

29²⁰¹³

polylog

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIERN

N



A



T



U

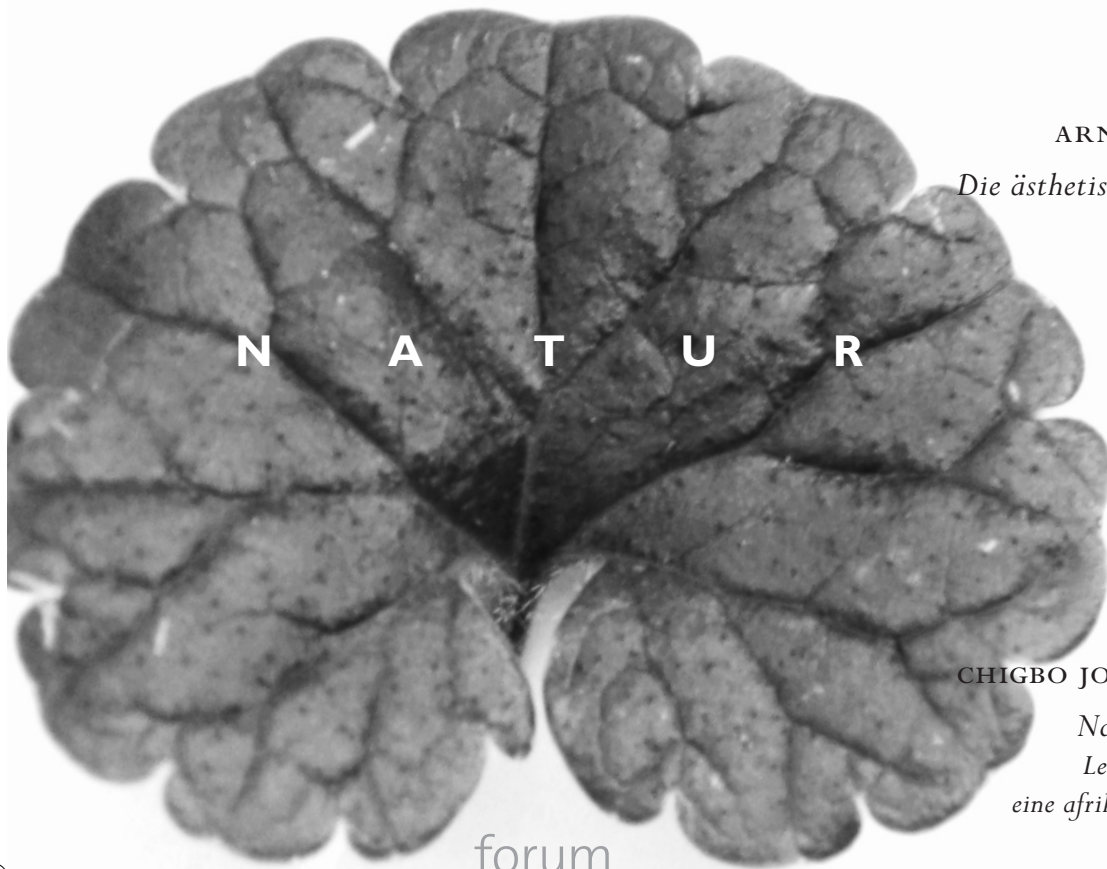


R



Mit Beiträgen von ARNOLD BERLEANT,
CHIGBO JOSEPH EKWEALO, URSULA BAATZ,
URSULA TABORSKY, KARENINA KOLLMAR-
PAULENZ, FRANZ GMAINER-PRANZL und anderen

SONDERDRUCK



NATUR

forum

67

FRANZ GMAINER-PRANZL

*Verständigung – Anerkennung –
Identität*

Zur kommunikationstheoretischen Rekonstruktion von »Kultur« bei Jürgen Habermas

85

REZENSIONEN & TIPPS

128

IMPRESSUM

129

POLYLOG BESTELLEN

5

ARNOLD BERLEANT

Die ästhetische Umweltpolitik

21

CHIGBO JOSEPH EKWEALO

*Ndu mmili, ndu azu
Leben und leben lassen:
eine afrikanische Umweltethik*

37

URSULA BAATZ

*Buddhas Natur
Ökologiebewegung und Buddhismus*

51

URSULA TABORSKY

Grüne Orte des Polylogs

59

KARÉNINA KOLLMAR-PAULENZ

*im Gespräch mit Ursula Baatz:
Ökonomisierung und Tradition
Haben mongolische Schamanen ein
Verständnis für »Natur«?*

URSULA BAATZ

Buddhas Natur

Ökologiebewegung und Buddhismus

Nach dem Verhältnis von Buddhismus und Natur zu fragen hat etwas Anachronistisches. Die Fragestellung ist zeitgenössisch, entstanden aus der Kritik an der fortschreitenden Industrialisierung, das Suchgebiet jedoch eine vieldimensionale Tradition, die sich im Verlauf von rund 2500 Jahren und unter dem Einfluss verschiedenster Kulturen entwickelt hat. Der Begriff »Natur« gehört zu den »großen«, vielschichtigen und vieldeutigen Begriffen der europäischen Denktradition¹, und in den buddhistischen Texten finden sich keine Äquivalente. Am ehesten finden sich Entsprechungen für »Natur« im Sinne von »Wesen«, wie z. B. »svabhava«². Doch da geht es nicht um die »Natur«, um die sich dieser Themenschwerpunkt

von Polylog dreht; oder die der Focus von Sammelbänden wie »*Buddhism and Ecology*«³ oder »*Nature in Asian Traditions of Thought*«⁴ ist.

Anachronistisch wie die Frage nach dem Verhältnis von Buddhismus und Natur ist der große Komplex »Buddhismus und ...« – z. B. Glück, Wissenschaft, Quantenphysik, Psychotherapie, Erziehung, Tod oder Philosophie, usw. Fast immer geht es darum, den Buddhismus mit relevanten Themen und Bedürfnissen von Menschen aus den westlichen Industriestaaten in Verbindung zu setzen. Dies scheinen interkulturell philosophische Projekte zu sein – doch bei näherem Hinschauen zeigen sie,

Ursula BAATZ ist Philosophin,
Religionswissenschaftlerin und
Wissenschaftsjournalistin
in Wien.

