

KLEINE BEITRÄGE

„ETHIK DER RELIGIONEN“*

von Hans Waldenfels

Die Grundlagendiskussion über Grundrechte, Grundwerte, Menschenrechte u. ä. hat in zunehmendem Maße das Interesse an den Menschen- und Gesellschaftsbildern der nichtchristlichen Religionen geweckt. Wo aber der Mensch in den Vordergrund des Interesses tritt, stellt sich zugleich die Frage nach dem menschlichen Verhalten, nach Ethos und Ethik. Merkwürdigerweise hat es bislang an grundlegenden Darstellungen der Ethik der Religionen gefehlt. Um so mehr ist die Bemühung C. H. RATSCHOWS zu begrüßen, diesem Mangel mit einem „Handbuch“ Abhilfe zu schaffen.

Aus der vorsichtigen Andeutung von P. ANTES erfährt man, daß der Band nicht ohne Schwierigkeiten zustande gekommen ist (223). ANTES spricht von einer Verzögerung der Drucklegung um nahezu zwei Jahre. Leider macht der Band selbst in Anordnung und Durchführung der Beiträge einen derartig disparaten Eindruck, daß er schwerlich als das große Ereignis gefeiert werden kann, als das man ihn begrüßen möchte. Am Ende bleibt der Band nur ein starkes Signal für eine dringende Aufgabe, wie nun im einzelnen zu erläutern ist.

Das Handbuch enthält sechs Beiträge von recht unterschiedlicher Länge, unterschiedlichem Problembewußtsein und folglich unterschiedlicher Gewichtigkeit. Am leichtesten vergleichbar sind die Beiträge von PETER ANTES, einem ausgewiesenen Islamologen, zur „Ethik“ (sic!) im Islam (177—225), von PETER GERLITZ, einem Bremerhavener Pfarrer, zur Ethik des Buddha (227—348), und von GÜNTHER DIETZ-SONTHEIMER, einem Fachmann für die Religionsgeschichte Südasiens, zur Ethik im Hinduismus (349—436). Diesem Mittel- und Hauptteil sind zwei Beiträge vorgelagert: Von der Frömmigkeit. Eine Studie über das Verhältnis von Religion und Sittlichkeit, aus der Feder des Herausgebers, systematischem Theologen in Marburg (11—77), und: Kultur und Ethos. Zum Problem der Sittlichkeit in Primitivkulturen, von WILHELM DUPRÉ, Religionswissenschaftler in Nijmegen (79—176). Der abschließende Beitrag: Gesetz und Moralität in orientalischen Religionen, stammt von J. DUNCAN M. DERRETT, einem englischen Religionswissenschaftler (437—511); vorausschauend sei bemerkt, daß mit „orientalischen Religionen“ die „asiatischen“ unter Einschluß des Judentums und Ausschluß des Christentums verstanden werden (443).

Bedenkt man den konkreten Ort der Frage nach der „Ethik der Religionen“, dann ist leicht zu erkennen, daß diese in einer säkularisierten Gesellschaft, d. h. einer Gesellschaft, in der sich ethische Begründungen in hohem Maße von religiösen Grundlegungen lösen, nicht ohne zureichende hermeneutische und wissenschaftstheoretische Überlegungen angegangen werden kann. Das Fehlen einer solchen Grundlagenreflexion, die vom Herausgeber in der Planung des Bandes als Voraussetzung für alle Beteiligten hätte geleistet werden müssen, ist wesentlich mitverantwortlich für den unbefriedigenden Gesamteindruck des Handbuchs. Da in einem Handbuch der Religionen erwartet werden kann, daß die Religionen nicht unter der Hand an den Maßstäben einer christlichen Theologie gemessen werden, ist der Rückgriff auf Ursprungsphänomene und ihre geschichtliche Ent-

* CARL HEINZ RATSCHOW (Hrsg.), *Ethik der Religionen*. Ein Handbuch. Primitive, Hinduismus, Buddhismus, Islam. W. Kohlhammer/Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1980; 511 S.

wicklung hilfreich. Eine solche Untersuchung ist in hervorragender Weise von W. DUPRÉ (= D.) geleistet worden; sie ist die eigentliche Grundlegung des Handbuchs. Dem Benutzer des Buches kann daher nur angeraten werden, mit der Lektüre dieses sehr differenzierten Beitrags zu beginnen.

