

## V

# Buddhismus und Natur\*

Von Lambert Schmithausen, Hamburg

Bevor ich im folgenden versuche, das Verhältnis des Buddhismus zur Natur zu skizzieren, muß ich einige Präzisierungen und Einschränkungen vorausschicken.

*Erstens* sei klargestellt, daß ich hier unter *Natur* das verstehe, was heute meist „Umwelt“, besser „Mitwelt“<sup>1</sup> genannt wird; konkret: Tiere, Pflanzen und die sogenannte unbelebte Natur, soweit sie noch halbwegs „natürlich“ ist, also jedenfalls nicht ihre Deformationen durch die moderne Zivilisation und Technik. Dabei muß, wie sich zeigen wird, bei der Würdigung der buddhistischen Position ein Unterschied gemacht werden zwischen der Natur *als ganzer* – als Landschaft oder Ökosystem – und den natürlichen *Einzelwesen*, insbesondere soweit sie als Lebewesen gelten<sup>2</sup>.

*Zweitens* muß ich gestehen, daß meine Ausführungen nur ein erster Versuch sind – ein Versuch, der überdies Schwerpunkte setzen muß:

Zum einen wird der *theoretischen* und *normativen* Seite der Problematik mehr Beachtung zuteil werden als dem tatsächlichen Verhalten in der Alltagswirklichkeit, und die Frage nach der Rolle, die die Natur in der buddhistischen Kunst, Kunstdichtung und Erzählungsliteratur spielt, muß weitgehend ausgeklammert bleiben.

Zum anderen konzentriere ich mich auf den *älteren* Buddhismus, womit ich nicht den in vielem nach wie vor kontroversen Urbuddhismus – auf den ich nur ausnahmsweise Bezug nehmen werde – meine, sondern die in der anschließenden Entwicklung zunächst vorherrschend gewordene, häufig als *Hīnayāna* bezeichnete Strömung, deren Kern ein für Mönche und Nonnen konzipierter Heilsweg bildet und die vor allem in Sri Lanka und Südostasien bis heute lebendig geblieben ist, einst aber viel weiter verbreitet war. Das *Mahāyāna* oder „Große Fahrzeug“, eine um die Zeitwende aufkommende Bewegung, an der auch die Laien wesentlichen Anteil hatten, soll, wenn auch kürzer, ebenfalls berücksichtigt wer-

den, während der esoterische Buddhismus (Tantrismus) und außerindische Entwicklungen nur gelegentlich angedeutet werden können.

*Drittens* sei ausdrücklich festgestellt, daß die Frage des Verhältnisses des Menschen zur Natur für uns heute eine Dimension hat, die sie für frühere Kulturen kaum haben konnte: die der Zerstörung bzw. akuten Bedrohung des gesamten irdischen Ökosystems durch menschliches Fehlverhalten. Vor eine solche Situation sah sich die buddhistische Tradition ebensowenig gestellt wie die mittelalterliche christliche, und wenn ich einschlägige Aussagen und Verhaltensweisen der buddhistischen Tradition vor diesen Hintergrund stelle, so gehe ich damit über ein rein ideengeschichtliches Aufarbeiten hinaus. Aber ich konfrontiere den Buddhismus auf diese Weise doch nur mit einer Problematik, vor die ihn, als eine in der Gegenwart fortexistierende Religion, die Wirklichkeit schon längst gestellt hat. Es ist ja bekannt, daß sich, wie allenthalben, so auch in den buddhistischen Ländern, die Mentalität und Praxis der modernen westlichen Zivilisation, für die die ganze Natur bloß Ressource, bloß Ausbeutungsobjekt für menschliche Belange, ist, entweder bereits durchgesetzt hat oder doch im Begriff ist, dies zu tun. Der Buddhismus muß sich deshalb, wie andere Religionen, die Frage gefallen lassen, ob er diese Entwicklung begünstigt, vielleicht sogar mitzuverantworten hat oder ob er, zumindest in seiner traditionellen Form, eine entgegengesetzte Haltung repräsentiert und somit, gegebenenfalls durch verstärkte und selbstbewußtere Rückbesinnung auf die eigenen Prinzipien, zur Bewältigung der gegenwärtigen Fehlentwicklung beitragen könnte.

*Viertens* sei zugestanden, daß der vorliegende Beitrag nicht ohne persönliche Betroffenheit verfaßt wurde – eine Betroffenheit, für die ich keinen besseren Ausdruck wüßte als die folgenden Worte eines Omaha-Indianers<sup>3</sup>:

„In meinen jungen Jahren war das Land schön. In den Flußauen wuchs der Wald: ... Ahorne, Ulmen, Eichen ... und viele Arten mehr. Da wuchsen im Unterholz Reben und Büsche, und noch eine Stufe tiefer gediehen viele gute Kräuter und Blumen ..., und überall sangen die Vögel. Wo ich auch ging, erblickte ich die mannigfaltigsten Formen des Lebens ... Aber nun ist das Gesicht des Landes verwandelt und voller Trauer. Die lebenden Wesen sind dahin. Ich sehe das Land verwüstet, und mich drückt unsäglicher Kummer.“

Ich versuche im folgenden zu ermitteln, welche Konsequenzen sich aus den Prinzipien der buddhistischen *Daseinsanalyse* und aus den Grundsät-

zen der buddhistischen *Ethik* für das Verhältnis des Buddhismus zur Natur ergeben. Dies soll unter drei Gesichtspunkten geschehen:

1. im Zusammenhang mit dem *Heils-* oder *Idealzustand*,
2. im Rahmen der buddhistischen *Spiritualität* (Meditation, Mystik),
3. im Hinblick auf das *praktische* Verhalten.

Die Grundsätze der Ethik werden naturgemäß vor allem im Kontext des dritten Gesichtspunktes relevant werden.

## I

Die Welt besteht im älteren Buddhismus, unbeschadet zyklischer Zusammenbrüche von Teilsystemen, seit anfangloser Zeit. Sie ist nicht die Schöpfung eines allmächtigen Gottes. Das Dasein in ihr ist kein einmaliges. Nach dem Tode wird man *erneut* geboren, wieder als Mensch oder auch in einer anderen Existenzform, etwa als Tier<sup>4</sup> oder auch als Höllen- oder Himmelswesen. Und man ist nicht erstmalig in ein solches Dasein hineingeraten oder hineingeschickt worden, sondern man steckt seit jeher in einem anfanglosen Prozeß des Immer-wieder-geboren-Werdens-und-Sterbens; und sofern man nicht den buddhistischen Erlösungsweg beschreitet, *bleibt* man auch in diesem Prozeß, weil man es letztlich selbst so *will*.

Dieser Wille, dieses Daseinwollen beruht aber auf einer fundamentalen *Fehleinschätzung* des Daseins. Denn in Wahrheit ist es nichts Erstrebenswertes, sondern, aufgrund seiner Vergänglichkeit und Veränderlichkeit, etwas zutiefst Unbefriedigendes und in diesem *ontologischen* Sinne *Leidhaftes*<sup>5</sup>. Dies gilt sogar für die Himmelswesen. Die niederen Existenzformen einschließlich der menschlichen sind überdies seelischem Leid und körperlichem Schmerz unterworfen, wenngleich in unterschiedlichem Ausmaß<sup>6</sup>. So ist z. B. eine Existenz als *Tier* nach buddhistischer (und überhaupt indischer) Auffassung schlechter als menschliches Dasein, d. h. unangenehmer, mit mehr Schmerz verbunden, da die Tiere (als Wildtiere) einander auffressen und (als Haustiere) von den Menschen versklavt und gequält werden<sup>7</sup>.

*Pflanzen* sind nach buddhistischer Auffassung – auf Ausnahmen komme ich am Ende des Vortrags noch zurück – keine Lebewesen<sup>8</sup>. Sie leiden infolgedessen auch nicht, und man kann auch nicht als Pflanze wiedergeboren werden.

Für den älteren Buddhismus kann angesichts dieser grundsätzlich negativen Bewertung allen weltlichen Daseins das vollkommene und endgültige *Heil* nur in einem totalen Übersteigen jedweden weltlichen Daseins bestehen, in seinem vollständigen Erlöschen (Nirvāṇa). Zum leidhaften Dasein gehört aber auch die Natur, da auch sie durch Vergänglichkeit und Veränderlichkeit gekennzeichnet ist. Auch sie ist somit letztlich negativ zu bewerten, vom ständigen Daseinskampf und seinen Leiden einmal ganz abgesehen. Im *Nirvāṇa* des älteren Buddhismus, als einem Zustand radikalen Transzendiertseins allen vergänglichen und leidvollen Daseins, ist daher *kein Raum für die Natur*, weder für die Vielfalt der Einzelercheinungen noch für die Natur als eine diese immer neu schaffende Kraft (eine Vorstellung, die, soweit ich sehe, zumindest dem älteren Buddhismus ohnehin fremd ist), und es wird auch nicht versucht, die Natur in paradiesisch verklärter Gestalt in den Erlösungszustand einzubringen. So heißt es in einem alten Vers:

„Es gibt, ihr Mönche, eine Stätte, wo weder Erde ist noch Wasser noch Feuer noch Wind, weder diese Welt noch jene, weder Sonne noch Mond.“<sup>9</sup>

Daß im endgültigen Erlösungszustand für die Natur *als ganze* kein Raum ist, bedeutet aber nicht, daß die natürlichen *Einzelwesen* gänzlich von der Erlösung ausgeschlossen wären. Im Gegenteil: Soweit sie beseelte *Lebewesen* sind, d. h. leiden und somit der Erlösung bedürfen, sind sie grundsätzlich auch *erlösungsfähig*<sup>10</sup>. Dies trifft im älteren Buddhismus allerdings, wie gesagt, nur für die *Tiere* zu. Diese können jedoch im allgemeinen die Erlösung nicht erlangen, *solange* sie *Tiere* sind, sondern, wegen der dafür erforderlichen intellektuellen Fähigkeiten, nur im Rahmen einer Wiedergeburt in höherer, speziell menschlicher Existenz<sup>11</sup>. Mit dem Eingehen ins restlose Nirvāṇa aber findet jegliche Existenzform als Lebewesen, sei es Tier oder Mensch oder Himmelswesen, ein Ende<sup>12</sup>. Mit anderen Worten: Daß natürliche Einzelwesen (Tiere) die Erlösung erlangen können, bedeutet keinesfalls, daß im endgültigen Erlösungszustand Raum für natürliche Einzelwesen *als solche* wäre, daß ihnen *als solchen* irgendein „eschatologischer“ Wert zukäme.

Die zu Anfang skizzierte Daseinsanalyse des älteren Buddhismus hat in den meisten Texten des *Großen Fahrzeugs* einer *radikaleren* Auffassung Platz gemacht: Das Dasein – bzw. die Welt, in der es stattfindet – ist nicht nur vergänglich und substanzlos, sondern *nichtig*, illusorisch wie ein Zaubertrog oder Traum<sup>13</sup>. Das Dasein hat somit niemals wirklich stattgefunden.

den, ist seit jeher zur Ruhe gekommen (*ādiśānta*) und von sich aus immer schon verloschen (*prakṛtyā nirvṛta*)<sup>14</sup>. Das Verlöschen des Daseins, das Nirvāṇa, ist also an sich immer schon gegeben und ist das eigentliche Wesen allen Daseins<sup>15</sup>; man muß das bloß realisieren. Das Nirvāṇa ist auf diese Weise der Welt und damit auch der *Natur* nähergerückt. Aber nicht in dem Sinne, daß es ihr als Natur nun mehr Raum gäbe als im älteren Buddhismus. Im Gegenteil: Das Nirvāṇa, das früher irgendwie jenseits der Natur war, ist im Großen Fahrzeug gewissermaßen in sie eingedrungen und macht sie von *innen* heraus zu einer seit jeher nichtigen.

Daran ändert sich auch dann nichts, wenn, wie es gelegentlich geschieht, das mit dem Nirvāṇa identische wahre Wesen der Welt *positiver* verstanden wird: als eine Art „höchstes Sein“<sup>16</sup> oder – unter dem Einfluß der buddhistischen Ethik (vgl. S. 110 ff.) – gar als das mit zahllosen unvorstellbaren „Vorzügen“ ausgestattete metaphysische Wesen des Buddha<sup>17</sup>. Denn dieses „höchste Sein“ *durchdringt* zwar alle Erscheinungen und kann als Buddhatum – zumindest soweit die Erscheinungen Lebewesen sind – sogar rettend auf sie *wirken*. Aber die Erscheinungen, also auch die Natur und die natürlichen Einzelwesen, können *als solche* niemals in das „höchste Sein“ eindringen, existieren dort auch nicht etwa in Form von „Ideen“ oder dergleichen, und sind auch nicht seine Schöpfung.

In einigen Richtungen des esoterischen und des ostasiatischen Buddhismus mag das anders sein. In der japanischen *Shingon*-Schule z. B. wird das Verhältnis von wahrer Wirklichkeit (= metaphysischem Buddha) und Erscheinungen strikt als *Identität* ausgelegt<sup>18</sup>. Auf diese Weise müßte die Natur in der wahren Wirklichkeit einbegriffen sein und im Erlösungszustand erhalten bleiben. Ich muß es aber Berufeneren überlassen, dies zu verifizieren.

In einer ganz anderen Weise sind die Voraussetzungen für ein Fortbestehen einer – auch erkenntnismäßigen – Beziehung zur Welt im endgültigen Erlösungszustand bei der indischen Mahāyāna-Schule der *Yogācāras* gegeben<sup>19</sup>. Insbesondere spätere Vertreter dieser Richtung verstehen den endgültigen Erlösungszustand im Falle des Buddha als eine Kombination von Einswerden mit der allgegenwärtigen wahren Wirklichkeit und Beibehaltung eines Komplexes reiner Bewußtseinsformen, wobei letztere – im Interesse eines bewußten Wirkens zum Heile der Lebewesen, also im Sinne der buddhistischen Ethik – auch bewußte Wahrnehmung der natürlichen Welt einschließen. Es ist aber einschränkend

anzumerken, daß für die Yogācāra-Schule die Welt nur aus den Geistesströmen der Lebewesen (einschließließlich der Tiere) besteht; unbelebte Natur, Pflanzen und die Leiber der Menschen und Tiere sind bloß Bilder im Geiste der Lebewesen, und der Buddha, als Allwissender, dürfte diese geistigen Bilder wohl nur als solche und nicht, wie die gewöhnlichen Lebewesen, als äußere Gegenstände erfahren.