¹ HWPB, Artikel *Natur*, Bd. 6, Sp. 421–477

² Lambert SCHMITTHAUSEN: *Buddhismus und Natur*, www.buddhismuskunde.uni-hamburg.de/fileadmin/pdf/digitale_texte/Bd1-K10Schmidthausen.pdf, S. 1

³ Mary Evelyn TUCKER / Duncan Ryuken WILLIAMS (eds.): *Buddhism and Ecology. The interconnectedness of Dharma and Deeds*, Cambridge, Mass., 1997

⁴ Roger T. AMES / J. Baird CALLICOTT (eds.): *Nature in Asian Traditions of Thought: Essays in Environmental Philosophy*, News York 1989



*Wenn ich aufmerksam schaue
sehe ich die Nazuma
an der Hecke blühen.*

Bashō Matsuo

wie interkulturelles Philosophieren misslingen kann, wenn der historische Kontext nicht beachtet wird; wenn sich pragmatische Interessen mit Idealisierungen verbinden und Kategorienfehler nicht beachtet werden.

Man muss also festhalten, dass »Natur« ein vieldeutiger Begriff ist, und dass »der Buddhismus« nicht eine systematische Überlieferung, sondern eine kumulative Tradition in vielen verschiedenen Spielarten ist. Schon vor der Frage nach dem Verhältnis »des Buddhismus« zur »Natur« hat zudem eine Modernisierung buddhistischer Traditionen eingesetzt, die durch koloniale und imperialistische Machtpolitik initiiert und auch bestimmt wurde.⁵ Eine interkulturell motivierte Dekonstruktion muss versuchen, die kulturelle Bedingtheit der Positionen klären, die Agenten für die wechselseitigen Aneignungen sind. Damit soll nicht suggeriert werden, dass es so etwas wie eine »ursprüngliche Situation« oder »reine Kultur« gebe, sondern es soll auf das Gegenteil hingewiesen werden – nämlich dass Positionen authentisch sein können und entstanden aus der Vermittlung verschiedener Kulturen. Authentizität ist – kurz gesagt – in diesem Sinne das Ergebnis eines Zuschreibungsprozesses.

DIE KONSTRUKTION DES PROBLEMS

Das Interesse an der Frage nach dem Stellenwert von Natur in der buddhistischen

⁵ David L. McMAHAN: *The Making of Buddhist Modernism*, Oxford 2008, beschreibt diesen Prozess, indem er verschiedene Studien und Daten neu zusammenfasst und interpretiert.

Tradition hat seinen Kontext in den kulturkritischen Strömungen in den USA und Europa nach 1950, in der Beatnik- und später der Hippie-Bewegung und deren Rezeption asiatischer Religionen.

Einer der wohl einflussreichsten Texte dieser Epoche, der das Verhältnis Buddhismus und Natur erstmals und tonangebend thematisiert, findet sich in dem von Daisetz T. Suzuki und Erich Fromm herausgegebenen Buch *Zen und Psychoanalyse*, das 1960 erschien und bis heute immer wieder neu aufgelegt oder nachgedruckt wird.⁶ Suzuki stellt darin zwei Gedichte einander gegenüber: das eine ist ein Haiku des Zen-Dichters Bashō (1644–1694):

Wenn ich aufmerksam schaue/sehe ich die Nazuma/an der Hecke blühen.

Das andere stammt von dem viktorianischen Dichter Alfred Lord Tennyson (1809–1892):

Blume in der geborstenen Mauer/ich pflücke dich aus den Mauerritzen/ mitsamt den Wurzeln halte ich dich in der Hand/kleine Blume, doch wenn ich verstehen könnte,/was du mitsamt den Wurzeln und alles in allem bist/wüsste ich, was Gott und Mensch ist.⁷

Suzuki kommentiert: »Bashō pflückt die Blume nicht, er betrachtet sie nur. Er ist in Gedanken versunken. Er fühlt etwas in seinem Inneren, aber er spricht es nicht aus. Er lässt ein Ausrufungszeichen alles sagen, was er sagen will; denn er hat keine Worte; sein Gefühl ist zu voll, zu tief, und er hat nicht den

⁶ Erich FROMM / Daisetz T. SUZUKI / Richard de MARTINO (Hg.): *Zen-Buddhismus und Psychoanalyse*, Frankfurt/M. 1972.

⁷ S. 9 und S. 11.



Wunsch, es in Begriffe zu fassen. Tennyson hingegen ist aktiv und analytisch. Als erstes pflückt er die Blume von der Stelle, wo sie wächst. Er reißt sie aus ihrem Nährboden... offenbar ist ihm ihr Schicksal gleichgültig, seine Neugier muss befriedigt werden.«⁸

Suzuki nutzt hier eine Rhetorik der starken Kontraste: auf der einen Seite der »aktive«, analytische, zerstörende, »westliche«, Zugriff auf die Natur, der die Neugier befriedigen soll, auf der anderen Seite die betrachtende, »passive«, nicht eingreifende, sich mit der Natur auf gleiche Ebene begebende Haltung, die dem Zen-Poeten Bashô als Vertreter des »östlichen Denkens« zugeschrieben wird.

Der Text ist die schriftliche Version eines Vortrags, den Suzuki 1957 vor amerikanischen und mexikanischen Psychoanalytikern gehalten hatte – eine bahnbrechende Veranstaltung, zu der Erich Fromm in sein Haus in Guernavaca/Mexiko eingeladen hatte. Fromm, einer der einflussreichen Denker der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, war 1949 von den USA nach Mexiko umgezogen und unterrichtete seit 1950 an der Universidad Nacional Autónoma de México. Suzuki hatte er so wie viele andere Intellektuelle und Avantgarde-Künstler bei dessen Lehrveranstaltungen an der Columbia University, wo Suzuki seit 1952 unterrichtete, kennen gelernt. Fromm, Sozialwissenschaftler und Psychoanalytiker, kritisierte bereits Anfang der 1950er-Jahre Kapitalismus und Konsumgesellschaft. Rückblickend wirkt seine frühe Kritik an der »Thanatophilie« der Gesellschaft – der Faszina-

⁸ S. 11f.

