
Ökologie und Buddhismus

von Johann Figl

Zusammenfassung

Im Titel dieses Beitrags steht bewusst ein ›und‹ und nicht ein ›im‹ zwischen ›Ökologie‹ und ›Buddhismus‹, weil sich diese Verknüpfung aufgrund des Versuchs ergeben hat, aus buddhistischer Perspektive auf die in neuerer Zeit unübersehbar gewordenen Umweltprobleme zu antworten. In einem ersten Punkt ist daher aufzuzeigen, seit wann es eine intensivierte Auseinandersetzung mit ökologischen Fragen im Buddhismus gibt und wie diese von den zentralen Inhalten dieser Religion her begründet wurde. In einem zweiten Schritt ist kurz auf Aspekte der religionswissenschaftlichen Kritik an der Art und Weise einzugehen, wie Buddhisten in dieser Anfangsphase ihr ökologisches Selbstverständnis auf der Basis zentraler Inhalte ihrer Religion begründet haben, um drittens abschließend aufzuzeigen, inwiefern es dennoch begründbar ist, auf aktuelle Probleme von den klassischen Texten einer religiösen Tradition her zu antworten und wie dieser Prozess zugleich zu einer *transformierten* Gestalt ihrer Aussagen führt, was insbesondere anhand von Ausführungen bedeutender Repräsentanten des heutigen Buddhismus, nämlich des Dalai Lama sowie von Thích Nhất Hạnh, dargestellt wird.

Schlüsselbegriffe

→ Buddhismus
→ Dalai Lama
→ Thích Nhất Hạnh
→ Ökologisches Selbstverständnis

Abstract

In the title of this article, the word ›and‹ and not ›in‹ has been deliberately placed between ›ecology‹ and ›Buddhism‹ because this connection emerged from the attempt to respond, from a Buddhist perspective, to the environmental problems that have recently become obvious. In a first point the author therefore shows when an intensified examination of ecological questions began to occur in Buddhism and how it was explained from the central content of this religion. A second step briefly investigates aspects of the religious-studies criticism of the way Buddhists, in this initial stage, justified their ecological self-understanding on the basis of the central topics and themes of their religion. This is done in order to show, in a third step and in conclusion, to what extent it is nonetheless justifiable to respond to current problems from the classical texts of a religious tradition and how, at the same time, this process leads to a *transformed* shape of its declarations. The latter is presented in particular on the basis of statements of distinguished representatives of contemporary Buddhism, namely those of the Dalai Lama and Thích Nhất Hạnh.

Keywords

→ Buddhism
→ Dalai Lama
→ Thích Nhất Hạnh
→ Ecological self-understanding

Sumario

En el título de este artículo se encuentra conscientemente un ›y‹, no un ›en‹ entre ›Ecología‹ y ›Budismo‹, porque esta conexión se desprende del intento de responder desde una perspectiva budista a los innegables problemas ecológicos de nuestro tiempo. En primer lugar se muestra desde cuando existe en el budismo una reflexión intensa sobre cuestiones ecológicas y cómo se argumenta partiendo de los principales contenidos de dicha religión. En segundo lugar se tratan de forma sucinta algunos aspectos de la crítica de las ciencias religiosas a la manera cómo los budistas han comenzado a fundamentar su autocomprensión ecológica desde los principales contenidos de su religión. En tercer lugar se muestra, cómo es, sin embargo, posible responder a problemas actuales desde los textos clásicos de una religión y cómo este proceso al mismo tiempo conduce a una forma *transformada* de sus afirmaciones, lo que se muestra sobre todo a través de manifestaciones de importantes representantes del budismo actual como el Dalai Lama y Thích Nhất Hạnh.

Palabras clave

→ Budismo
→ Dalai Lama
→ Thích Nhất Hạnh
→ Pensamiento ecológico

1 Argumente ökologischer Themenstellungen aus buddhistischer Perspektive

1.1 Beginn buddhistischer Initiativen für Ökologie und Umweltschutz

Martin Baumann schreibt in seinem Buch zur Geschichte des Buddhismus in Deutschland, dass »Buddhisten und buddhistische Gruppen in den achtziger Jahren [scil. des 20.Jahrhunderts] verstärkt begonnen [haben], ökologische Ansätze und konkrete Maßnahmen in ihren buddhistischen Aktivitäten zu verwirklichen.«¹

Mehrere dieser Aktivitäten standen in einem internationalen Kontext, wie z. B. das deutschsprachige *Netzwerk engagierter Buddhisten*, das 1993 gegründet wurde und dann in Deutschland, der Schweiz und Österreich² vertreten war und ist,³ sowie ab 1994 der damit verbundene *MITWELT-Verein*, zu dessen Aufgaben neben anderen weltweiten Aktivitäten in menschenrechtlicher und friedensfördernder Hinsicht ausdrücklich auch das ökologische Engagement gehört.⁴ Diese nationalen oder lokalen Vereinigungen gehören dem *Internationalen Netzwerk Engagierter Buddhisten* (INEB) an, das 1989 von dem thailändischen Soziologieprofessor Sulak Sivaraksa in Kooperation mit anderen gegründet wurde, wobei insbesondere auf Thích Nhất Hạnh⁵ und den Dalai Lama hinzuweisen ist. Der Engagierte Buddhismus ist ein globaler Buddhismus, der sich nicht allein bzw. nicht primär auf das Individuum bezieht, sondern auf Probleme, die die Welt als Ganze betreffen, wie Umweltzerstörung, soziale Ungerechtigkeit, Krieg und auch die Gleichberechtigung der Frauen,⁶ insbesondere auch als Ökofeminismus.⁷ In dieser Intention deutet Sulak Sivarska die erste Verpflichtung für Buddhisten – kein lebendes Wesen zu töten – in neuer Weise nicht allein in Bezug auf das Individuum, sondern ebenso in Relation zu kollektiven und sozialen Problemen,⁸ zu denen heute zentral auch die Umweltzerstörung gehöre.

Das neue Verständnis als »engagierter Buddhismus« erfasst infolge dieses Aufbruchs in den 1990er Jahren alle Richtungen des Buddhismus, sowohl die in den östlichen Ursprungsländern als auch jene Richtungen im Westen, und dieses Interesse spiegelt sich in den buddhistischen Zeitschriften dieser Zeit in Ost und West. In der Zeitschrift *Zen Quarterly* der Sôtô-Zen-Richtung, in welcher damals aktuelle Diskussionen weltweit debattiert wurden, finden sich Panel-Diskussionen zur Umweltzerstörung⁹ als 1991 in Japan das Symposium *The future of the Earth and Zen Buddhism* stattfand; auch der sogenannte

1 Martin BAUMANN, *Deutsche Buddhisten, Geschichte und Gemeinschaften*, Marburg 1993, 263.

2 2011 wurde ein eigener österreichischer Verein des Netzwerks gegründet. Siehe Näheres hierzu auf der Homepage: www.buddhanetz.org, URL: <http://www.buddhanetz.org/netzwerk.htm> (21.3.2018).

3 Vgl. *Zen Quarterly* 4 (1992) Nr. 2 und Nr. 3.

4 Vgl. Einhard MIEHLKE (Hg.), *Karuna – Handbuch für ein Netzwerk psychosozialer Kontakte*, DBU [Deutsche Buddhistische Union]-Schriftenreihe, München 1996, 115.