D. beschäftigt sich eingangs mit der schwierigen Bestimmung der „Primitivkulturen“, wobei er darauf besteht, daß die Frage nach Sittlichkeit in ihnen ohne die Geschichte der Rezeption dieser Kulturen durch das abendländische Bewußtsein nicht zu betrachten ist (86). Leitende Gesichtspunkte sind für ihn a) die Empirie, b) die mythologische Transformation und c) die theoretische Begründung (89—92). Die „Primitivkultur“ ist nach D. als „das Prinzip zu betrachten, das sich als anfängliche Einheit des kulturellen Seins in allen Erscheinungen desselben darstellt und ausdrückt“ (98). Seine ausführliche Eingangsüberlegung spielt D. am Beispiel eines kongolesischen Pygmäenstammes durch, den Bambuti, die am Ituri, einem Nebenfluß des Kongo, lebten (121). Er belegt Sitte und Sittlichkeit als Ausdruck und Prinzip kultureller Kontinuität (120—132), führt sodann das Bewußtsein der Sitte zur Begründung der Sittlichkeit weiter, wobei er auf den Zusammenhang von Mythos und Sittlichkeit, Ritus, Kult und Sitte stößt (132—140). Die Verankerung von Sitte und Sittlichkeit im Mystisch-Mythologischen eröffnet zugleich den Blick für die Spannung von kultureller Eigenständigkeit und umfassenderer, schließlich universaler Geschichte (141—148). Die ursprüngliche Vermittlung von Mensch und Kultur nennt D. „unio mythica“ (148); aus ihr erschließt er die ursprüngliche Bedeutung des einzelnen Menschen und der Gemeinschaft, aber auch den Sinn des lebensgemeinschaftlichen Tuns (149ff.). Religion ist nach D. überall dort anzutreffen, „wo Person und Gemeinschaft über ihre kulturelle Darstellung und Vergegenwärtigung hinaus noch einmal in ihrer Substantialität angesprochen, erstrebt und zur Erinnerung gebracht werden“ (160). Wir müssen die Ausführungen zur Gottesfrage hier übergehen (170—175), nennen aber die für die weitere Religionsgeschichte relevanten Ergebnisse:

„Erstens ist darauf hinzuweisen, daß die Frage nach der menschlichen Freiheit und damit nach der jeweiligen Gestalt der Sittlichkeit auf dem Hintergrund von kultureller Substanz und kulturellem Eidos im Verhältnis von Mythos und Mythologie zu sehen und aus dieser Perspektive zu begreifen ist.

Zweitens ist festzuhalten, daß Religion von ihrem Ansatz her nicht nur als ein sittliches Problem in Erscheinung tritt, sondern daß sie in der Entfaltung ihres eigenen Ursprungs zugleich auch die Sittlichkeit in sich aufgenommen hat. In dem daraus entstehenden Verhältnis wechselseitiger Abhängigkeit fällt der Religion die Aufgabe zu, Sittlichkeit in mythisch-mythologischer Vermittlung zu begründen, zu erhalten und zu vertiefen, während es der Sittlichkeit zukommt, Religion im Lichte dieser Vermittlung zu bewerten, zu tragen und zu vollenden.

Drittens macht die Problematik von Gottesbewußtsein und Gottesbegriff deutlich, daß wir von Gott nicht abstrahieren können, wenn wir von Freiheit und Sittlichkeit sprechen. Ob der Mensch frei ist oder nicht, ob er und für welche Gestalt der Sittlichkeit er verantwortlich ist, hängt nicht nur vom Zusammenwirken des Gegebenen und der Fakten ab, sondern auch davon, ob er an Gott glaubt und geglaubt hat, bzw. wer der Gott ist, den er an sich selbst darstellt oder nicht darstellt...“ (175f.).

