

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

Author: Dehn, Ulrich
Title: "Religion und Moral aus der Sicht des Buddhismus"

Published in: Moral und Weltreligion; Berliner theologische Zeitschrift: Beihefte
Berlin: Wichern-Verlag

Year: 2000
Pages: 73 – 85
ISBN: 3-88981-123-X

The article is used with permission of [Ev. Verlagsanstalt](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Religion und Moral aus der Sicht des Buddhismus

Die Frage, ob und in welcher Weise der Buddhismus Religion sei, ist immer wieder verschieden beantwortet worden, und seine Moral- bzw. Ethikfähigkeit ist allemal Zweifeln ausgesetzt. Ich werde in meinem Beitrag zu dem Ergebnis kommen, daß er Religion und ethikfähig ist, um dies bereits vorwegzunehmen. Das gestellte Thema läßt zunächst Betrachtungen aus mehreren Blickwinkeln und auf verschiedene Objekte zu. Ich versuche, die wichtigsten Fragen zu benennen:

- Kann der Buddhismus als Religion gelten und in welcher Hinsicht ist er es?
- Was ist Religion aus der Sicht des Buddhismus?
- Wie ist die Verknüpfung von Religion und Moral zu denken und gegebenenfalls der Beitrag einer solchen Verknüpfung in der Begegnung mit anderen Religionen? Liegt hier so etwas wie das christliche Dogmatik-Ethik-Verhältnis vor, oder muß in ganz anderen Kategorien gedacht werden?

Ob der Buddhismus seit seinen frühesten Anfängen als Religion zu betrachten sei, ist sicherlich nicht nur eine rhetorische Frage, sondern führt uns mindestens für eine kleine Weile in die Welt der Religionsdefinitionen, die die Antwort je unterschiedlich ausfallen lassen.

In der Studie „Religionen, Religiosität und christlicher Glaube“ heißt es: „Religionen haben ihren Ursprung in der Erfahrung einer Gotteszuwendung. Sie gehen zurück auf Epiphanyen einer Gottes oder einer göttlichen Macht, die sich kontingent manifestieren“.¹ Diese Definition atmet den Geist der sogenannten abrahamitischen Religionen und nennt nicht von ungefähr die Erfahrungen des Mohammed am Berge Hira und des Mose am brennenden Dornbusch als Belege. Die Einengung, die sich, abgesehen von theologischen Problemen, daraus ergibt, daß hier auch implizit eine sei es mythische, sei es historisch verifizierbare Datierbarkeit des Entstehens einer Religion suggeriert wird, wird vermieden durch die non-theistische Umschreibung des buddhistischen Religionsphilosophen Keiji Nishitani, der folgenden Gedanken anbietet:

„Ebenso wenig wie das Leben selbst sollte Religion unter dem Gesichtspunkt der Nützlichkeit betrachtet werden. Wenn eine Religion derartigen Überlegungen den Vorrang einräumt, so beweist das nur, daß sie bereits degeneriert ist ... Was Religion notwendig, was sie für den Menschen notwendig werden läßt, ist

¹ VELKD/ARNOLDSHAINER KONFERENZ, Religionen, Religiosität und christlicher Glaube, Gütersloh 1991, 15.

dies: Sie läßt uns zum Ursprung des Lebens zurückkehren. Dort ist Leben etwas jenseits von Funktionalität oder Nützlichkeit; das bedeutet, dort gehen wir über unsere übliche Lebensweise hinaus, unsere gewöhnliche Seinsweise wird durchbrochen ... Wenn vom Wesen der Religion die Rede ist, so befindet sich die Frage: ‚Welchen Zweck hat Religion für uns?‘ bereits als Frage im Irrtum ... Die Frage welche die erste Frage durchbricht, ist die Gretchenfrage: ‚Wozu existieren wir?‘ ... Deshalb verdunkelt die Frage: ‚Warum brauchen wir Religion?‘ von Anfang an den Weg zur Antwort. Sie blockiert den Weg, auf dem wir uns selbst zur Frage werden“.²

Nishitanis Denken öffnet den definitorischen Diskurs in das weite Feld der süd- und ostasiatisch geprägten religiösen Spiritualität hinein, es ist aber gleichzeitig auch weit genug, die Tür aufzustoßen zu weiteren, nicht notwendigerweise religiösen Antworten auf die Frage nach dem Ursprung des Lebens. Er fügt aus seiner Informiertheit der europäischen Philosophie- und Theologiegeschichte dem obigen Duktus die Sinnfrage hinzu: „Warum existieren wir überhaupt? Ist unsere Existenz, ist unser Leben nicht letzten Endes sinnlos?“ Aus dem Kontext seines Werkes ergibt sich jedoch, daß er die Sinnfrage nicht für die entscheidende im Religionsbegriff hält.

Zweifellos würde sich auch der Buddhismus in seiner frühesten Form der „Benarespredigt“ des Gautama-Buddha dieser Definition einfügen, als es gerade der Ursprung des Lebens und des Leidens als der Grundform des unerleuchteten Lebens ist, die in ihrer Tiefe ausgelotet werden. Nishitani wendet sich weniger gegen einen offenbarungsgeliteten als gegen einen funktionalen Religionsbegriff bzw. dessen Verabsolutierung. In Ausweitung seines Vorschlags, der in Hinsicht seines buddhistischen Ausgangspunktes ja eine *petitio principii* darstellt, würde ich allgemein die Sich-in-Beziehung-Setzung des Menschen zu der ihn faszinierenden und bedrohenden Wirklichkeit resp. der höchsten Wirklichkeit benennen, ohne Position für theologische Konzepte ergreifen zu wollen, die sich vergleichbarer Nomenklatur bedienen. Ein solcher Religionsbegriff läßt sich vom naturreligiösen Schamanismus über einen (Mono-) Theismus bis hin zu meditativ-mystischen religiösen Ausdrucksformen verifizieren. Gunther Stephenson faßt dies in folgende Worte: „Was wir traditionell ‚Glauben‘ nennen, ist der über die allgemein menschlich vorhandene Wirklichkeitserfahrung hinausweisende Akt der Zuversicht in eine nicht erkennbare, sinnvolle Ordnung – mit der Auswirkung einer ganzheitlichen Lebenssteuerung ... Glaube hält sich an Geltungen, die durch fremde oder eigene Wirklichkeitsdeutungen entstanden sind; sie wirken lebenssteuernd auch dann, wenn keine ursprünglichen Wirklichkeitserfahrungen vorliegen“.³