Von Interesse für das Thema „Natur“ sind außer dem endgültigen Erlösungszustand auch *innerweltliche* Idealzustände, etwa die Lebensumstände der himmlischen Wesen (*deva*) und seligen Geister (Yakṣas oder Vimāna-pretas)<sup>20</sup>, vor allem aber die spezifisch buddhistischen *reinen Buddha-Gefilde* des Großen Fahrzeugs. In dieser Bewegung erreicht die Buddha-Verehrung, in deren Rahmen der Buddha immer mehr zu einem überweltlichen Wesen geworden war, ihren Höhepunkt und bevölkert das Universum mit zahllosen Buddhas, die in paradiesartigen Gefilden im Kreise frommer Anhänger ein nahezu unbegrenztes glückseliges Leben führen und deren Verehrung den Gläubigen eine Wiedergeburt in eben diesen Gefilden beschert.

Diese Paradiese dürften Ausdruck einer diesseitsbezogeneren Mentalität, wie sie bei Laien (und vielleicht auch bei einfachen Mönchen) voraussetzen ist, sein und können deshalb als Spiegel innerweltlicher Idealvorstellungen der Buddhisten betrachtet werden. Es ist von daher interessant, zu sehen, ob die *Natur* in ihnen auftritt und, falls ja, in welcher Gestalt.

Besonders bekannt ist *Sukhāvātī*, das „Glückliche Land“ des Buddha Amitābha. Es bietet, so heißt es<sup>21</sup>, den dort lebenden Wesen eine Fülle von Kleidern und Schmuckstücken. Paläste stehen in beliebiger Größe und Ausstattung zur Verfügung; jede gewünschte Speise wird sogleich als bereits genossen empfunden. Es gibt zahlreiche Teiche, die aus Edelsteinen bestehen und offenbar geometrisch angelegt sind, mit einer Edelsteintreppe auf jeder Seite<sup>22</sup>. Die Flüsse fließen, wohlduftend und wohltönend, ruhig dahin, über Goldsand und ohne Schlamm, mit ebenen Ufern; Wasserstand und Wassertemperatur richten sich nach den Wünschen der Badenden<sup>23</sup>. Sonne, Mond und Sterne gibt es ebensowenig wie den Wechsel von Tag und Nacht<sup>24</sup>. Es gibt auch keine Berge – nur Ebene, und der Boden ist aus Gold oder Edelsteinen<sup>25</sup>. Sukhāvātī ist von weitgehend gleich aussehenden<sup>26</sup> Göttern und Menschen übersät<sup>27</sup> (also dicht bevölkert), aber es gibt keine Tiere<sup>28</sup>; die zahlreichen melodisch singen-

den Vögel sind keine wirklichen Tiere, sondern vom Buddha Amitābha auf übernormale Weise künstlich hervorgezaubert (*nirmita*)<sup>29</sup>. Bäume und Blumen gibt es in Fülle, aber auch sie sind zumeist aus Edelsteinen<sup>30</sup>; der Durchmesser mancher Edelsteinlotusse mißt sich in Meilen<sup>31</sup>. Dornen und „Unkraut“ pflegen in diesen Paradiesen zu fehlen<sup>32</sup>.

Das Glückliche Land ist – offenkundig<sup>33</sup> – geprägt von dem Bild einer idealen Umwelt, wie es sich der *zivilisierte* Mensch damals machte. Dieses Bild wählt – ähnlich wie die moderne Zivilisation – die für den *Menschen* angenehmen Seiten der Natur aus. Alles, was ihm gefährlich, unbequem oder häßlich vorkommt, wird weggelassen. Blumen und Bäume möchte man ebensowenig missen wie Singvögel, aber für Kerbtiere, Wildkräuter und dergleichen ist im Glücklichen Land ebensowenig Platz wie in vielen heutigen Parks und Gärten (nur daß es im Glücklichen Land ohne Gift und Motormäher abgeht und daß man nachempfinden kann, daß die Menschen *damals* die wohl noch vorherrschende<sup>34</sup> Wildnis als bedrohlich und dichte Besiedlung als beruhigend empfanden<sup>35</sup>, während heute umgekehrt die Menschheit die letzten Reste der Wildnis bedroht und in Überbevölkerung erstickt).

Es ist aber nicht nur die Abneigung des sich noch von der Wildnis bedroht fühlenden Menschen gegen diese, die sich in einer solchen Paradiesvorstellung ebenso artikuliert wie etwa in dem häufigen Vergleich des Umherirrens (*samsāra*) in immer neuen Existenzen mit einem Urwald und seinen Gefahren<sup>36</sup>. Es haben hier vielmehr deutlich auch Momente der buddhistischen Daseinsanalyse und Spiritualität gestaltend mitgewirkt. Zum einen sollen die buddhistischen Paradiese der buddhistischen *Spiritualität der Loslösung* dienen<sup>37</sup>, und dafür erschien offenbar die ruhige, milde (und sterile) Schönheit von Sukhāvātī geeigneter als etwa die wuchernde, sinnenbetörende und gefährliche Pracht des tropischen Urwaldes. Die verklärten, entsinnlichten, von erotischen Elementen weitgehend gereinigten<sup>38</sup> Freuden Sukhāvātīs wecken weder Gier noch Streit; sie sollen vielmehr die innere Ruhe fördern und die Versenkung in die Wahrheiten der buddhistischen Daseinsanalyse (die allerdings durch die Verhältnisse in Sukhāvātī ganz und gar nicht sinnfällig gemacht wird). Denn – und dies ist ein zweiter Punkt – Paradiese wie das Glückliche Land sollen Gefilde *ohne* (seelisches und körperliches) *Leid* sein<sup>39</sup>. Dies ist der eigentliche Grund dafür, daß die Natur als Ort der Plage und des Daseinskampfes, des ständigen Sterbens und Geborenwerdens, aus ihnen verbannt ist. Ebendeshalb fehlen insbesondere die Tiere, deren Existenz

ja als besonders leidvoll gilt – die Singvögel sind ja bloß Zauberwerk! Und auch die Pflanzen sind im Glücklichen Land durch ihre „Mineralisierung“ der Sphäre des Absterbens und Vermoderns entrückt.

Für die *organische* Natur ist somit im Glücklichen Land kein Raum. Natürliches Leben und Wachstum konnten sich die indischen Buddhisten offenbar nicht ohne Verfall und Tod vorstellen, und sie mußten es deshalb aus ihrem Bild einer Welt der Schönheit ohne Düsternis und Leid ausklammern. Die organische Natur zumindest hat also auch in diesem innerweltlichen Idealzustand keinen Platz. Was wiederum keineswegs ausschließt, daß zumindest Tiere doch in dieses Paradies gelangen können; aber eben nicht in der Gestalt von Tieren, sondern nur auf dem Wege der Wiedergeburt.

Interessant ist, daß im *chinesischen* Buddhismus die Paradiesesvorstellungen unter taoistischem Einfluß im Sinne einer Annäherung an die Natur umgestaltet worden sind<sup>40</sup>. War für den Inder Natur offenbar in erster Linie die wuchernde, gefährliche und daher gefürchtete Wildnis, so gab es in China schon damals kaum noch echte Wildnis. Der taoistische Chinese versteht daher die Natur eher als einen großen, schönen Naturgarten<sup>41</sup>. Die Taoisten haben offenbar ähnlich empfunden wie wir heute: Nachdem die Zivilisation die Natur (heute natürlich viel rabiater) zurückgedrängt hat, sehnt man sich nach ihr zurück, allerdings oft romantisierend, unter Verdrängung ihrer dunklen Seiten.

## II

Es sind aber gerade diese dunklen Seiten der Natur, die im Zentrum der buddhistischen *Spiritualität* stehen, zumindest im älteren Buddhismus. Dessen Ziel ist ja das welttranszendente Nirvāṇa, und das erlangt man nur, indem man sich von jedweder Verhaftung an weltliches Dasein löst. Als entscheidend für diese Loslösung wird zumeist<sup>42</sup> ein klares und irreversibles Erfassen des *unbefriedigenden* Charakters jeglichen Daseins in der Welt angesehen. Auch in der *vorbereitenden* Spiritualität des älteren Buddhismus spielt die Betrachtung von Vergänglichkeit, Substanzlosigkeit und Leidhaftigkeit eine entscheidende Rolle.

In diesem Zusammenhang heißt es mit Bezug auf die *Natur* in einem alten Vers<sup>43</sup>:

„Berge, Meere, Flüsse und Erde . . . : sie alle sind vergänglich und [somit] befallen (nämlich vom Übel der ontologischen Leidhaftigkeit). Wohin, Gemüt, kannst du dich [da noch] wenden und glücklich genießen?“

In einem anderen Text<sup>44</sup> wird dem unter einem Baum Meditierenden die Betrachtung der *Blätter* empfohlen, da ihre raschen Veränderungen dem Aufkommen des Bewußtseins von der Vergänglichkeit förderlich seien. Im Rahmen der Meditation über den Tod dient die Beobachtung des *jahreszeitlichen Wandels* in der Natur der Wahrnehmung der Vergänglichkeit in der Außenwelt<sup>45</sup>.

Das heutige großflächige Verschwinden natürlicher Lebensräume, das beschleunigte Aussterben ganzer Tier- und Pflanzenarten kann somit, selbst unter der – buddhistischerseits allerdings problematischen – Voraussetzung eines Eigenwertes der natürlichen Vielfalt, aus der Sicht der buddhistischen Daseinsanalyse eigentlich nicht beklagt, sondern nur als eine besonders krasse Bestätigung der buddhistischen Einsicht in die universale Vergänglichkeit gleichmütig hingenommen werden.

Genauso gleichmütig müßte der Buddhist aber auch den Errungenschaften und Versprechungen des äußeren, technologischen *Fortschritts* gegenüberstehen, da auch dieser am wesentlich unbefriedigenden Charakter der Welt, an deren Vergänglichkeit und Veränderlichkeit, nichts ändern kann.

Natürlich könnte man fragen, ob der Buddhismus, wenn er nun einmal damit konfrontiert wird, solchen äußeren Fortschritt nicht doch bejahen könnte für den Fall, daß durch ihn wenigstens eine Verbesserung der Rahmenbedingungen für das *Heil* bzw. die dazu führende *spirituelle Praxis* erzielt würde. Dies wird man aber kaum behaupten können. Der sogenannte Fortschritt ist z. B. mit einer ungeheuren Zunahme des Strebens nach materiellem *Besitz* verbunden. Maximierung von Besitz und Konsum ist geradezu konstitutiv für ihn – in krassem Widerspruch zum altbuddhistischen Ideal der Besitz- und Bedürfnislosigkeit<sup>46</sup>.

Auch für den zentralen Bereich der *Meditation* und *Versenkung* dürfte die verlärmte und verpestete Atmosphäre unserer Industriegesellschaft, in der Düsenjäger, Kraftfahrzeuge, Transistorradios und Motorsägen auch den allerletzten ruhigen Winkel heimsuchen, kaum besonders günstig sein<sup>47</sup>. Den Mönchen des alten Buddhismus jedenfalls ist für ihre Meditationsübungen im allgemeinen die Einsamkeit geeigneter erschienen als die (damals gewiß noch vergleichsweise erträglichen) Städte und

Siedlungen mit ihrer Unruhe und ihren Ablenkungen. Nicht daß spirituelle Vervollkommnung in einem Dorf oder einer Stadt unerreichbar wäre<sup>48</sup>. Aber als typische Meditationsplätze nennen die Texte doch vorzugsweise Orte wie die Wildnis (*aranya*), den Fuß eines Baumes oder eine Höhle im Gebirge<sup>49</sup>.

So manche Textstelle preist die Vorzüge und das Glück des Einsiedlerlebens<sup>50</sup>:

„Allein leben wir in der Wildnis, wie ein im Wald weggeworfenes Stück Holz. Viele beneiden mich darum, wie die Höllenbewohner Wesen, die in den Himmel kommen [beneiden].“

Einsamkeit, Ruhe und Schönheit der natürlichen Umgebung fördern die Meditation<sup>51</sup>. Vor allem Personen, die durch übermäßiges Üben der Leichenbetrachtung in Depression verfallen sind, wird u. a. die Betrachtung lieblicher Gärten, Haine und Gewässer empfohlen<sup>52</sup>. Insbesondere in den „Liedern der Ehrwürdigen“ (Theragāthā) finden sich Verse, die geradezu ein *Genießen der Naturschönheiten* zum Ausdruck zu bringen scheinen<sup>53</sup>:

„Diese Berge mit ihren klaren Gewässern und breiten Felsen, die von Affen und Gazellen aufgesucht werden und mit triefendem (?) Moos bedeckt sind, die entzücken mich.“

Solche Stellen, die der Natur einen ästhetischen Wert zuerkennen, finden sich aber in den kanonischen Texten des indischen Buddhismus nicht gerade häufig. Sie erinnern eher an den tibetischen Mystiker und Dichter Milaraspa<sup>54</sup> und an den ostasiatischen, insbesondere den Zen-Buddhismus<sup>55</sup>. Im *indischen* Buddhismus geht es, wenn als Ort für die Meditation die freie Natur empfohlen wird, meist nur um Ruhe und Einsamkeit, und nicht um ein Naturerlebnis.

