipien geschenkt, die darüber entscheiden, welche Handlungen, welche Charaktereigenschaften oder Absichten tugendhaft oder verwerflich sind, und Aufstellungen über Rechte und Pflichten fehlen ganz.

Das liegt nicht etwa daran, dass buddhistische Moraltheoretiker nicht differenziert genug waren oder sind, um über moralische Prinzipien oder über die Struktur eines ethischen Lebens nachzudenken. Und ganz gewiss ist der Grund nicht, dass buddhistische Theoretiker der Ansicht wären, Ethik sei nicht wichtig genug, um systematisiert zu werden. Es ist vielmehr so, dass es aus buddhistischer Perspektive einfach zu viele Dimensionen eines moralischen Lebens und einer moralischen Bewertung gibt, als dass man sie in

eine festumrissene Moraltheorie bringen könnte. Der Fokus des buddhistisch ethischen Denkens liegt darauf, ein Verständnis dafür zu entwickeln, wie die Handlungen von Lebewesen einzuordnen sind und welchen Platz diese Wesen im Netz des »Abhängigen Entstehens« (skt. *pratītya-sammutpāda)* einnehmen. Dieses Netz ist komplex, und man kann eine Menge dazu sagen. Und die Buddhisten hatten eine Menge dazu zu sagen. Aber auch dieses Netz hat keine feste Ordnung, und daher taugt das, was Buddhisten zu sagen haben, nicht für eine einfache Systematisierung.

... dass buddhistisch-moralisches Denken eine sinnvolle Alternative ist, über unser moralisches Leben nachzudenken, und eine Möglichkeit bietet, westliche Moraltheorie in einem nützlichen Dialog zu vertiefen.

Es gibt noch eine letzte Versuchung, der man widerstehen muss, nämlich die verschiedenen buddhistischen philosophischen und religiösen Traditionen als ein homogenes Ganzes anzusehen. In der buddhistischen Welt gibt es eine Vielzahl von Standpunkten über so ziemlich jede philosophische Ansicht, und die Ethik macht dabei keine Ausnahme. Ich möchte meine Bemerkungen hier auf einen Strang buddhistisch moralischen Denkens beschränken, der mit der Verkündung der vier edlen Wahrheiten in Sarnath beginnt und sich durch Nāgārjunas *»Juwelenkette«* (skt. *Ratnāvalī),* Candrakīrtis *»Ergänzung zum Mittleren Weg«* (skt. *Madhyamakāvatāra)* und Shantidevas »Einritt in das Leben zur Erleuchtung« (skt. *Bodhicāryāvatāra)* zieht. Ich werde allerdings die reichhaltige moralische Literatur der *Jātaka*-Erzählungen und die riesige Sammlung von moralischen Erzählungen, die es in der buddhistischen Literatur gibt und die eine große Bandbreite moralischer Beispiele, Ideale und Denkanstöße bieten, ausklammern.

Ich hoffe, meine Erklärungen zu diesem schmalen Pfad durch das indisch-buddhistische Moraldenken werden deutlich machen können, dass buddhistisch-moralisches Denken eine sinnvolle Alternative ist, über unser moralisches Leben nachzudenken, und eine Möglichkeit bietet, westliche Moraltheorie in einem nützlichen Dialog zu vertiefen. Ich glaube, dass jede Tradition ethischen Denkens viel von den anderen lernen kann, und dieses Lernen beginnt damit, dass man erst einmal versteht, was jede einzelne über sich selbst zu sagen hat.

Aus buddhistischer Perspektive beginnt das Nachdenken über das Gute mit dem ersten Prinzip der buddhistischen Metaphysik – der Tatsache einer durchgängigen wechselseitigen Abhängigkeit. Jedes Ereignis und jedes Phänomen ist ursächlich und von Natur aus von unzähligen anderen Ereignissen und Phänomenen abhängig, und damit sind sie selbst Teil von kausalen Ketten und Grundlage für zahllose andere Phänomene. Moralische Erwägungen über Handlungen müssen all diese Dimensionen von Abhängigkeit miteinbeziehen. Sich lediglich auf die Motivation, den Charakter, die Handlung selbst oder auf deren Konsequenzen für andere zu konzentrieren, ginge am Kern vorbei.

Wechselseitige Abhängigkeit ist auch dann entscheidend, wenn wir über unser Selbstverständnis und unser Eigeninteresse nachdenken. Viele westliche Moraltheoretiker fangen damit an, dass sie eine Art ontologischen und axiologischen Individualismus als gegeben annehmen, und zwar in mehrfacher Hinsicht:

Als erstes wird angenommen, dass individuellen Akteuren *Urheberschaft* für eine Tat innewohnt, der begleitende Fokus liegt dabei auf *Verantwortung* als zentralem moralischem Begriff. Als zweites wird *Eigeninteresse* als im Grunde individuelle Angelegenheit angenommen. Sogar wenn das Selbst bewusst dekonstruiert wird – wie es durch Parfit geschieht –, geht man davon aus, dass das Eigeninteresse dazu dient, die einzelnen Abschnitte des Selbst zu verbinden. Folgerichtig wird als Drittes ein Konflikt zwischen egoistischen und altruistischen Interessen und Motivationen als zumindest dem Anschein nach rational angesehen, wenn nicht gar moralisch zu rechtfertigen oder letztlich vernünftig.