² K. NISHITANI, Was ist Religion? Frankfurt/Main 1982, 40 f.

³ G. STEPHENSON, Wege zur religiösen Wirklichkeit. Phänomene – Symbole – Werte, Darmstadt 1995, 107.

Eine Definition dieser Art ist, zumal wenn sie darauf verzichtet, ausdrücklich die Komponente der Transzendenz einzuführen, immer der Gefahr der Beliebigkeit ausgesetzt, oder sie enthält den Hinweis darauf, daß Religion ein erheblich allgemeineres Phänomen ist, als konventionelle Beschäftigungen mit ihr suggerieren.

Gerade das Schillern zwischen einem Religion-Sein im Bezug auf eine „nicht erkennbare, sinnvolle Ordnung“ (Stephenson), und wenn wir es denn das Erwachen zum unverschleierte Blick auf diese sonst nicht erkennbare Ordnung bzw. Wirklichkeit nennen einerseits, und der philosophisch-psychologischen Lebensbewältigung, die auch die ganz säkulare Frage nach dem Ursprung des Lebens beantworten möchte (Nishitani) andererseits, scheint mir bezeichnend für den Buddhismus. Noch einmal mit anderen Worten: Wirklichkeitsbewältigung einerseits und Lebensbewältigung andererseits scheinen im Buddhismus signifikant zusammengebunden zu sein.

Die Frage nach der religionsbegrifflichen Typisierung führt im Gepäck auch diejenige nach der Moral- resp. Ethikfähigkeit des Buddhismus und nach seinem Selbstverständnis einer Zuordnung von religiöser Substanz und Lebensregeln, von „Proprium“ und Ethik.

Mit der Differenzierung von Versöhnungs- und Erlösungsreligionen hat Theo Sundermeier einen Vorschlag vorgelegt, der eine religionsbegriffliche Typisierung anbietet und gleichzeitig eine Verhältnisbestimmung von Religion und Moral ermöglicht. Ob sein Vorschlag für uns brauchbar ist, wird zu überprüfen sein.

Zunächst will es scheinen, daß Sundermeier der langen Tradition, die Religionen der Welt in zwei Kategorien einzuteilen, lediglich ein weiteres Kettenglied hinzufügt; sein Angebot ist aber insofern originell, als er nicht Ursprünge und allgemeine Charakteristika zur Grundlage macht, sondern spezifisch die jeweilige Anthropologie, Soteriologie und daraus folgend die Ethik als Ausgangspunkt nimmt. So bleiben andere Einteilungen wie mystische und prophetische Religionen (N. Söderblom, modifiziert H. Küng)⁴ oder „Religionen des ewigen Weltgesetzes“ und „geschichtliche Gottesoffenbarungsreligionen“ (H.v. Glasenapp)⁵ einstweilen unberührt davon, obwohl die ersteren auch der Sundermeierschen Kritik anheimfallen. Seine Typisierung läßt sich so zusammenfassen:

Der Versöhnungsreligion ist eine (sozial-)ethische Veranlagung zueigen, sie ist auf die Welt und den Nächsten ausgerichtet; ethisches Handeln bedarf keiner zusätzlichen transzendenten Sinngebung. Der Bezug auf den Nächsten ist anthropologisch wesentlich. Beweisführungsgrundlage sind afrikanische Stammesreligionen und das Christentum.

In der Erlösungsreligion dagegen ist der Mensch ein monadisches Wesen, er ist seines Glückes alleiniger Schmied und kennt den Gedanken der Versöhnung

⁴ Vgl. N. SÖDERBLOM, *Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte*, Stuttgart 1966; H. KÜNG, *Projekt Weltethos*, München 1990, 159 f.

⁵ Vgl. H. v. GLASENAPP, *Die fünf Weltreligionen*, München 1963, 9.

nicht, da die Beziehungsfrage nicht ansteht. Die Antwort auf die Sinnfrage werde mit Blick auf Leiden und Tod auf das Jenseits verschoben.⁶ Hier dient der Buddhismus als Nachweisgrundlage.

Die Typisierung hat heuristisch einen gewissen Wert als Querschnittskategorisierung, zumal in der Tat fast alle anderen Typisierungen sich als obsolet erweisen, sobald die Forschung das differenzierte Erscheinungsbild der Religionen und die Typenüberschneidungen und gegenseitigen Beeinflussungen zunehmend erhellt. Jedoch eignen sich Sundermeiers Anmerkungen zum Buddhismus, der sowohl versöhnungs- als auch erlösungsreligiöse Elemente tradiert (worauf wir allerdings hier nicht im Einzelnen eingehen werden), für uns eher zur kreativen Abgrenzung als zur Übernahme.