Auch im Eingangsbeitrag geht es RATSCHOW (= R.) um die Verhältnisbestimmung von Sittlichkeit und Religion. Diese Frage stellt sich um so entschiedener,

als in der Neuzeit Religion und Sittlichkeit fast antinomisch sich gegenüberstehen. Diese Situation ist allerdings vordringlich Situation des Abendlandes. R. entfaltet folglich auch das Phänomen im Blick auf unseren geschichtlichen Kontext. Ausgangspunkt ist ihm die Frömmigkeit als „die lebensvolle Erschlossenheit von Religion und Sittlichkeit“ mit ihrem Kernstück, dem Gebet (13). In ihren Gestaltwerdungen verläuft sie in zwei Richtungen: „Für die Welt — vor Gott!“ Der Lebensvollzug „Frömmigkeit“ aber ist nach R. „mit dem Hervortreten eines Gottes in Bewegung gesetzt“ (14). Die Frage, wieweit und ob überhaupt der Zerfall der Frömmigkeit und die Emanzipation vernünftiger Handlungsbegründungen aus dem religiösen Bereich Erbe der Aufklärung sind, prüft R. im Blick auf die griechische Aufklärung des 4. vorchristlichen Jahrhunderts (Platons Dialog Eutyphron), die europäische Aufklärung des 19. Jahrhunderts (Kant, Schleiermacher) sowie die von N. Hartmann entwickelten Antinomien (Diesseits-Jenseits, Gott-Mensch, Heteronomie-Autonomie, Vorsehung-Freiheit, Erlösung-Verantwortung). Er kommt zum Ergebnis, daß die Aufklärung nicht für den Zerfall der Frömmigkeit verantwortlich gemacht werden kann. Die Lösung der Frage nach diesem Zerfall versucht R. in einem Vergleich zwischen dem Zusammenhang von Sittlichkeit und religiöser Mitte im Theravada-Buddhismus und Christentum. In beiden Religionen beobachtet R., daß „das dem zentralen religiösen Willen unmittelbar verbundene Handeln sich mit einem anders motivierten Handeln zusammenschließt“ (57 u. ö.). „Beide Religionen holen sich aus der religiösen Tradition der von ihnen kritisierten Religionen Gebotsreihen herein und machen sie für ihre Religionen verbindlich“ (67). Doch widersprechen die Gebotsreihen in ihrer Tendenz dem Grundanliegen der neuen Religion.

Nach R. sieht es so aus: „Im Buddhismus ist der lebensbewahrende Charakter der Gebote sogar ein krasser Widerspruch zur Einsicht des Erleuchteten. Im Christentum ist es so nicht. Aber diese Gebote sind vor der Liebestat Gottes allzu menschlich und ‚weit‘“ (67). Während sich so im Buddhismus die spezifisch buddhistische Ethik der Lösung aus allen Umklammerungen der Welt nicht mit den Verboten von Diebstahl, Mord u. a. verbinden lassen, läßt sich die christliche Nachfolge wie ein Gebot verstehen (68). Nachfolge- und Gebots-Ethik sind im Christentum vereinbar. Den Zerfall der Frömmigkeit im christlichen Raum möchte nun R. in nachreformatorischer Zeit „durch Verschiebungen im Nebeneinander von Nachfolge-Sittlichkeit und Gebots-Moral hervorgerufen“ (75) sehen.