Identität wird im Buddhismus vor dem Hintergrund der wechselseitigen Abhängigkeit beschrieben. Die Grenze zwischen Selbst und Anderem wird bestenfalls als nur konventionell und relativ unbedeutend betrachtet, im Extremfall als tief illusorisch. Urheberschaft für eine Tat wird nicht für eine primär moralische Kategorie gehalten, zumindest dann nicht, wenn sie sich auf einen einzigen Ausgangspunkt einer Handlung in einem individuellen Selbst bezieht. Daher wird moralische Verantwortung bei der moralischen Betrachtung nicht in den Vordergrund gestellt. Eigeninteresse wird folglich ebenfalls als geteiltes Phänomen angesehen, und Egoismus als grundsätzlich und offensichtlich irrational. Wir werden im Weiteren sehen, wie sich diese Ansichten verzweigen.

Nagarjuna argumentiert in überzeugender Weise, dass das Abhängige Entstehen zu verstehen bedeutet, die vier edlen Wahrheiten zu verstehen. Die Wahrheit des Leidens ist ein Problem, das der Buddhismus zu lösen versucht. Das Universum ist mit Leiden und den Ursachen des Leidens angefüllt. Buddha machte sich in Sarnath [dem Ort der ersten Lehrrede] nicht daran, dies zu *beweisen*. Er nahm es als gegeben hin, als etwas, das für jeden offensichtlich ist, der ernsthaft nachdenkt – auch wenn es den meisten von uns entgeht. Denn wir weichen einer ernsthaften Überlegung aus, um der Tatsache des Leidens nicht ins Auge sehen zu müssen.

Daher wird moralische Verantwortung bei der moralischen Betrachtung nicht in den Vordergrund gestellt.

Buddha setzte ebenfalls voraus, dass Leiden etwas Schlechtes ist. Wenn man diese Einschätzung nicht teilt, dann hat der moralische Diskurs keine Grundlage. Es gibt dann kein Problem, das zu lösen wäre. Wenn du einfach gerne Kopfschmerzen hast, mach dir keine Gedanken darüber, ob du Aspirin nehmen solltest. Wenn nicht, dann magst du vielleicht überlegen, wie du dir Erleichterung verschaffen kannst.

Dann legte Buddha dar, dass das Leiden nicht einfach passiert. Es entsteht als eine Folge von Handlungen, die durch Anhaftung und Abneigung bedingt sind, die selbst wieder aus Verwirrung über die Natur der Wirklichkeit entstehen. Diese dreifache Wurzel des Leidens wird in dem bekannten buddhistischen Bild vom Rad des Lebens dargestellt, mit dem Schwein, der Schlange und dem Hahn in der Radnabe. Um sie herum drehen sich die sechs Bereiche der Seinszustände (oder Aspekte einer Liedensphänomenologie, wenn wir das weniger kosmologisch verstehen wollen),

aufgegliedert in die zwölf Glieder des Abhängigen Entstehens (eine ausführliche Psychologie von Wahrnehmung und Handlung). All dies ist so dargestellt, dass es sich im Rachen des Todes abspielt, der großen Furcht, von der so viel von unserer mehr schlecht als recht angepassten Psychologie und unserem moralischen Versagen angetrieben wird.

Schauen wir uns die zweite edle Wahrheit an, beginnen wir zu verstehen, wie sehr sich buddhistisches moralisches Denken von den meisten westlichen Moralvorstellungen unterscheidet: Die drei Wurzeln des Leidens werden als moralische Fehler betrachtet. In der westlichen Moraltheorie wird keine von diesen als besonders problematisch angesehen. Die ersten beiden – Anhaftung und Abneigung – werden sogar in bestimmten Kontexten einiger Systeme aufgewertet, besonders bei Aristoteles. Die dritte, Verwechslung oder Verwirrung, wird im Westen selten überhaupt als *moralische* Angelegenheit gewertet, es sei denn, man hat die *Pflicht*, Klarheit über die Dinge zu haben. Aber das ist weit vom Kern der buddhistischen Moraltheorie entfernt.

Der Buddhismus ist mit der Lösung eines Problems befasst; das Problem ist das Leiden. Die drei Wurzelgifte sind Gifte, weil sie das Problem erzeugen. Moraltheorie bedeutet hier nicht, eine Reihe von Imperativen aufzustellen, noch bedeutet sie, eine Nützlichkeitsrechnung aufzumachen, mit der man Handlungen bewerten kann. Sie bedeutet auch nicht, eine Verantwortung zuteilen zu können, Lob oder Tadel auszuteilen, vielmehr ist sie dazu da, ein Problem zu lösen. Das Problem ist, dass die Welt von unerwünschtem Leid durchdrungen ist. Die Diagnose der Ursache des Problems bestimmt die Agenda für seine Lösung.