Buddhistische Perspektiven zum religiösen Vollzug und zur Ethik

Die monadische, individualistische Erlösungslehre und Anthropologie, die Sundermeier aus Partien des Udana Sutta⁷ interpretiert, entspricht strengen Traditionen des frühen Theravada-Buddhismus, läuft aber einem großen Teil anderer Theravada-Traditionen und dem gesamten Mahayana-Buddhismus zuwider. Das Bodhisattva-Ideal, das ja bereits latent im Theravada angelegt war, besagt, daß der Erleuchtete gelobt, die Menschheit mit sich ins Nirvana hineinzunehmen. Die Religionshaftigkeit, die damit zugleich belegt wird, ist im Bodhisattva-Ideal immer schon mit einem kollektiven Beziehungsaspekt versehen. Dieser Aspekt wird verstärkt durch die spätere interpretative Lehre vom „bedingten Entstehen“, die sich in letzter Zeit in sozialetisch engagierten Kreisen der buddhistischen Welt großer Beliebtheit erfreut. Wir werden uns kurz diesem Element der anthropologischen Argumentation zuwenden, bevor wir die Verknüpfung von Religion und Ethik konkreter belegen.

Die Lehre vom bedingten Entstehen oder vom Entstehen in Abhängigkeit (Sanskrit *pratityasamutpada*) beruht auf einer Kette von zwölf Stadien, die die stetige, karmisch bedingte Wiedergeburt plausibel machen sollen. Sie will sagen, daß alles Werden und Entstehen kausalen Zusammenhängen unterworfen und benennbaren Bedingungen ausgesetzt ist. Diese Kausalitäten werden kosmisch gedacht, der gesamte empirisch zugängliche und empirisch unzugängliche Bereich

⁶ Vgl. T. SUNDERMEIER, Erlösung oder Versöhnung? Religionsgeschichtliche Anstöße, in: EVANGELISCHE THEOLOGIE 2/1993, 124–146, zusammenstellender Vergleich 132 f.

⁷ Die von Sundermeier (a.a.O. 128) aus Udana I,8 wiedergegebene Geschichte von dem Asketen, dem von seiner Ehefrau das gemeinsame Kind vor die Füße gelegt werde und den dies trotzdem in keiner Weise rühre, womit er sich als hervorragender Asket und Brahmane erweise, ist vermutlich als fiktive Anschauungsgeschichte zu verstehen, indem gezeigt wird, daß dieser Asket den Weg der Erlösung so erfolgreich beschreitet, daß ihn selbst die heftigste emotionale und ethische Herausforderung nicht vom Ziel abbringen kann. Ethisches Verhalten ist nicht das Thema der Geschichte, sehr wohl aber sonst ein Thema der Predigten des Buddha.

der Natur sind Mitspieler in diesem Werden und Vergehen. Diese Disposition hat gar Paul Tillich dazu veranlaßt, die buddhistische „Identifikation mit der Natur“ der christlichen „Beherrschung der Natur“ gegenüberzustellen.⁸ Die zwölfgliedrige Bedingungskette ist ebenfalls in einer Rede des Buddha im Udana zu finden. In ihrer Konsequenz hat jeder jetzt lebende Mensch, jedes jetzt existente Lebewesen bereits unendlich viele Existenzformen und Geburten durchlaufen, die es in Beziehung zu allen Elementen der Natur brachten. Diese Entstehungskette ist Ursache allen Leidens, sie führt positiv gewendet zum kosmischen Beziehungsnetz. Aus dieser – dogmatisch gesprochen – dichten Verknüpfungskonstellation ergeben sich die Begriffe der „liebenden Güte“ und des „Mitleidens“, sie ergibt eine systematische Argumentation, wie wir sie auch aus der christlich-ethischen Diskussion kennen. Im Rahmen des Engagierten Buddhismus, ausgehend von dem Denken des vietnamesischen Zen-Meisters Thich Nhat Hanh, wird sie bevorzugt benutzt und hat zu einem Schwerpunkt auf dem ökologischen Engagement im europäischen und US-amerikanischen Buddhismus geführt.⁹ Konzepte des sanften, dezentralen, kleine Formen bevorzugenden und ökologisch verträglichen Wirtschaftens sind aus diesem Denkstrom hervorgegangen (Robert Aitken, E.F. Schumacher¹⁰). Die liebevolle Unversehrtheit des umfassenden Beziehungsgefüges ist, darin wäre Sundermeier Recht zu geben gewesen, wenn er es erwähnt hätte, nicht kompatibel mit dem jüdisch-christlichen Versöhnungsgedanken, der die biblisch bezeugte geschichtliche Dynamik der Beziehung zwischen Gott und Mensch aufnimmt. Dieser Argumentationsstrang ist es aber, auf den wir treffen, wenn wir im ostasiatischen Denken ein Äquivalent von Bezogenheit des Menschen und ethischer Verbindlichkeit suchen.

Konkretere Funde werden uns zuteil, wenn wir uns den Edlen achtfachen Pfad und schließlich die buddhistischen zehn Gebote ansehen. Zumal der achtfache Pfad einigen Aufschluß über das Vorkommen von Moral im buddhistischen religiösen Vollzug gibt. Er lautet in der ersten Lehrrede des Buddha im Gazellenhain von Varanasi folgendermaßen:

1. richtig erkennen, 2. richtig gesinnt sein, 3. richtig reden, 4. richtig handeln, 5. richtig Brot erwerben, 6. sich richtig bemühen, 7. richtig achtsam sein und 8. sich richtig konzentrieren.¹¹

⁸ Vgl. P. TILlich, *The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian*, in: J. C. BRAUER (Hgg.), *The Future of Religion. Gedenkschrift für Paul Tillich*, New York 1966; DERS., *Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen*, Stuttgart 1964, 35–46.