tion der westlichen Industriegesellschaft mit materiellen Produkten und nicht mit dem Leben – sehr aktuell. Fromm und auch die Avantgarde-Bewegung der Beatniks sah den Zen-Buddhismus als Alliierten und Vorbild in der Kritik an Konsumismus und Materialismus. Zen und die Psychoanalyse haben ähnliche Anliegen, so Fromm, beiden gehe es darum, »das Gegenteil der entfremdeten, verzerrten, parataktischen, falschen und gedanklich gebildeten Empfindungen« freizulegen, nämlich ein unmittelbares, direktes Erfassen der Welt⁹ und die Aufhebung der Spaltung in Subjekt und Objekt. Resultierend aus der Subjekt-Objekt-Spaltung sei eine Fixierung aufs »Haben« statt aufs »Sein«, die Fromm der westlichen Industriekultur attestiert. In der jüdisch-christlichen Tradition findet Fromm zwar eine wichtige humanistische Impulse, die diese Entfremdung kritisch bewerten und andere Modelle bieten, doch seien diese Impulse mit der »Entthronung Gottes« durch die atheistische Religionskritik und der zeitgleichen Industrialisierung verloren gegangen. Im Zen-Buddhismus dagegen findet Fromm eine Weltanschauung, die existenziellen Fragen im selben humanistischen Sinne wie die jüdisch-christliche Tradition beantwortet, aber ohne Preisgabe von Rationalität und Autonomie, den Errungenschaften der Moderne.¹⁰

In Suzukis einflussreicher Veröffentlichung geht es vor allem um die Konstruktion des Gegensatzes »westlich« und »östlich«, und der »Natur«-Bezug dient bloß als Beispiel. Suzu-

⁹ S. 163.

¹⁰ S. 105.

*Blume in der geborstenen Mauer
ich pflücke dich aus den
Mauerritzen
mitsamt den Wurzeln halte ich
dich in der Hand
kleine Blume, doch wenn ich
verstehen könnte,
was du mitsamt den Wurzeln
und alles in allem bist
wüsste ich, was Gott und
Mensch ist.*

Alfred Lord Tennyson



Suzukis Darstellung des Zen-Buddhismus ... verdankt sich einer Konstellation, in der sich japanische Modernisierungsbestrebungen, westliche Religionskritik, Aufklärung und Positivismus miteinander verknüpften.

kis Lesern und Zuhörern erschien die Konstruktion von »westlichem« und »östlichem« Denken nicht als Orientalismus, sondern als kultur- und zivilisationskritischer Topos von großer Reichweite. Dass dieser Topos des japanischen Zen-Gelehrten selbst die Wiederholung eines neuzeitlichen europäischen Diskurses war, wurde nicht bemerkt. Immer wieder hatten europäische Gelehrte und Reisende bis ins 18. Jahrhundert »den Orient« – Indien, China, aber auch die Türkei – als das Bild einer idealen Gesellschaft den schlechten Verhältnissen im eigenen Land entgegeng gehalten.¹¹

Der Topos vom ganzheitlichen »östlichen Denken« als Gegenbild zum »westlichen«, rationalen, kapitalistischen und konsumistischen entspricht dem seit Anfang der 1950er-Jahre in den USA und dann auch in Europa bei der intellektuellen Avantgarde populären Bild vom Zen-Buddhismus, das weitestgehend auf Daisetz T. Suzukis Bücher und Vorträge zurückgeht. Suzukis Darstellung des Zen-Buddhismus wiederum verdankt sich einer Konstellation, in der sich japanische Modernisierungsbestrebungen, westliche Religionskritik, Aufklärung und Positivismus miteinander verknüpften. Neben einem Literatur- und Philosophiestudium in Tokyo übte der junge Suzuki unter dem Zen-Meister Soen Shaku. Dieser schickte ihn in die USA, wo er von 1897–1908 Paul Carus, einen aus Deutschland emigrierten Freidenker und Herausgeber der einflussreichen Journale »The

Open Court« und »The Monist« bei der Übersetzung buddhistischer Texte unterstützte. Carus sah im Buddhismus eine rationale, humanistische und aufgeklärte Religion; eine Sicht, die einflussreiche japanische Buddhisten wie Suzukis Zen-Lehrer Soen Shaku gerne übernahmen, um den Buddhismus im Japan wieder zu rehabilitieren. Denn die Reformer der Meiji-Ära sahen den Buddhismus als altmodisch, abergläubisch und korrupt und forcierten den Shinto als nationale Religion. Die Modernisierung des japanischen Buddhismus geschah unter den Vorzeichen von Nationalismus und Militarismus.¹² Die Denker der Kyoto-Schule stilisierten den Zen-Buddhismus einerseits zum Inbegriff des Japanischen und zur »Essenz östlichen Denkens«, gleichzeitig aber auch zur »Essenz aller Religionen«. Der Zen-Buddhismus sei keine Religion, sondern ein Weg der Erfahrung, mit den Naturwissenschaften vereinbar, ohne Dogmen und Hierarchien. Diese Idealisierung nahm sich ihr Maß an der europäischen Aufklärung, am Positivismus und Darwinismus, und war unter »Westlern« sehr erfolgreich.

Das Stereotyp des »Östlichen« und »Westlichen« bestimmte auch den Diskurs zu »Buddhismus und Natur« weitestgehend.¹³ Die »asiatischen Traditionen« werden vielfach als Religionen oder auch Weltanschauungen

¹² James W. HEISIG / John C. MARALDO (eds.): *Rude Awakenings. Zen, the Kyoto School and the Question of Nationalism*, Honolulu, 1995

¹³ Vgl. einflussreich z.B. Masao ABE, »Man and Nature in Christianity and Buddhism« *Japanese Religions* 7, no. 1 (July 1971): S. 1–10.

¹¹ Z.B. Wilhelm HALBFASS: *India and Europe: An Essay in Understanding*, N.Y. 1988



gesehen, die erlauben, eine neue und ökologisch verantwortungsvolle Sicht und Weise des Umgangs mit der Natur zu entwickeln.¹⁴ Zivilisations- und technikkritisch wurde der Vergleich und Kontrast zur westlichen Industrie-Zivilisation und zur jüdisch-christlichen Tradition gesucht.