Moraltheorie bedeutet hier nicht, eine Reihe von Imperativen aufzustellen, noch bedeutet sie, eine Nützlichkeitsrechnung aufzumachen, mit der man Handlungen bewerten kann. Sie bedeutet auch nicht, eine Verantwortung zuteilen zu können, Lob oder Tadel auszuteilen, vielmehr ist sie dazu da, ein Problem zu lösen.

Die dritte in Sarnath verkündete Wahrheit bedeutet, dass Leiden beseitigt werden kann, weil es von Verwirrung, Anhaftung und Abneigung abhängig ist, indem man diese Ursachen beseitigt. Und die vierte, die damit beginnt, Ethik in einer mehr festgelegten Form darzulegen, weist den Weg zu dieser Lösung. Der achtfache Pfad ist zentral für ein Verständnis der Moral, wie es in der buddhistischen Theorie vorherrscht. Und seine sorgsame Betrachtung enthüllt weitere Aspekte, die buddhistische Ethik von westlichen Moraltheoretikern unterscheidet. Der achtfache Pfad umfasst rechte Sichtweise, rechte Absicht, rechte Rede, rechtes Verhalten, rechte Lebensweise, rechte Bemühung, rechte Achtsamkeit und rechte Meditation.

Viele, die der traditionellen tibetischen Einteilung der drei Schulungen [Ethik, Konzentration und Weisheit] folgen, konzentrieren sich besonders auf rechte Rede, Handlung und Lebensweise als den besonderen ethischen Gehalt des Pfades. Diese Sicht ist jedoch zu begrenzt. Sie verfehlt die Bedeutung des Weges in der buddhistischen Praxis und im gesamten moralischen Kontext, durch den man im Buddhismus mit der Welt interagiert. Der achtfache Pfad ist nicht gleichzusetzen mit einem Satz von Rechten und Pflichten, noch mit einem Satz von Tugenden, sondern er ist eine Aufstellung von wichtigen Anliegen oder Aspekten der Lebensführung. Der Pfad weist auf die Komplexität des menschlichen

moralischen Lebens und die Komplexität der Ursprünge des Leidens hin. Um ein Leben zu führen, welches das Problem des Leidens zu lösen versucht, müssen diese verschiedenen Aspekte der Lebensführung genau beherzigt werden.

Unsere *Sichtweisen* sind moralisch von Bedeutung. Es ist nicht einfach ein Erkenntnisfehler zu denken, dass materielle Güter Glück garantieren. Dieses begrenzte Selbstinteresse ist der wichtigste Beweggrund für Auffassungen wie: Folter sei ein angemessenes Instrument nationaler Politik oder Frauen seien unfähig vernünftig zu denken. Solche Sichtweisen sind moralisch problematisch. Sie beizubehalten bedeutet nicht, einem moralisch neutralen Erkenntnis-Irrtum zu unterliegen, so wie zu denken, dass Florida sich südlich von Hawaii befindet. Es heißt, auf eine Weise in die Welt verstrickt zu sein, die genau an der Wurzel des Leidens liegt, das wir alle zu lindern wünschen. Nicht nur das, was wir *tun,* ist von Bedeutung, sondern das, was wir *beabsichtigen*.

Der achtfache Pfad als die früheste Grundlage des buddhistischen ethischen Denkens muss als ein *Weg* gesehen werden und nicht als eine Reihe von Vorschriften. Das heißt, er enthält eine Aufstellung wichtiger Anliegen, über die nachgedacht werden muss, Empfehlungen, wie wir unser Leben verbessern können. Zusammengefasst bietet der achtfache Pfad einen Weg, sich kognitiv, vom Verhalten her und gefühlsmäßig von einem Zustand fortzubewegen, in dem man gefesselt ist und der Leiden erzeugt, zu einem Zustand, in dem man dem Leiden gegenüber immun ist und Denken, Reden und Handeln darauf abzielen, es zu lindern.

Der achtfache Pfad mag als weitgehend konsequentialistisch dargestellt werden, aber er ist mit Sicherheit nicht utilitaristisch. Und er ist konsequentialistisch nur in einem engeren Sinne – das heißt, der Pfad ist es wert, begangen zu werden, wenn in dem Maße, in dem man ihm folgt, die Dinge besser gelingen. Wenn man diesem Pfad folgt und diesen wichtigen Bereichen Aufmerksamkeit schenkt, in denen unsere Handlungen und unser Denken die Lebensqualität für uns und andere bestimmen, werden wir uns selbst mehr vervollkommnen, ermöglichen wir unseren Mitmenschen, dies zu erreichen, und vermindern das Leiden. Hier wird keine Grenze gezogen, die die ethischen Dimensionen des Lebens beschränkt; es wird keine Unterscheidung getroffen zwischen dem, was verpflichtend, erlaubt und verboten ist; es wird keine Unterscheidung getroffen zwischen Moral und Vernunft; dem Öffentlichen und dem Privaten; was uns selbst und andere betrifft. Stattdessen wird ausführlich auf die Komplexität der Lösung des Problems des Leidens hingewiesen.