5 Thích Nhất Hạnh selbst sagt, dass der Beginn der Idee eines »Engaged Buddhism« auf das Jahr 1954 zu datieren ist, in dem er eine Serie von Artikeln mit dem Titel *A Fresh Look of Buddhism* geschrieben hatte, und 1964 veröffentlichte er einen Sammelband mit einer Reihe von Artikeln von ihm mit dem Titel *Engaged Buddhism*: vgl. dazu: Thích NHAT HANH, *History of Engaged Buddhism: A Dharma Talk by Thích Nhat Hanh*, in: *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge* 6, Issue 3 (2008) 29–36, bes. 30. Siehe zum Download des pdf-Dokuments die Homepage *ScholarWorks*, URL: <https://scholarworks.umb.edu/humanarchitecture/vol6/iss3/7/> (21.3.2018).

6 Oliver FREIBERGER/Christoph KLEINE, *Buddhismus: Handbuch und kritische Einführung*, Göttingen 2010, 430.

7 Vgl. zur aktuellen Situation: Melanie HARMS (Hg.), *Ecowomanism, Religion and Ecology*, Leiden 2017.

8 Vgl. FREIBERGER/KLEINE, *Buddhismus* (Anm. 6), 431.

9 Z. B. unter dem Titel »Changing religions for changing Times«, vgl. *Zen Quarterly* 4 (1992) Nr. 3; vgl. ebenfalls die Panel-Diskussion in *Zen Quarterly* 4 (1992) Nr. 4 und *Zen Quarterly* 5 (1993) Nr. 1.

»Green Buddhism« wird diskutiert,¹⁰ und es werden z. B. Texte von Thích Nhất Hạnh zum Engagierten Buddhismus publiziert.¹¹ Themen der Umweltproblematik und ihrer Verursachung durch die Einstellung der Menschen (Gier!) wurden im Zusammenhang mit der Globalisierung zur Sprache gebracht.¹²

Auch im deutschen Sprachraum wurden in buddhistischen Medien diese Fragen thematisiert; so wurden z. B. Texte von Thích Nhất Hạnh zum Engagierten Buddhismus¹³ bzw. Beiträge zur buddhistischen Umweltethik in Zeitschriften von österreichischen buddhistischen Gruppierungen aufgenommen.¹⁴ Der Kongress der Deutschen Buddhistischen Union *Verantwortlich Handeln* im Jahr 2010 brachte die Umweltthematik zur Sprache und ebenfalls jener von 2012, betitelt *Buddha im 21. Jahrhundert – damit unser Geist heilen kann*.

Dem neuen ökologischen Bewusstsein entsprechen auch verschiedene praxisbezogene Aktivitäten, die bis in die 1970er Jahre zurückreichen.¹⁵

Es gab seit den 1990er Jahren bis heute zahlreiche buddhistische Initiativen und Stellungnahmen zur Umweltproblematik. Viele religiöse Führungspersonlichkeiten setzen sich für eine ökologisch intakte Zukunft ein. So kommt der Dalai Lama wiederholt auf das Umweltsanliegen zu sprechen, z. B. im Zuge von internationalen Kongressen, wie auf der *International Buddhist Conference* in Rajgir, Bihar, im März 2017, bei der er in der Eröffnungsansprache auf die Bedeutung dieser Thematik hinwies und sich auch auf die Umweltzerstörung bezog.¹⁶

Somit kann festgestellt werden, dass sich seit den 1980er Jahren und in einigen Ansätzen seit Ende der 1970er Jahre buddhistische Gruppen und Repräsentanten öffentlich zum Umweltproblem zu Wort gemeldet bzw. Aktivitäten gesetzt haben, die auch für eine weitere Öffentlichkeit bestimmt waren,¹⁷ so dass sich von heute aus rückblickend ein Zeitraum von etwa drei Jahrzehnten ergibt, in dem eine immer stärkere Präsenz buddhistischer Beiträge zu ökologischen Problemen gegeben war, wobei diese Tendenz besonders stark im angelsächsischen Sprachraum ausgeprägt war.

1.2 Zentrale buddhistische Lehrinhalte zur Begründung einer ökologisch fundierten Ethik – im interreligiösen Kontext

Von besonderem Interesse ist im Rahmen dieses Beitrags aus religionswissenschaftlicher Sicht die Frage, welche grundlegenden *Glaubens- bzw. Lehrinhalte* des Buddhismus schon seit Beginn dieser Entwicklung als Argumente für einen schonenden Umgang mit der Natur

10 Zen Quarterly 6 (1994) Nr. 1.

11 Zen Quarterly 6 (1994) Nr. 3, 2-6.

12 Vgl. A Buddhist perception of Globalization, in: Collected Bodhi Leaves, Vol. V, Nr. 146, Kany/Sri Lanka 2012 [erstmalig veröffentlicht: 1998], 301-313.

13 Vgl. Ursache und Wirkung, in: Zeitschrift für Buddhismus 4, Nr. 9 (1994) 18-20.

14 Vgl. Padmasiri DE SILVA, Auf der Suche nach einer buddhistischen Umweltethik, in: Bodhiblatt (1996) Nr. 3; vgl. DERS., Environmental Philosophy and Ethics in Buddhism, London u. a. 1998. Ebenso gab es verschiedene Veranstaltungen in Bildungshäusern zur Umweltthematik, bei denen auch der Buddhismus integriert wurde:

vgl. z. B. Franz-Johannes LITSCH, Der Beitrag des Buddhismus zur Überwindung unserer Umweltzerstörung, in: NATURSCHUTZBUND ÖSTERREICH (Hg.)/Christine PÜHRINGER (redaktionelle Bearbeitung), Natur und Religion. Die Rolle der Religionen angesichts globalisierter Zerstörung (Tagungsband), Salzburg 2000, 62-80; unter dem Stichwort »Ökologie« wird ausdrücklich auf die Lehre vom bedingten Entstehen mit Bezug auf Thích Nhất Hạnh und den Dalai Lama hingewiesen (vgl. ebd. 77-79).

15 1979 kaufte der *English Sangha Trust* ein Waldgrundstück im Interesse der Bewahrung vor Ausbeutung, die vorher gegeben war, und inspiriert vom Gedanken an die Harmonie mit allen Formen des Lebens; ein Tibetisches Center in Schottland erwarb 1991 eine Insel als Platz für spirituellen Rückzug (Retreat) und als Naturschutzgebiet: vgl. dazu Clive ERRICKER, Buddhism, London 2004 (Erstauflage 1995), 118. Vgl. z. B. die ab 1992 verfolgte Absicht der Errichtung eines »gaia«-Hauses, das sich als Umweltzentrum versteht, in Berlin; siehe dazu BAUMANN, Deutsche Buddhisten (Anm. 1), 265 mit Anm. 142.

16 Siehe hierzu auf der Homepage dalailama.com den Eintrag: Fotos. Eröffnung der Internationalen Kon-

und ihren Ressourcen jeweils leitend waren. Für die Anfangsphase dieses Neuaufbruchs sei zuerst exemplarisch auf eine wichtige interreligiöse Konferenz im Jahre 1986 in Assisi hingewiesen, bei der die sogenannten *Assisi-Deklarationen zur ›Natur‹* beschlossen wurden, die näherhin als »Botschaften über Menschheit und Natur« verstanden wurden.¹⁸ Sie wurden von Vertretern von fünf großen religiösen Traditionen (Buddhismus, Christentum, Hindu-Traditionen, Islam und Judentum), jeweils von ihren zentralen Grundüberzeugungen ausgehend, verfasst. Dies ist ein Zeichen dafür, dass die Ökologieproblematik im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts zu einer wesentlichen Begegnungsebene nicht nur zwischen Ost und West, sondern zu einem Anliegen praktisch aller Religionen weltweit geworden ist. Die Umweltdiskussion der Religionen fand also von Anfang an weithin in einem interreligiösen Kontext statt – der sich freilich von der Sache her ergab. Denn es handelt sich um ein *alle Menschen* betreffendes Problem von weltweitem Ausmaß.