Die Diskussion erhielt Gewicht, als 1962 Rachel Carsons Bestseller »*Silent Spring*« erschien, der erstmals die Auswirkungen von Pestiziden und die daraus folgende Umwelterstörung thematisierte und als Ausgangspunkt der Ökologie-Bewegung gilt. In einem 1967 publizierten und sehr breit rezipierten Artikel umreißt der US-amerikanische Mediävist und Wissenschaftshistoriker Lynn T. White¹⁵, selbst methodistischer Theologe, die bereits damals in Ansätzen erkennbare ökologische Krise als etwas völlig Neues. Das Christentum, »the most anthropocentric religion the world has seen«¹⁶, sei der Impulsgeber für das Entstehen der modernen Wissenschaft und Technologie und somit auch der Grund für die ökologische Krise. In seinen Schlussfolgerungen erscheint der Zen-Buddhismus als mögliches Paradigma der Lösung: »What we do about ecology depends on our ideas of the man-nature relationship. More science and more technology are not going to get us out of the present ecologic crisis until we find a new religion, or rethink our old one. The

14 Z.B. Allan Hunt BADINER (ed.): *Dharma Gaia. A Harvest of Essays in Buddhism and Ecology*, Berkeley 1990

15 In: *Science*, Band 155, 1967, S. 1203–1207, zitiert nach: www.zbi.ee/~kalevi/lwhite.htm.

16 Ebd.

beatniks, who are the basic revolutionaries of our time, show a sound instinct in their affinity for Zen Buddhism, which conceives of the man-nature relationship as very nearly the mirror image of the Christian view.«¹⁷ Doch bezweifelt White, dass der Zen-Buddhismus auf Grund seiner asiatischen Wurzeln in westlichen Kulturen hilfreich sein könnte. Er verweist daher auf Franz von Assisi.¹⁸

Lynn T. Whites Aufsatz fand enormes Echo – in den nächsten zwanzig Jahren erschienen mehrere hundert Publikationen, zustimmende und widersprechende. Theologen wiesen nach, dass die jüdisch-christliche Tradition nicht Herrschaft über die Natur, sondern »stewardship«, Fürsorge und Verwaltung empfiehlt, ein Befund, den die historisch-kritische Exegese erhärteten konnte.¹⁹ Wissenschaftshistoriker wiederum konnten aufzeigen, dass die Quellen neuzeitlicher Technologie und Wissenschaft bereits in antiken Gedanken zur Naturbeherrschung zu finden sind.²⁰

BUDDHISTISCHE ÖKOLOGIE?

Die 1970er- und 1980er-Jahre waren für viele junge Leute eine Zeit der Sehnsucht und in-

17 Ebd.

18 Ebd.

19 Jürgen EBACH: »Naturerfahrung«, in: Frank CRÜSEMANN / Kristian HUNGAR / Claudia JANSSEN / Rainer KESSLER / Luise SCHOTTROFF (Hg.): *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel*, Gütersloh 2009, S. 420–425

20 siehe Elspeth WHITNEY: »Lynn T. White«, in: Bron TAYLOR (ed.): *Encyclopedia of Religion and Nature*, London 2005, S. 1735–1737.

»The beatniks, who are the basic revolutionaries of our time, show a sound instinct in their affinity for Zen Buddhism.«

Lynn T. White



Tiefenökologische Ideen, wie die Forderung der Gleichberechtigung allen Lebens und die Notwendigkeit, sich selbst zu verändern, um eine ökologisch fundierte Gesellschaftsordnung zu begründen ließen sich mit dem Zen-Buddhismus verbinden.

tensiven Suche nach neuen Gemeinschafts- und Lebensformen. Wenig bekümmert um hermeneutische Fragen und philosophische oder historische Kontexte waren vor allem in den USA visionäre Dichter, Theoretiker und Aktivisten bemüht, die Konturen einer neuen, ökologisch orientierten Gesellschaftsordnung zu skizzieren. Neben Murray Bookchin oder Wendell Berry hatte vor allem der Dichter und Aktivist Gary Snyder großen Einfluss auf diese Entwicklung. Snyder gehörte zur Beat-Generation und hatte unter dem Eindruck von D. T. Suzukis Schriften begonnen, sich praktisch und theoretisch mit dem Zen-Buddhismus zu befassen. Sein Manifest »Four Changes«, das 1969 in »Turtle Island«, seinem vielleicht bekanntesten Lyrik-Band erschien, beginnt mit der Feststellung, dass die Menschheit nur Teil des »fabric of life« sei, des »Gewebes des Lebens«. Diese Vorstellung, verbreitet in indigenen Kulturen, die Snyder studierte, findet sich ähnlich in einer ontologischen Metapher des Hua-Yen-Buddhismus: als Bild für das »Bedingte Entstehen« (*pratītya-samutpāda*) wird »Indras Netz« verwendet: das ganze Universum, so suggeriert das Bild, sei wie ein Netz aus Diamanten, die einander spiegeln und einander wechselseitig bedingen. Snyder benützte in den 1960er- und 1970er-Jahren dieses Bild²¹, sowohl als ein strukturelles Bild als auch ein Symbol der Verbundenheit von allem mit allem. Snyder wies auch auf die Ähnlichkeit mit dem chinesischen »Go«-Spiel

21 Timothy GRAY: *Gary Snyder and the Pacific Rim: Creating Countercultural Community*, Univ. of Iowa Press, 2006, S. 93.

hin²². Die Studie von Francis H. Cook zum Hua-Yen-Buddhismus, die 1977 erschien,²³ hat die Verbreitung dieser Metapher unterstützt.

Ähnliche Ideen zur Verbundenheit des Lebendigen finden sich in mehreren anderen aufkommenden Theorien und Vorstellungen über Ökologie. Von Ernst F. Schumachers »*Small is beautiful. A Study of Economics as if People mattered*« (1973) erhofften sich manche eine »buddhistische Ökonomie« ohne Natúrausbeutung. Im selben Jahr publizierte Arne Naess den Aufsatz »*The Shallow and Deep, long range Ecology Movement. A Summary*«²⁴, der zum Ausgangspunkt der Tiefenökologie wurde.²⁵ Tiefenökologische Ideen, wie die Forderung der Gleichberechtigung allen Lebens und die Notwendigkeit, sich selbst zu verändern, um eine ökologisch fundierte Gesellschaftsordnung zu begründen ließen sich mit dem Zen-Buddhismus verbinden. Die beiden Biologen Lovelock und Margulies entwickelten durch systemtheoretische Überlegungen in den 1970er-Jahren die »Gaia-Hypothese«²⁶, die oft als eine wissenschaftliche Variante des Animismus romantisiert wurde – oder eben auch als wissenschaftliche Variante von »Indras Netz«. Damit schienen sich Verbindungen zwischen Buddhismus und Naturwissenschaft anzubahnen.