Stattdessen wird ausführlich auf die Komplexität der Lösung des Problems des Leidens hingewiesen.

2. Handlungstheorie und Karma

Der Begriff »Karma« spielt eine zentrale Rolle in jeder buddhistischen Moraldiskussion. Es ist ein Begriff von großer semantischer Komplexität, mit dem sorgsam umgegangen werden muss, insbesondere weil er mit diversen neuen Bedeutungen in die englische Sprache ein-

dringt. »Karma« meint hauptsächlich *Handlung*. Abgeleitet bedeutet es die *Folgen einer Handlung*. Da im Buddhismus das abhängige Entstehen als universelles Prinzip angesehen wird, entsteht jede Handlung aus den karmischen Folgen vergangener Handlungen, und jede Handlung hat karmische Wirkungen. Aus dieser Sicht ist Karma nicht so etwas wie ein kosmisches Bankkonto, sondern vielmehr die natürliche ursächliche Auswirkung von Handlungen. Karma erwächst aus jeder Handlung, einfach aufgrund von wechselseitiger Abhängigkeit, karmische Folgen schließen solche für uns selbst und für andere ein, und sowohl individuelles als auch kollektives Karma.

Es ist wichtig zu verstehen, dass Karma sich nicht addiert oder substrahiert.

Die buddhistische Handlungstheorie geht in einer etwas anderen Weise an menschliches Handeln und damit auch die Ethik heran als irgendeine westliche Handlungstheorie, und es ist unmöglich, moralische Bewertung ohne Beachtung der Handlungstheorie zu verstehen. Buddhistische Philosophen unterscheiden bei jeder Handlung die *Absicht*, die *Tat* selbst (ob geistig, rein verbal oder auch nicht-verbal körperlich) und das *(abschließende) Ergebnis* oder den letzten Zustand, der direkt aus der Handlung resultiert. Wenn ich vorhabe, zehn Dollar für eine soziale Einrichtung zu spenden, und ich die zehn Dollar einem Mitarbeiter übergebe, der damit dann einen Polizisten besticht, dann entsteht vorteilhaftes Karma aus der Intention, vorteilhaftes Karma aus der Handlung, aber unvorteilhaftes Karma aus dem Ergebnis. Wenn ich vorhabe, deine Medizin zu stehlen, aber stattdessen das Gift einstecke, das deine heimtückische Krankenschwester auf deinem Nachttisch platziert hat und dadurch dein Leben rette, entsteht negatives Karma aus der Absicht, aber positives Karma aus der Handlung und aus dem Ergebnis, und so weiter.

Es ist wichtig zu verstehen, dass Karma sich nicht addiert oder substrahiert. Hier gibt es keine Aufrechnung von Nutzen oder Verdienstpunkten. Die Tatsache, dass ich etwas Gutes tue, macht die Tatsache nicht ungeschehen, dass ich etwas anderes tue, was schädlich ist. Es bedeutet einfach, dass ich etwas Gutes und etwas Schlechtes getan habe. Ich habe beide Wirkungen erzeugt und nicht einen irgendwie gearteten neutralen Status erlangt. Wieviel Entschädigung ich auch immer für die Verwüstungen deines Gartens bezahle, den du so mühevoll angelegt hast, es beseitigt den Schaden nicht, den ich angerichtet habe. Es lässt dir lediglich ein wenig Nutzen zukommen. Wahrheits- und Versöhnungskommissionen bringen die Wahrheit ans Licht und fördern die Versöhnung, und das ist gut so. Aber es wäre naiv, so zu tun, als ob sie dadurch die schrecklichen Folgen der Taten beseitigen, die sie denen zeigen, die entschädigt werden.

Ein Punkt ist noch hervorzuheben: Zu den wichtigen Arten von Karma zählt die Auswirkung [einer Handlung] auf meinen Charakter und den Charakter von anderen, wie etwa die Neigung, Großzügigkeit oder Bosheit zu verstärken oder zu untergraben, und dem Grad, in dem die Handlung allgemeines Wohlbefinden fördert. Somit richtet sich die Aufmerksamkeit hier auf beide: Tugenden und Konsequenzen, den Charakter von und Konsequenzen für je-

den, der von der Handlung betroffen ist. Die grundlegenden Tatsachen, die für eine moralische Bewertung eine Rolle spielen, sind die ursächliche wechselseitige Abhängigkeit und die moralische Gleichwertigkeit aller moralisch Handelnden und Leidtragenden.

Folglich berücksichtigt buddhistisches moralisches Werten und Schlussfolgern eine Reihe von Handlungsdimensionen. Wir können in diesem Zusammenhang weder fragen, ob eine bestimmte Handlung an sich gut oder schlecht ist, noch, was unsere Pflichten sind und was uns erlaubt ist. Vielmehr fragen wir nach den Charakterzügen, die sich in unseren Absichten, Worten, physischen Handlungen widerspiegeln, und den Konsequenzen, die sich daraus ergeben. Wir fragen nach Lust und Schmerz, die hervorgerufen wurden, und danach, wie Handlungen unsere universelle Verantwortung widerspiegeln und steigern oder missachten und untergraben. Zusammengefasst fragen wir, wie diese Handlungen dazu beitragen, unser kollektives Problem zu lösen – die Allgegenwärtigkeit des Leidens. Die Tatsache, dass sich ein schreckliches Resultat aus einer guten Absicht ergibt, macht das Ergebnis nicht moralisch akzeptabel; auch hebt ein gutes Resultat nicht eine böswillige Absicht auf. Jedes Handlungselement hat seine Folgen und spiegelt die moralisch bedeutsamen Aspekte seiner Entstehung wider.