Diese neue Situation wurde auch auf *religionswissenschaftlicher Ebene* diskutiert, wie z. B. ein Tagungsband von 1985 zeigt: *Die Verantwortung des Menschen für eine bewohnbare Umwelt im Christentum, Hinduismus und Buddhismus*.¹⁹

Dieses interreligiöse Umwelt-Treffen in Assisi fand vom 25. bis 29. September 1986 statt, und zwar in der Basilika des heiligen Franz, wie das einen Monat später, am 27. Oktober am selben Ort durchgeführte und viel bekanntere Weltgebetstreffen mehrerer Religionen, zu dem Papst Johannes Paul II. eingeladen hatte. Für eine Botschaft zur Umweltproblematik war dieser Ort von großer Symbolkraft, denn damit war der Bezug auf einen Heiligen gegeben, für den ein harmonisches Leben in und mit der Natur, besonders auch im Verhältnis zu den Tieren, ein wesentliches Anliegen war.

Die *buddhistische Deklaration* wurde von Lungrig Namgyal Rinpoche, einem tibetischen Abt und Lehrer an einer buddhistischen Universität, verfasst, der vom Dalai Lama als Repräsentant des Buddhismus bei dem folgenden Gebetstreffen ernannt wurde, und sie schließt mit Ausführungen des Dalai Lama zur Umweltzerstörung und Perspektiven zu deren Überwindung ab. Diese Erklärung kann als eine solche, die die verschiedenen Richtungen des Buddhismus umfasst, verstanden werden, was analog auch jeweils für die Deklarationen der anderen teilnehmenden Religionen zutrifft, und zwar einerseits wegen der angeführten Lehrinhalte, die weithin allgemein-buddhistisch sind, sowie wegen der repräsentativen Funktion, die die Teilnehmer hinsichtlich ihrer Religionen wahrgenommen haben. In ihr zeigen sich schon jene Argumente, die in den folgenden drei Jahrzehnten bis heute die buddhistisch geprägte Ökologie-Diskussion kennzeichnen sollten.

ferenz zu Buddhismus in Rajgir, Bihar, Indien am 17. März 2017, URL: <http://de.dalailama.com/pictures/inauguration-of-the-international-conference-on-buddhism-in-rajgir-bihar-india> (21.3.2018).

17 Vgl. BAUMANN, Deutsche Buddhisten (Anm. 1), 264f. Der Ausdruck ist bezogen auf das griechische Wort für Erde, nämlich *gaia*, die den entsprechenden personifizierten Namen der Erdgöttin trägt, die nun – in Folge eines umfassenden ökologischen Verständnisses der Erde als Ganze – selbst als lebendiges, mütterliches Wesen von allem verstanden wird.

18 Siehe Volltext online (als pdf-Dokument): THE ASSISI DECLARATIONS. Messages on

Humanity and Nature from Buddhism, Christianity, Hinduism, Islam & Judaism, Basilica di Francesco Assisi – Italy, WWF 25th Anniversary, 29 September 1986, URL: <http://www.arcworld.org/downloads/THE%20ASSISI%20DECLARATIONS.pdf> (21.3.2018).

19 Raimundo PANIKKAR/Walter STROLZ (Hg.), Die Verantwortung des Menschen für eine bewohnbare Welt im Christentum, Hinduismus und Buddhismus (Veröffentlichung der Stiftung Oratio Dominica, Weltgespräch der Religionen, Schriftenreihe zur großen Ökumene, Band 12.), Freiburg/Basel/Wien 1985. Vgl. des Weiteren Kessler im Auftrag von ›Theologie Interkulturell‹: Hans KESSLER (Hg.), Ökologisches Welt-

ethos im Dialog der Kulturen und Religionen, Darmstadt 1996, darin bes. Raimon PANIKKAR, Ökosophie, oder: der kosmotheandrische Umgang mit der Natur, 58–66. Zu den Grundlagen einer buddhistischen Umweltethik siehe: David E. COOPER/Simon P. JAMES, Buddhism, virtue and environment, Aldershot 2005. Zur ›Religionsökologie‹ als religionswissenschaftliche Teildisziplin siehe: Peter GERLITZ, Mensch und Natur in den Weltreligionen. Grundlagen einer Religionsökologie, Darmstadt 1998; vgl. generell dazu: Johann FIGL, Einleitung, in: DERS. (Hg.), Handbuch Religionswissenschaft, Innsbruck/Wien/Göttingen 2003, 43: *Religionsökologie*.

Es sollen nun, ausgehend von dieser Assisi-Erklärung, die wichtigsten Punkte, die in den Diskussionen bis in die jüngste Zeit als vorrangige Motive für eine buddhistisch begründete Umweltethik angeführt werden, im Einzelnen vor Augen gestellt werden.

1 *Interdependenz – Ursache und Wirkung*

Die Erklärung aus buddhistischer Perspektive wird mit einer *verehrenden Anrufung* Buddhas eröffnet, jenes Menschen, dessen Vision und Predigt ihn zu einem »unvergleichlichen Weisen und Lehrer« machten, und er wird hier als jener bezeichnet, der »die Interdependenz der Natur sah, und sie der Welt lehrte.«²⁰ Damit ist gleichsam in der Einleitung ein Schlüsselbegriff genannt, der immer wieder aus der Sicht des Buddhismus im ökologischen Diskurs hervorgehoben wird: nämlich die *Interdependenz*, d.h. die *wechselseitigen Beziehungen alles Seienden*. Als fundamentale Begründung hierfür wird gleich einleitend das Gesetz von *Ursache und Wirkung* mit Bezug auf Buddhas Worte angeführt: »Da die Ursache gegeben war, folgten die Auswirkungen; da die Ursache hier ist, werden die Auswirkungen folgen«. Von diesem Gesetz seien Glück und Unglück abhängig, denn positive Ursachen bringen Glück und negative Aktivitäten zeitigen negative Konsequenzen. Die Relation zwischen Ursache und Wirkung sei zwar ein Gesetz in der physikalischen Welt, es sei jedoch eine ähnliche Beziehung bei fühlenden Wesen gegeben, *eingeschlossen die Tiere*.

2 *Geburt und Wiedergeburt*

In engem Zusammenhang damit steht ein weiteres Motiv in dieser Erklärung, nämlich die Theorie einer kontinuierlichen *Geburt und Wiedergeburt* der fühlenden Wesen, also eine Verknüpfung, die über den Tod hinausreicht, und die zur Folge hat, dass jedes dieser Wesen zu uns selbst eine Beziehung hat, gerade so wie unsere Eltern auf uns in diesem Leben bezogen sind.

3 *Ahimsā*

Ein ethisch besonders entscheidendes Prinzip ist das erste der fünf für alle Buddhisten verpflichtenden Gebote, nämlich jenes des *Nicht-Verletzens (Ahimsā)* bzw. *Nicht-Tötens*, das auf *alle* Lebewesen bezogen ist, welches hier ebenfalls genannt wird.²¹

4 *Unwissenheit, Gier und Missachtung*

Nicht weniger bedeutsam ist die Nennung der Ursachen für die Umweltmisere, die mit Worten des Dalai Lama abschließend zum Ausdruck kommt, nämlich, dass »*Unwissenheit, Gier und Missachtung* für den Reichtum aller lebenden Wesen« zur Zerstörung der Umwelt führen. Damit sind die drei »Gifte des Geistes«, nämlich *Verblendung, Gier und Hass*, angesprochen, die ebenso in anderen buddhistisch-ökologischen Texten oft genannt werden.