⁹ Vgl. die Zeitschriften „Mitwelt“ (eingestellt) und „Buddhanetz-Info“ (Hanau) der deutschen Engagierten Buddhisten.

¹⁰ Vgl. R. AITKEN, *Mein Bild von der Zukunft*, in: EVANGELISCHES MISSIONSWERK (Hgg.), *Wege zu einer gerechten Gesellschaft. Beiträge engagierter Buddhisten zu einer internationalen Debatte*, Hamburg 1996, 48–64; E.F. SCHUMACHER, *Small is Beautiful. Economics as if People Mattered*, New York 1975.

¹¹ Vgl. D. KANTOWSKI, *Buddhismus*, Braunschweig 21994, 71; auch ausführlich H.-J. KLIMKEIT, *Der Buddha. Leben und Lehre*, Stuttgart u.a. 1990, 164 ff.

Hier ist der Dreischritt Wissen (Stufe 1–2) als Voraussetzung für Sittlichkeit, Ethos (3–6) und diese mithin als Voraussetzung für die meditative Sammlung (7–8) und letztlich für die Erlösung vorgegeben.¹² Ethisches Handeln ist also nicht Folge meiner Erlösung, sondern ihre Voraussetzung.¹³

Der Vollzug der Leidensüberwindung wird als ein Weg beschrieben; dies veranlaßt Kantowsky in seiner Darstellung des Buddhismus dazu, den „Weg“ (Pali *magga*, Sankrit *marga*) als vierte Kategorie zu Buddha, Dharma und Sangha hinzu zu nehmen. Hans-Joachim Klimkeit weist darauf hin, daß der mutmaßlich rational ausgerichteten buddhistischen Erkenntnisweisung Glaube bzw. „gläubiges Vertrauen“ gegenüber dem Buddha und seiner Lehre, also ein „gefühlsmäßiges Erfassen der buddhistischen Heilswahrheit“ vorausgehen. Dieser Glaube ergebe sich aus der konkreten Leidenserfahrung. Klimkeit übersetzt somit auch die erste Stufe des Pfades mit „rechter Glaubensansicht“. Allerdings gewinnt der Glaube dieses Gewicht erst in der späteren Entwicklung insbesondere im chinesischen Schrifttum. Die zweite bis siebte Stufe des Pfades betreffen das rechte sittliche Verhalten, wobei die sechste und siebte Stufe bereits als Vorbereitungsstufen zur achten, nämlich Versenkungs- bzw. Meditationsstufe zu denken sind. Die Aufgliederung in Stufen und das Reden von Voraussetzung und Folge sind nicht im Sinne einer chronologischen Abfolge gemeint, sondern als eine thematische Aufgliederung und Entfaltung des Heilsweges, der in sich ein integrales Ganzes darstellt.

Die Ausdifferenzierung des sittlichen Verhaltens beinhaltet auch die zentralen fünf oder ausgeführten zehn Lebensregeln des Buddhismus, deren Ähnlichkeit zum Dekalog in Exodus 20 nicht übersehen werden kann. Gleichzeitig lassen sie auch deutlich die Anfänge des Buddhismus als monastischer Religiosität ahnen. Die Reihe lautet vollständig:

1. Vermeiden des Zerstörens von Leben
2. Abstehen vom Nehmen nicht gegebener Dinge
3. Enthaltung von unkeuschem Wandel
4. Vermeidung von Lüge
5. Enthaltung vom Genuß berauschender Getränke
6. Enthaltung vom Essen nach Mittag
7. Sich-Fernhalten von Tanz, Musik und Schaustellungen
8. Vermeidung von Blumenzierrat, Parfüm, Schminke und Schmuck
9. Nichtbenutzung hoher und üppiger Betten
10. Nichtannahme von Gold und Silber.¹⁴

Während die jüdisch-christlichen zehn Gebote eingebettet sind in Glaubens- und kultische Anweisungen, finden wir beim achtfachen Pfad und den 5 bzw.

¹² Vgl. zuletzt H. KÖNG, Spurensuche. Die Weltreligionen auf dem Weg, München 1999, 161.

¹³ Vgl. K.-W. TRÖGER, Buddhismus und Frieden, in: DERS. (Hgg.), Nachfolge und Friedensdienst. Die Religionen in ihrem Engagement für die Rettung des Lebens, Berlin ²1986, 175–190, 178.

¹⁴ Vgl. H. W. Schumann, Buddhismus. Stifter, Schulen und Systeme, Olten 1976, 99 f.

10 Lebensregeln des Buddhismus die Einbettung in die Glaubensvoraussetzung, den spirituellen Heilsweg und die Gesamtbewältigung des Leidens als Ausgangspunkt buddhistischer glaubender Erkenntnis. Damit ist eine eindeutige Hinwendung zum Handeln am Nächsten gegeben, eine Individualethik, die in unzähligen Beispielerzählungen im Pali-Kanon ihre Entfaltung findet. Auf die Grundsatzfrage, gestellt vom indischen Feldherrn Siha, ob denn ethisches Handeln überhaupt geboten sei oder nicht vielmehr nicht, antwortet der Buddha ironisch und gewunden, aber doch eindeutig:

„Ich lehre ... die Nichtausübung eines schlechten Wandels in Werken, Worten und Gedanken; ich lehre ... die Nichtausübung der mannigfachen üblen, unheilsamen Dinge. In diesem Sinne könnte man mit Recht von mir sagen: ‚Der Asket Gautama lehrt die Untätigkeit, ... und in diesem Sinne erzieht er seine Jünger‘. Doch ich lehre auch die Ausübung eines guten Wandels in Werken, Worten und Gedanken, ich lehre die Ausübung der mannigfachen heilsamen Dinge. Und in diesem Sinne, Siha, kann man von mir mit Recht sagen: ‚Der Asket Gautama lehrt die Tätigkeit, zum Zwecke der Tätigkeit verkündet er seine Lehre, und in diesem Sinne erzieht er seine Schüler‘.“¹⁵