Wenn wir so an moralische Wertung und Schlussfolgerung herangehen, zeigt sich, dass es in diesem Rahmen keine moralisch bedeutsame Unterscheidung zwischen auf sich selbst und auf Andere bezogene Handlungen gibt. Auch gibt es keine Unterscheidung zwischen moralischen und vernünftigen Absichten. Absichten, die unmoralisch, aber vernünftig erscheinen, sind bei tieferer Analyse einfach verwirrt. Auch gibt es keinerlei Begrenzung für den Bereich des Ethischen. Karma ist allgegenwärtig; wechselseitige Abhängigkeit ist endlos. Wie uns S.H. der Dalai Lama stets daran erinnert, kann Verantwortung nur universal sein.

Auch gibt es keinerlei Begrenzung für den Bereich des Ethischen. Karma ist allgegenwärtig ...

3. Tugend, Konsequenz und Verpflichtung

Wir können jetzt erkennen, dass die buddhistische Moraltheorie weder rein konsequentialistisch noch rein tugendethisch noch rein deontologisch ist. Es sind Elemente aus jeder dieser Bewertungen vorhanden, aber es gibt kein allumfassendes Interesse an einer einheitlichen Form der moralischen Beurteilung. Und keines von ihnen steht im Fokus der moralischen Bewertung. Das Ziel buddhistischer Reflexion über die Ethik ist vielmehr – wie ich anfangs betonte –, ein grundlegendes, durchgängiges Problem zu lösen, das Problem des Leidens. Das Problem ist komplex, seine Wurzeln sind komplex, und deshalb ist zu erwarten, dass auch die Lösung komplex ist.

Leiden wird sowohl verursacht als auch konstituiert durch fundamentale Charaktereigenschaften wie vorwiegend egozentrische Anziehung, egozentrische Abneigung und Verwirrung bezüglich des Wesens der Wirklichkeit. Daher ist es moralisch erstrebenswert, Tugenden zu entwickeln, die diese

Untugenden minimieren. Leiden wird durch unsere Absichten, Handlungen und deren Folgen ständig fortgesetzt. Daher muss man ihnen Aufmerksamkeit schenken, wenn man das Leiden beenden will. Unser eigen Glück und Leid ist eng mit dem der anderen verbunden. Daher sind wir für andere verantwortlich, und wir sind verpflichtet, ihre Interessen zu berücksichtigen.

Dabei wird die Handlung nicht als etwas betrachtet, das einem freien Willen entspringt, der wiederum durch Gesetze in Schranken gewiesen wird, sondern als etwas, das aus einem abhängig entstandenen, bedingten Kontinuum ursächlich voneinander abhängiger psychophysischer Prozesse hervorgeht.

Damit soll nicht gesagt werden, dass buddhistische Ethik einfach nur ein Mix zu einem unzusammenhängenden Wirrwarr aus Aristoteles, Mill und Kant ist. Vielmehr stellt sie einen klaren moralischen Rahmen dar, der auf Problemlösung abzielt. Dabei wird die Handlung nicht als etwas betrachtet, das einem freien Willen entspringt, der wiederum durch Gesetze in Schranken gewiesen wird, sondern als etwas, das aus einem abhängig entstandenen, bedingten Kontinuum ursächlich voneinander abhängiger psychophysischer Prozesse hervorgeht. Die entscheidenden Konsequenzen von Handlungen sind nicht einfach nur als introspektiv erfahrbare Gefühle von Lust und Schmerz aufzufassen, sondern als Zustände empfindungsfähiger Kontinua des ursprünglichen Leidens, also das, was zu Leiden führt, oder ursprünglicher Befreiung, also das, was zu ursprünglicher Befreiung führt – egal ob erwünscht oder verabscheut, oder Erfahrungen als »wünschenswert« oder »verabscheuungswürdig«, die empfindungsfähigen Wesen auf Grundlage jener Kontinua zugeschrieben werden.

Wenn wir diese komplexen Umstände des moralischen Status und die Dimensionen der Bewertung von Handlung mit der dreiteiligen Handlungstheorie und der dreiteiligen Unterscheidung zwischen Arten der Handlung zusammenbringen, dann sehen wir, dass es kaum sinnvoll ist, die handlungsbezogene Komponente der buddhistischen Moraltheorie entweder als eine Art deontologische oder eine Art konsequentiale Ethik anzusehen, so wie sie in der Tradition der westlichen Ethik auftauchen, obwohl echte Verwandtschaften zu jeder einzelnen bestehen. Entscheidend für die Bewertung und eingehende Überlegung sind folgende Kategorien zusammengenommen: eine klare umspannende Sichtweise der Komplexität von ethischem Leben, eine klare umspannende Sichtweise des Zwecks einer moralischen Reflexion und moralischer Übung sowie eine klare umspannende Sichtweise des Natur der Urheberschaft von Handlung und der Natur des Lebens. Wenn wir diesen Rahmen vernachlässigen, sehen wir nur ein Flickwerk. Wenn wir das Gerüst beachten, eröffnet sich ein einheitlicher, alternativer Weg, wie wir uns mit Ethik befassen können.