Gelegentlich wird angedeutet, daß zumindest das Leben in der *Wildnis* auch seine *Beschwerlichkeiten* hat, daß die Natur etwa in Gestalt von stehenden Insekten ausgesprochen störend sein kann<sup>56</sup> bzw. eine vollkommene Versenkung sich dadurch auszeichnet, daß der Meditierende durch Naturgewalten wie Blitz und Donner nicht gestört oder in Schrecken versetzt wird<sup>57</sup>.

Genausowenig – und dies gilt besonders für Personen, die zu geistiger Unruhe neigen<sup>58</sup> – darf er sich aber auch von den *Naturschönheiten* ablenken lassen und ästhetischen Kontemplationen hingeben<sup>59</sup>. Von daher erweisen sich gerade diejenigen Verse der „Lieder der Ehrwürdigen“, welche auf den ersten Blick bloß Freude an der Schönheit der natürlichen

Umgebung auszudrücken scheinen, als *hintergründig*. Sie sind, wie S. Zienhard<sup>60</sup> überzeugend dargelegt hat, in Wahrheit Verfremdungen weltlicher Lyrik, vor allem solcher, die die Regenzeit (also die Jahreszeit, in der die Mönche feste Behausungen, etwa Hütten oder Höhlen in der Wildnis, aufsuchen mußten<sup>61</sup>) als Zeit der Liebesfreuden, aber auch des Trennungsschmerzes schildern. Die Mönche wollen mit ihren Umformungen solcher Dichtung den Laien gegenüber betonen, daß sie trotz der Liebesfreuden evozierenden Naturerscheinungen in ihrer Einsamkeit glücklich, ja glücklicher als die Laien sind. Dieses Glück der Mönche entspringt zweifellos der inneren Quelle der Versenkung und der Erlösung von Begierde und Furcht und ist daher letztlich nicht von der Örtlichkeit abhängig<sup>62</sup>. Es ist aber denkbar, daß der spirituelle Zustand des Befreit-seins von allen Affekten auch eine gelassene, emotionsfreie Wahrnehmung der Schönheiten der Natur, zumal der Wildnis, zuläßt bzw. überhaupt erst möglich macht<sup>63</sup>.

In der Daseinsanalyse des *Großen Fahrzeugs* steht, wie gesagt, die Nichtigkeit der Erscheinungen im Zentrum, manchmal aber auch ein ihnen als ihr wahres Wesen innewohnendes „höchstes Sein“. Einen wesentlichen Bestandteil der *Spiritualität* des Großen Fahrzeugs bildet dementsprechend die Betrachtung der *Nichtigkeit* der Erscheinungen, und die erlösende Einsicht besteht in einer mystischen Erfahrung, in der alle Erscheinungen verschwunden sind<sup>64</sup> und sich ggf. das „höchste Sein“ unmittelbar manifestiert<sup>65</sup>. Für die Natur ist, soweit ich sehe, in dieser Erfahrung kein Raum, zumindest im indischen Mahāyāna nicht.

Einen Platz haben könnte die Natur allenfalls in der auf diese mystische Schau *folgenden* Erfahrung des Wiedereintretens in die Erscheinungswelt, in der diese nun aber nicht mehr wie in der alltäglichen Erfahrung erlebt wird, sondern im Lichte der unmittelbar vorhergehenden mystischen Schau ihres wahren Wesens. Die indischen Texte sehen jedoch, nach meiner Kenntnis, die Wirkung der mystischen Schau auf die nachträgliche Sichtweise der Erscheinungswelt vor allem darin, daß die Erscheinungswelt nun tatsächlich als *illusorisch* (einem Zaubertrug gleich usw.) *erfahren* (und nicht mehr bloß so betrachtet) wird<sup>66</sup>.

Darüber hinaus wird die mystische Schau – im Zusammenhang mit der nachträglichen, auf die Erscheinungswelt zurückgewandten Erfahrung – aber auch zur erfahrungsmäßigen Grundlage der *ethischen* Haltung des *Mitgeföhls mit allen Lebewesen*, die auch für das Verhältnis zur Natur von Bedeutung ist.

Diese Haltung hat aber, historisch gesehen, ihre Wurzel nicht in der buddhistischen Daseinsanalyse, sondern in einem *anderen* Strang buddhistischer Spiritualität, der auch im älteren Buddhismus schon vorhanden ist und vor allem durch die Übung der vier ‚Grenzenlosen‘ (*apramāṇa*) repräsentiert wird. Bei dieser Übung, die nach T. Vetter<sup>67</sup> im Gegensatz zur negativen Daseinsanalyse zur ältesten Schicht der urbuddhistischen Lehre gehören dürfte, strahlt der Übende der Reihe nach in alle Himmelsrichtungen die Gefühle des Wohlwollens (*mettā/maitrī*), des Mitleids (*karuṇā*), der Freude (*muditā*) und der „Gleichgültigkeit“<sup>68</sup> (*upekkhā/ upekṣā*) aus, ohne eine Grenze zu ziehen und in der Weise, daß alle [Lebewesen] sein Ich oder Selbst werden<sup>69</sup> (*sabbattatāya*).

Im Gegensatz zur Daseinsanalyse des älteren Buddhismus, die alle beobachtbaren Konstituenten der Person aufgrund ihrer Vergänglichkeit dahingehend bestimmt, daß sie – in einem Dauerhaftigkeit implizierenden Sinne – weder das Ich sind noch dem Ich gehören, und so das Ich gewissermaßen auf Null reduziert, eliminiert die Übung der „Grenzenlosen“ das begrenzte Ich egoistischen Strebens dadurch, daß sie es gleichsam sprengt und, durch Einbeziehung *aller* Lebewesen, ins Unendliche ausdehnt. Sie geht, wie es ein Mahāyāna-Text<sup>70</sup> ausdrückt, zur „Ansicht eines großen Ichs“ (*mahātmadr̥ṣṭi*), in das alle Lebewesen einbegriffen sind<sup>71</sup>, über.

Ziel der Übung der „Grenzenlosen“ ist im älteren Buddhismus<sup>72</sup> vor allem die spirituelle Läuterung des Übenden selbst: Wohlwollen etwa reinigt von Haß, „Gleichgültigkeit“ von Gier<sup>73</sup>. Im *Mahāyāna* hingegen werden allumfassendes Wohlwollen und Mitleid *autonom* und führen sogar zu einer Zurückstellung des eigenen Heils zugunsten der anderen Lebewesen.

Diese zentrale Stellung von allumfassendem Wohlwollen und Mitleid führt zu dem Bedürfnis, sie auch aus der Daseinsanalyse abzuleiten.

An einer Stelle<sup>74</sup> wird dies sogar auf der Basis der Daseinsanalyse des älteren Buddhismus versucht und von der Lehre ausgegangen, daß es in Wirklichkeit kein Ich gebe und infolgedessen auch keine *anderen* Personen bzw. Lebewesen, sondern bloß Ströme unpersönlicher Daseinsfaktoren, in denen u. a. auch der Faktor Leid auftritt. Hieraus wird nun geschlossen, daß, wenn das Leid schon, wie allgemein anerkannt, etwas zu Beseitigendes ist, es kein spezifizierendes Moment gibt, kraft dessen man diese Beseitigung auf die (in Wirklichkeit gar nicht existierende) ei-

gene Person beschränken könnte. Daraus folgt, daß die Beseitigung *allen* Leides gleichrangig ist.

Typischer für das Mahāyāna aber sind Begründungen, die bei der alle Erscheinungen und somit auch alle Lebewesen durchziehenden *wahren Wirklichkeit* ansetzen: Wenn die wahre Wirklichkeit – die Leerheit oder das „höchste Sein“ – sowohl das wahre Wesen des Übenden selbst wie auch das aller anderen Lebewesen ist, so ergibt sich – und dies wird vor allem dann manifest, wenn der Übende diese wahre Wirklichkeit in der mystischen Schau unmittelbar erfahren hat –, daß ihm, von diesem wahren Wesenskern her betrachtet, alle anderen Lebewesen ebenso nächstehen wie die eigene Person. Er macht dann keinen Unterschied mehr zwischen sich und anderen, betrachtet alle übrigen Lebewesen als dem eigenen Ich gleich (*svaparasamatā, sarvasattveṣv ātmasamacittatā* u. ä.), und daraus ergibt sich ein alle Lebewesen umfassendes Wohlwollen und Mitleid<sup>75</sup>.

Wird der wahre Wesenskern in allen Lebewesen, wie es in manchen Texten geschieht, als immer schon latent in diesen Lebewesen vorhandene *Buddhaschaft* verstanden, so folgt daraus, daß man sich allen Lebewesen gegenüber ebenso respektvoll verhalten muß wie gegenüber dem Buddha selbst<sup>76</sup>.

Diese ethischen Konsequenzen sind nun aber auch für das Verhältnis zur *Natur* relevant, weil zu den Lebewesen zumindest auch die *Tiere* gehören. Auch sie sind somit Gegenstand des allumfassenden Wohlwollens und Mitleids<sup>77</sup>, allerdings immer nur als empfindende Einzelwesen, nicht als Vertreter bestimmter *Tierarten*.

Im Falle des allen Lebewesen aufgrund der in ihnen verborgenen Buddhaschaft entgegenzubringenden Respektes wäre, genau genommen, das Tier nicht einmal als einzelnes Lebewesen, sondern nur als „Behälter“ oder Hülle der „übernatürlichen“ Wesenheit der Buddhaschaft Gegenstand dieses Respektes. Insofern aber die Buddhaschaft *in* dem Lebewesen steckt und, vorerst zumindest, nicht herauslösbar ist, *partizipiert* die Hülle – das einzelne Tier – an dem Respekt, welcher der in ihr verborgenen Buddhaschaft entgegengebracht wird.

### III

Die Erwähnung von Mitleid und Wohlwollen, auch gegenüber Tieren, leitet über zur Frage nach dem *praktischen Verhalten* gegenüber der Natur.

Was die Natur als ganze angeht, so liefert die Daseinsanalyse des älteren Buddhismus, für sich allein genommen, für eine Rettung der Natur und der natürlichen Vielfalt vor der drohenden Zerstörung durch den Menschen *kein* Motiv. Die Natur ist, als Teil der vergänglichen Welt und in Anbetracht ihrer dunklen Seiten, leidvoll und somit kein Wert an sich. Andererseits motiviert die Daseinsanalyse des älteren Buddhismus aber *ebensowenig* ein fortschrittsgläubiges Sich-die-Natur-untertan-Machen, da die essentielle Leidhaftigkeit des Daseins in der Welt nicht zu ändern ist, schon gar nicht mit äußeren Mitteln.

Aber muß es nicht, im Sinne der Haltung des allumfassenden Mitleids und Wohlwollens, das Ziel des Buddhisten sein, den einzelnen Lebewesen nicht nur den Weg zur Erlösung zu weisen, sondern auch hier in dieser Welt zu helfen und – wenn schon die essentielle Leidhaftigkeit des Daseins nicht geändert werden kann – wenigstens das *massive* Leid nach Kräften zu *mindern* und durch ein Maximum an Glück zu ersetzen? Und könnte man nicht wenigstens zu *diesem* Zweck der Leidensminderung und Glücksmehrung einen naturverändernden *Fortschritt* legitimieren?

Hierzu wäre erstens zu sagen, daß die buddhistische Tradition in der Tat auch für diese Welt Goldene Zeitalter mit nahezu paradisischen Verhältnissen annimmt, diese aber, ebenso wie begrenzte Besserungen der allgemeinen Lebensbedingungen, als Folge einer höheren *Sittlichkeit* oder Spiritualität der Menschen (und zwar, im älteren Buddhismus zumindest, eher als ein Nebenprodukt) zu sehen pflegt<sup>78</sup> und *nicht* als Ergebnis *äußeren* (etwa wissenschaftlichen oder technologischen) Fortschritts. Zweitens wäre anzumerken, daß es ja keineswegs sicher, ja wohl eher unwahrscheinlich ist, daß das, was man als „Fortschritt“ auszugeben pflegt, am Ende zu einer *positiven* Bilanz für den Menschen führt. Drittens schließlich darf man als Buddhist das Problem nicht anthropozentrisch angehen und muß in die Leidensminderung und Glücksmehrung *alle* Lebewesen, auch die *Tiere*, einbeziehen<sup>79</sup>, wofür es in der buddhistischen Tradition denn auch zahlreiche konkrete Bestätigungen gibt<sup>80</sup>. Für die Tiere aber bedeutet der sogenannte Fortschritt, die moderne Zivilisation, ja wohl kaum eine Leidensminderung. Es genügen wohl als Beweis

dafür Stichworte wie tierquälerische Massentierhaltung („KZ-Hühner“), Tierversuche, Biotopzerstörung und Umweltvergiftung (man nehme nur ölverpestete Meeresvögel oder mit Geschwüren und Geschwulsten bedeckte Elbfische!). Hier wird doch, wenn überhaupt, nur das Leid von Individuen einer einzigen Spezies – des Menschen – (und vielleicht noch einiger weniger Nutznießer) vermindert, aber eben auf *Kosten* anderer Arten und der ihnen zugehörigen Individuen.