Wir sehen aus der bisherigen Argumentation deutlich, daß Moral und zumindest individualethisches Verhalten eine stringente Einbettung in den buddhistischen Glaubens- und Heilspfad erfahren. Dem entspricht eine verstärkte Beteiligung des Buddhismus am politischen Geschehen, die sich auch in der wissenschaftlichen Literatur der letzten Jahre niedergeschlagen hat, die insbesondere die Gründung des Internationalen Netzwerks der Engagierten Buddhisten 1989 aufmerksam zur Kenntnis nahm.¹⁶

Versuch eines Vergleichs

Das moralisch-ethische Verhalten von Religionen entfaltet sich unabhängig von ihrer Grunddisposition immer auch im Kontext und seiner Suggestivität. Im Parallellfall der christlichen Kirchen waren es die Denkschriften und andere kirchliche Verlautbarungen zu konkreten Anlässen, buddhistische Gruppen und Initiativen haben an Menschenrechtsverletzungen und in politischen Krisensituationen ethische Argumentationen profiliert. Wichtige buddhistisch-ethische Stellungnahmen und Entwürfe entstanden in Europa und den USA, also im Kontext christlich-ethisch engagierter Religiosität, und ein großer Teil der Impulse zur

¹⁵ Aus dem Vinaya-Pitaka, Mahavagga VI, 31, 4–7, in der Übersetzung von Nyanatiloka, Die Lehreden des Buddha, Bd. IV, 103–106.

¹⁶ Vgl. M.E. TUCKER/D.R. WILLIAMS, *Buddhism & Ecology: The Interconnection of Dharma & Deeds*, Cambridge (Mass.), Harvard University Center on the Study of World Religions, 1997; P. SCHMIDT-LEUKEL, Die gesellschaftspolitische Dimension des Buddhismus, in: ZEITSCHRIFT FÜR MISSIONSWISSENSCHAFT UND RELIGIONSWISSENSCHAFT 4 (1997), 289–305.

Gründung des Netzwerks der engagierten Buddhisten ging von den Erfahrungen der Zusammenarbeit mit katholischen Basisgemeinden in den Philippinen aus.

Im Rahmen einer monastischen Religiosität waren die Lebensregeln des Buddhismus der Ordnung des Klosterlebens gewidmet: Die zweite Hälfte der „10 Gebote“ ist davon geprägt. Diesem Desinteresse an einer sozialen Extroversion im frühen monastischen Stadium korrespondiert eine starke *Methodisierung des Heilsweges*. Etwas, was dem achtfachen Pfad vergleichbar wäre, finden wir in anderen Weltreligionen nicht – die Ausnahme der „Geistlichen Übungen“ des Ignatius von Loyola und andere mystische Traditionen bestätigen die Regel –, allenfalls in gegenwärtig aktiven neureligiösen Meditationsbewegungen. In der engen Vertrauensbeziehung von Schüler und Meister beobachtbarer und beurteilbarer spiritueller Fortschritt und datierbare Erleuchtung zeichnen weite Teile des Buddhismus aus – berühmtes Beispiel für eine „datierbare Erleuchtung“ und damit rechtzeitige Erhebung in den Stand des Arahant (Heiligen) ist Ananda, der Lieblingsschüler des Buddha Gautama, der aufgrund dessen doch noch als vollwertiger Teilnehmer am ersten buddhistischen Konzil nach dem Tode des Buddha zugegen sein konnte.¹⁷ Individualethik, wie sie in den Gliedern 3–6 des achtfachen Pfades und in den „Zehn Geboten“ vorgesehen ist, ist integraler Bestandteil des strukturierten Weges von Erkenntnis und Realitätswahrnehmung als religiöser Vollzug des einzelnen Praktizierenden, während in den drei abrahamitischen Religionen der Beziehungsaspekt im Vordergrund steht. Mit diesem Aspekt, und insbesondere mit der Betonung von Souveränität und Gnade des mit dem Menschen in Beziehung tretenden Gottes verlagert und verringert sich auch die Detaillierbarkeit und Methodisierbarkeit des Heilsweges.

Entwicklungen im neueren Buddhismus

Die Zeugnisse des deutschen Buddhismus aus dem letzten und aus diesem Jahrhundert zeigen, daß es vorwiegend das erkenntnisphilosophische Interesse intellektueller Buddhisten war, von dem ein ethisches Interesse überdeckt wurde. Georg Grimm relativiert in seinem erstmals 1915 erschienenen Werk „Die Lehre des Buddha“ die Ethikaspekte des Buddhismus und greift Zitate aus der „Mittleren Sammlung“ heraus, in denen der Buddha davor warnt, den Tugendweg überzubetonen auf Kosten des Weges der Weltentsagung und Versenkung. Enthaltung von ethisch Verwerflichem wird in diesen Belegen höher bewertet als das aktive Gut-Tun, und deutlich geringschätzende Äußerungen des Tugendpfades kommentiert Grimm folgendermaßen:

¹⁷ Vgl. H.W. SCHUMANN, *Der historische Buddha*, Köln 1982, 294 f.