22 S. 123.

23 Francis COOK: *Hua-Yen Buddhism: The Jewel Net of Indra*, Penn State Press, 1977.

24 In: *Inquiry* 16,1, S. 95–100.

25 Vgl. z.B. Arne NAESS: *Ecology, Community and Lifestyle*, Cambridge, Mass., 2008

26 James LOVELOCK: *Gaia – a New Look at Life on Earth*; 1979



Der zivilisations- und technikkritische Gestus wurde durch die Hoffnung auf ein neues Weltbild, das Naturwissenschaft und Mystik verbindet, ergänzt. Dieses Projekt, das bereits die Theosophische Gesellschaft Ende des 19. Jahrhunderts verfolgt hatte, fand seinen Herold nun in Fritjof Capra, dessen Buch »*The Tao of Physics*« ebenfalls Mitte der 1970er-Jahre erschien.²⁷

Hatten sich zunächst nur Beatniks und Hippies für den Buddhismus interessiert, bekam der Buddhismus in den USA zunehmend auch akademisch Gewicht.²⁸ Trotzdem stellt der Begründer der Umweltethik, Eugene C. Hargrove, im Vorwort zu dem 1989 erschienenen Band »*Nature in Asian Thought*« fest, es sei überraschend, dass »östliches Denken« in der Umweltphilosophie keine größere Rolle spielte. Zwar inkludierte die Tiefenökologie in ihrer populären Ausprägung buddhistischen Elemente, wozu vor allem Gary Snyder beigetragen hatte, wie Hargrove bemerkt, doch dies würden Leuten, die die Atmosphäre der 1960er-Jahre, in denen der Buddhismus populär geworden sei, nicht gekannt hatten, deplatziert vorkommen. Auch im Gefolge der »Lynn-White-Debatte« hätten sich nur wenige dem Buddhismus zugewandt; viele hielten sich an Lynn Whites Feststellung, wegen der kulturellen Prägung des Zen-Buddhismus durch die Kultur Asiens sei dieser nicht für den »Westen« als »Problemlöser« geeignet.

27 Fritjof CAPRA: *The Tao of Physics*, Boulder, 1975

28 In Europa war die akademische Beschäftigung mit dem Buddhismus zu dieser Zeit im Wesentlichen Sache der Asienwissenschaften.

Theologen wie John Cobb gingen an die Wurzeln des Christentums zurück, und fanden dort neue, ökologisch relevante Sichtweisen²⁹. Andere, wie der Philosoph und Historiker John Passmore, sahen im Buddhismus eine bäuerliche Religionsform und bemängelten im Übrigen die mangelnde Glaubwürdigkeit buddhistischer Natur-Bezogenheit. Japan z. B. habe eine Industriezivilisation geschaffen, die von keiner anderen übertroffen werde in ihrer Beleidigung von Ohren, Auge und Nase, so Passmore.³⁰ Dies sei allerdings ein Ergebnis westlichen Kolonialismus und westlicher Technologie. Hargrove hält es in seinem Vorwort für unrealistisch, dass das »östliche Denken« die westliche Umweltphilosophie revolutionieren wird, wie Kritiker fürchten und Proponenten hoffen. Stattdessen schlägt er einen komparativen Zugang vor: durch den Perspektivwechsel, den die »östliche Philosophie« vorschlägt, könnten »westliche« Umweltdenker z. B. versteckte Annahmen im eigenen Denken kritisch wahrnehmen.³¹

Mit dem »Engagierten Buddhismus« um die Mitte der 1970er-Jahre wurde ökologisches Engagement auch unter asiatischen Buddhisten ein Thema. Pionier ist die 1958 gegründete Sarvodaya-Bewegung in Sri Lanka, die im Sinne Gandhis Spiritualität und En-

29 John COBB: *Is it too late? A Theology of Ecology, 1971; Sustainability. Economics, Ecology and Justice*, New York 1992.

30 Eugene HARGROVE in: R. Ames, (Fn. 2) S. xvi

31 S. xx.

Der zivilisations- und technikkritische Gestus wurde durch die Hoffnung auf ein neues Weltbild, das Naturwissenschaft und Mystik verbindet, ergänzt.



Diese einander widersprechenden Positionen machen deutlich, dass hier die Hausaufgaben einer interkulturellen Hermeneutik nicht erledigt wurden.

agement für nachhaltige ländliche Entwicklung verbindet.³²

Komparativ in Sinne Hargroves sind die zahlreichen Publikationen, die ab Mitte der 1980er-Jahre zum Thema Buddhismus, Natur und Ökologie erscheinen, nicht. Oft sind es Fallstudien, die ökologisch positives Verhalten in buddhistischen Ländern darstellen, den Hintergrund – die zunehmende Industrialisierung – jedoch nur am Rande thematisieren. Viele Aufsätze analysieren einzelne buddhistische Traditionen oder auch einen »Querschnitt-Buddhismus« auf ökologische Relevanz.³³

Dabei zeigt sich, dass Buddhisten keineswegs einig darüber sind, ob der Buddha-Dharma ökologisch orientiert ist und die Sorge um Natur und Umwelt nahelegt. Ian Harris unterscheidet mehrere Gruppen: neben den »Engagierten Buddhisten« gibt es 1. traditionelle buddhistische Lehrer – »traditional guardians of the doxic truth« wie z. B. den Dalai Lama oder auch Ajahn Buddhadasa oder Thich Nhat Hanh –, die buddhistische Umweltethik nachdrücklich befürworten; 2. Arbeiten gelehrter Aktivisten (»scholar-activists«) aus Japan und Nordamerika, in denen versucht wird, eine buddhistische Umweltethik auf Grundlage der Textüberlieferung zu identifizieren; z. B. Joana Macy oder Robert

Aitken Roshi; 3. kritische Studien, die aber trotzdem die Möglichkeit einer authentischen buddhistischen Antwort auf Umweltprobleme argumentieren, wie z. B. die Untersuchungen von Lambert Schmitthausen; und 4. eine gänzliche Ablehnung der Möglichkeit einer buddhistischen Umweltethik unter Berufung auf die Jenseitigkeit (»otherworldliness«) des Buddhismus, wie dies z. B. der Japaner Noriaki Hakayama oder auch Ian Harris selbst vertritt.³⁴

Diese einander widersprechenden Positionen machen deutlich, dass hier die Hausaufgaben einer interkulturellen Hermeneutik nicht erledigt wurden.

Da ist zunächst erstens die Frage der Begriffe. Wie oben erwähnt, finden sich für Termini wie »Natur«, »Umwelt«, »Ökosystem« keine Äquivalente in den buddhistischen Texten – weder in den Pali- und Sanskrit-Texten, noch in den chinesischen oder tibetischen.³⁵ Es lassen sich nur mögliche Entsprechungen angeben³⁶, die sich ähnlich wie »Natur« auf das Lebendige im Ganzen beziehen – jedoch

32 Vgl. dazu Peter HARVEY: *An Introduction to Buddhist Ethics*, Cambridge 2000, S. 174–187.

33 TUCKER / WILLIAMS (Fn. 3); auch Ursula BAATZ, »Buddhismus-Ökologie-Nachhaltigkeit« in: Beate LITTIG (Hg.): *Religion und Nachhaltigkeit: multidisziplinäre Zugänge und Sichtweisen*, Münster 2004, S. 119–147.