Aber sehen wir einmal von den tierquälerischen Aspekten der modernen Zivilisation ab: Wäre angesichts der Tatsache, daß das Dasein der Tiere im Buddhismus<sup>81</sup> als *besonders* leidhaft – leidvoller als das der Menschen – gilt, ihre (im Idealfall schmerzfreie) Tötung und Ausrottung, etwa auf dem kalten Wege der Lebensraumzerstörung, nicht letztlich sogar eine *Wohltat* für sie selbst? Eine solche Auffassung soll tatsächlich von den gelegentlich erwähnten sogenannten Samsāramocakas<sup>82</sup> vertreten worden sein. Der Name bedeutet „Leute, die [Tiere oder auch Kranke durch Tötung] aus dem Dasein (zumindest aus der betreffenden schlechten Existenz) befreien“. Im allgemeinen sind damit wohl kaum Buddhisten gemeint, obgleich es im 11. Jh. in China eine vulgārbuddhistische (?) Bewegung gegeben zu haben scheint, deren Anhänger mit der Begründung, man tue ihnen damit einen Gefallen, daß man sie vom leidvollen Dasein befreie, sogar Menschen umgebracht haben<sup>83</sup>. Hinzuweisen wäre in diesem Zusammenhang auch auf das vor allem aus Tibet bekannte tantrische Ritual der Tötung und zugleich Erlösung (*sgrol ba*) von Dämonen oder (Religions-)Feinden, bei dem, aus *Mitleid*, deren Körper rituell getötet, ihre Seele aber erlöst wird<sup>83a</sup>. Und schon im traditionellen Vinaya, der kanonischen Sammlung zur Ordenszucht, wird berichtet, daß sich Mönche, die zuviel über die Ekelhaftigkeit des Körpers meditiert hatten und des Daseins überdrüssig geworden waren, das Leben nahmen bzw. sich von einem Mitbruder umbringen ließen<sup>84</sup>. Auch der Fall, daß ein Mönch einem erkrankten Mitbruder *aus Mitleid* zur Selbsttötung rät, wird angedeutet<sup>85</sup>.

Unter solchen Gesichtspunkten könnte auch im Falle der Tiere aus der besonderen Leidhaftigkeit tierischer Existenz geradezu die *moralische Verpflichtung* abgeleitet werden, daß man Tiere töten oder, noch besser, diese unangenehme Existenzform überhaupt unmöglich machen sollte und daß die Durchführung eines solchen Zieles auf dem kalten Wege der Lebensraumzerstörung als eine besonders humane Lösung emphatisch befürwortet werden müsse.

Aber zum einen wird man dem Buddhismus die zugrundeliegende, sich aufgrund der dargelegten Konsequenz als überaus gefährlich erweisende Voraussetzung, daß die Existenz der Tiere *besonders* leidhaft sei, nicht ohne weiteres zugestehen. Zum anderen muß die obige Konklusion als typisches Beispiel für das Irrtumsrisiko bewertet werden, das man eingeht, wenn man Aussagen buddhistischer Texte über ihre spirituelle Intention hinaus zur Grundlage systematischer Folgerungen macht.

Der Buddhismus besteht ja keineswegs nur aus der negativen Daseinsanalyse, von der ich ausgegangen war, und aus der Haltung des allumfassenden Mitleids. Er hat sich vielmehr – und das führt uns zu weiteren und für unsere Problematik zentralen Prinzipien der buddhistischen Ethik – im Rahmen einer Asketenbewegung entwickelt, zu deren Ideengut auch die Lehre von *Karma*, von den guten und schlechten Werken, und das Gebot des Nichtverletzens (*ahimsā*) gehören. Diese beiden Lehren – vor allem die letztere – führen aber nicht nur im Hinblick auf *Menschen* zur kompromißlosen Ablehnung der obenerwähnten Tötung aus Gefälligkeit und mitleidbedingten Verleitung zur Selbsttötung<sup>86</sup>; sie schließen vielmehr auch im Falle von *Tieren* die obige Konklusion, es sei geradezu verdienstvoll, sie zu töten oder auszurotten, weil man ihnen damit angesichts der besonderen Leidhaftigkeit ihres Daseins durchaus einen Gefallen tue, grundsätzlich aus und bedingen ein essentiell andersartiges Verhalten gegenüber der Natur.

Die *Karma-Lehre*<sup>87</sup> impliziert, in Verbindung mit der Lehre vom Immerwiedergeborenwerden (*samsāra*), daß eine unglückliche Existenz und zumindest ein Teil des darin erfahrenen Leides die Auswirkung schlechter Taten ist, die man in einer früheren Existenz begangen hat. Es hat also kaum Sinn, ein solches Lebewesen durch Tötung von seinem Leiden oder seiner schlechten Existenz befreien zu wollen, da das schlechte Karma dann ungetilgt bleibt und seine Rest-Frucht in einer *anderen*, ebenfalls unglücklichen Existenz bringen wird; es sei denn, man ginge – wie es die *Samsāramocakas* tatsächlich getan haben sollen<sup>88</sup> – so weit, daß man die mit der Tötung verbundene (oder auch vorher eigens zuzufügende) Qual als eine Art künstlicher Karma-Tilgung wertet.

Die Lehre vom *Nichtverletzen* (*ahimsā*) jedoch verbietet das Töten und Schädigen von Lebewesen in jeglicher Form *apodiktisch*.

Diese Lehre hat offenbar ganz archaische Wurzeln. Urtümliche Jäger- bzw. Wildbeutervölker haben bekanntlich häufig das Bedürfnis, das Töten auf ein Minimum zu beschränken und das getötete Tier bzw. einen

für die betreffende Tierart zuständigen „Tierherrschaft“ usw.<sup>89</sup> irgendwie zu besänftigen. Dabei ist m. E. nicht bloß *Angst* vor der Rache der Tierseele oder des Tierherrn als Motiv anzusetzen, sondern auch *Scheu* oder Respekt vor dem Leben und ein Bewußtsein der *Verwandtschaft* mit allem<sup>90</sup>, und auch ein Gespür für das ökologische Gleichgewicht, ohne daß diese Aspekte im Bewußtsein jener Menschen bereits scharf voneinander differenziert sein müßten. Eher dürfte es sich um ein komplexes Gefühl handeln, dessen Komponenten nur für uns auseinanderfallen.

In vorbuddhistischen Texten ist ferner die Idee der *verkehrten Welt* belegt – eines Jenseits, in dem alles gerade umgekehrt ist wie im Diesseits. Die getöteten Tiere etwa zerhacken und verzehren dort den, der sie in dieser Welt getötet und gegessen hat<sup>91</sup>. Die vedischen Ritualisten glaubten, dem mit Hilfe *ritueller* Verrichtungen oder „meta-ritualistischer“ Konzeptionen entgegenwirken zu können<sup>92</sup>. Die Angst vor der Vergeltung ist daher für sie gebannt. Sie wird aber wieder lebendig, wenn das Ritual aus irgendwelchen Gründen nicht anwendbar ist oder der Glaube an seine Kraft nachläßt. Die *Asketen*, die das Ritual *aufgeben* oder sogar verwerfen, können somit – ebenso wie der Veda-Schüler, der das Ritual noch nicht vollziehen kann<sup>93</sup> – dem Schicksal, ihrerseits von dem Getöteten oder Verletzten getötet oder verletzt zu werden (sei es im Jenseits oder, gewissermaßen antizipatorisch, schon im Diesseits), nur entgehen, wenn sie *jegliches* Töten und Verletzen strikt *unterlassen*<sup>94</sup>. Dies ist zumindest *eine*<sup>95</sup> Wurzel für das generelle Verbot von Tötung und überhaupt Gewalttätigkeit in der ganzen indischen Asketentradition.

Dieses Verbot ist im Buddhismus (ebenso wie im Jainismus und Hinduismus) in die Karma-Lehre integriert worden, d. h., Töten von Lebewesen gilt als eine *schlechte Tat*, die eine unangenehme Wiedergeburt zur Folge hat<sup>96</sup>. Töten und Gewalttätigkeit widersprechen außerdem der *sittlichen Reinheit*<sup>97</sup>, die – analog der rituellen Reinheit als Voraussetzung für den Erfolg des Rituals – eine Grundvoraussetzung für den Erfolg der spirituellen Bemühungen des Asketen ist. Schließlich erscheinen Nichttöten und Gewaltlosigkeit schon im alten Buddhismus häufig als Ausdruck der bereits behandelten Haltung des *Mitgeföhls* mit allen Lebewesen<sup>98</sup>. In späteren Texten kann das Nichtverletzen (*ahimsā*) sogar rein psychologisch gedeutet und mit dem Mitleid identifiziert werden<sup>99</sup>. Diese Verbindung des Nichtverletzens mit dem Mitgeföhls läßt sich m. E. aus der Angst vor der Rache oder Rückwirkung *nicht* ableiten, wohl aber aus dem oben ebenfalls erwähnten Moment der *Scheu*, von der in der Tat in diesem Zu-

sammenhang in den Texten die Rede ist<sup>100</sup>, und darf (auch in nicht-buddhistischen Texten<sup>101</sup>) als Indiz für eine explizite Ethisierung des Nichtverletzens gelten<sup>102</sup>.

Es ergibt sich aus dem Gesagten, daß für den buddhistischen Asketen (und ebenso für den brahmanischen und jinistischen) eine Tötung von Tieren, einschließlich von Insekten und ähnlichen Kleinlebewesen<sup>103</sup>, ebensowenig in Frage kommt wie ein Töten von Menschen, trotz der besonderen Leidhaftigkeit tierischer Existenz, und selbst wenn das sie bedingende schlechte Karma als mit der Todesqual abgegolten gelten könnte. Gewiß, im Vinaya wird das absichtliche Töten eines Tieres als ein erheblich geringeres Vergehen gewertet<sup>104</sup> als das absichtliche Töten eines Menschen, das den unwiderruflichen Ausschluß aus dem Orden zur Folge hat<sup>105</sup>. Aber in der Praxis wird in vielen buddhistischen Ländern das Verbot des Tötens oder Verletzens von Tieren doch sehr ernst genommen, auch von frommen Laien<sup>106</sup>.

Es liegt auf der Hand, daß, von diesem Aspekt des generellen Nichtschädigens her betrachtet, auch die Zerstörung der Natur als *Lebensraum* von Tieren unzulässig ist, da sie direkt oder indirekt zum Tode dieser Tiere führt. Dementsprechend wird im Vinaya einiger Schule das (nachher noch eingehender zu behandelnde) Verbot, Pflanzen zu beschädigen, damit begründet, daß diese Pflanzen Wohnung, also Lebensraum, für Tiere, besonders Insekten, sind<sup>107</sup>.

In einem anderen Text wird sogar das *Anpflanzen* von Gärten und Parks als besonders verdienstvoll gepriesen<sup>108</sup>, wobei allerdings – wie der Kontext, der auch das Anlegen von Dämmen, Zisternen, Brunnen und Unterkünften erwähnt, zeigt – nicht etwa an Renaturierung, sondern im Gegenteil an Kultivierungsmaßnahmen gedacht ist. Diese wurden zwar gewiß primär im Interesse der Menschen (und Haustiere) durchgeführt, dürften aber in ihren traditionellen Formen auch für die meisten Wildtierarten kaum eine Bedrohung, für manche sogar eher Vorteile mit sich gebracht haben, ganz im Gegensatz zu den lebensfeindlichen, giftbesprühten Agrarsteppen und Monokulturen unserer Tage, deren Förderung sich daher auf die obige Textstelle kaum zu Recht berufen kann.

Nun könnte man einwenden, daß die buddhistische Ethik, stärker als etwa die jinistische, bekanntlich die *Absicht* betont, die einer Handlung zugrunde liegt, und daß von daher gerade die modernen Zerstörungen natürlicher Lebensräume zumindest dann nicht als schlechte Taten gewertet werden können, wenn sie nur *unbeabsichtigte* Nebenprodukte auf

ganz andere Ziele ausgerichteter Tätigkeiten sind (z. B. die Zerstörung der Wälder durch Stoffe wie Schwefeldioxid oder Stickoxide, die ja nur ein ungewolltes Nebenprodukt der Stromerzeugung bzw. des Autofahrens sind). In solchen Überlegungen wird die Problematik einer ganz auf die Absicht abhebenden Ethik deutlich, und es zeigt sich, daß gerade eine auf die Natur bezogene Ethik auch schädliche Handlungen berücksichtigen muß, die nicht in böser Absicht, sondern aus Fahrlässigkeit oder mangelnder Kenntnis der Folgen begangen werden.

In der Kasuistik des Vinaya finden sich in der Tat Beispiele dafür, daß auch solche Handlungen als Vergehen gewertet werden – wenngleich als minder schlimme denn absichtlich und in Kenntnis der Folgen begangene – oder daß Achtsamkeit zur Pflicht gemacht wird.

So macht sich z. B. ein Mönch, der (offenbar in guter Absicht, aber ohne ausreichende Sachkenntnis) einer Frau eine empfängnisbewirkende oder empfängnisverhütende Arznei verabreicht, zwar, wenn die Frau daran stirbt, nicht eines unwiderruflichen Ausschluß aus dem Orden nach sich ziehenden Mordvergehens schuldig – vorausgesetzt, daß ihn seine Fahrlässigkeit reut –, wohl aber eines minderen Vergehens (*duk-kata*)<sup>109</sup>. Das gleiche gilt für einen Mönch, der sich auf eine Bank setzt, ohne zu bemerken, daß dort ein in ein Tuch eingewickelter Säugling liegt, und diesen dabei erdrückt<sup>110</sup>. In diesem Falle wird den Mönchen ausdrücklich zur Pflicht gemacht, daß sie prüfen sollen, wo sie sich hinsetzen.

Die Betonung der Absicht in der buddhistischen Ethik bedeutet also keineswegs, daß jede Form von Fahrlässigkeit oder unbeabsichtigter Schädigung entschuldigt wäre, zumal dann nicht, wenn die Schädigung bereits abzusehen ist.

Unter diesen Umständen bin ich davon überzeugt, daß der Buddha, lebte er heute, angesichts der giftigen Abgase, der unverhältnismäßig vielen, auch bei äußerster Vorsicht unvermeidlichen Unfallopfer unter Igel, Kröten usw. und der zahllosen an Sommertagen an den Windschutzscheiben zerquetschten Insekten den Mönchen und Nonnen das *Autofahren* ebenso verbieten würde, wie er seinerzeit das Umherziehen während der Regenzeit untersagt hat, weil dabei allzuleicht Kleintiere zertreten werden<sup>111</sup>.