„Der Buddha will mit diesem Urteil ... zum Ausdruck bringen, daß der Jünger es sich bei ihr [der Moral – UD] nicht genügen lassen darf, ‚da noch mehr zu tun ist‘. Sein Silam muß verbunden sein mit dem Ziel, des Herausstrittes aus der Welt und erst als solches bildet es die erste Stufe zum großen Endziel des heiligen Lebens ... Das Ziel des Buddhaweges“,

so schreibt er weiter,

„ist die Vernichtung des in uns hausenden Durstes nach der Welt auf dem Wege der Erkenntnis, der Erkenntnis nämlich, daß jedes nur mögliche Objekt, auf das sich dieser Durst richten kann, letzten Endes Leiden, ja nur Leiden bringt“.¹⁸

Auch ethisches Handeln stellt, so suggeriert der Grimmsche Duktus, in seiner Orientierung auf ein weltliches ethisches Objekt eine potentielle Hemmung auf dem Wege der Erkenntnis dar.

Anders bietet sich uns die Entwicklung im sogenannten Neubuddhismus jüngerer neureligiöser Bewegungen in Japan dar, insbesondere in der 2. Hälfte dieses Jahrhunderts. Durch das Element der Laisierung und der volksreligiösen Popularisierung findet hier einerseits eine Vereinfachung des methodisierten Heilsweges auf mantrische Praktiken statt, andererseits eine zwar im bisherigen Buddhismus zwar angelegte, aber empirisch für ihn eher untypische Weltzuwendung. Diese ist jedoch in vielen Fällen individuell orientiert und findet ihre Grenze an der Maxime, daß es im Wesentlichen nicht die Welt und die Umgebung des Praktizierenden sei, die geändert werden müsse, sondern die Sicht der Welt: „Der Ausgangspunkt für die Veränderung des eigenen Lebens ist eine dynamische und verantwortungsvolle Sichtweise der Dinge“¹⁹, so ist bei Ervin Kassai, einem Autor der Bewegung Sôka Gakkai, zu lesen. Verzichtet wird hier immerhin auf das sonst in der buddhistischen Erkenntnislehre übliche Ziel, die Wirklichkeit und die Dinge in ihrer unverfälschten So-heit zu sehen.²⁰ Das ethische Ziel, wenn es denn so genannt werden kann, bezieht sich auf die dynamische und friedvolle Einbindung des menschlichen Individuums in seine Umgebung. Bei dem britischen Sôka-Gakkai-Autor Richard Causton ist der Begriff des Nirvana nicht zu finden, die Sache aber schlägt sich nieder in der Vorstellung, daß das unausgesetzte Rezitieren des Mantra der Bewegung, der japanischen Titelzeile des Lotus Sutra, zu einer Harmonie mit dem gesamten Universum führen werde.²¹ Ethische Überlegungen, auch eine Interpretation des achtfachen Pfades, sind hier nicht zu finden; die allgemeinen „Ziele und Grundsätze der Soka Gakkai Internationale“ aber befürworten ein Leben der Mitglieder als gute Bürger

¹⁸ G. Grimm, Die Lehre des Buddha. Die Religion der Vernunft und der Meditation, Baden-Baden o.J., 333 f., 335.

¹⁹ E. KASSAI, Ichinen Sanzen – Die Lebenskraft, die alles verändern kann, in: Forum (Zeitschrift der Soka Gakkai Internationale – Deutschland) 11 (1999), 19 f.

²⁰ Vgl. dazu T. ISUTZU, Philosophie des Zen-Buddhismus, Reinbek 1979.

²¹ R. CAUSTON, Der Buddha des Alltags. Einführung in den Buddhismus Nichiren Daishonins, SGI-D Eigenverlag, 1998, 124.

zum Wohle ihrer jeweiligen Gesellschaften und fordern kulturelles, ökologisches und pädagogisches Engagement. In früheren Jahrzehnten vertrat die Sôka Gakkai einen utilitaristischen Kurs, der suggerierte, ernsthaftes Praktizieren, d.h. Rezitation des Mantras und der vorgegebenen Gebete, erleichtere den Weg zu weltlichem Wohlstand und Glück. Die Sôka Gakkai steht mit für ein neues Paradigma der buddhistischen Weltbezogenheit, aufgrund ihrer Lehroptionen jedoch ist sie im Bereich des Sektiererischen anzusiedeln.

Die zweite große neobuddhistische Laienorganisation Japans, die Risshôkô-seikai, vertrat seit ihren Anfängen unter ihrem kürzlich verstorbenen Gründer und langjährigen Präsidenten Nikkyô Niwano einen auf Friedensarbeit und Sozialethik orientierten Kurs, selbst wenn sie sich schon aus pragmatischen Gründen normalerweise mit den jeweils herrschenden Kräften des Landes arrangierte. Auch Niwano findet nicht zu einer materialen Sozialethik, er überschreitet aber mit der Aufnahme des Gedankens der „gegenseitigen Verbundenheit“ die Grenzen der reinen Individualorientierung. Unter der Parole „Nirvana ist Ruhe“ schreibt er in seinem Kommentar zum Lotos-Sutra folgendes:

„Mitunter fühlen wir uns beunruhigt über einen Mangel an Gütern, Rückschläge im Geschäft oder persönliche Konflikte und Streitigkeiten. Der Grund hierfür liegt darin, daß es uns an Harmonie zwischen uns selbst und unbelebten Dingen sowie in der Beziehung zu anderen Menschen mangelt. Warum sind wir nicht in Harmonie miteinander? Dies liegt entweder daran, daß wir die Wahrheit erkennen, daß nichts ein Ego hat, oder daß wir diese Wahrheit vergessen haben. Wir können unmittelbar Harmonie mit anderen erlangen, wenn wir uns an die Wahrheit erinnern, daß alle Dinge und alle Menschen von einer einzigen großen Lebensenergie durchdrungen sind und daß alle Dinge unsichtbar miteinander verbunden sind, und wenn wir den besten Nutzen aus dieser Wechselbeziehung schöpfen, indem wir die Idee des Ego aufgeben, das heißt durch Betonung dieser Wechselbeziehung zu unserem eigenen Wohle und dem anderer Menschen. Wenn wir uns in Harmonie mit anderen befinden, dann können wir Übermaß und Mängel, Streitigkeiten und Reibereien ablegen, und wir können eine friedliche, entspannte geistige Verfassung beibehalten. Dies ist der Zustand, welcher in dem Gesetz ‚Nirvana ist Ruhe‘ ausgedrückt ist.“²²