34 Ian HARRIS: »Getting to Grips with Buddhist environmentalism«, in: *Journal of Buddhist Ethics*, 2 1995, S. 173–190, S. 177.

35 Ian HARRIS: »Buddhism and Ecology«, in: Damien KEOWN: *Contemporary Buddhist Ethics*, Richmond 2000, S. 113–135, S. 113.

36 z. B. bei Don SWEARER: »The Hermeneutics of Ecology in Contemporary Thailand: Buddhadasa and Dhammapitaka«, in: TUCKER / WILLIAMS (eds.), (Fn. 3) S. 21–44, und Ian HARRIS: »Buddhism and The Discourse of Environmental Concern. Some methodological Problems considered«, in: TUCKER / WILLIAMS, S. 377–402.



unter der Perspektive des buddhistischen Befreiungswegs.³⁷ Ein interkulturell motivierter philosophischer Zugang hätte als erstes diese Begriffe, aber auch die Perspektiven von »Werden und Wachstum«, der Suche nach deren Prinzipien, der Frage nach dem ökologischen Gleichgewicht und der Erhaltung der Arten und den Gegensatz von »Natur« und »Kultur«, die für die europäischen Überlieferungen charakteristisch sind, schrittweise und kontextbezogen dekonstruieren müssen.

Im besten Fall versuchte man, »Beweisstücke für und gegen den Buddhismus als eine ökologische achtsame Tradition«³⁸ zu finden. Harris gibt zu bedenken, dass der größte Teil der buddhistischen Textüberlieferung von einer städtischen, gebildeten und monastischen Elite stammte und für eine ähnliche Klientel bestimmt war, für Menschen also, denen Fragen des bäuerlichen Lebens fremd waren. »Natur« erscheint in buddhistischen Texten durchaus ambivalent. Das städtische Leben wird als erstrebenswert angesehen, und die Vorstellung, dass Städte sich so dicht nebeneinander befinden, dass man in der einen die Hähne der anderen krähen hört, gilt als idealer Zustand.³⁹ Die Schönheit der vom Menschen unberührten Natur wird dagegen von Asketinnen und Asketen beschrieben, die sich ihre Hütten in den tiefen Wäldern gebaut haben.⁴⁰

37 Siehe auch weiter unten die Ausführungen zur buddhistischen Kosmologie.

38 SWEARER, (Fn. 35), S. 115.

39 Dabei handelt es sich natürlich nicht um moderne Großstädte, in denen Tierhaltung meist verboten ist.

40 Lambert SCHMITTHAUSEN: *Buddhism and Nature*, In-

Natur-Gottheiten – etwa die Nāgas im Pali-Kanon oder die thailändischen Phra Phum – entstammen vor- bzw. nicht-buddhistischen Traditionen.

Die für eine agrarische Gesellschaft selbstverständliche Verehrung von Naturgottheiten ist heute auch in Großstädten wie Bangkok oder Colombo lebendig. Doch unter den Vorzeichen der Modernisierung scheint dies nicht selbstverständlich zu ökologischem Engagement zu führen. So setzen sich zwar buddhistische Mönche und Laien für den Erhalt von Wäldern und eine intakte Umwelt ein; der Naturschutz in Thailand und Sri Lanka motiviert sich aus buddhistischer Ethik und wird z. T. von engagierten Mönchen getragen.⁴¹ Auf der anderen Seite ist das ökologische Bewusstsein unter der breiten Bevölkerung wenig entwickelt. Ein Beispiel: In einer Studie über die Haltung von Japanern Tieren gegenüber aus dem Jahr 1991 wird deutlich, dass 38 % der befragten Japaner eine »moralische« Haltung einzelnen (Haus-)Tieren gegenüber haben, 31 % den Umgang mit Tieren meiden aus Abneigung oder Angst, und 28 % Tiere als Objekt menschlicher Herrschaft sehen. Eine Studie des *United Nations Development Program* von 1989 stellt fest, dass von 14 untersuchten Ländern Japan das geringste ökologische Engagement zeigt.⁴² Der offizielle Umgang mit dem Atom-Desaster in Fukushima bestätigt

ternational Institute for Buddhist Studies, Tokyo 1991, S. 20.

41 HARVEY, (Fn. 32) S. 15off.

42 Malcolm David ECKEL: »Is There a Buddhist Philosophy of Nature?«, in TUCKER / WILLIAMS, (Fn. 3) S. 334.

Ein interkulturell motivierter philosophischer Zugang hätte als erstes diese Begriffe, aber auch die Perspektiven von »Werden und Wachstum«, der Suche nach dessen Prinzipien, der Frage nach dem ökologischen Gleichgewicht und der Erhaltung der Arten und den Gegensatz von »Natur« und »Kultur«, die für die europäischen Überlieferungen charakteristisch sind, schrittweise und kontextbezogen dekonstruieren müssen.



diese »Natur-Vergessenheit«, zu der die berühmten Gärten der Zen-Tempel und Shinto-Schreine in starkem Kontrast stehen.⁴³

BUDDHISTISCHE TRADITIONEN UND ÖKOLOGIE

Für viele akademisch orientierte Autoren der 1980er- und 1990er-Jahre erscheinen kosmologische Vorstellungen als Brücke zwischen »Natur« und »Buddhismus«. In diesen Studien wird die buddhistische Tradition nun im Unterschied zu früheren Arbeiten in ihrer Diversität gesehen, historisch und geographisch, kulturell, aber auch was die Lehre anlangt. Doch weder lässt sich daraus ein einfach zu befolgender Handlungsimpuls gewinnen noch gelingt es, eine überzeugende neue »Kosmvision«⁴⁴ zu formulieren, die buddhistische Kosmologie und Biowissenschaften überzeugend miteinander verbindet.

Die »samsarisch/karmische« Kosmologie⁴⁵ des süd- und südostasiatischen Buddhismus, der sich vor allem an der Pali-Überlieferung orientiert, beschreibt das »Feld« einer kosmischen Ordnung, zur die Regionen der Götter wie auch Höllen gehören. Das

43 Ebd.

44 »Kosmvision« wird für lateinamerikanische indigene Kosmologien verwendet; das Wort scheint hier angebracht, um den »Sehnsuchtsort« westlicher »Suchenden« zu benennen.