Schließlich sind nach der buddhistischen Moraltheorie die wichtigen Tugenden, die entwickelt werden sollten, solche, die einer Minderung des Leidens förderlich sind. Die Andeutung solcher Tugenden beginnt in der Pali-Literatur, aber sie werden am vollständigsten in der Mahayana-Tradition behandelt, entwickelt in Texten wie Candrakīrtis *Madhyamakāvatāra* oder Shantidevas *Bodhicāryāvatāra*. Wir untersuchen nun die buddhistische Moralpsychologie, die in dieser Tradition entwickelt wurde.

4. Der Bodhisattva-Pfad und die buddhistische Moralpsychologie

Wie ich betont habe, zielt die buddhistische Ethik darauf ab, das Problem des Leidens im Kontext des abhängigen Entstehens zu lösen. Die sorgfältige Berücksichtigung der Natur und der Ursachen des Leidens zeigt, dass die Ursachen und Wirkungen des Leidens von jedem Individuum die Zustände von unzähligen anderen Lebewesen miteinschließt und dass das Leiden eines bestimmten Lebewesens nicht etwas Besonderes ist, das diesem einen Vorrang in Bezug auf moralische Erwägungen einräumt. Das zusammengenommen führt uns zu einem universellen Bemühen um das erleuchtete Wohlergehen aller fühlenden Wesen und zu einer Kultivierung von Charakterzügen, die dieses Gewahrsein und diese Verpflichtung reflektieren. Nehmen wir diese Punkte wieder auf und betrachten wir die große Reichweite der Tugenden, wie sie in der buddhistische Moralpsychologie skizziert werden.

Als erstes ist es eine wichtige Tatsache, besonders bei Menschen, aber allgemein bei allen Lebewesen mit genügendem Empfindungsvermögen, dass man ihnen Moral zusprechen kann, dass ihre kognitiven, affektiven und motivierenden Zustände unauflösbar mit denen von unzähligen anderen in einem umfassenden kausalen Netz verbunden sind. Wenden wir uns nun jener Art sozialer Lebewesen zu, die wir als *Homo sapiens* kennen. Unser Glück, unser Leiden und unsere moralische Entwicklung hängt zu jeder Zeit von den Handlungen und Einstellungen anderer ab, und ebenso von ihrem Wohlergehen. Wenn andere hilfreich sind und unser Vorhaben und unsere Entwicklung unterstützen, dann ist Erfolg sehr viel wahrscheinlicher; wenn sie feindlich gesinnt sind, sind Glück und Fortschritt schwer zu erreichen. Wenn wir um das Wohl und Wehe der anderen wissen, bringt uns das entweder dazu, uns zu freuen oder uns zu bedauern. Die Freude über das Glück von anderen kommt sowohl uns selbst als auch den anderen zugute. Schadenfreude ist nicht nur für diejenigen von Nachteil, die uns nahestehen, sondern letztlich auch für uns selbst, weil sie die Beziehungen untergräbt, die uns unterstützen. In gleicher Weise haben unsere Handlungen – geistig, verbal und körperlich – endlose Verzweigungen sowohl mit unserem eigenen gefühlsmäßigen und moralischen Wohlergehen als auch mit unseren Mitmenschen. Dies sind natürliche Tatsachen, und sie zu ignorieren bedeutet, die Natur der Handlung und ihre Bedeutung für unser moralisches, psychologisches und gesellschaftliches Leben zu ignorieren.

Verwirrung in Bezug auf die Natur der Wirklichkeit im Bereich der Moral offenbart sich am direktesten im Ergreifen des eigenen Selbst und dessen, was einen selbst unmittelbar zugehört, weil es eine besondere Bedeutung und eine begründbare motivierende Kraft hat. In der buddhistischen Literatur wird dies als das zweifache Ergreifen des Selbst zurückgeführt: das Ergreifen von »Ich« und »Mein«, und dies mündet direkt in die moralische Dualität von selbst und anderen. Eine

Das zusammengenommen führt uns zu einem universellen Bemühen um das erleuchtete Wohlergehen aller fühlenden Wesen und zu einer Kultivierung von Charakterzügen, die dieses Gewahrsein und diese Verpflichtung reflektieren.

solche Dualität führt zu einer Unterscheidung zwischen vernünftigen und moralischen Angelegenheiten, zwischen uns selbst und Handlungen, die andere betreffen, und zwischen jenen, denen man besondere Achtung entgegenbringt, und anderen, denen man diese Achtung nicht schuldet. Buddhistische Philosophen halten all diese Unterteilungen für falsch. Sie halten sie generell für eine Weltsicht, die rational nicht aufrecht erhalten werden kann, sobald man sieht, dass sie auch für jedes andere moralische Subjekt in gleicher Weise vorhanden und daher in gleicher Weise ungerechtfertigt ist. Dies ist der eigentliche Grund, warum Verwirrung eine im Kern moralische Verblendung und nicht einfach ein erkenntnistheoretisches Problem ist.