R's Beitrag ist somit stärker im Sinne einer Problemanalyse zum sich ändernden Verhältnis von Religion und Sittlichkeit in der abendländisch-christlichen Welt zu lesen, wobei der Frömmigkeitszerfall das Signal abgibt. R's Ausführungen betreffen damit die Frage nach der Ethik im und zum Christentum, weniger den Gesamtbereich der Ethik der Religionen. R. selbst sieht DERRETT'S (= De.) abschließenden Beitrag über das Verhältnis von Gesetz und Moralität in den asiatischen Religionen komplementär zu seinem eigenen. Hatte D. das Verhältnis von Kultur, Religion und Ethik und R. selbst das Verhältnis von Ethik und Religiosität angesprochen, so soll De. vom Ansatz des Gesetzes her einen 3. Aspekt behandeln: das Verhältnis von Gesetz und Ethik. Dankenswerterweise zeigt aber nach der Beschreibung des Gegenstandes der Untersuchung der II. Abschnitt über die Begriffsbestimmungen (441—445), was von De.'s Untersuchung zu erwarten ist. Seine Begrifflichkeit ist erschreckend vordergründig und probleblind formuliert. Gesetz ist für ihn im allgemeinen „die Verbindung von Bestimmungen, mit denen der Staat — oder die zur Selbstver-

waltung eingerichtete Körperschaft — Verpflichtungen durchsetzt“ (441). Damit ist von vornherein die Vielschichtigkeit des Gesetzesbegriffes in den Religionen, Thora, šari'a, dharma u. a., ausgeblendet und die Problematik eines religionsbedingten und eines religionsübergreifenden Gesetzesbegriffs unterlaufen. Religion als „Gesamtheit von Glaubensüberzeugungen, die der Gläubige aus irrationalen Gründen vertritt und auf sein eigenes Wissen um eine Macht bezieht, die ganz oder teilweise außerhalb seiner selbst und anderer ist und die seiner physischen Kontrolle nicht unterliegt“ (442), ist für De. nicht mit Werturteilen verbunden, läßt aber Aberglauben in die Nähe rücken. Moralität ist für De. schließlich „die Gesamtheit von Verhaltensregeln, die bewußt oder (wenn es sich um eine Gewohnheit handelt) im Unterbewußtsein auf die Zustimmung, die Vorlieben oder Gebote der Gesellschaft bezogen sind“ (ebd.). Es folgt dann ein von De. selbst als „oberflächlicher Überblick: Ost und West“ angesprochener III. Teil, der seinem Titel alle Ehre macht, doch jeder wissenschaftlichen Ernsthaftigkeit spottet. Daran schließt sich dann ein Rundblick von IV. Ferner Osten über V. Buddhismus, VI. Islam zu VII. Judentum und VIII. Hinduismus an. Mehrfach greift De. dabei auf gehörte oder veröffentlichte Referate und fremde Zusammenfassungen zurück. Man fragt sich angesichts der Art der Materialbehandlung, warum nicht auf V, VI und VIII verzichtet wurde, da diese Abschnitte in vielem Wiederholungen zu den eigenen Beiträgen zu Buddhismus, Islam und Hinduismus darstellen. Die eigentliche Frage nach der Verselbständigung von Recht und Moral und nochmals von Recht/Moral und Religion sowie dem Ort der drei Faktoren in der modernen Gesellschaft wie im modernen Staat beantwortet De. mit seinem Beitrag nicht.

Was in De.'s Aufsatz unerfindlich bleibt, nämlich die Anordnung der Religionen, bleibt auch im Mittelteil des Handbuchs, wo Islam, Buddhismus und Hinduismus einander folgen, ungeklärt. Könnte man noch den Ort des Islams als in seinem Monotheismus dem jüdisch-christlichen Bereich nächster Religion rechtfertigen, so ist die Reihenfolge Buddhismus-Hinduismus in keiner Weise verständlich, ja werden auf diese Weise Abhängigkeitsverhältnisse noch zusätzlich verwischt.

Die Schwerpunkte der Betrachtung sind in den drei Beiträgen ebenfalls unterschiedlich verteilt: ANTES (= A.) setzt bewußt beim Islam als vielschichtigem Phänomen heute ein; GERLITZ (= G.) beschränkt sich auf die Ethik des frühen Buddhismus und kommt zu einem Gegenwartsbezug nur indirekt dadurch, daß er sich auf heute vorhandene Textübersetzungen sowie auf überwiegend abendländische Sekundärliteratur stützt; SONTHEIMER (= S.) wiederum fragt nach der Ethik im heutigen Hinduismus.