45 Frank E. REYNOLDS: »Multiple Cosmogonies and Ethics: The Case of Theravada Buddhism«, in: Robin W. LOVIN / Frank E. REYNOLDS (eds.): *Cosmogony and Ethical Order: New Studies in Comparative Ethics*, Chicago 1985, S. 382.

Bedingte Entstehen (*pratītya-samutpāda*) beschreibt das Zustandekommen menschlicher Existenz in diesem samsarischen Universum, dessen Zustand sich durch moralischen Verfall immer mehr verschlechtert, bis es schließlich verschwindet und ein neues entsteht. Diesen Kreislauf kann verlassen, wer Nirvana erlangt, d.h. jemand, für den Begehren, Hass und *avidyā*, Unwissenheit oder Verblendung, erloschen sind. Die »Natur« ist in diesem Kreislauf kein Wert, der eigens erhaltenswert ist, jedoch hängt ihr Zustand an der karmischen Qualität menschlichen Handelns.⁴⁶ Pflanzen gelten hier, wie Lambert Schmitthausen⁴⁷ festhält, nicht als Lebewesen und stehen außerhalb des Kreislaufs der Wiedergeburten, können jedoch Wohnorte für Tiere oder auch Naturgottheiten sein. Deswegen erscheinen sie schützenswert, und Schmitthausen empfiehlt dies als Ansatz für eine ökologische buddhistische Ethik.⁴⁸ Tiere dagegen werden in allen buddhistischen Traditionen immer als Lebewesen gesehen, eine Tierethik liegt daher nahe.⁴⁹

Im Mahayana-Buddhismus wird die Nicht-Dualität, die »Leere« (*śūnyatā*) – die man als Explikation von *nirvāṇa* verstehen kann – u. a. kosmologisch als *dharmakāya*, »Körper des Dharma« aufgefasst. Die Relationalität aller

46 SCHMITTHAUSEN, Fn. 1.

47 Lambert SCHMITTHAUSEN: *Plants in Early Buddhism and the Far Eastern Idea of the Buddha-Nature of Grasses and Trees*, Lumbini International Research Institute, Lumbini 2009.

48 S. 38f, siehe auch Zusammenfassung S. 98f.

49 Z.B. HARVEY (Fn. 32), S.150–170.

Für viele akademisch orientierte Autoren der 1980er und 1990er Jahre erscheinen kosmologische Vorstellungen als Brücke zwischen »Natur« und »Buddhismus«.

Existenzformen wird auf diesem Hintergrund im chinesischen Hua-Yen-Buddhismus in einer scheinbar formalisierbaren Abstraktheit ins Bild von »Indras Netz« gebracht. Der japanischen Shingon-Buddhismus wiederum sieht die »fünf großen Elemente« der indischen Kosmologie – Erde, Wasser, Wind, Feuer und Raum – als Verkörperungen des Buddha Dainichi Nyorai, sodass seine Existenz und die Existenz der Wesen »nicht identisch und doch identisch, nicht unterschieden, aber doch unterschieden« ist.⁵⁰ Die Dimension der Nicht-Dualität, die für buddhistische Kosmologien unverzichtbar ist, da zum Dharma als überweltlichem (*lokuttara*) Befreiungsweg gehörend, macht diese Modelle inkompatibel mit naturwissenschaftlichen Theoriebildungen, die »innerweltlich« (*lokyā*) orientiert sind. Dass Pflanzen im Mahayana ein soteriologisches Potenzial zugesprochen wird – der japanische Zen-Meister Dogen (1200–1250) spricht von der »Erleuchtung von Büschen und Gräsern« – hängt nicht mit einer größeren Wertschätzung von deren Eigenwert oder dem Eigenwert der Natur zusammen, sondern mit Entwicklungen der buddhistischen Lehre. Im Mahāparinirvāṇa Sūtra, einem Mahayana-Text, wird allen Wesen zugesprochen, dass sie keimhaft Buddha-Natur wie einen Embryo in sich tragen, eine Lehre, die im Folgenden verfeinert und ausgebaut wird. Ein Bild des japanischen Malers Ito Jakuchu (1716–1800) heißt »Das Gemüse-Nirvana« und zeigt einen großen Rettich – ein in Japan sehr geschätztes

50 Graham PARKES: »Voices of Mountains, Trees and Rivers«, in: TUCKER / WILLIAMS (Fn. 3), S.114.

Gemüse – in der Mitte in liegender Position und rundherum viele andere Gemüse – eine Version der Darstellung des liegenden und von seinen Schülern umgebenen Buddha Shakyamuni. Das ist nicht Blasphemie, sondern die bildliche Umsetzung der Mahayana-Lehre, dass alle Lebewesen in sich den Keim der Erleuchtung tragen.

STRATEGIEN UND EINWÄNDE

Die methodischen Schwierigkeiten, aus so diversen Ansätzen eine ökologische Ethik zu entwickeln, werden häufig mit einer rhetorischen Doppelstrategie umgangen: »die buddhistische Position« wird zunächst in Abgrenzung von »der christlichen Position« oder »der westlichen Position« dargestellt; darauf folgend wird dann »die buddhistische Position« mit Hinblick auf ihre Ökologie-Tauglichkeit qualifiziert. Die Begriffe von »Natur«, auf die dabei Bezug genommen wird, werden kaum und wenn beliebig reflektiert. Ein weiterer Argumentationsstrang bezieht sich auf die Grundlagen des Buddhismus, den Achtfachen Pfad und die fünf sowohl für Laien wie auch für Mönche geltenden Regeln (*śīla*) und interpretiert diese im Sinne einer ökologischen, dh. die Natur bewahrenden Tugendethik, wie dies Cooper auch für den Mahayana-Buddhismus darstellt.⁵¹

Gegen eine ökologische Re-Interpretation der buddhistischen Traditionen lässt sich einwenden, dass ökologische Ethik eine inner-

51 David COOPER / Simon P. JAMES: *Buddhism, Virtue and Environment*, Farnham (Surrey) 2005.





Das »Entstehen in wechselseitiger Abhängigkeit« stellt keinen Kausalnexus dar, wie oft angenommen wird, sondern einen Komplex von einander wechselseitig bedingenden Entitäten, wie dies z. B. in der Metapher von Indras Netz ausgedrückt wird.

weltlich am Wohlergehen des Netzwerkes des Lebendigen orientiert ist. Biozentrisch, wenngleich in unterschiedlicher Intensität und Ausformung, sind alle Richtungen der Ökologie, von der Tiefenökologie – der radikalsten Position – bis hin zu Naturschützern. Der Buddhismus dagegen ist in seiner Orientierung »überweltlich« (*lokuttara*), d.h. das innerweltliche (*lokya*) Wohlergehen von Einzelnen oder ganzen Spezies sollte ein Neben-Ergebnis buddhistischer Praxis sein, wenn man mit David Cooper⁵² die buddhistische Ethik als Tugendethik auffasst; doch dies ist nicht das Ziel.