Diese Aufzählung mag westlichen Philosophen seltsam erscheinen, weil in einem Atemzug Tugenden wie Aufmerksamkeit, Meditation und Weisheit genannt werden, ...

Im Mahayana richtet sich die moralische Aufmerksamkeit auf die Kultivierung einer Reihe von Vollkommenheiten oder Tugenden wie Großzügigkeit, Geduld, Anstand, Aufmerksamkeit, Meditation und Weisheit. Diese Aufzählung mag westlichen Philosophen seltsam erscheinen, weil in einem Atemzug Tugenden wie Aufmerksamkeit, Meditation und Weisheit genannt werden, die auf den ersten Blick nicht moralisch zu sein scheinen, wie wir es von Großzügigkeit, Geduld und Anstand denken. Aber, um es noch einmal zu verdeutlichen, der Fokus buddhistischer Ethik liegt auf der Lösung des Problems des Leidens. Dabei wird der Unaufmerksamkeit, dem mangelnden Bemühen, Einsichten und Charaktermerkmale in der Meditation zu entwickeln, besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Wer erkennt, dass Unwissen der wesentliche Faktor ist, der Leiden verursacht und fördert, sollte dieses Gefühl von Unbehagen zerstreuen.

In der Mahayana-Bewegung gibt es zwar eine beachtliche begriffliche Neuerung, die das deutlich tugendorientierte Konzept moralischer Entwicklung, wie es das Gerüste des achtfachen Pfades mit seinen Schilderungen wichtiger Anliegen bildet, überlagert. Dies bedeutet aber nicht, dass das grundlegende Gerüst abgeschafft wird, sondern die Ideen des Mahayana sind als eine Bereicherung und eine neue Ausrichtung zu verstehen. Der achtfache Pfad bleibt ein zentraler Leitfaden für die Bereiche, in denen die Vollkommenheiten eine Rolle spielen. Und die Vollkommenheiten manifestieren sich in der Neigung, kognitive, verbale und körperliche Handlungen der Art zu vollbringen, die im vertrauten Rahmen der buddhistischen Handlungstheorie zugänglich sind. Somit repräsentiert das Gerüst der Vollkommenheiten nur eine Herangehensweise an die Moral, die mehr auf Charaktermerkmale als auf ihre Manifestation als die grundlegenden Ziele moralischer Praxis ausgerichtet ist.

Die wichtigste Neuerung in der Mahayana-Moraltheorie ist jedoch nicht das Gerüst der Vollkommenheiten, sondern die Einführung des Mitgefühls als *dem* zentralen moralischen Wert und das Modell vom mitfühlend in der Welt tätigen Bodhisattvas als moralisches Ideal. Das Mitgefühl ist in diesem Zusammenhang keine passive emotionale Antwort und auch kein bloßer Wunsch. Das wäre rührselige Sympathie, die niemandem nützt. Es ist vielmehr eine echte Verpflichtung, die sich darin ausdrückt, in Gedanken, Worten und

Taten für das Wohlergehen aller fühlenden Wesen zu wirken. Diese am höchsten entwickelte Blüte buddhistischer Ethik stellt – unter Vorwegnahme von Moraltheoretikern wie Hume und Schopenhauer – die engste Berührung mit westlicher Ethik her.

In dieser Tradition gründet sich Mitgefühl auf die Einsicht, dass Leiden per se schlecht ist, egal wessen Leiden es ist. Wenn man es unterlässt, das Leiden anderer als Motivation für das eigene Handeln ernst zu nehmen, so ist dies selbst eine Form von Leiden und irrational. Dies ist eine tiefe Einsicht, und eine, die wir nicht zu schnell übergehen sollten: Der Bodhisattva-Pfad wird zum Teil durch die Erkenntnis angespornt, dass, wenn man das Leiden und das Wohlergehen anderer nicht als das eigene erlebt, man sogar noch tiefer unter einer grundlegenden existentiellen Entfremdung leidet, die daraus entstanden ist, dass man es nicht vermocht hat, seine eigene Situation als Teil der wechselseitig verwobenen Gemeinschaft zu sehen. Unsere Freuden sind soziale Freuden; unsere Sorgen sind soziale Sorgen; unsere Identität ist eine soziale Identität; die Grenzen unserer Gesellschaft sind unbestimmt. Entweder leiden wir oder freuen uns gemeinsam in dem Bewusstsein unserer Verbindungen zueinander, oder wir vegetieren dahin in selbst auferlegter einsamer Beschränktheit, niedergeschlagen sowohl von dem Gefängnis, das wir bauen, als auch durch die Ignoranz, die sein Erbauen veranlasst hat.