Auch zu Problemen wie *Tierversuchen* oder *tierquälerischer Nutztierhaltung* liefert das Gebot des Nichtverletzens, so scheint es, die eindeutige Entscheidung, die der buddhistischen Daseinsanalyse nicht zu entneh-

men war: Die kompromißlose Geltung dieses Gebotes im älteren Buddhismus läßt beides eindeutig ebensowenig zu wie die Tötung sogenannter Schädlinge<sup>112</sup> oder das Schlachten von Tieren zum Zwecke des Verzehrs<sup>113</sup>.

Vom Standpunkt der Ethik des *Großen Fahrzeugs* könnte man allerdings auch anders argumentieren. Während nämlich im älteren Buddhismus – für den Mönch zumindest – die eigene spirituelle Reinheit Vorrang zu haben scheint und deshalb das Gebot des Nichtverletzens (soweit ich sehe) auch von durch Mitleid inspirierten Handlungen nicht gebrochen werden darf, ist es im Großen Fahrzeug umgekehrt (vielleicht unter dem Einfluß der Lebensumstände der Laien): Hier wiegen Mitleid und altruistisches Handeln im Konfliktfall stärker als das Gebot des Nichtverletzens. So heißt es z. B., ein Bodhisattva solle das Vergehen des Mordes auf sich laden, wenn er einen anderen nur dadurch am Begehen eines schweren Vergehens hindern kann, daß er ihn umbringt<sup>114</sup>. Der Bodhisattva nimmt also schlechtes Karma für sich selbst in Kauf, um einen anderen davor zu bewahren<sup>115</sup>. Und weil er dies in altruistischer Absicht tut, trifft ihn am Ende gar keine Schuld<sup>116</sup>.

Auch rein quantitative Güterabwägungen finden sich: Mord ist erlaubt, wenn man dadurch, daß man *einen* tötet, das Leben *vieler* rettet<sup>117</sup>. Nach dieser Maxime ließen sich möglicherweise auch *Tierversuche* zu medizinischen Zwecken rechtfertigen (aber nur in engsten Grenzen und sicher nicht zu kosmetischen Zwecken). Das wäre dann eine Frage der Leidensabwägung. Aber warum sollte man aufgrund der gleichen Maxime nicht auch für Menschenversuche plädieren können? Oder für eine – zur Not gewaltsame – Aktion zur Befreiung von Käfighühnern?

Gewaltfrei durchgeführt, könnte sich die letztere Aktion sogar ganz konkret auf den traditionellen Vinaya berufen, der, im Zusammenhang mit dem Verbot des Diebstahls, konstatiert, daß es kein Vergehen darstelle, wenn ein Mönch ein in einer Falle gefangenes Wildtier oder in einer Reuse gefangene Fische *aus Mitleid* freiläßt<sup>118</sup>. Sie würde überdies an eine alte Tradition anknüpfen, die in buddhistischen Ländern weit verbreitet ist: Dort ist es zu einer Art Zeremonie geworden, zum Verzehr bestimmte oder in Gefangenschaft gehaltene Tiere freizukaufen und in ihrer natürlichen Umgebung auszusetzen<sup>119</sup>.

Auch buddhistische bzw. buddhismusfreundliche Herrscher haben des öfteren zum Schutz von Tieren eingegriffen. Insbesondere der indische Kaiser Aśoka (ca. 268–232 v. Chr.) erließ bekanntlich Gesetze, die das

Töten von Tieren und tierquälerische Handlungen stark einschränkten, und richtete sogar Tierhospitäler ein<sup>120</sup>. Ähnliche Aktivitäten sind auch für andere buddhistische Länder, z. B. Ceylon<sup>121</sup> und China<sup>122</sup>, belegt.

Im mittelalterlichen Ceylon spielte *Nutztierhaltung* zum Zwecke der Fleischversorgung keine bedeutende Rolle<sup>123</sup> und ist dort bei Buddhisten auch heute noch unüblich<sup>124</sup>.

Erwähnenswert ist auch die soziale Ächtung mit Tiertötung verbundener *Berufe* (insbesondere Jäger, Fischer und Metzger) in manchen buddhistischen Ländern<sup>125</sup>, auch wenn sich damit nicht selten eine gewisse doppelte Moral verbindet, insofern die Produkte dieser Berufsgruppen auch von den Buddhisten durchaus konsumiert werden<sup>126</sup>.

Eigentlich sollte man ja meinen, die Buddhisten, oder wenigstens die buddhistischen Mönche und Nonnen, seien angesichts des rigorosen Tötungsverbotes von Tieren strikte *Vegetarier*. Dies ist aber weithin nicht der Fall. Es trifft vielmehr nur für Teile des ostasiatischen Buddhismus zu<sup>127</sup>. Es gab zwar auch in Indien buddhistische Texte, in denen Fleischverzehr grundsätzlich abgelehnt wird<sup>128</sup>, aber diese Texte sind relativ spät. Sie gehören mehrheitlich jener Mahāyāna-Richtung an, nach welcher alle Lebewesen, also auch die Tiere, die Buddhaschaft in verborgener Form immer schon in sich tragen, und es scheint, daß die Forderung eines konsequenten Vegetarismus innerhalb des Buddhismus erst im Zusammenhang mit dieser Philosophie in Verbindung mit einem davon geprägten neuen Verhaltenskodex aufgestellt worden ist<sup>129</sup>. In Tibet hingegen halten sich die Mönche ebenso wie in Ceylon und Südostasien ganz an die alten, traditionellen Verhaltensvorschriften<sup>130</sup>. In diesen aber wird die Forderung nach einem konsequenten Vegetarismus ausdrücklich abgelehnt<sup>131</sup>.

Er hätte vom Standpunkt der alten Asketenbewegung, aus der auch der Buddhismus hervorgewachsen ist, angesichts der für sie charakteristischen *Allbeseeltheit* auch kaum viel Sinn gehabt. Wie der Jainismus<sup>132</sup> und auch brahmanische Texte<sup>133</sup> bezeugen, ist ursprünglich von einem Weltbild, für das auch Pflanzen und sogar die Elemente, vor allem Wasser und Erde, belebt und beseelt waren, auszugehen. Für ein solches Weltbild aber, wie es die Jainas bis heute beibehalten haben<sup>134</sup> und für das alles Genießbare – Tiere ebenso wie Pflanzen und Pflanzensamen und sogar das Wasser – lebendig ist, ist der Vegetarismus kein Ausweg aus dem Dilemma, daß man, um sich zu ernähren, notwendig töten muß. Es bleibt, will man nicht töten und verletzen, letztlich nur das *Sterbefasten*, d. h. die

Verweigerung der Nahrungsaufnahme bis zum Verhungern und Verdursten. Bei den Jainas kommt dies tatsächlich vor<sup>135</sup>.

Zur Regel wurde aber, insbesondere bei den Jainas, folgender Ausweg: Der Asket darf zwar selbst keinerlei Tötungsakt begehen, veranlassen oder gutheißen, auch nicht zum Zwecke der Nahrungsaufnahme; es ist ihm aber gestattet, von Laien zubereitete Nahrung, die diese ihm spenden, zu verzehren. Das scheint zu implizieren, daß der Asket das im Töten liegende schlechte Karma einfach *anderen* überläßt, daß er ohne Vergehen bleibt, weil andere ihm das Geschäft des Tötens und damit das Vergehen abnehmen<sup>136</sup>. *Idealiter* ist es aber wohl anders gedacht: Der Asket soll ja nur Speise *reste* erbetteln, Reste, die einfach von der Mahlzeit übriggeblieben sind und im indischen Klima, ohne Kühlschranks, in kürzester Zeit verderben würden und die, strenggenommen, auch nicht im Hinblick auf etwa anklopfende Asketen bewußt als Überschuß gekocht worden sein dürfen, wengleich das in der Praxis oft geschehen sein mag.

Es spielt selbstverständlich keine Rolle, aus was für Lebewesen diese Almosenspeise hergestellt wurde: gleichgültig, ob es sich um Tiere oder Pflanzen handelt, getötet werden mußten diese vor der Zubereitung allemal. Aber sie sind ohnehin bereits getötet worden, nicht eigens für den Asketen<sup>137</sup>.

Nun ist es offenkundig, daß eine derartige, jede Art von Tötung oder Schädigung von Lebewesen vermeidende Lebensführung, wenn man sie einmal ohne Rücksicht auf Detailprobleme und mögliche Unzulänglichkeiten in der praktischen Durchführung in ihrer Idealform akzeptiert, dennoch nur die Lebensweise eines kleineren Teiles der Gesellschaft, einer „spirituellen Elite“, eben der von Almosen lebenden Mönche und Nonnen, sein kann. Als ein allgemeines, auch für die Laien verbindliches Verhalten würde das konsequente Nichttöten und Nichtverletzen, Allbeiseltheit vorausgesetzt, de facto wohl zu einem kollektiven Sterbefasten führen. Die Laien mußten sich deshalb mit einer „zweitrangigen“ Moral begnügen, in deren Rahmen die Ansammlung von schlechtem Karma durch Töten praktisch unvermeidbar ist. Dieses Karma wird aber durch das Verdienst, das sie mit Nahrungsspenden an die Mönche erwerben, neutralisiert<sup>138</sup>. Die sittliche Reinheit, die für die zur Erlösung führende spirituelle Praxis erforderlich ist und eine konsequente Unterlassung *aller* Tötungs- und Gewaltakte impliziert, wird durch das Spenden aber *nicht* wiederhergestellt und ist somit für Laien kaum realisierbar.

Dies ändert sich aber, sobald, wie es im Buddhismus weitgehend der

Fall ist, die Vorstellung der Allbeseeltheit *aufgegeben* wird und im Bereich der Natur nur noch die *Tiere* als Lebewesen gelten<sup>139</sup>. Die Vorschrift, daß nur Nahrung, die nicht eigens für den Asketen „getötet“ worden ist, angenommen werden darf, kann dann auf *Fleisch* und *Fisch* eingeschränkt werden. Dies ist im älteren Buddhismus in der Tat geschehen: der Verzehr von Fleisch und Fisch ist nur erlaubt, sofern die Tiere nicht eigens für den Mönch getötet worden sind<sup>140</sup>; im übrigen aber wird im Buddhismus *kein* Anstoß daran genommen, wenn Speisen eigens für die Mönche zubereitet worden sind<sup>141</sup>.

Es führt aber auch im Buddhismus wenigstens im Falle von Fleisch und Fisch kein Weg an der Tatsache vorbei, daß Tiere im allgemeinen<sup>142</sup> nur dann als Nahrung zur Verfügung stehen, wenn sie zuvor von Laien getötet worden sind und somit von *diesen* das Gebot des Nichtverletzens durchbrochen wurde. Sollen auch die Laien ohne Vergehen bleiben, so ist ein *vollständiger Verzicht auf Fleischnahrung* erforderlich. In der Tat tritt die generelle Forderung nach konsequentem Vegetarismus im Buddhismus, wie gesagt, erst in einer bestimmten Richtung des Großen Fahrzeugs auf, an dessen Spiritualität bekanntlich die Laien entscheidenden Anteil haben.

Es stellt sich nun aber noch die Frage, ob denn die apodiktische Eingrenzung der Lebewesen auf *Tiere* – unter deren Voraussetzung allein es stimmig erscheint, das Verbot des Verzehrs eigens für den Mönch zurechtgemachter Nahrung auf Fleisch- und Fischgerichte zu beschränken – für den Buddhismus *von Anfang an* vorausgesetzt werden darf oder ob sich für die älteste Zeit noch Spuren der Allbeseeltheitsvorstellung nachweisen lassen. Es scheint nun in der Tat, daß letzteres der Fall ist.

In den Regeln für das Verhalten der Mönche und Nonnen, und gelegentlich auch in den Lehrreden, finden sich tatsächlich Vorschriften, die den Mönchen und Nonnen die Beschädigung oder Verunreinigung von *Samen* und *Pflanzen*<sup>143</sup>, ja sogar von *Erdboden*<sup>144</sup> und *Wasser*<sup>145</sup> untersagen und sich zwanglos als praktische Konsequenzen des Allbeseeltheitsglaubens der alten Asketentradition verstehen lassen.

Auch im Rahmen der *Speisevorschriften* finden sich noch Hinweise auf eine Beseeltheit von Pflanzen und Samen, etwa in der Vorschrift, daß *Früchte* von Mönchen nur dann verzehrt werden dürfen, wenn sie zuvor mittels Feuer (d. h. durch Kochen usw.), Schneidewerkzeug oder Fingernägeln *beschädigt* – und das kann ursprünglich nur heißen: leblos gemacht

– worden und *samenlos* sind bzw. ihre Samen schon ausgeworfen haben<sup>146</sup>.

In den Lehrreden – vor allem in alten Versen – heißt es des öfteren ausdrücklich, daß man „beweglichen (*tasa*) und unbeweglichen (*thāvara*) Lebewesen“ keinen Schaden zufügen bzw. Wohlwollen entgegenbringen und Schutz gewähren solle<sup>147</sup>. Dabei sind mit den „unbeweglichen Lebewesen“ ohne jeden Zweifel ursprünglich – wie in den Jaina-Texten<sup>148</sup> – Pflanzen usw. gemeint.

Wahrscheinlich hat der Urbuddhismus diesen Glauben oder doch entsprechende Verhaltensformen einfach mit übernommen und erst später, im Zuge einer schärferen Reflexion über den Begriff des Lebewesens, die Grenze enger gezogen und die Pflanzen und Elemente aus dem Kreis der Lebewesen ausgeschieden – aus welchen Motiven auch immer<sup>149</sup>.

Nachdem diese Entscheidung gefallen war, mußten natürlich die Aussagen und Vorschriften, die eine Beseeltheit von Pflanzen usw. voraussetzen, *neu interpretiert* werden.

Das Zerschneiden usw. der für den Verzehr des Mönches bestimmten Früchte wird – indem es etwa bei einem Haufen Körner genügt, ein einziges Korn zu ritzen – zu einem rein formelhaften Akt, dessen ursprüngliche Tötungsfunktion offenbar gar nicht mehr bewußt ist<sup>150</sup>.