Zweiter Kritikpunkt ist die ökologische Re-Interpretation von *pratītya-samutpāda* – wie z. B. einflussreich bei Joanna Macy als eine Form ökologisch vernetzten Denkens. Das »Entstehen in wechselseitiger Abhängigkeit« stellt keinen Kausalnexus dar, wie oft angenommen wird, sondern einen Komplex von einander wechselseitig bedingenden Entitäten, wie dies z. B. in der Metapher von Indras Netz ausgedrückt wird. Im Pali-Kanon ist es in verschiedenen Varianten eine anthropologisch orientierte Denkfigur, die a. die Bedingungen, die zu dem gegenwärtigen Leben führen, und b. die Möglichkeiten des »Erwachens« plausibel machen soll. In der Sicht des Mahayana-Buddhismus treten die Aspekte von Interdependenz, Simultaneität und Wechselseitigkeit der Faktoren in den Vordergrund, die »leer« sind von eigenständiger Existenz (*śūnyatā*), wie es heißt. »Wenn dieses, so jenes«, so lautet die Kurzfassung dieser Auffassung des Ent-

⁵² Ebd.

stehens in Abhängigkeit, das Assoziationen zur Systemtheorie nahe gelegt hat. Als Parallelen könnten der Prozesscharakter, die Relationalität und damit verbunden eine Abkehr von der Vorstellung einer »Substanz« gesehen werden. So meint Joanna Macy: »Both early Buddhist teachings and system theory emphasize that causation, as the interaction of mutually conditioning phenomena, entails the radical impermanence of these phenomena. Entities are ever-changing, because they participate in and are subject to relationships in a world constituted by relationships.«⁵³ Hier wird die Welt des *samsāra* als ein auf Optimierung angelegtes System aufgefasst, in dem karmisch heilsame Handlungen zu Veränderungen und neuen Strukturen führen können. Das bedeutet buddhistisch – s. o. – eine Reduktion auf die Dimension des »Weltlichen« (*lokya*). Zudem kommt im buddhistischen Denken teleologisch orientierten, innerweltlichen Prozessen keine theoretische Relevanz zu, wie Schmitthausen festhält.⁵⁴ Aus der Perspektive der europäischen Philosophie wiederum lässt sich ein klassische Kategorienfehler feststellen: die Ebene moralisch-ethischen Handelns (»karmisch heilsam«) und die Ebene der – naturwissenschaftlich beschreibbaren – Fakten (Biosysteme) werden vermischt.

⁵³ Joanna MACY: *Mutual Causality in Buddhism and General Systems Theory: The Dharma of Natural Systems*, N.Y. 1991, S. 107.

⁵⁴ SCHMITTHAUSEN, Fn. 2, S. 9 ff.



EIN VORLÄUFIGES RÉSUMÉ

Das Projekt, »den Buddhismus« ökologisch zu interpretieren, verdankt sich der Suche nach einer alternativen Kosmvision, die Spiritualität und Naturwissenschaft verbinden soll, ein Projekt, das bereits im 19. Jahrhundert aktuell war. Beginnend in den 1960er-Jahren nimmt der Trend um 1980 Form an und geht – was akademische Publikationen anlangt – seit etwa 2000 allmählich wieder zurück, wobei nach 2000 ein größeres Interesse an buddhistisch motivierter Tierethik wahrzunehmen ist.⁵⁵ Das Thema Ökologie und Religion – und das heißt auch Buddhismus – hat mit »The Forum on Religion and Ecology at Yale« seit Ende der 1990er-eine solide akademische Verankerung gefunden. Ein MA-Programm »Ecology and Religion« wird von der Yale School of Forestry & Environmental Studies (FES) und der Yale Divinity School (YDS) gemeinsam angeboten, doch scheint das Programm eher ethische und theologische Interessen zu bedienen als forstwissenschaftliche.⁵⁶

Vor allem im englischen Sprachraum ist eine »spirituellen Ökologie«⁵⁷ entstanden, die der ethisch-asketischen Seite der Ökologie-Bewegung Rechnung trägt und sich auch im Buddhismus artikuliert. Die gesuchte »ganzheitliche«

Sicht auf die Natur oder eine immer wieder postulierte Übereinstimmung von Naturwissenschaft und »Buddhismus« ließ sich jedoch bisher nicht erweisen. Das liegt einerseits an der Diversität und Komplexität der mehrtausendjährigen, kumulativen buddhistischen Tradition. Zum anderen aber fehlt eine interkulturelle Reflexion. Die buddhistische Tugendethik ist anthropologisch und soteriologisch ausgerichtet; im Bereiche der Ökologie geht es jedoch auch um wissensbasierte Entscheidungsprozesse⁵⁸ und deren ethische Begründung, wobei Teleologie und Kausalität eine Rolle spielen. Diese Fragen wurden nicht ausreichend gestellt, geschweige denn beantwortet.

NACHSATZ

In den letzten Jahren hat das Projekt, den Buddhismus als naturwissenschaftlich fundierte Religion zu begründen, ein neues Feld gefunden: die Achtsamkeitsforschung. Der Forschungsschwerpunkt liegt bei der Neurophysiologie. Fragen nach einer interkulturellen Kompatibilität stellen sich daher nur ganz am Rande. Doch das ist das Thema einer anderen Untersuchung.

Die gesuchte »ganzheitliche«
Sicht auf die Natur oder eine
immer wieder postulierte
Übereinstimmung von Naturwis-
senschaft und »Buddhismus« ließ
sich jedoch bisher nicht erweisen.

55 Dazu siehe die umfangreiche Bibliographie von Duncan Ryuken WILLIAMS <http://fore.research.yale.edu/religion/buddhism/bibliography/>

56 http://fore.research.yale.edu/files/FES-YDS_Joint_Degree_Guide.pdf

57 Leslie E. SPONSEL: *Spiritual Ecology. A Quiet Revolution*, Santa Barbara 2012

58 Wilhelm SCHMID: *Ökologische Lebenskunst*, Frankfurt/M. 2008, S. 39