5 »Geister« in der belebten Umwelt

In dieser Erklärung wird auch auf die sehr volkstümliche Überzeugung hingewiesen, dass verschiedene *Geister und Kräfte* in Flüssen, Bergen, Seen und Bäumen leben, und wenn man diese verletzt, dann würde dies Epidemien und Krankheiten für die Menschen sowie Unfruchtbarkeit für die Erde zur Folge haben.

Zusammenfassung: Universale Vernetzung aller Wesen und Dinge

Die genannten glaubensmäßigen Überzeugungen und ethischen Prinzipien des Buddhismus sowie kosmologische Voraussetzungen und volkstümlich animistische Vorstellungen

20 »Homage to Him whose vision and speech | Made him unexcelled as a sage and a teacher |; The Being who saw the interdependence of Nature | And taught it to the world.«

21 Diese Vorgangsweise wurde auch in anderen Publikationen lehrmäßig begründet. Baumann führt dafür die »fünf Vorsätze eines Laienbuddhisten in Hinsicht auf ein sozialpolitisch-ökologisches Engagement« von Chris Pauling an. So wird z. B. das Gebot des Nichttötens von Lebewesen im Sinne

des »vegetarisch Lebens« interpretiert; das zweite, das Verbot von Diebstahl, als Vermeidung jeder Form der Ausbeutung. Vergleichbare umweltschonende Verhaltensweisen werden von dem dritten, vierten und fünften Gebot abgeleitet. Vgl. BAUMANN, Deutsche Buddhisten

bringen insgesamt zum Ausdruck, dass Natur und Mensch nicht voneinander getrennt werden können, sondern Wechselwirkungen alles bestimmen, wie es in dem erwähnten ›Ursache-Wirkungs-Gesetz‹ explizit zum Ausdruck gebracht wird und wie es in der Wiedergeburtstheorie vorausgesetzt ist. Diese buddhistische Grundauffassung wird in einer Lehre zusammengefasst, die in der zitierten Assisi-Erklärung zwar nicht explizit genannt ist, jedoch in der weiteren Entwicklung der ökologischen Perspektive des Buddhismus eine fundamentale Bedeutung erlangt hat, nämlich die Lehre vom ›Bedingten Entstehen‹ oder ›Entstehen in Abhängigkeit‹ (*Sanskrit: pratityasamutpāda/ Pali: paṭiccasamuppāda*). Darum sei hier exemplarisch auf einige zu Beginn der 1990er Jahre erschienene Publikationen hingewiesen, die schon explizit dieses buddhistische Grundmotiv ins Zentrum der ökologischen Überlegungen stellen.

Ein erstes Beispiel dafür sei aus der Einleitung des Herausgebers eines Sammelbandes mit einschlägigen Beiträgen zur Ökologie-Thematik aus buddhistischer Sicht gegeben.²² Hier wird diese Lehre auch »Großes Rad der Verursachung« (*Great Wheel of Causation*) genannt, die »dem buddhistischen Verständnis zu Grunde liegt«.²³ Dies weist darauf hin, dass »alle Dinge – Gegenstände und Wesen – nur in (wechselseitiger) Abhängigkeit und nicht unabhängig voneinander [only interdependently, not independently] existieren«; daraus resultiere, dass nichts eine »separate Existenz« habe.²⁴

Ebenso sei noch hingewiesen auf ein Buch von Joanna Macy, in dem sie die Lehre von der wechselseitigen Abhängigkeit aller Dinge von der modernen Systemtheorie her interpretiert,²⁵ was jedoch – wie im folgenden Punkt aufzuzeigen ist – kritisiert wurde.

Von einem solchem Verständnis ausgehend, wie es in den erwähnten Publikationen generell zum Ausdruck kommt, werden die ökologischen Forderungen eines für Menschen, Tiere, Pflanzen und anorganische Umwelt harmonischen Zusammenseins und -lebens gestellt – denn dies allein entspreche dem faktischen und unabdingbaren Aufeinander-Bezogen-Sein und Voneinander-Abhängig-Sein aller Wesen. Es wird also der Anspruch gestellt, dass Grundlehren des Buddhismus Orientierungen für ein adäquates Verhalten der Menschen in und mit der Natur geben. Ob und inwiefern dieser Anspruch bzw. diese Intention tatsächlich einem ursprünglichen und religionswissenschaftlich begründbaren Verständnis der angeführten Grundüberzeugungen entspricht, ist aber in mancher Hinsicht umstritten gewesen und ist es zum Teil auch heute noch. Auf einige Aspekte dieser Kritik sei nun kurz eingegangen.

2 Kritiken an der Interpretation buddhistischer Lehraussagen im Kontext ökologischer Themen

Die Deutungen buddhistischer Aussagen als Antworten auf die ökologische Krise der letzten Jahrzehnte wurden schon in der frühen Phase dieser Diskussionen von verschiedenen Ansätzen her kritisiert, wie aus *religionswissenschaftlicher, besonders buddhologischer* Sicht, die hier zur Sprache kommen sollen.

(Anm. 1), 263-264, mit Verweis auf Chris PAULING, A Buddhist Life Is a Green Life, in: Golden Drum: A Magazine for Western Buddhists 16 (1990) 5-7.

²² Allan HUNT BADINER (Hg.), *Dharma Gaia: A Harvest of Essays in Buddhism and Ecology*, Berkeley 1990.

Von den zahlreichen Beiträgen seien folgende Autoren beispielhaft genannt: Sulak Sivaraksa, Stephen Batchelor, Robert Aitken, und bes. Thích Nhất Hạnh.

²³ BADINER, *Dharma Gaia* (Anm. 22), Introduction, XIII-XVIII, zit. XVI.

²⁴ Ebd.

²⁵ Vgl. Joanna MACY, *Mutual Causality in Buddhism and General Systems Theory: The Dharma of Natural Systems* (Sunny Series, Buddhist Studies), Albany 1991, bes. 45ff.

Einer der Religionswissenschaftler, der sich sehr intensiv mit den Fragen des Naturverhältnisses in den klassischen Schriften des Buddhismus auseinandergesetzt haben, ist der Buddhologe Lambert Schmithausen. Aus der großen Fülle seiner einschlägigen Publikationen sei hier vor allem auf den Beitrag *Buddhismus und Natur* eingegangen, der in mehreren Fassungen erschienen ist,²⁶ sowie auf »[e]ine religionswissenschaftliche Darstellung« mit dem Thema *Ökologie und Religionen*, die gemeinsam mit Christoph Kleine für den *Wissenschaftlichen Beirat der deutschen Bundesregierung Globale Umweltveränderung* ausgearbeitet wurde.²⁷

Darin setzt er sich ausführlich mit der »Ökologischen Ethik« auseinander, wie sie von Buddhisten und teils von Buddhologen vertreten wird. Ein solcher »Öko-Buddhismus« sei ihm »durchaus sympathisch« und er »begrüße ihn als kreative Antwort auf ein zentrales Problem unserer Zeit«. Doch »als philologisch und ideengeschichtlich arbeitender Wissenschaftler« habe er »erhebliche Probleme, solche ökologischen Interpretationen mit dem historischen Buddhismus [...] zu identifizieren, wie es doch oft geschieht.«²⁸