Die „beweglichen und unbeweglichen Lebewesen“ werden respektive als diejenigen Lebewesen, die noch mit Begierde behaftet sind, und diejenigen, welche von der Begierde befreit sind (also Arhats), gedeutet<sup>151</sup>.

Das Verbot der Beschädigung von Pflanzen usw. wird mehrfach damit begründet, daß *die Leute* glauben, Pflanzen seien Lebewesen, deshalb an einer Beschädigung von Pflanzen durch die Mönche Anstoß nehmen und sich dadurch von der buddhistischen Lehre abkehren könnten<sup>152</sup> – ein Argument, das in unserer Gesellschaft, die ja zum überwiegenden Teil gerade *nicht* glaubt, daß Pflanzen Lebewesen eigenen Rechts sind, eher den gegenteiligen Effekt hätte.

Eine andere Erklärung begründet das Verbot mit dem *mythologischen* Argument, daß Pflanzen, insbesondere Bäume, oft Wohnsitz von *Gottheiten* oder Lokalgeistern sind, die man nicht obdachlos machen soll<sup>153</sup>.

Die in unserem Zusammenhang interessanteste Begründung des Verbotes der Beschädigung von Kräutern und Bäumen aber ist die, daß sie Wohnung, d. h. *Lebensraum*, für zahllose *Tiere* sind<sup>154</sup>, ein *ökologisches* Argument also, dessen Schlüssigkeit auch heute kaum bestritten werden kann und das übrigens auch auf Erde, Wasser und Luft anwendbar wäre.

In einigen Richtungen des *ostasiatischen* Buddhismus ist übrigens die Auffassung, daß auch *Pflanzen* – und manchmal wird auch das *Land* hinzugefügt – beseelte Lebewesen seien, erneut vertreten worden<sup>155</sup>. Hierbei scheinen auch philosophische Erwägungen eine Rolle gespielt zu haben: zum einen die (von der Hua-yen-Schule vertretene) Auffassung, daß alles Seiende miteinander verwoben ist und eines am Wesen des anderen teilhat (also auch eine Pflanze am Wesen des Lebendigen); zum anderen die Lehre, daß die wahre Wirklichkeit, die zugleich das Nirvāṇa und sogar die Buddhaschaft konstituiert, in allem Seienden in gleicher Weise vorhanden ist, also auch in den Pflanzen, diese somit ebenfalls Buddha werden können und infolgedessen Lebewesen sein müssen. Es versteht sich, daß unter *diesen* Voraussetzungen nicht nur die Tiere, sondern auch die *Pflanzen*, ja sogar die Erde und die *ganze Natur* an der dem Buddha zu zollenden *Ehrfurcht* partizipieren.

Greifen wir zum *Schluß* noch einmal die eingangs gestellte Frage auf, ob der Buddhismus für das Eindringen der modernen westlichen Praxis einer rücksichtslosen Ausbeutung der Natur *mitverantwortlich* ist oder ob zumindest seine traditionellen Prinzipien nicht vielmehr eine *Gegenkraft* darstellen, die es nur zu mobilisieren gälte. Die Antwort kann, da die Untersuchung auf Teilbereiche der buddhistischen Tradition beschränkt bleiben mußte, nur unvollständig und provisorisch sein, aber sie muß gewagt werden:

Die *Daseinsanalyse*, die die grundsätzliche Vergänglichkeit, Leidhaftigkeit oder gar Nichtigkeit des Daseins betont, war *kein* geeigneter Nährboden für einen Unterwerfungsfeldzug gegen die Natur zwecks Aufbau einer angeblich besseren Welt, wie er im Westen stattfand und -findet. Besagte Daseinsanalyse motiviert aber auch keine Aktivitäten zur *Verhinderung* der gegenwärtigen Naturzerstörung, sondern liefert eher spirituelle Voraussetzungen dafür, Verluste gleichmütig hinzunehmen. Die Natur ist, auch angesichts ihrer dunklen Seiten, zumindest im indischen Buddhismus kein Wert an sich. Das zeigt sich auch in dem weitgehend negativen Verhältnis, in dem nicht nur der endgültige Heilszustand (Nirvāṇa), sondern auch der innerweltliche Idealzustand („Glückliches Land“) zu ihr steht.

Die negative Bewertung natürlichen Daseinsformen schließt aber nicht aus, daß im Buddhismus *alle* Lebewesen Gegenstand der *Ethik* und letztlich<sup>156</sup> auch Anwärter für das Heil sind. Gerade weil die Lebewesen in der

Natur so viel leiden – so könnte man formulieren –, brauchen sie Schonung und Mitgefühl und letztendlich Erlösung. Nicht als bestimmte *Arten*, sondern als empfindende – und *insofern* dem Menschen grundsätzlich gleiche – *Einzelwesen*. Diese fundamentale Gleichheit wird im Großen Fahrzeug mit Hilfe der Lehre von der Allgegenwart der wahren Wirklichkeit bzw. der Buddhaschaft auch metaphysisch untermauert. Es dürfte vor allem diese alle Lebewesen einbeziehende Ethik gewesen sein, die, zumal in Verbindung mit dem Gebot des *Nichtverletzens*, im buddhistischen Kulturkreis einer rein anthropozentrischen Ausbeutung und Mißhandlung der Natur entgegengestanden hat und auch in Zukunft wieder entgegenstehen könnte.

Problematisch erscheint allerdings die im Buddhismus verbreitete Einschränkung, daß nur *Tiere* Lebewesen seien, *nicht* aber *Pflanzen*, auch nicht in analoger Weise. Immerhin bleiben auch so Pflanzen, Erde, Wasser und Luft insofern in das Schädigungsverbot einbezogen, als sie *Lebensraum* für Tiere sind.

Auch die Praxis des Buddhismus, *Lokal-* und *Naturgeister* einfach einzugliedern – im Gegensatz zu ihrer Dämonisierung im Christentum –, hat, wie am deutlichsten das Beispiel Tibet zeigt, sicherlich dazu beigetragen, daß eine Praxis rücksichtsloser Naturausbeutung nicht aufkam. Die Eingliederung der Naturgeister hat auf diese Weise wohl de facto Gleiches geleistet wie die *Allbeseeltheitslehre* der alten Asketentradition (und wohl auch des Urbuddhismus), aus der sich ein schonendes Verhalten gegenüber der *ganzen* Natur um ihrer *selbst* willen ergibt.

Ein Nachteil der Allbeseeltheitslehre ist, daß totale Nichtschädigung praktisch undurchführbar ist. Dies gilt aber im Lichte der neuzeitlichen Mikrobiologie wegen der Einzeller auch für ein auf Tiere (und deren Lebensräume) eingeschränktes Nichtverletzen. Überdies gibt es Konfliktsituationen, in denen die Schonung des einen die Schädigung des anderen impliziert. Das Gebot des Nichtverletzens kann daher als wenigstens annähernd erfüllbares Verhaltensprinzip nur wirksam werden, wenn man, wie es vor allem im Großen Fahrzeug geschehen ist, in ihm nicht ein rigides Tabu sieht, sondern vielmehr eine *ethische Leitlinie* und es dahingehend auslegt, daß eine Schädigung von Tieren, Pflanzen und Lebensräumen *so gering wie irgend möglich* zu halten ist.

Als ethische Leitlinie muß das Schädigungsverbot aber auch alle Arten von *indirekter* Schädigung einschließen, etwa indirekte Schädigung durch Baumaßnahmen oder Chemikalien, auch durch Fernwirkungen (etwa

Luftverschmutzung) und auch durch die Übervermehrung der Menschheit, die ja notwendig auf Kosten anderer Lebewesen geht (und übrigens auch der Institution des Mönch- und Nonnentums, das ja den Verzicht auf Nachkommenschaft einschließt, eine neue ethische Dimension verleiht).

Es läßt sich nicht leugnen, daß eine solche Relativierung des Schädigungsverbotes – wie gewisse Entwicklungen im Großen Fahrzeug zeigen – auch Gefahren birgt und ein großes Maß an Weitblick und Durchblick, aber auch Uneigennützigkeit erfordert. Entscheidend ist dabei, daß der Buddhismus an seiner traditionellen Lehre festhält, daß es um das Wohlergehen *aller* Lebewesen – und nicht bloß der Menschen – geht.

Man kann nur hoffen, daß es in den buddhistischen Ländern gelingt, das Verhältnis zur Natur und das Verhalten ihr gegenüber in Zukunft im Sinne der (im einzelnen der heutigen Situation anzupassenden) Prinzipien der *traditionellen* buddhistischen Ethik zu gestalten, und daß auch bei uns vergleichbare Positionen weiter an Boden gewinnen. Bislang hat es allerdings eher noch den Anschein, daß sich der robust-brutale Anthropozentrismus allenthalben durchsetzt. Er wird dann dafür sorgen, daß in absehbarer Zeit der buddhistische Grundsatz der Vergänglichkeit allen Daseins etwas früher und abrupter als eigentlich notwendig seine Gültigkeit an weiten Teilen der Natur, aber wohl auch an der Spezies Mensch selbst erweist.

### Anmerkungen

\* Für wertvolle Hinweise und Anregungen danke ich meinen Freunden und Kollegen Franz-Karl Ehrhard, von dem die Stellen aus der Biographie des Tshogs-drug rañ-grol in Anm. 80 u. 119 stammen, M. Maitrimurthy, D. Seyfort Ruegg, S. A. Srinivasan, A. Wezler und T. Vetter, die so freundlich waren, die erste Fassung dieses Beitrags durchzusehen.

Die folgenden Anmerkungen enthalten aus Raumgründen nur ein *Minimum* an Belegen. Folgende Abkürzungen werden verwendet:

A	Āṅguttaranikāya.
AWL	Akademie der Wissenschaften und der Literatur (Mainz), Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse.
BCA(P)	Bodhicaryāvatāra-(pañjikā), Hrsg. P. L. Vaidya, Darbhanga 1960.
BoBh	Bodhisattvabhūmi, Hrsg. N. Dutt, Patna 1966.
D	Dīghanikāya.
EB	Encyclopedia of Buddhism, Hrsg. G. P. Malalasekera, Colombo 1961.

M	Majjhimanikāya.
MSA(Bh)	Mahāyānasūtrāṅkāra (bhāṣya), Hrsg. S. Lévi, Paris 1907.
S	Saṃyuttanikāya.
Sn	Suttanipāta.
Sukh	Sukhāvatīvyūha, Hrsg. T. Kagawa (Muryōju-kyō no shohon-taishō-kenkyū), Kyōto 1984.
Sukh(S)	Sukhāvatīvyūha (Saṃkṣiptamātrkā), in: Mahāyānasūtrasaṃgrahaḥ (I), Hrsg. P. L. Vaidya, Darbhanga 1961.
T	Taishō-Ausgabe des chinesischen Tripitaka.
Th	Theragāthā.
TrBh	Trīṃśikābhāṣya, Hrsg. S. Lévi, Paris 1925.
Vin	Vinaya (des Pāli-Kanons).
VisM	Visuddhimagga, Hrsg. Warren and Kosambi, Cambridge, Mass., 1950.
Y	Yogācārabhūmi, Hrsg. V. Bhattacharya, Kalkutta 1957.

<sup>1</sup> Zum Beispiel K. M. Meyer-Abich, Wege zum Frieden mit der Natur, München – Wien 1984, 19 f.

<sup>2</sup> Zur Problematik des Naturbegriffs ebd. 114 ff.

Im vorliegenden Beitrag gilt, wenn „Natur“ im Sinne von Landschaft usw. gebraucht wird, als „natürlich“ primär die vom Menschen unberührte Natur (Wildnis); vom Menschen gestaltete (bzw. vorgestellte) Landschaft sei in dem Maße „natürlich“, als sie sich den natürlichen Formationen anpaßt und dem Artenreichtum von Flora und Fauna nicht abträglich ist. Sofern mit „Natur“ die natürlichen Einzelwesen, speziell die Lebewesen, gemeint sind, dient „natürlich“ im vorliegenden Beitrag vor allem zur Ausschließung des Menschen; nicht daß dessen Zugehörigkeit zur Natur bestritten werden soll, sondern vielmehr aus dem Grunde, daß der Mensch hier in erster Linie als sich (gegenüber *andersartigen* Lebewesen und der Natur als ganzer) verhaltendes *Subjekt* thematisiert ist.

<sup>3</sup> W. Müller, Indianische Welterfahrung, Berlin 1981, 46.

<sup>4</sup> Zum Beispiel M III, 167 ff.; zum Urbuddhismus vgl. Anm. 87.

<sup>5</sup> Näheres s. L. Schmithausen, Zur buddhistischen Lehre von der dreifachen Leidhaftigkeit, in: Zeitschr. d. Dtsch. Morgenländ. Ges., Suppl. III, 2 (1977) 918 ff.

<sup>6</sup> E. Lamotte, Histoire du Bouddhisme Indien, Löwen 1958, 35; Y 79, 8 ff.

<sup>7</sup> Y 79, 8 f.; 87, 13–15.

<sup>8</sup> Mit Argumenten: Yogācārabhūmi, Peking-Tanjur zi 211 a 5 ff.; vgl. ferner Milindapañha 172 ff.; Y 171, 11 ff.; Tattvasiddhi (T, Bd. 32) 313 a 25; Nyāyabindu III, 59.

<sup>9</sup> Udāna Nr. VIII, 1; vgl. I, 10.

<sup>10</sup> Ob eine solche Position schon für den Urbuddhismus in Anspruch genommen werden darf, muß offenbleiben (vgl. auch Anm. 87).

<sup>11</sup> Vgl. D. Schlingloff, Die Religion des Buddhismus, II, Berlin 1963, 42 f.; anders die T'ien-t'ai-Schule: EB I, 670.

<sup>12</sup> L. Schmithausen, Der Nirvāṇa-Abschnitt in der Viniścayasamgrahaṇī der Yogācārabhūmiḥ, Wien 1969, 49.

<sup>13</sup> Zum Beispiel Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā (Hrsg. Vaidya) 20, 14 f.