Mitgefühl, das in dem Gewahrsein unserer gemeinsamen Teilhabe am globalen Leben wurzelt, ist daher die Quelle für die Motivation der Entwicklung aller Vollkommenheiten und die verlässlichste Motivation für moralisch anständige Handlungen. Mitgefühl ist in diesem Sinn auch das direkte Resultat einer echten Wertschätzung der Leere und wechselseitigen Abhängigkeit aller fühlenden Wesen. Sobald man sich selbst als ohne Substanz (Eigenständigkeit) und lediglich in wechselseitiger Abhängigkeit sieht, und sobald man erkennt, dass das Glück und das Leid aller fühlenden Wesen ganz und gar ursächlich bedingt ist, ist die einzig vernünftige Haltung, die man anderen gegenüber einnehmen kann, eine mitfühlende.

Mitfühlende Absicht ist nur dann echt, wenn sie eine Verpflichtung zu handeln und ein erfolgreiches Ergebnis der Handlung beinhaltet.

Mitgefühl erfordert die Entwicklung von geschickten Mitteln (skt. *upāya)*, um seine Ziele zu erreichen. Mitfühlende Absicht ist nur dann echt, wenn sie eine Verpflichtung zu handeln und ein erfolgreiches Ergebnis der Handlung beinhaltet, die durch die Fähigkeiten ermöglicht werden, die für diese Handlung erforderlich sind. Ein Wunsch, den Hunger in der Welt zu beseitigen, ist in diesem Sinne nicht wahrhaft mitfühlend, wenn er zu nichts führt. Wenn man das Bestreben hat, den Hunger in der Welt zu beseitigen, muss man wissen, wie zu handeln ist, wenn es auch nur bedeutet, Organisationen zu kennen, denen man spenden kann, oder sogar anderen Hilfestellung dafür zu geben, dass sie Nahrung anpflanzen oder verteilen. Es ist dieser Bereich von Upaya, in dem buddhistische und westliche Ethik einander in der Praxis nahekommen, und es ist in diesem Bereich, wo der eine vom anderen lernen kann.

Um sicherzustellen, dass z.B. grundlegende menschliche Bedürfnisse befriedigt

werden, ist es oftmals der beste Weg, einen Rechtsanspruch auf lebenswichtige Güter einzuführen, und diese Rechte in eine kollektive Moral und politische Praxis zu integrieren. Um sicherzustellen, dass menschliche Würde respektiert wird, ist es oftmals der beste Weg, Werte einzuführen, die Personen als individuelle Träger von Werten behandeln; um Reichtum zu gewährleisten, ist es oftmals der beste Weg, eine Politik der sozialen Wohlfahrt zu entwickeln; und um dafür zu sorgen, dass die Bürger sich entfalten können, ist es oftmals der beste Weg, eine Theorie der Tugend zu formulieren. Westliche Moraltheoretiker waren darin ganz gut. Die liberal-demokratische Theorie und ein Rahmenwerk von Menschenrechten waren sehr effektive Erfindungen, um Leiden zu lindern, wenn auch nicht perfekt oder unproblematisch. Das Gleiche gilt für die utilitaristische Wohlfahrts-Theorie. Und Theorien über Tugend waren in der moralischen Erziehung nützlich. Diese westlichen Verkündungen des Richtigen, Guten und Anständigen tragen wesentlich dazu bei, die Ziele des Bodhisattva-Pfades zu erreichen.

Auf der anderen Seite liefert die buddhistische Moraltheorie einen größeren Kontext, in den man diese Moralprogramme setzen kann. Dieser Kontext wird möglicherweise der plausiblen Metaphysik von Persönlichkeit und Handlung und wirklichen Komplexität unseres moralischen Lebens mehr gerecht. In dem Maße, wie diese Welt durch allgegenwärtiges Leid bestimmt ist, und in dem Maße, wie dies ein echtes Problem darstellt – vielleicht das grundlegendste Problem für jemanden, der sich mit Moral befasst –, kann die buddhistische Moraltheorie vielleicht den besten Weg dafür bereiten, dieses Problem *in toto* in Begriffe zu fassen. Aber buddhistische und westliche Moraltheorie können großen Gewinn daraus ziehen zusammenkommen, wenn wir fragen, *wie* dieses Problem in konkreten menschlichen Verhältnissen gelöst werden kann, und es sind diese konkreten menschlichen Verhältnisse, in denen wir das Problem lösen müssen.

LITERATURHINWEISE:

GOMBRICH, R. (2009). *What the Buddha Thought*. London: Equinox.

GOODMAN, C. (2009). *Consequences of Compassion*. New York: Oxford University Press.

HARVEY, P. (2000). *An Introduction to Buddhist Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.

KEOWN, D., C. PREBISH and W. HUSTED (eds). (1998). *Buddhism and Human Rights*. London: Curzon.

POWERS, J. and C. PREBISH (eds). (2009). *Destroying Mara forever: Buddhist Ethics Essays in Honor of Damien Keown*.

Williams, P. (1998). *Altruism and Reality: Studies in the Philosophy of the Bodhicāryāvatāra*. London: Curzon.