Niwano ist, ähnlich wie der vietnamesische Zen-Meister Thich Nhat Hanh, einer der Garanten eines „engagierten Buddhismus“, der mit anderen Religionen gemeinsam für das Ziel des Friedens kooperiert. In den letzten Jahrzehnten ist nun ein Paradigmenwechsel zu beobachten: Im Mahayana-Buddhismus verstärken sich die Tendenzen, in Korrektur der alten Negation des Ich vom (religiösen) ethisch handelnden Subjekt zu sprechen, das sich nun aber deutlich vom (empirischen) Ich-bezogenen, haben und greifen wollenden Ich unterscheidet.

²² N. NIWANO, Buddhismus für heute. Eine moderne Darstellung des Dreifachen Lotus Sutra, Wien 1984, 59 f.

Ohne die Anerkennung eines so definierten Ich sind Ethik und Verantwortung nicht möglich. Dem schließt sich der verstärkte Versuch einer Laisierung und einer Säkularisierung der Ziele an: Die Neudefinition des Nirvana durch Niwano ist nur die Spitze des Eisbergs. In diesen Zusammenhang gehören auch Impulse des 1993 verstorbenen thailändischen Abtes Buddhadasa, der mit entmythologisierenden Interpretationen der theravadinischen Lehre, u.a. einer psychologischen Deutung des Nirvana, zu einer stärkeren Weltzuwendung des Buddhismus beitrug.²³

Diese Initiativen folgen z.T. den Zeichen der Zeit, namentlich in Japan unter den Bedingungen einer Nachkriegsbevölkerung, die in umfassender Weise nach einer auch ethischen Halt bietenden Religiosität suchte, und den Zeitbedingungen verstärkter Friedensinitiativen: Die Weltkonferenz der Religionen für den Frieden wurde seit 1970 zu einem Forum, auf dem auch Buddhisten Friedenshoffnungen und –visionen artikulieren konnten. Der Vietnamkrieg trieb buddhistische Mönche in den Protest. Insofern behalten auch unsere kritischen Anmerkungen zu Sundermeiers Unterscheidung von Versöhnungs- und Erlösungsreligionen ihre Gültigkeit, als uns die Unterschiede des ethischen Engagements eher graduelle und kontextbezogene Unterschiede zu sein scheinen, und keine in der Struktur der Substanz.

Schlußüberlegungen

Die innere Verankerung des ethischen Handelns jedoch, damit binden wir unsere Argumentation an den Anfang zurück, gilt, selbst wenn der Buddha sich grundsätzlich affirmativ zur Ethik geäußert hat, strikt der Einbindung in den individuellen methodisierten Heilsweg mit dem Ziel des mentalen Erlöschens der Weltbezogenheit. Ethik ist damit, das hat Karl-Wolfgang Tröger zurecht betont, Voraussetzung der Erlösung, und nicht ein möglicherweise beliebiger Nachklapp, aber zugleich kann dies *ad malam partem* auch als Instrumentalisierung im Dienste der individuellen Erlösung interpretiert werden. Auch in materialer Hinsicht sind die Stufen des achtfachen Pfades ja überwiegend Enthaltungsanweisungen, keine Handlungsaufforderungen. Hier sind Parallelen zur chinesischen Wu-wei-Ethik, also zur Ethik des Nicht-Handelns und des Sich-Einbettens in den kosmischen Strom zu sehen. Der Kontext machte den Buddhismus ethisch. Diese Wahrheit gilt auch in anderen Zusammenhängen. Partiiell hat er dies mit dem Christentum gemeinsam, das ebenfalls seine pointierteren Stellungnahmen in konkrete Kontexte hinein in Gestalt von Denkschriften formulierte, basierend auf der Schrift des Alten und Neuen Testaments, aber an den Problemen profiliert, und nicht anders geht es mancher

²³ Vgl. D. K. SWEARER u.a., *Me and Mine. Selected Essays of Bhikkhu Buddhadasa*, Albany, N.Y. 1989.

anderen Religion. Wir haben hier die Ethikfähigkeit des Buddhismus und die Verknüpfung von Religion und Ethik aus seiner Substanz und aus einigen ausgewählten Beispielen nachgewiesen bzw. veranschaulicht. Das heterogene historische Material (angefangen von mehreren tausend Seiten Pali-Kanon und Mahayana-Sutren entstanden im Laufe von Jahrhunderten!) würde zweifellos – ähnlich wie für das Christentum in seiner Geschichte – auch andere Beweisführungen gestatten.

Es ist bereits das Stichwort der Weltkonferenz der Religionen für den Frieden gefallen. Es führt uns weiter zur Frage der Kooperationsfähigkeit buddhistischer Ethik und ihrem Beitrag zu einem Weltethos.