Für den Islam weist A. überzeugend nach, daß die „Unterscheidung von ethischen, religiösen und juristischen Komponenten... europäischen Ursprungs“ ist (182; 184 u. ö.). Damit sind zwei Ergebnisse vorweggenommen: (a) Die geringe Zahl ausdrücklicher Werke zur islamischen Ethik wird der Sache des Islams selbst vielleicht gerechter, als die europäische Klage über das Fehlen solcher Werke vermuten läßt. (b) Ansatzpunkt der ethischen Frage ist die Bemühung um das Verständnis des islamischen Rechts. Wenn ethische Fragestellungen behandelt werden, so sind sie als Teilbereiche der positiven göttlichen Setzung vorzustellen. Geschieht das aber, „so lösen wir mit Hilfe unserer europäisch-westlichen Sonde gewisse Problemkreise aus dem Gesamtkomplex heraus und betrachten diese — unserem Interesse entsprechend — gesondert“ (185). Diese Absonderung aber geschieht auf der Basis des Koran und unter Berücksichtigung der šari'a. Zur Ortung des ethischen Teilbereichs skizziert A. den Islam in seiner

Ganzheit (B), bevor er auf die Ethik im engeren Sinne eingeht (C). Er stellt eine Art „Pendent für den jüdisch-christlichen Dekalog“ in *Sure 17,22—38* vor (199f.), beschreibt die Anweisungen hinsichtlich des Gemeinschaftslebens, die Kasuistik der medinensischen Zeit, das Verhältnis von Aufforderung und Verboten. Nachdem A. das Problem menschlicher Freiheit im Islam schon im Rahmen der Grundsatzüberlegungen bedacht hatte (A. vor allem 186—189), geht er im Anschluß an die Beschreibung der Vorschriften auf das Verhältnis von äußerem Tun und innerer Absicht als der Kernfrage nach dem Verhältnis von Legalismus und Moral ein (D).

Der informative Beitrag schließt mit der Darstellung der Rechtsinstitutionen und der Rechtsfindung (E). Als Ergebnis zeigt sich nochmals, daß es im Islam eigentlich keine Ethik — daher „Ethik“ in Anführungszeichen — gibt: Denn dem Willen Gottes gemäß handeln heißt nicht notwendigerweise auch das philosophisch einsehbar Gute tun. Wenn der Mensch Gott wohlgefällig handeln will, bedarf er der göttlichen Offenbarung; seine Einsicht allein befähigt ihn nicht, Gottes Festlegung von Gut und Böse zu erkennen (221f.). Der Beitrag von A. kommt in der vorliegenden Gestalt zweifellos den an einen Handbuchbeitrag gestellten Erwartungen am nächsten.