Bei seiner Kritik geht er davon aus, dass der Buddhismus »nicht so sehr ein geschlossenes System«, sondern im Wesentlichen eine Heilslehre sei – seine Aussagen müssten daher im jeweiligen spirituellen Kontext verstanden werden. Bei der Selbstverpflichtung, nicht zu töten, stehe das empfindungsmäßige Individuum vor Augen, »nicht Arten oder Artenvielfalt. M.a.W.: Es geht um Tierschutz, nicht um Ökologie«.²⁹ Spirituell stehe das Mitgefühl mit allen empfindenden Wesen, also auch mit Tieren, im Mittelpunkt – immer gehe es (jedenfalls im Mahāyāna-Buddhismus) um leidende Einzelwesen, »nicht um die Erhaltung von Artenvielfalt oder Ökosystemen«.³⁰

Weiters kommt er auf das Prinzip des *Entstehens in Abhängigkeit* zu sprechen, das »besonders oft als Grundlage für eine ökologische Ethik im Buddhismus« genannt werde, wie z. B. von *Joanna Macy*, die diese Lehre als »universale Vernetztheit« im Sinne moderner Systemtheorien verstehe.³¹ Für Schmithausen ist diese Lehre am ehesten noch als Wechselwirkung zwischen moralischem Verhalten und Auswirkungen davon auf die Umwelt zu verstehen, die dann wiederum auf den Menschen zurückwirken – und es sei deswegen »ein *moralisches*, nicht *ökologisches* Fehlverhalten, das die Umweltprobleme hervorruft«.³²

Des Weiteren sieht Schmithausen »einen Ansatz für eine Wertsetzung, die eine ökologische Ethik fundieren könnte« in dem Fall gegeben, wenn die freie bzw. unberührte Natur zum Ort der erlösenden Meditation des Einsiedlers wird: denn hier gehe es »nicht um Einzelwesen, sondern um die Natur als Milieu, als harmonischen *Lebensraum*, zu dem auch die darin lebenden Tiere und Pflanzenarten gehören«. Wenn das Glück der Versenkung und Erlösung gleichsam »auf die Umgebung [...] *abfährt*«, dann wäre das ein »Friede nicht nur mit, sondern *in der Natur*«.³³

Auch im erwähnten Bericht mit dem Titel *Ökologie und Religionen* (der mehrere Weltreligionen behandelt) überwiegt die Kritik, doch es werden auch positive Aspekte angeführt. Generell wird betreffend des Verhältnisses von Religionen zu Umwelt und Natur einleitend hervorgehoben, »dass bislang in keiner der uns bekannten Religionen der Umweltschutz im heutigen Sinne explizit thematisiert wurde, von den mahnenden Stimmen Einzelner

26 Lambert SCHMITHAUSEN, *Buddhismus und Natur*, in: PANIKKAR/STROLZ, *Die Verantwortung des Menschen* (Anm. 19), 100–133. Vgl. auch die folgende Monographie: DERS., *Buddhism and Nature. The Lecture delivered on the Occasion of the EXPO 1990: An Enlarged Version with Notes* (Studia Philologica

Buddhica, Occasional Paper Series, VII), Tokyo 1991; DERS., *The Early Buddhist Tradition and Ecological Ethics*, in: *Journal of Buddhist Ethics* 4 (1997) 1–74. Vgl. ferner DERS., *Buddhismus und Ökologische Ethik*, in: *Bodhiblatt* 6 (1997) 33–40; 7 (1997) 16–24; 8 (1998) 10–17; 9 (2000) 9–16.

27 Michael PYE/Christoph KLEINE/Matthias DECH, *Ökologie und Religionen. Eine religionswissenschaftliche Darstellung*, in: *Marburg Journal of Religion*, Volume 2, No. 1 (1997) 1–4; URL: <https://www.uni-marburg.de/fbo3/ivk/mjr/pdfs/1997/articles/pye-kleine-dech1997.pdf> (21.3.2018); erstellt durch: Fachgebiet Religions-

abgesehen [...]«. ³⁴ Im Hinblick auf den Buddhismus wird gesagt, westliche Intellektuelle glaubten, dass der Buddhismus von jeglicher Kritik hinsichtlich seines möglichen Beitrages zur Umweltkrise ausgenommen werden könne, vielmehr vermeine man, »in der buddhistischen Lehre eine Richtschnur für ein modernes ökologisches Bewußtsein zu entdecken«, wobei man sich vor allem auf die Doktrin von der »absoluten Interdependenz alles Seienden« beziehe, ³⁵ die ein Gegenentwurf zur westlichen, utilitaristischen und anthropozentrierten Haltung zur Natur sei. Doch »solch ein idealisierendes Bild basiert auf einigen eklatanten Mißverständnissen der Lehren Buddhas«. ³⁶ Als Hauptgrund für diese Meinung wird angeführt, dass der frühe Buddhismus in seinen Grundzügen eine weltverneinende Religion sei, der es darum ginge, die Natur zu überwinden; kosmisch sei das letzte Ziel das Verlöschen des Universums und individuell jenes der Person (*nirvāṇa*).

Als Resümee ergibt sich, dass die Annahme der »wechselseitigen Abhängigkeit [...] keineswegs zwangsläufig« zu einer Umweltethik führe.

Positiv könne vielmehr »eine echt buddhistische Lebenseinstellung«, die von Gier und Besitzstreben Abstand nimmt sowie Wohlwollen und Mitgefühl mit den Lebewesen praktiziert, von »größtem Nutzen für einen verantwortungsvollen und schonenden Umgang« mit der Natur sein. ³⁷ Es sei daher nicht die Lehre, sondern die Lebensauffassung, nicht das *Weltverständnis* des Buddhismus, sondern sein (ethisch verlangtes) *Weltverhalten*, das ökologisch vorteilhaft sein könne. ³⁸

3 Möglichkeiten eines aktuellen Verständnisses buddhistischer Grundanschauungen in ökologischer Hinsicht

3.1 Zur Unterscheidung von Kontinuitäten und Transformationen in Religionen

Manches von der vorgebrachten Kritik trifft in religionswissenschaftlicher und -geschichtlicher Hinsicht zu, jedoch können durch die Entwicklung und Aktualisierung zentraler religiöser Auffassungen in der jeweiligen geschichtlichen Situation Veränderungen eintreten, die zwar im Vergleich mit der Vergangenheit, also z. B. mit einer religiösen Auffassung, die im ursprünglichen oder früheren Kontext tatsächlich andere Akzente hatte, als es heute der Fall ist, gewandelt erscheinen; doch kann trotzdem nicht von einem Missverständnis oder einer völligen Abweichung von der tradierten Lehre gesprochen werden. Der US-amerikanische, religionswissenschaftlich orientierte Sozial- und Religionsanthropologe Stanley Tambiah (1929-2014), der vielfach in buddhistischen Ländern forschte und auch über die Religion publizierte, hat schon seit den 1960er Jahren eine Differenz herausgearbeitet, die auch für die Klärung der Frage nützlich ist, inwiefern historische Aussagen über das Verhältnis zur Natur angesichts gegenwärtiger Probleme aktualisiert werden können: nämlich die Differenz zwischen *Kontinuitäten* und *Transformationen*. Dies sind zwei Bindeglieder zwischen der historischen und der gegenwärtigen Religion, die beide in der buddhistisch gelebten Tradition, die Tambiah vor allem in ländlichen bzw. dörflichen Bereichen

wissenschaft, Marburg: Phillips-Universität Marburg, August 1996.