Hans Küng stellt dem Buddhismus, insbesondere dem japanischen Buddhismus, in seinem jüngsten Projekt „Spurensuche“ gute Noten in Sachen Weltethos aus: Der Einfluß des Konfuzianismus gebe auch den Pflichten einen Platz im Tugendkodex, und es stimme zuversichtlich, daß deshalb die „Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten“²⁴ in Japan Fuß gefaßt habe.²⁵ Möglicherweise überschätzt Küng den Einfluß des Konfuzianismus, der zu einer Art „Ostasienstereotyp“ geworden ist. Küng destilliert aus den Religionen mit vollem Recht das jeweilige Potential, zu den vier Grundpfeilern des Projektes Weltethos beizutragen, und er stellt darüber hinaus jeweilige Spezifika fest. Der Beitrag des Buddhismus bestehe in der Forderung an den Einzelnen und im Ziel der Selbstlosigkeit, die nötig ist, um sich in Wohlwollen (*maitri*), Mitgefühl (*karuna*), Mitfreude (*mudita*) und Gelassenheit (*upekkha*) zu üben. Mit unterschiedlicher Ausführlichkeit kommen diese Aspekte auch in anderen verbundenen Publikationen vor²⁶, der Schwerpunkt liegt aber auf den Gemeinsamkeiten und auf dem appellativen Charakter der vier ethischen Maximen und der vier Thesen zum Weltfrieden. Das Gemeinsame und Verbindende ist an vielen Stellen plausibel ausgeführt worden, es ist jedoch bedauerlicherweise nicht das Konstitutivum derzeitiger Kommunikations- und Machtstrukturen unserer Welt, und wird es in unseren sich zunehmend in kulturellen und religiösen Belangen ausdifferenzierenden Gesellschaften auch in Zukunft nicht sein. Was mir in den Äußerungen zum Weltethos fehlt, ist die Einsicht, daß Gemeinsamkeiten nicht notwendigerweise verbinden, und daß Unterschiede nicht notwendigerweise trennen. Der indische Theologe Michael Amaladoss hat kürzlich darauf hingewiesen, daß es die Unterschiede und die Konflikte seien, die ein kreatives Element im Zusammenleben bilden und demokratische Fortentwicklung fördern. „Wenn man in einer pluralistischen Gesellschaft Spannungen vermeiden und Frieden fördern will, genügt es nicht, Gemeinsamkeiten

²⁴ Vgl. H. SCHMIDT, Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten. Ein Vorschlag, München 1997. Die Erklärung ist dokumentiert u.a. in: K. Lefringhausen, Religionsfrieden 2000? Plädoyer für einen Weltrat der Religionen, („Mensch – Natur – Technik“ 7), Hannover 1998, 131–135.

²⁵ H. KÜNG, Spurensuche. Die Weltreligionen auf dem Weg, München 1999, 188.

²⁶ Vgl. H. KÜNG, Projekt Weltethos, München 1990, u.a. 83.

zu ermitteln; noch wichtiger ist es, Unterschiede zu erkennen, zu akzeptieren, zu unterstützen und zu integrieren“, schreibt Amaladoss unter Bezugnahme auf den indischen Psychiater Sudhir Kakar.²⁷

Der Buddhismus zählt zu den Religionen, die, wie auch Küng herausarbeitet, ihrer Natur nach inklusive religiöse Kommunikation pflegen und das Andere akzeptieren gelernt haben. Er wird in den Gesellschaften, in denen er präsent ist, zu einer Kultur des Verstehens des Anderen beitragen können, ohne daß es dafür der expliziten Akzeptanz fast banaler, oder andererseits gar zu idealtypischer weltethischer Maximen bedürfte. Und wenn dem nicht so wäre, würde es auch appellativ nicht zu einer solchen Akzeptanz kommen. Frieden ist auf vielerlei Wegen gewachsen und wird dies weiterhin tun, jedoch in der Regel nicht deshalb, weil intellektuell nachweisbar gewesen oder nachgewiesen worden wäre, daß er doch eigentlich möglich sei. Es bedarf für ein Unternehmen wie das Projekt Weltethos, zumal wenn es offenkundig bereit ist, auch die spezifischen Ressourcen der einzelnen Religionen zu würdigen und fruchtbar zu machen, einer erheblich umfassenderen Operationalisierung seiner Anliegen, einer (mühevollen und sicherlich langfristigen) Transponierung aus dem Universalen und jedermann/frau Einsichtigen in die Verknüpfung mit dem aus der jeweiligen Tradition und Situation Guten und Verantwortbaren.

Abstract

Der Buddhismus ist als Religion im Sinne üblicher Religionsdefinitionen zu betrachten und bereits in seinen Grundlagen ist damit verknüpft die ethische Veranlagung vorhanden. Dies wird sowohl an einer Darstellung des Achtfachen Pfades als auch an einem Durchgang durch Stationen der Geschichte des Buddhismus und dem Engagement buddhistischer Strömungen aufgezeigt, wobei auch neobuddhistische Traditionen aus Japan und das Internationale Netzwerk der Engagierten Buddhisten herangezogen werden.

According to widely accepted definitions of religion Buddhism can be seen as a genuine religious tradition. It has been shown that, in close interconnection with its doctrine, Buddhism has an ethical dimension. This is part and parcel of the Eightfold Path (the Forth Noble Truth) and has been part of Buddhist thinking and practice throughout history as far as to neo-buddhist movements in present-day Japan and the International Network of Engaged Buddhists.

²⁷ M. AMALADOSS, Ein Weltethos für den Weltfrieden? Einige Überlegungen aus indischer Sicht, in: EMW 99, (1999), 132–148, 138. Die Entgegnung von Günther Gebhardt im gleichen Band wird der Kritik von Amaladoss in den meisten Punkten nicht gerecht (Unterschiede respektieren – Gemeinsamkeiten betonen. Warum ein Weltethos den Frieden fördern kann: Eine Antwort auf Michael Amaladoss, a.a.O., 149–162).