Um in der historisch richtigen Reihenfolge zu bleiben, ist sodann S's Aufsatz zur Ethik im Hinduismus zu besprechen. S. stellt einleitend fest, daß eine Darstellung der Ethik im Hinduismus vor der fast unlösbaren Aufgabe steht, „den immer noch starken Einfluß der Tradition gegen die durch die lange Berührung mit dem Westen angeregten Bemühungen um Modernisierung und Reform abzuwägen und realistisch zu beurteilen“ (349). „Die Darstellung der Ethik wird dadurch nicht leichter, daß weder heute noch im traditionellen Hinduismus ein geschlossenes, autonomes System der Ethik angestrebt wird und wurde; so war für die indischen Weisen der Vergangenheit Ethik nicht Selbstzweck, sondern Vorbedingung für die *ultima ratio*: den Weg zu Gott zu finden oder die Verwirklichung von *ätman* und *brahman* und die Befreiung von der Wiedergeburt, dem Gebundensein an das Rad weltlicher Existenzen (*saṃsāra*)“ (350). Da die Aufstellung von Leitsätzen in besonderer Weise im *Dharmaśāstra* ihren Ausdruck gefunden hat, bildet dieses ein entscheidendes Moment der Untersuchung. S. geht es in der augenblicklichen Forschungssituation „nicht um eine historische Darstellung der Ethik im Hinduismus, sondern in erster Linie um das, was im Hinduismus der Gegenwart Gültigkeit beansprucht und darum, welche Vorstellungen auf das ethische Verhalten der Hindus ausüben“ (355). Facettenhaft bespricht S. folgende Momente: die Karma-Theorie — unter Verweis auf den Jainismus und die Ethik der verschiedenen Ebenen des Hinduismus, Weltentsagung und Weltbejahung, die Funktion des Heiligen als Leitbild für ethisches Verhalten, sodann die brahmanischen Wertvorstellungen und die Kastenordnung im modernen Indien, die weltliche Macht und die traditionellen weltlichen Leitbilder, den *sattva*-Begriff und das Leitbild der „Guten“ bzw. des „wahren“ Brahmanen. Er kommt dann auf die Lehre vom richtigen Verhalten zurück, wie sie im *Dharmaśāstra* zutage tritt, vergleicht Ritual und Ethik im *Dharmaśāstra* und in der *Bhakti* *Tukārāms*, bevor er am Ende die „allgemeingültigen *dharmaś*“, die Ethik der indischen Familie und die Ethik der Epen bespricht. S. faßt seine Bemühung, wie folgt, zusammen: „Nur einige Grundzüge, und die nicht einmal vollständig, konnten hier aus der Fülle des zum größten Teil noch unerschlossenen Materials eher referierend als analytisch wiedergegeben werden“ (431). Sowohl die von D. erarbeiteten Beobachtungen zur Entstehung der Sittlichkeit wie auch R's für Buddhismus und Christentum gemachten Bemerkungen zur

Beziehung von Ethik und Religion könnten dennoch auch auf den Hinduismus übertragen werden.

Es bleibt der Beitrag über den Buddhismus. Der Titel lautet anspruchsvoll „Die Ethik des Buddha“, und der Untertitel „Philosophische Grundlagen und sittliche Normen im Frühen Buddhismus“ ist es nicht weniger. G. beginnt mit einem Überblick über bisherige Darstellungen, soweit sie in westlichen Sprachen zugänglich sind (227—232; „B. Daijiten“ für „Bukyō Daijiten“ (228) ist natürlich kein Autorennamen, sondern bedeutet schlicht „Buddhistische Enzyklopädie“). Problematisch ist aber dann, wie G. sein Thema angeht. Er setzt offensichtlich ein gemeinsames Buddhaverständnis als problemlos voraus und fragt sich daher weder, wie er sein Buddhaverständnis gewinnt, noch teilt er mit, was und wer für ihn „Buddha“ ist: die historische Gestalt, die allen erreichbare Erleuchtungsgestalt (was aber heißt dann „Erleuchtung“?), eine Transzendenzgestalt? Gerade nach den Wechselbädern, in die unser christliches Jesusverständnis zusammen mit den dafür vorhandenen Quellen getaucht worden ist, ist ein naives Buddhaverständnis wissenschaftlich nicht mehr vertretbar. Entsprechend unreflektiert bleibt G's Quellenbenutzung. Er zitiert weithin nach den bekannten deutschen Übersetzungen von NEUMANN, NYANATILOKA, NYANAPONIKA u. a., ohne sich auch nur zu fragen, wie es einerseits um literarisches Alter und Abhängigkeiten der Texte, andererseits um die philosophischen Prämissen der Übersetzer und folglich um die Sachgerechtigkeit der Begriffswahl bei den Übersetzungen bestellt ist. Letzteres aber ist um so erheblicher, wenn G. entscheidet: „Wir gehen bei der Begründung der buddhistischen Ethik den umgekehrten Weg, der auch in der philosophischen Logik des Buddha angelegt ist: Von der Reflexion über die Wirklichkeit und das Wesen des Menschen zur praktischen Erfahrung des Leidens und seiner Überwindung“ (237). Diese Entscheidung G's für einen Vorrang der Theorie bzw. der Reflexion gegenüber der praktischen Erfahrung, später dann der Ontologie gegenüber der Ethik bleibt letztlich unbegründet. Ich selbst bin jedenfalls nicht sicher, ob die G'sche Option für den Bereich vertretbar ist, den er im Untertitel „Früher Buddhismus“ nennt. Immerhin nennt G. damit den Interpretationsrahmen, in dem er seinen Beitrag gesehen wissen möchte. Nur bleibt auch hier wieder offen, was „Früher Buddhismus“ meint; ist er der Theravada-Buddhismus oder der Urbuddhismus, macht er dazwischen einen Unterschied oder nicht?