28 SCHMITHAUSEN, Buddhismus und Natur (Anm. 26), 7-8.

29 Ebd. 8.

30 Ebd.

31 Ebd. 9; vgl. dazu oben Anm. 25.

32 Ebd. 9.

33 Ebd. 12.

34 PYE/KLEINE/DECH, Ökologie und Religionen (Anm. 27), 1.

35 Ebd. 7; vgl. 8: unten.

36 Ebd. 2.

37 Ebd. 8: Mitte unten.

38 Vgl. ebd. 8: unten, ebenso 1.

untersucht hat, auch heute gegeben sind.³⁹ Mit dem Begriff der *Kontinuität* meint er das Fortbestehen (*persistence*) bestimmter Strukturen oder Bräuche von der Vergangenheit bis in die Gegenwart; und unter *Transformationen* versteht er *systematische Veränderungen* der Formen mit der Zeit, sowohl in der historischen Vergangenheit als auch zwischen einer Struktur der Vergangenheit und der aktuell beachteten.⁴⁰

Tambiahs Theorie wurde im Hinblick auf die Erforschung der ökologischen Fragen und Entwicklungen in buddhistischen Ländern und in Indien herangezogen, nämlich von David Gosling im Werk *Religion and Ecology*.⁴¹ Er zeigt an Beispielen der hinduistischen und buddhistischen Traditionen, welche von ökologischer Bedeutung sind, die *Kontinuitäten* und *Transformationen* zwischen Vergangenheit und Gegenwart auf.

Bei der folgenden Überlegung soll diese terminologische Unterscheidung hier verwendet werden, um erklären zu können, inwiefern tradierte Grundüberzeugungen des Buddhismus angesichts der Probleme heutiger Ökologie in *transformierter* Weise verstanden werden können. Dies soll an den Stellungnahmen von zwei bedeutenden Repräsentanten des Buddhismus zur Umweltthematik aufgezeigt werden, nämlich an jener von Thích Nhất Hạnh und jener des Dalai Lama.

3.2 Ein ›transformierter‹ Buddhismus – Postulate und Motive für ökologisches Verhalten

a *Ein neues Bewusstsein: Die Forderung einer Einheit der Welt und der Menschheit*

Viele Publikationen des aus Vietnam stammenden Zen-Meisters Thích Nhất Hạnh stellen die Situation der Welt, wie wir sie heute vorfinden, in den Mittelpunkt, wie explizit das Buch *The world we have*, dessen Titel in Deutsch so wiedergegeben wurde: *Die Welt ins Herz schließen. Buddhistische Wege zu Ökologie und Frieden*.⁴² Die darin enthaltenen Ausführungen sind nicht primär von wissenschaftlicher Art, sondern religiöse, spirituelle Überlegungen, die zugleich praxisbezogen sind.

Der erste Teil dieses Buches ist überschrieben mit dem Titel: *Ein kollektives Erwachen*. Darin führt er aus, dass wir eigentlich wie Schlafwandler seien, und wir müssten heute »auf die Glocken der Achtsamkeit hören, die überall auf unserem Planeten zu hören sind«. ⁴³ Gefordert ist ausdrücklich ein achtsames Leben, sodass »für unsere Kinder und Enkelkinder eine Zukunft möglich sein wird«. Er verlangt: »Wir brauchen eine Art kollektiven Erwachens«, ⁴⁴ und weiter sagt dieser bedeutende, als Lehrer der Achtsamkeit bekannte buddhistische Mönch: »Das Herz des Erwachens, der Erleuchtung, ist Achtsamkeit.« ⁴⁵ Diese Achtsamkeit fordere uns auf, »genau hinzuschauen, welche Auswirkungen unsere Lebensweise auf unseren Planeten hat«. ⁴⁶

Insgesamt wird also eine neue Sichtweise der gegebenen Umwelt-Situation verlangt; ein neuer Blick, nicht nur individuell, sondern *kollektiv, letztlich universell*. Damit wird ein Buddhismus-interner und dadurch begrenzter Horizont, wie er weithin für die Geschichte auch dieser Religion und in analoger Weise der anderen Weltreligionen maßgebend war,

39 Vgl. Stanley Jeyaraja TAMBIAH, *Buddhism and the spirit cults in North-east Thailand*, Cambridge 1970.

40 Ebd., Introduction, 4. Der Zugang des Autors zur Religion geschieht in diesem Werk vor allem über das *Ritual* (vgl. ebd. 1).

41 Vgl. besonders die Arbeit von David GOSLING, *Religion and Ecology in India and Southeast Asia*, London 2001: z. B. 10ff., 159ff. Einer solchen Form von Interpretation der Relevanz buddhistischer Auffassungen für die Gegenwart hat Micheal Pye aber ausdrücklich zugestimmt: Vgl. dazu Michael PYE, Review, *Marburg Journal of Religion*, Vol. 9, Nr. 2 (2004); URL:

https://www.uni-marburg.de/fb03/ivk/mjr/pdfs/2004/reviews/rev_pye_2004.pdf (21.3.2018).

42 Thích NHẬT HANH, *The world we have*, Berkeley 2008; deutsche Ausgabe erschienen unter dem Titel: *Die Welt ins Herz schließen. Buddhistische Wege zu Ökologie und Frieden*, Bielefeld 2009.

überschritten – nicht im Gegensatz zu Grundsätzen dieser Religion, sondern durch ein transformiertes Verständnis ihrer prinzipiellen Aussagen.

Eine ähnliche Sicht in weltweiter Perspektive treffen wir in einem 2016 erschienenen Buch an, das die ökologisch relevanten Aussagen des Dalai Lama gleichsam zusammenfasst. Es hat den Titel *Die Berge sind so kahl geworden wie der Kopf eines Mönchs*, und den programmatischen Untertitel: *Wir haben nur diese Erde – eine universelle Verantwortung für unseren Planeten*.⁴⁷ Im dritten, abschließenden Teil des Buches ist ein *Manifest der universellen Verantwortung* abgedruckt, das zu kontemplativen Meditationen – darin vergleichbar dem genannten Werk Thích Nhất Hạnh – anleitet.

Die größte Ähnlichkeit zwischen diesen beiden Repräsentanten des Buddhismus im Hinblick auf die Umweltthematik besteht aber darin, dass auch für den Dalai Lama heute eine *neue Wirklichkeit* vor Augen steht. »Das 21. Jahrhundert kann zum wichtigsten Jahrhundert der Menschheitsgeschichte werden. Wir sind Zeugen des Entstehens einer neuen Wirklichkeit« (Motto zum ersten Teil).⁴⁸ Damit ist »das globale Bewusstsein« *das Primäre und Entscheidende*, und andere *Eingrenzungen – auch religiöser Art – sind sekundär*, wie er kritisch betont: »Wir legen zu großen Wert auf zweitrangige Überlegungen wie solche bezüglich der Nationalität, religiöser Glaubensüberzeugungen oder der Kaste«, und würden dadurch die »grundlegende menschliche Ebene vergessen«.⁴⁹ Die »große Menschheitsfamilie«, eine »einzige Menschheit«, »das Einswerden« stehe nun im Zentrum der Überlegungen.⁵⁰ Und der Dalai Lama ist überzeugt, dass sich »die Welt nicht mit Gewalt ändern lassen [wird], sondern nur mit einem neuen Bewusstsein«.⁵¹ Dieses entspricht dem vorhin erwähnten »Erwachen« der Menschheit.