<sup>14</sup> Zum Beispiel Prasannapadā 225, 9 f.

<sup>15</sup> L. Schmithausen, Zur Struktur der erlösenden Erfahrung im indischen Buddhismus, in: Transzendenzerfahrung, Vollzugshorizont des Heils, hrsg. von G. Oberhammer, Wien 1978, 114.

<sup>16</sup> Ebd.

<sup>17</sup> L. Schmithausen, Ich und Erlösung im Buddhismus, in: Zeitschr. f. Missionswiss. u. Religionswiss. 53 (1969) 167 f.

- <sup>18</sup> W. Gundert, *Japanische Religionsgeschichte*, Stuttgart 1943, 65 f.; R. K. Heinemann in: *The World of Buddhism*, hrsg. von H. Bechert – R. Gombrich, London 1984, 220.
- <sup>19</sup> Schmithausen, a. a. O. (s. Anm. 17) 169 f.
- <sup>20</sup> W. Stede, *Die Gespenstergeschichten des Peta Vatthu*, Leipzig 1914, 39 ff.
- <sup>21</sup> Sukh § 19-b/c.
- <sup>22</sup> Sukh(S) 254, 24 ff.
- <sup>23</sup> Sukh § 18-b/c.
- <sup>24</sup> Sukh § 22-a.
- <sup>25</sup> Sukh(S) 255, 4 f.; Sukh § 17-a (einige Versionen sprechen allerdings zugleich von Edelsteinbergen).
- <sup>26</sup> Sukh § 8-a(3/4).
- <sup>27</sup> Sukh § 15; vgl. §§ 11 u. 13.
- <sup>28</sup> Sukh §§ 15 u. 8-a(1); Sukh(S) 255, 14 f.
- <sup>29</sup> Sukh §§ 18-c u. 16-a; Sukh(S) 255, 10 ff.
- <sup>30</sup> Sukh §§ 16, 8-r(39) u. 18-c; Sukh(S) 254, 28 ff.
- <sup>31</sup> Sukh § 16-d.
- <sup>32</sup> Vgl. Schlingloff, a. a. O. (s. Anm. 11) 76 (wo allerdings nicht von Sukhāvātī, sondern von den Verhältnissen zur Zeit des zukünftigen Buddha Maitreya die Rede ist).
- <sup>33</sup> Es gibt, soweit ich sehe, in den einschlägigen indischen Sūtras keinen schlüssigen Hinweis auf eine symbolische Bedeutung der einzelnen Elemente der Schilderung von Sukhāvātī.
- <sup>34</sup> Vgl. A I, 35.
- <sup>35</sup> Vgl. für die vedische Zeit J. F. Sprockhoff, *Āraṇyaka und Vānaprastha in der vedischen Literatur*, in: *Wiener Zeitschr. f. d. Kunde Südasiens*, XXV (1981) 32 ff.
- <sup>36</sup> Zum Beispiel *Prasannapadā* 246, 13; 299, 9 f.
- <sup>37</sup> Vgl. Sukh § 18-e; Sukh(S) 255, 21–23.
- <sup>38</sup> Nach W. Bauer, *China und die Hoffnung auf Glück*, München 1974, 238, gelangt niemand als Frau nach Sukhāvātī. Vgl. auch Sukh § 8-p (35), andererseits aber auch die Erwähnung himmlischer Nymphen (*apsaras*) in Sukh §§ 19-c (Z. 25 f.) u. 23.
- <sup>39</sup> Sukh § 18-f.
- <sup>40</sup> Bauer, a. a. O. (s. Anm. 38) 228 f.
- <sup>41</sup> Ebd. 246.
- <sup>42</sup> Differenziertere Ausführungen s. L. Schmithausen in: *Studien zum Jainismus und Buddhismus*, hrsg. von K. Bruhn und A. Wezler, Wiesbaden 1981, 199 ff; T. Vetter, *Van Boeddha tot Nāgārjuna*, I, Leiden Sept. 1984, 42 ff. (wo auch der Urbuddhismus berücksichtigt wird).
- <sup>43</sup> Th 1133.
- <sup>44</sup> VisM II, 58.
- <sup>45</sup> *Mahāvibhāṣā* (T, Bd. 27) 840 b 22 ff.
- <sup>46</sup> H. Oldenberg, *Buddha*, München 1961, 325 f.
- <sup>47</sup> Vgl. E. Conze, *Buddhist Meditation*, London 1959, 41.
- <sup>48</sup> M I, 104 ff.
- <sup>49</sup> Zum Beispiel A IV, 436 f.; *Śrāvaka bhūmi* (Hrsg. Shukla) 359.
- <sup>50</sup> Th 62 (vgl. S I, 202); vgl. auch Th 537 ff.; Sn 221; VisM II, 54–55.
- <sup>51</sup> Th 110; vgl. auch 523; VisM II, 54; BCA VIII, 85 f.
- <sup>52</sup> *Mahāvibhāṣā* (T, Bd. 27) 436 b 14 ff.
- <sup>53</sup> Th 113 = 601 = 1070; vgl. auch 13; 307–310; 1135–1137.
- <sup>54</sup> Vgl. z. B. H. Hoffmann, *Die Religionen Tibets*, Freiburg – München 1956, 150 f.; ders., *Mi-la ras-pa*, München 1950.
- <sup>55</sup> Bauer, a. a. O. (s. Anm. 38) 245–247.
- <sup>56</sup> Th 31 = 244.

- <sup>57</sup> Th 41; 189 f.
- <sup>58</sup> VisM III, 102.
- <sup>59</sup> Bhikkhu Shāntideva in: 50 Jahre Buddhistisches Haus, Berlin-Frohnau 1975, 56 f.
- <sup>60</sup> S. Lienhard, Sur la structure poétique des Theratherīgāthā, in: Journal Asiatique 263 (1975) 375 ff., bes. 381 ff.
- <sup>61</sup> Vgl. z. B. Oldenberg, a. a. O. (s. Anm. 46) 330 f.
- <sup>62</sup> Vgl. Th 991.
- <sup>63</sup> Vgl. Th 992.
- <sup>64</sup> Vgl. z. B. T. Vetter, Die Lehre Nāgārjunas in den Mūla-Madhyamaka-Kārikās, in: Epiphanie des Heils, hrsg. von G. Oberhammer, Wien 1982, 91 f.; Abhidharmasamuccayabhāṣya (Hrsg. Tatia) 42, 14: *jñānacāre 'vikalpe ... sarvārthākhyānataḥ*; TrBh 40, 29 f.: *nirvikalpena jñānenākāśasamatalān(?) sarvadharmān paśyāti*.
- <sup>65</sup> Zum Beispiel BoBh 26, 8 ff., 28, 9 ff. (... *vastumātram grhṇāti tathatāmātram*); MSA VI, 7 f.
- <sup>66</sup> Zum Beispiel TrBh 40, 27 f.
- <sup>67</sup> T. Vetter, a. a. O. (s. Anm. 42) 71 ff.
- <sup>68</sup> Der Begriff ist hier, wie seine (m. E. authentische) Funktion als Gegenmittel der Gier (s. u.) zeigt, in einem spirituell positiven Sinne (etwa: Begierdelosigkeit, Sich-nicht-anfechten-Lassen) verwendet. – Zur Auffassung der späteren Dogmatik und anderen Verwendungen vgl. H. B. Aronson in: Studies in Pali & Buddhism, hrsg. von A. K. Narain, Delhi 1979, 1 ff.; G. M. Nagao in: Indianisme et Bouddhisme (Festschr. Lamotte), Löwen 1980, 245 ff.
- <sup>69</sup> So mit Vetter, a. a. O. (s. Anm. 42) 72.
- <sup>70</sup> MSA XIV, 37.
- <sup>71</sup> Vgl. BCA VI, 126: *ātmikṛtam sarvām idam jagat taiḥ kṛpātmabhiḥ ...*
- <sup>72</sup> Zum Urbuddhismus vgl. Vetter, a. a. O. (s. Anm. 42) 71 ff.
- <sup>73</sup> Zum Beispiel D III, 248 f.; A III, 290 f.
- <sup>74</sup> BCA VIII, 101–103; vgl. auch 91.
- <sup>75</sup> Vgl. vor allem BoBh 194, 1 ff., bes. 6 f.; MSA(Bh) IV, 9; XIV, 30 f.; XX, 7; Madhyāntavibhāgabhāṣya (Hrsg. Nagao) 35, 10 f.; Madhyāntavibhāgaṭikā (Hrsg. Yamaguchi) 100, 9 ff.; Ratnagotravibhāga I, 156 f. sowie 165cd u. 167c; Acintyastava 41–42 (Chr. Lindtner, Nāgārjuniana, Kopenhagen 1982, 154); BCA(P) VI, 126; VIII, 90. – Zur Anwendung des *ātman*-Begriffes – im Sinne von „wahres Wesen“ – auf die wahre Wirklichkeit vgl. MSA(Bh) IX, 23; Paramārtha, Shih-pa-k'ung-lun (T, Bd. 31) 864 c 10 f.; vgl. auch Ratnagotravibhāga 30, 4 u. 31, 3 f.; D. Seyfort Ruegg, La théorie du *tathāgatagarbha* et du *gotra*, Paris 1969, 364 ff.
- <sup>76</sup> Ratnagotravibhāga I, 166ab.
- <sup>77</sup> L. Chandra, Vibrations of Ahimsā, New Delhi 1981, 3. – Vgl. auch die analoge Begründung des *Vegetarismus* im Aṅgulimāliyasūtra (D. Seyfort Ruegg, Ahimsā and Vegetarianism in the History of Buddhism, in: Buddhist Studies in Honour of Walpola Rahula, London 1980, 236).
- <sup>78</sup> Schlingloff, a. a. O. (s. Anm. 11) 76; H. v. Glasenapp im Anhang zu: Oldenberg, a. a. O. (s. Anm. 46) 439 ff.; Y 30, 21 ff., bes. 32, 8 ff., 34, 19 ff.
- <sup>79</sup> Vgl. auch die Tatsache, daß – wenngleich an unterster Stelle – unter den möglichen Empfängern verdienstschaffender Gaben auch die *Tiere* genannt werden (M III, 255).
- <sup>80</sup> Zum Beispiel EB I, 670 f.; aus der biographischen Literatur das Beispiel des tibetischen Mystikers Tshogs-drug rañ-grol, der während einer Dürreperiode von Austrocknung bedrohtes Wassergetier mit Hilfe eines Lederbehälters aus einem Teich in einen größeren See trägt und dabei an die dreißigmal hin- und herläuft (rNam-thar des Tshogs-drug rañ-grol, bKa' 'bum, Bd. ka, Paro 1980, 289).
- <sup>81</sup> Ebenso im Jainismus: vgl. H. v. Glasenapp, Der Jainismus, Berlin 1925 (Nachdr. Hildesheim 1964), 188.
- <sup>82</sup> A. Wezler, Zur Proklamation religiös-weltanschaulicher Toleranz bei dem indischen Phi-

losophen Jayantabhaṭṭa, in: Saeculum XXVII, 4 (1976) 335 f.; W. Halbfass, Studies in Kumā-  
rila and Śāṅkara, Reinbek 1983, 10 ff.

<sup>83</sup> P. Demiéville, Le Bouddhisme et la guerre, in: Mélanges publiés par l'Institut des Hautes  
Études chinoises, I, Paris 1957, 349 (= Choix d'études bouddhiques, Leiden 1973, 263).

<sup>83 a</sup> R. A. Stein, *Le liṅga* des danses masquées lamaïques et la théorie des âmes, in: Sino-  
Indian Studies 5 (Festschr. Liebenthal) (1957) 200 ff., bes. 202 ff., 219 ff. – Das *Mitleid* ist in  
diesem Falle allerdings weniger dadurch motiviert, daß die *gegenwärtige* Existenz der betref-  
fenden Wesen besonders *leidvoll* wäre, als vielmehr (im Sinne von S. 119 u. Anm. 114) da-  
durch, daß sie mit ihren *Übeltaten* anderen Schaden und Leid zufügen bzw. sich selbst für die  
*Zukunft* Höllenqualen einhandeln.

<sup>84</sup> Vin III, 68 f.

<sup>85</sup> Vin III, 79.

<sup>86</sup> Vin III, 71 u. 79.

<sup>87</sup> Die Rolle der Karman-Lehre im Urbuddhismus bedarf noch der Klärung. Insbesondere  
kann nicht ohne weiteres vorausgesetzt werden, daß für den Urbuddhismus die *Tiere* fest in  
den Bereich karmisch bedingter Wiederverkörperung einbezogen waren; vgl. Vetter, a. a. O.  
(s. Anm. 42) 134–136.

<sup>88</sup> Halbfass, a. a. O. (s. Anm. 82) 11 u. 15.

<sup>89</sup> Vgl. z. B. O. Zerries in: W. Krickeberg u. a., Die Religionen des alten Amerika, Stuttgart  
1961, 302 ff.; W. Müller, ebd. 185.

<sup>90</sup> Vgl. W. Müller, a. a. O. (s. Anm. 3) 42 f.

<sup>91</sup> H. Lommel, Bhriḡu im Jenseits, in: Paideuma 4 (1950) 93 ff. (= Kl. Schr., hrsg. von K. L.  
Janert, Wiesbaden 1978, 211 ff.); H.-P. Schmidt, The Origin of *ahimsā*, in: Mélanges d'India-  
nisme à la Mémoire de L. Renou, Paris 1968, 643 ff.

<sup>92</sup> Schmidt, ebd. 646 ff.

<sup>93</sup> Ebd. 639, 649, 651.

<sup>94</sup> Ebd. 636 ff., 651 f.

<sup>95</sup> Vgl. die von A. Wezler, Die wahren „Speiseresteesser“, in: AWL, Nr. 5 (1978) 87,  
Anm. 252, gegen eine monokausale Ableitung der *ahimsā* vorgebrachten Bedenken. Im Zu-  
sammenhang mit seinem Hinweis auf den Aspekt der Selbstkasteiung ist M I, 78 (s.  
Anm. 149) von Interesse; vgl. auch Anm. 135.