Obwohl nun G. von „Ethik des Buddha“ sprechen will, bringt es seine Vorentscheidung mit sich, daß die Gestalt des historischen Buddha nicht einmal schemenhaft skizziert wird. Dafür bilden philosophische (doch was heißt hier „philosophisch“?) Leit motive den Ausgangspunkt: die Wirklichkeit als Wandel, die „Formel von der Bedingten Entstehung“ (236—243), die Anattā-Lehre — G. übersetzt „Ich-losigkeit“ und problematisiert das Verhältnis von Ich und Selbst; warum spielt er nicht mit „Selbst-losigkeit“? —, die Willensproblematik, schließlich die vier Wahrheiten (257—280). Dieser 2. Abschnitt des Beitrags: Voraussetzungen der buddhistischen Ethik bedürfte zusätzlich zu den schon angesprochenen hermeneutischen Fragen der Auseinandersetzung an vielen Punkten. Die Kritik an H. DUMOULIN, an dem Indologen H. NAKAMURA und dem Religionsphilosophen Y. TAKEUCHI — beide nennt G. einseitig „bekannte japanische Buddhisten“ — ist bei wirklicher Beschäftigung mit deren Werken so nicht haltbar und wirkt angesichts der schmalen Argumentationsbasis von G. äußerst befremdlich (vgl. 251ff.). Wenn vor der Behandlung der vier Wahrheiten bereits feststeht, daß einerseits „der Buddha... mit anderen Maßstäben gemessen werden (muß) als jeder andere Philosoph“, er andererseits aber nach

G. „in seiner Daseinsanalyse auch dort ein(setzt), wo die anderen Philosophien einsetzen, nämlich beim Ich“, dann scheint mir der Zugang eher verbaut als eröffnet zu sein. Den provokativen Neuanstoß des Buddha bei aller relativen Verhaftung an seinen historischen Traditionskontext, der in R's knapper Darstellung des Theravada noch aufleuchtete (vgl. 49—57), vermag G. aufgrund seines Vorgehens nicht mehr zu erschließen.

Von der Darstellung der vier edlen Wahrheiten (in 2.3) an, in deren Ausdeutung er die vorausgeschickten Reflexionsergebnisse weiterverwenden muß, kommt G. im 3. Abschnitt zur Besprechung der sila als der Ethik der Selbstlosigkeit. Er kennzeichnet dabei die ethische Praxis als „Grundhaltung des Mittleren Pfads“, wobei weder Dogmen noch göttliche Weisungen als Markierungen dienen: „Im Zentrum der ethischen Botschaft des Buddha steht der Mensch; von ihm wird erwartet, daß er in der Lage ist, einerseits die kausalen Zusammenhänge der Wirklichkeit zu durchschauen und andererseits das Mitleiden mit den Wesen zu empfinden“ (281). Wenn aber so argumentiert wird, wird dann nicht der Einsatz von „philosophischen Grundlagen“ zum Surrogat für eine religiöse Abkömftigkeit? Der Frage des „Religiösen“ in der Ethik des Buddhismus stellt sich G. nirgends. Was bedeutet aber dann die Rede von „Erlösung“? Die Reihenfolge Ontologie/Psychologie — Ethik/Soteriologie (vgl. 282f.) ist viel entscheidender, als es G. selbst bewußt zu sein scheint. G. geht dann auf folgende Gesichtspunkte ein: das Arahat-Ideal, die Normen für Mönche und Laien, für den Umgang untereinander, das Verhältnis von Eltern und Kindern, Lehrer und Schüler, Freunden zueinander, Herr und Knecht, schließlich die Kastenlosigkeit. Der 4. Abschnitt ist metta, der alles umfassenden Tugend der Güte, gewidmet. Alle diese Abschnitte enthalten ausführliche Zitate.