b *Eine neue Ethik – welche die Religionen und Ideologien relativiert*

Die Konsequenzen dieser Bewusstseinsänderung zeigen sich in einer radikal neu verstandenen Ethik bei beiden Autoren. Eines der zentralen Anliegen Thích Nhất Hạnh ist: »Eine globale Ethik« – wie die Überschrift eines Kapitels lautet, das mit dem Motto eingeleitet wird: »Der Pfad der Brüderlichkeit und Schwesterlichkeit ist kostbarer als jede Ideologie oder Religion«.⁵² Der Grund für die neue Sicht liegt in der heute erfahrenen globalen Situation: »Die Umwelt vereinigt die Menschen aller Nationen und Glaubensbekenntnisse. Scheitern wir daran, sie zu retten, werden wir alle umkommen«; wenn wir aber die Bedürfnisse der Umwelt erfüllen, »werden wir und alle, denen wir ökologisch verbunden sind – andere Menschen, andere Gattungen, und alle anderen Dinge – gemeinsam überleben.«⁵³

Auch der Dalai Lama sagt in seinem 2016 erschienenen Umwelt-Buch, dass er nicht an Ideologien glaubt.⁵⁴ Noch radikaler formuliert er das Postulat hinsichtlich einer neuen Ethik: er spricht sich für »eine *Revolution der Ethik*«⁵⁵ aus und sogar für eine von Religion unabhängige Ethik, einerseits weil etwa ein Drittel der Menschheit agnostisch sei (was statistisch nicht völlig zutreffend ist, jedoch ist zur Kenntnis zu nehmen, dass immerhin etwa eine Milliarde Menschen sich als zu keiner Religion zugehörig betrachten), und andererseits sei Religion heute kein letzter ethischer Maßstab, vor allem wegen des

43 Thích NHẬT HẠNH, *Die Welt* (Anm. 42), 19.

44 Ebd. 20.

45 Ebd. 21.

46 Ebd. 19.

47 DALAI LAMA/Sofia STRIL-REVER, *Die Berge sind so kahl geworden wie der Kopf eines Mönchs*, Freiburg/Basel/Wien 2016. Dieses Buch ist größtenteils in Dialogform verfasst und beruht auf vielen Aussagen des Dalai Lama aus dem Zeitraum 1985 bis 2008, die z.T. noch unveröffentlicht waren.

48 Ebd. 35.

49 Ebd. 40-41.

50 Ebd. 36.

51 Ebd. 140.

52 Thích NHẬT HẠNH, *Die Welt* (Anm. 42), 25.

53 Ebd. 15-16.

54 DALAI LAMA/STRIL-REVER, *Die Berge* (Anm. 47), 141.

55 Vgl. ebd. 136.

erstarkenden Fundamentalismus, in dem Religion für Gewalt und Zerstörung missbraucht wird.⁵⁶ Diese These hat er schon in einem Gespräch vertreten, das in dem Buch mit dem programmatischen Titel *Ethik ist wichtiger als Religion* 2015 erschienen ist.⁵⁷ Der Hauptgrund für seinen Appell an die Welt ist in diesem Buch – wie erwähnt – die Tatsache, dass im Namen von Religionen Kriege geführt wurden und werden.⁵⁸ Doch auch der Klimawandel kommt im Zusammenhang mit seinem zentralen Hauptanliegen zur Sprache, nämlich mit der globalisierten Situation, denn »auch der Klimawandel ist nur global zu lösen.«⁵⁹ Grundsätzlich meint er: »Angesichts der Probleme unserer Zeit reicht es nicht mehr, Ethik nur auf die Werte von Religionen zu gründen [...]«, sondern »für unser Verständnis von Spiritualität und Ethik in der globalisierten Welt« sei es notwendig, »einen neuen Weg jenseits der Religionen zu eröffnen«. Ausdrücklich spricht er hier von einer »Werte-Transformation« in absehbarer Zeit.⁶⁰

In beiden Positionen zeigt sich, dass selbst die Religionen und auch deren Ethik relativiert und in einen übergeordneten Kontext hineingestellt werden müssen, um der globalen Erfahrung gerecht zu werden und die Umweltprobleme lösen zu können.

c *Ein aktualisiertes Verständnis grundlegender buddhistischer Lehren:
Intersein und Interdependenz*

In der für Thích Nhất Hạnh charakteristischen Deutung des buddhistischen Weges in seiner Tiefe als *Inter-sein* zeigt sich schon der Horizont der Verbindung mit allen Wesen.⁶¹ Im Englischen wird diese Sichtweise mit *interbeing* wiedergegeben (deswegen auch: *Order of Interbeing*). Diese Lehre präsentiert »eine Form des engagierten Buddhismus, einen Buddhismus im täglichen Leben und in der Gesellschaft – nicht nur im Meditationszentrum.«⁶² Damit ist schon eine wichtige Neuorientierung dieser Religion – auch religionswissenschaftlich – gegeben, die meist primär von Meditationspraktiken her verstanden wurde und wird. Der Buddhismus versteht sich nun als eine Religion, für die der Weltbezug, die Aktion und das Engagement konstitutiv ist. Thích Nhất Hạnh will damit »eine Form der Buddhismus vorstellen, die möglicherweise für den Westen annehmbar ist.«⁶³ Doch ergibt sich diese Neuorientierung nicht von einer weltimmanenten Sicht, sondern von einem Neuverständnis buddhistischer Prinzipien her.

Der vietnamesische Meditationslehrer bezieht sich dabei auf klassische buddhistische Texte und Lehren. Sein maßgeblicher Begriff lautet in deutscher Sprache ausgedrückt die »wechselseitige Durchdringung« bzw. »Einssein«⁶⁴ aller Dinge. Die ökologische Relevanz dieser Lehre hebt er in seinem dafür einschlägigen Buch ausdrücklich und wiederholt hervor: »Deshalb sollten wir zu der Tatsache, zu der Wahrheit erwachen, dass wir alle einander bedingen und durchdringen, dass wir *inter-sind*.«⁶⁵

In einem anderen Werk findet sich ein eigenes Kapitel zur Lehre vom »bedingten Entstehen«,⁶⁶ die zudem mit mehreren Tabellen illustriert wird.⁶⁷ Er knüpft dabei an Nāgārjunas Darstellung dieser Lehre und ihres Bezugs zur Leerheit an. Er ist der Meinung, dass »alle

56 Vgl. ebd. 23.

57 DALAI LAMA, *Der Appell des Dalai Lama an die Welt. Ethik ist wichtiger als Religion*, mit Franz Alt, Wals bei Salzburg 2015.

58 Vgl. ebd. 5.

59 Ebd. 26.

60 Ebd. 35 (Hervorhebung J. Figl).

61 Thích NHẬT HẠNH, *Innerer Friede – Äußerer Friede*, Zürich/München 1993 (erstmalig erschienen: 1987), 83–84. Zur Erklärung des Ausdrucks »Inter-sein« weist er explizit auf einen Begriff im Avatamsaka-Sūtra hin, »der dem Geist von *tiệp hien* am ehesten entspricht«, nämlich ein zusammengesetzter Begriff, der »wechselseitig« und »sein« bedeutet; vietnamesisch: *Tiếp-Hiên* Orden (*Tiếp* heißt »in Kontakt sein«, *hiên* bedeutet »in der Gegenwart sein, handeln«).

62 Ebd. 82–83.

63 Ebd. 82.

64 Vgl. ebd. 81: Kapitelüberschrift, und 84 mit Anm. 1.

65 Thích NHẬT HẠNH, *Die Welt* (Anm. 42), 50, vgl. auch ebd. 56–57.

66 Thích NHẬT HẠNH, *Das Herz von Buddhas Lehre*, Freiburg u. a. 1999: Die zwölf Glieder des Entstehens in wechselseitiger Abhängigkeit, 221–249.