<sup>96</sup> Zum Beispiel M III 203.

<sup>97</sup> Zum Beispiel D I, 63: *kathaṃ ca ... bhikkhu sīlasampanno hoti? idha ... bhikkhu ... pānāti-  
pātā paṭivirato hoti, nihitadaṇḍo nihitasattho lajjī dayāpanno sabbapāṇabhūtabhānukampī viha-  
rati*; Sn 117.

<sup>98</sup> Vgl. Anm. 97 (*dayāpanno* usw.).

<sup>99</sup> Zum Beispiel Abhidharmasamuccaya (Hrsg. Pradhan) 6, 25 f.; TrBh 28, 6 f.

<sup>100</sup> Vgl. Anm. 97 (*lajjī*).

<sup>101</sup> Zum Beispiel Gautama 8, 22–23: Schmidt, a. a. O. 634 u. Anm. 5.

<sup>102</sup> Dabei muß natürlich keineswegs immer eine *rein* altruistische oder gar *tätige* Ethik impli-  
ziert sein. Im Falle des Wohlwollens (*maitrī*) gibt es sogar Stellen, an denen dieses, ganz im  
Sinne der ursprünglichen Funktion der *ahimsā*, als Mittel zum Schutz der eigenen Person vor  
Verletzung durch Schlangen oder andere gefährliche Tiere eingesetzt wird (A II, 72 f.; Vin  
II, 109 f.; vgl. auch A IV, 150 u. V, 342). Dies erscheint ganz natürlich, da *maitrī* wörtlich  
„Freundschaft“ oder „freundschaftliche Gesinnung“ bedeutet und sich diese in der Tat als  
eine Art positiver Weiterführung des Verzichts auf Feindseligkeit anbot. Im Falle von Mit-  
leid und Mitgefühl läßt sich aber eine solche Linie kaum ziehen, so daß ich auch den Ur-  
sprung der *maitrī* nicht so sehr in der Angst als vielmehr in einem anderen Aspekt des  
archaischen Verhältnisses zur Natur, etwa in dem Gefühl der *Verwandtschaft*, zu sehen ge-  
neigt bin. – Im Zusammenhang mit dem Übergang von der „vorethischen“ zur explizit ethi-

sierten *abimsā* ist vielleicht auch „Gedankenrealismus“ (P. Hacker, Prahlāda, I, in: AWL, Nr. 9 [1959] 624) in Betracht zu ziehen: Auch Schädigen in Gedanken (vgl. z. B. Baudhāyan-adharmasūtra II, 6. 11. 23; S. A. Srinivasan, Studies in the Rāma Story, I, Wiesbaden 1984, 61) ist wirkliches Schädigen bzw. wirkt sich negativ aus.

<sup>103</sup> Siehe unten u. Anm. 111.

<sup>104</sup> Nämlich als *pācittīya*: Vin IV, 124; V. Rosen, Der Vinayavibhaṅga zum Bhikṣuprātimokṣa der Sarvāstivādins, Berlin 1959, 190; Parallelmaterial: ebd. 48 (Tiryagvadhā).

<sup>105</sup> Vin III, 71.

<sup>106</sup> Demiéville, a. a. O. (s. Anm. 83) 348; L. Chandra, a. a. O. (s. Anm. 77) 3; M. Maitrimurthy, mündlich.

<sup>107</sup> Siehe unten u. Anm. 154.

<sup>108</sup> S I, 33 (Nr. 1, 47). Zu *vana* s. W. Geiger, Culture of Ceylon in Mediaeval Times, Wiesbaden 1960, § 56; J. F. Sprockhoff, a. a. O. (s. Anm. 35) 32 ff.

<sup>109</sup> Vin III, 84.

<sup>110</sup> Vin III, 79; Rosen, a. a. O. (s. Anm. 104) 17.

<sup>111</sup> Vin I, 137. Zu den dort ebenfalls genannten grünen Pflanzen s. unten.

<sup>112</sup> Abhidharmakośabhāṣya (Hrsg. Pradhan, 1967) 240, 24.

<sup>113</sup> Ebd. 241, 1.

<sup>114</sup> Śikṣāsamuccaya (Hrsg. Bendall) 168, 1; BoBh 113, 18 ff.; Demiéville, a. a. O. (s. Anm. 83) 379; H. Bechert, Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravāda-Buddhismus, I, Frankfurt – Berlin 1966, 18; für den Tantrismus: de Jong in: Acta Indologica VI (1984) 94; D. Seyfort Ruegg in: Tantric and Taoist Studies, hrsg. von M. Strickmann, I, Brüssel 1981, 223.

<sup>115</sup> BoBh 113, 22 f.

<sup>116</sup> BoBh 114, 1 f.

<sup>117</sup> Demiéville, a. a. O. (s. Anm. 83) 379.

<sup>118</sup> Vin III, 62 f.; vgl. Śikṣāsamuccaya 168, 2.

<sup>119</sup> Ostasien: EB I, 291; Tibet (*tshe-thar, srog-blu*): G. Tucci in: Tucci/Heissig, Die Religionen Tibets und der Mongolei, Stuttgart 1970, 195; rNam-thar des Tshogs-drug rañ-grol, bKa' 'bum, Bd. Kha, Paro 1980, 309; Sri Lanka: M. Maitrimurthy, mdl.; Thailand: A. Wezler, mündlich. – Daß Tiere eigens für den Zweck der Freikaufung gefangen werden, dürfte eine sekundäre Entwicklung sein.

<sup>120</sup> EB I, 290.

<sup>121</sup> EB I, 21.

<sup>122</sup> EB I, 291.

<sup>123</sup> Geiger, a. a. O. (s. Anm. 108) § 82.

<sup>124</sup> M. Maitrimurthy, mdl.

<sup>125</sup> Vgl. z. B. Geiger, a. a. O. (s. Anm. 108) § 94; V. Ronge in: C. C. Müller – W. Raunig, Der Weg zum Dach der Welt, Innsbruck o. J., 183 (Gerber und Schuster). Vgl. auch Arthavinīś-cayasūtra (Hrsg. Santani) 40, 11 (Verbot von Handel mit Lebewesen und Fleisch); Y 20, 15 f.

<sup>126</sup> L. Alsdorf, Beiträge zur Geschichte von Vegetarismus und Rinderverehrung in Indien in: ALW, Nr. 6 (1961) 561.

<sup>127</sup> Ruegg, a. a. O. (s. Anm. 77) 237 ff.

<sup>128</sup> Ebd. 236.

<sup>129</sup> Ebd. 237. Wahrscheinlich hat doch auch der „moralische Druck“ brahmanischer Kreise eine Rolle gespielt: vgl. die Anspielung des Laṅkāvatārasūtra (244, 12 ff.; Ruegg, a. a. O.) auf das Vorbild der Nichtbuddhisten.

<sup>130</sup> Ebd. 237 f.

<sup>131</sup> Vin II, 197; Ruegg, a. a. O. (s. Anm. 77) 235; Alsdorf, a. a. O. (s. Anm. 126) 562 f.

<sup>132</sup> Ebd. 570; W. Schubring, Die Lehre der Jainas, Berlin – Leipzig 1935, 133 f.

<sup>133</sup> Schmidt, a. a. O. (s. Anm. 91), bes. 645 ff.; ders., *aghnya-*, in: Zeitschr. f. vergl. Sprachf. 78, 1–2 (1963) 46, Anm. 1. Zur Frage der Beseeltheit der Pflanzen in den philosophischen Schulen des Hinduismus vgl. W. Halbfass in: *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, hrsg. von W. D. O’Flaherty, Berkeley u. a. 1980, 291 ff., 301.

<sup>134</sup> Dennoch hat sich auch bei den Jainas im Laufe des Mittelalters ein strenger Vegetarismus durchgesetzt (Alsdorf, a. a. O. [s. Anm. 126] 564).

<sup>135</sup> Schubring, a. a. O. (s. Anm. 132) 182 f. Srinivasan (a. a. O. [s. Anm. 102] 63) betont mit Bezug auf eine brahmanische Parallele den Aspekt der extrem verschärften Kasteiung, der natürlich auch im Jinismus relevant ist (Karman-Tilgung!).

<sup>136</sup> Alsdorf, a. a. O. (s. Anm. 126) 571.

<sup>137</sup> Ebd.

<sup>138</sup> R. P. Jain, *Piṇḍasuddhi*: Das sechste Kapitel von Vaṭṭakeras Mūlācāra, und der *ābhā-kamma*-Abschnitt der Piṇḍa-nijjutti, New Delhi 1983, 4.

<sup>139</sup> Vgl. Anm. 8.

<sup>140</sup> Alsdorf, a. a. O. (s. Anm. 126) 563 f.; Ruegg, a. a. O. (s. Anm. 77) 234 f.

<sup>141</sup> D I, 166 f. wird eine entsprechende Restriktion (*na uddissakataṃ ... sādiyati*) ausdrücklich als nicht heilsdienlich bezeichnet.

<sup>142</sup> Das heißt mit Ausnahme von Raubtierbeuteresten (*vighasa*; s. Wezler, a. a. O. [s. Anm. 95] 99 ff.).

<sup>143</sup> Vor allem Stellen wie M I, 345 u. D I, 5 (*bījaḡāma-bhūtagāma-samārambhā paṭivirato*) sowie Vin IV, 34 (*bhūtagāma-pātavayātāya pācittiyam*); Vinaya der Sarvāstivādins (Rosen, a. a. O. [s. Anm. 104] 136): *bījaḡrāma-bhūtagrāma-pātanāt pātayantikā*; weiteres Parallelmaterial s. Rosen, ebd. 45; G. Roth, *Bhikṣuṇī-Vinaya*, Patna 1970, 188; A. Hirakawa, *Monastic Discipline for the Buddhist Nuns*, Patna 1982, 232; vgl. auch T. Sugimoto, *Bhūtagrāmā ni tsuite*, in: *Journal of Indian and Buddhist Studies* XXVI, 2 (1978) 623 ff.

<sup>144</sup> Vin IV, 32 f. (Verbot, die Erde umzugraben); Parallelmaterial s. Rosen, a. a. O. (s. Anm. 104) 48 (Khananam); Roth, a. a. O. (s. Anm. 143) 196; Hirakawa, a. a. O. (s. Anm. 143) 242 f.

<sup>145</sup> Vgl. Vin IV, 206 (Verbot, ins Wasser zu urinieren, zu defäkieren oder zu spucken); Parallelmaterial s. Roth, a. a. O. (s. Anm. 143) 289 ff.; Hirakawa, a. a. O. (s. Anm. 143) 366 ff. Vgl. auch das Verbot des Wasserplantschens (Vin IV, 112; Roth, a. a. O. [s. Anm. 143] 196; Hirakawa, a. a. O. [s. Anm. 143] 242), da den Jaina-Mönchen das Wasserplantschen u. a. mit der Begründung, daß dadurch die Wasser-Wesen verletzt werden, untersagt ist (Alsdorf, a. a. O. [s. Anm. 126] 570 f.).

<sup>146</sup> Vin II, 109.

<sup>147</sup> Zum Beispiel Sn 146; 394; 629; 704; 967; Dhammapada 405; M II, 105; S I, 141; IV, 351 (Prosa!).

<sup>148</sup> Schubring, a. a. O. (s. Anm. 132) 96.

<sup>149</sup> Hierbei könnte das Bestreben, den Bereich des Beseelten mit dem möglicher karman-bedingter Wiederverkörperung – der ursprünglich sehr viel enger war und zu Anfang nicht einmal die Tiere systematisch eingeschlossen haben muß (vgl. Anm. 87) – zur Deckung zu bringen, eine Rolle gespielt haben; ferner die enormen Komplikationen, die sich, wie der Jinismus zeigt, bei strikter Befolgung des Gebotes des Nichtverletzens unter Voraussetzung der Allbeseeltheit ergeben und die unverhältnismäßig viel Energie zu Lasten der im Buddhismus zentralen Meditations- und Versenkungspraxis beansprucht hätten (vgl. M I, 78, wo der Buddha im Rahmen der Schilderung seiner *vergeblichen* extremen Selbstkasteiung auch verschärfte – von seinem Standpunkt aus: übertriebene – Achtsamkeit beim Gehen mit Rücksicht auf Kleinstlebewesen wie etwa Wassertropfen aufführt!).

<sup>150</sup> *Samantapāsādikā* 767 f.

<sup>151</sup> Zum Beispiel *Mahāniddeśa* 488 (ad Sn 967).

<sup>152</sup> Vin IV, 34 (*jīvasaññino hi ... manussā rukkhasmim*). Analog im Falle des Umgrabens der Erde: Vin IV, 32 f.

<sup>153</sup> Vin IV, 34; T, Bd. 23, 75 a 2 ff. (Vinaya der Sarvāstivādins); 775 c 10 ff. (Vinaya der Mūlasarvāstivādins).

<sup>154</sup> T, Bd. 23, 75 a 23 ff.; 776 b 18 ff.; Rosen, a. a. O. (s. Anm. 104) 138. – Das Kompositum *bbhūtagrāma*, eigentlich „Pflanzenschar“, d. h. „Pflanzen“ (koll.), wird hier im Sinne von „[Pflanzen als] Dorf = Wohnstätte von Wesen, d. h. Gottheiten (s. Anm. 153) und/oder Tieren (bes. Insekten)“ verstanden.

<sup>155</sup> Vgl. Y. Sakamoto, On the „Attainment of Buddhahood by Trees and Plants“, in: Sakamoto Yukio Rombunshū, II, Tokio 1980, XVII ff.; vgl. auch ebd. 384 ff., u. III, Tokio 1981, 254 ff.; Ruegg, a. a. O. (s. Anm. 75) 152.

<sup>156</sup> Beachte Anm. 10.