Zu Beginn seiner Schlußbemerkungen betont G. dann — im Grunde genommen im Widerspruch zur Anlage seiner Untersuchung —: „Der Buddha war kein Theoretiker; er dachte in der Ethik eminent praktisch. Der Achtfältige Pfad, in dessen Zentrum die Ethik ihren Platz hat, ist ein Heilsweg, der für jeden offensteht, weil er für jede Stufe geistiger Entwicklung eine Stufe des Heils bereit hält. Daß das Arahat-Ideal dabei den Mönchen vorbehalten bleibt, macht die buddhistische Ethik ebenso wenig zu einer Mönchsethik wie den Buddhismus zu einer Mönchsreligion, sondern hängt vielmehr mit jenen Strukturen zusammen, die wir eingangs als ‚spirituelle Heterogenität‘ gegenüber dem westlichen Denken bezeichnet haben: mit dem Fehlen der personalen Dimension und der Dimension einer linearen Geschichte, vor allem aber mit dem Fehlen einer theistischen Basis und eines theistisch-teleologischen Ziels“ (343). Was aber soll dann der Salto mortale am Schluß: „Wenn wir aber davon ausgehen, daß die Ethik des Buddha nicht mehr nur unter dem Gesichtspunkt des *ex opere operato* abgehandelt werden kann, weil sie... in der Tat auf Einsichten beruht und Einsichten von den Buddha-Jüngern verlangt, dann dürften auch für den Saṅgha und den aus ihm hervorgehenden Heiligen ethische Normen und moralisches Handeln die Konsequenzen der Erkenntnis und somit unabdingbare Voraussetzungen für die Erlangung des Nirvāna sein. Damit wäre zugleich die herkömmliche Behauptung widerlegt, beim Buddhismus handele es sich lediglich um eine ‚Selbsterlösungsreligion‘“ (343f.). Hier fragt sich doch: a) Was versteht G. unter „*ex opere operato*“ und gar einer Ethik „*ex opere operato*“; was soll die Übertragung einer sakramententheologischen Formel auf die Ethik?, b) Wie läßt sich bei einem philosophisch markierten Erkenntnisbegriff der Eindruck der „Selbsterlösung“ vermeiden? Die Vermittlung von Ethik und Religion wäre gerade für den Bereich des Buddhismus eine vordringliche Aufgabe gewesen, —

und das um so mehr, als bei einer Behandlung der buddhistischen Ethik in einer säkularisierten Welt und gegen ihre religionslosen Verteidiger auf der religiösen Komponente zu bestehen ist.

Ein dringendes Desiderat für jedes Handbuch ist ein Sach- und Namensregister. Es fehlt hier genauso wie ein weiterführendes Literaturverzeichnis.

Es bleibt also dabei: Das vorliegende Handbuch setzt ein Signal. So wie es vorliegt, verlangt es aber nach einer vertieften Grundlagenreflexion wie auch nach hermeneutischen Klärungen bei der Behandlung einzelner Religionen. Angesichts der Grundlagenkrise der Ethik sollte aber, wo erneut nach der Ethik der Religionen gefragt wird, nicht unterlassen werden, zuvor einen Fundamentalethiker zu Rate zu ziehen.