67 Vgl. ebd. 233, 235 und 248–249.

68 DALAI LAMA/STRIL-REVER, *Die Berge* (Anm. 47), 138.

buddhistischen Lehren auf der Lehre vom Entstehen in wechselseitiger Abhängigkeit [beruhen]« – sie somit eine konstitutive Bedeutung für diese Religion hat.

Auf diese zentrale Lehre des Buddhismus bezieht sich auch der Dalai Lama wiederholt in seinem erwähnten umweltspezifischen Buch. Darin spricht er – wie erwähnt – von einer erforderlichen »Revolution« der Ethik, deren Folgen er so beschreibt: »Das ist Engagement im Namen der ganzen Menschheit, der einen und interdependenten.«⁶⁸ Ebenso meint er, dass die von ihm verlangte »Revolution der Ethik« zu einem Handeln aus dem Bewusstsein der Interdependenzen führen würde: auf der ethischen Ebene würde sich dann »die grundlegende Wechselseitigkeit oder Interdependenz des Lebens« als universelle Verantwortung verwirklichen.⁶⁹

Es kann somit festgehalten werden, dass die in klassischen Werken des Buddhismus gegebene Basisüberzeugung von der ›bedingten Hervorbringung‹ aller Dinge im Kontext des Verständnisses maßgeblicher buddhistischer Repräsentanten der Gegenwart zu einem Movens und Impetus der universellen Umweltverantwortung angesichts der ökologischen Krisen geworden ist.

Zusammenfassung

In Orientierung an der erwähnten Unterscheidung zwischen *Kontinuitäten* und *Transformationen* in der Geschichte von Religionen kann hinsichtlich der beschriebenen Stellungnahmen bedeutender Repräsentanten des Buddhismus in der Gegenwart gesagt werden, dass es sich hier um *transformierte* Deutungen traditioneller Lehren dieser Religion handelt. Es kann aber dennoch nicht gesagt werden, dass diese Sichtweise in einem konträren Gegensatz zur klassischen Lehre stehe, denn sie knüpft an den Grundgedanken der wechselseitigen Entstehung in Abhängigkeit direkt an, interpretiert diese aber im Horizont der relativ neuen Welterfahrung der ökologisch bedingten Begrenztheit der Ressourcen des Globus, die schließlich zur *Transformation* herkömmlicher religiöser Verständnisweisen führt. Es ist damit zwar keine direkte Linie von der klassischen Formulierung zur aktuellen Interpretation gegeben, wie es bei einer *Kontinuität* der historischen Weiterführung der Fall wäre. Trotzdem ist auch keine Diskontinuität im Sinne eines Bruches mit der Tradition gegeben.

Das Faktum einer *Transformation* ist dort unübersehbar, wo sie zur *Relativierung der eigenen Religion* führt, und eine ›Ethik ohne Religion‹ anzielt, wie aufgezeigt wurde – dies ist tatsächlich so etwas wie eine Revolution im Selbstverständnis einer Religion. Die grundlegende Neuausrichtung zeigt sich des Weiteren darin, dass es um eine die Menschheit umfassende Ethik geht, die nicht auf bzw. durch Ethnien, Religionen, Nationalitäten, Staaten etc. begrenzt werden dürfe.

Es mag also tatsächlich zutreffen, dass der Buddhismus (nicht allein jener im Westen) vor allem durch das neue Umweltbewusstsein sich selbst sehr stark geändert hat. Es war ein Prozess, der zu Beginn viele überrascht hat und in dessen Folge sich schließlich traditionelle Verständnisweisen dieser Religion – auch in der Religionswissenschaft⁷⁰ – geändert haben.

⁶⁹ Ebd. 138.

⁷⁰ So werden noch Mitte der achtziger Jahre in den wichtigen Publikationen – wie z. B. Klaus-Josef NOTZ, *Der Buddhismus in Deutschland* in seinen Selbstdarstellungen: eine religionswissenschaftliche Untersuchung zur religiösen Akkulturationsproblematik (European university studies. Series XXIII, Theology), Frankfurt a. M./Bern/Nancy/New York 1984 – zwar »Ökologie und Umwelt« erwähnt, jedoch nur wenige Zeilen

gewidmet« (darauf weist Baumann kritisch hin: siehe BAUMANN, *Deutsche Buddhisten* [Anm. 1], Anm. 137). Auch im 1998 erschienenen, von ihm herausgegebenen *Lexikon des Buddhismus* fehlt noch ein eigener Artikel über ›Ökologie‹, wenn auch verschiedentlich Verweise auf ökologische Kontexte in anderen Artikeln vorkommen (Klaus-Josef NOTZ, *Lexikon des Buddhismus: Grundbegriffe, Traditionen, Praxis*, 2 Bände, Freiburg 1998).

Daran zeigt sich, dass es eine relativ neue, noch im Prozess befindliche Entwicklung ist. Der »Engagierte Buddhismus« hat damit eine neue Entwicklung in der Geschichte dieser Religion eingeleitet. Und es war ein Schritt, dessen Auswirkungen selbst den Proponenten dieser Entwicklung nicht von Anfang an klar war, wie sich an der Entwicklung des Verständnisses der Lehre vom Abhängigen Entstehen bei den beiden dargestellten bedeutenden Vertretern in der Gegenwart zeigt. So hat Thích Nhất Hạnh 1998 ein Buch veröffentlicht, in dem er »die zwölf Glieder des Entstehens in wechselseitiger Abhängigkeit« als »grundlegende buddhistische Lehre« ausführlich darstellt, jedoch – soweit ich sehe – ohne einen direkten Bezug zur Umweltthematik herzustellen;⁷¹ das Zentrum lag in der »Transformation des Leidens in Frieden, Freude und Befreiung« wie der Untertitel der englischen Erstausgabe lautet.⁷² Und damit vergleichbar hat auch der Dalai Lama zu Beginn der 1990er Jahre ein Buch mit dem einschlägigen Titel *Die Lehre des Buddha vom Abhängigen Entstehen: Die Entstehung des Leidens und der Weg zur Befreiung*⁷³ veröffentlicht. Auch darin ist die ökologische Problematik kein explizites oder relevantes Thema. Die beiden Deutungen dieser zentralen buddhistischen Lehre stehen also in der *Kontinuität* traditionellen Verständnisses. Erst die Herausforderung der Umweltproblematik führte schließlich zu einem *transformierten* Verständnis und einer ökologisch relevanten Präsentation der Verwobenheit aller Dinge. Dass es zu einer solchen Lehrentwicklung kommen konnte, ist wohl auch ein Zeichen der großen adaptiven Kompetenz des Buddhismus angesichts neuer kultureller Bedingungen. ◆

71 Thích NHẬT HẠNH, Das Herz von Buddhas Lehre (Anm. 66), 221-249: Leiden verwandeln; vgl. zum Terminus »Transformation« z. B. ebd. 226.

72 Thích NHẬT HẠNH, The heart of the Buddhas Teaching. Transforming Suffering into Peace, Joy and Liberation, Berkeley 1998.

73 DALAI LAMA, Die Lehre des Buddha vom Abhängigen Entstehen: Die Entstehung des Leidens und der Weg zur Befreiung, Hamburg 1996; englische Ausgabe: DERS., The Meaning of Life from a Buddhist perspective, Boston 1992.