

ZWISCHEN OST UND WEST:
ANSÄTZE EINER ÖKOLOGISCHEN ETHIK IM MODERNEN
BUDDHISMUS



Dissertation
zur Erlangung der Würde des Doktors der Philosophie
der Universität Hamburg

von

Sabine Löhr (M.A.)

aus Zell im Wiesental

Hamburg, im Januar 2004

Das Deckblatt zeigt eine Buddhastatue unter einem Bodhibaum in Yangon, Birma.
Foto S. L. 2001

ERSTGUTACHTER: Prof. Dr. Lambert Schmithausen, Hamburg

ZWEITGUTACHTER: Prof. Dr. Barend Jan Terwiel, Hamburg

DATUM DER DISPUTATION: 29. 4. 2004

Vorwort

Es ist schwer vorstellbar, dass sich jemand allein aus wissenschaftlichen Gründen mit ökologischer Ethik beschäftigt, und so gebe ich gerne zu, dass mir die Auseinandersetzung mit diesem Thema und das Schreiben dieser Arbeit kein rein intellektuelles, sondern ein durchaus persönliches Bedürfnis war: Es haben bei meinen Studien also Kopf und Herz profitiert. Da ich mir jedoch von Beginn an meiner generellen Zuneigung zu meinem Dissertationsthema im größeren Zusammenhang wie auch zu den einzelnen porträtierten Vertretern buddhistischer ökologischer Ethik vollkommen bewusst war, habe ich mich selbst beständig kontrolliert, nicht einer zu wohlwollenden und daher vielleicht unkritischen Darstellung anheim zu fallen. Ich hoffe, es ist mir gelungen.

Ein Grundinteresse für die Belange der Natur trage ich seit langem mit mir, doch die Möglichkeit, dies mit meinem Studium der Indologie zu verbinden, verdanke ich meinem Lehrer und Betreuer dieser Dissertation, Professor Dr. Lambert Schmithausen, Universität Hamburg, dessen herausragende Forschungen, etwa über ökologische Stränge im alten Buddhismus, mir Wegbereiter und Wegweiser gleichermaßen sind und mich beständig inspirieren. Auch bin ich ihm und Professor Dr. Wezler, ebenfalls Hamburg, zu großem Dank verpflichtet, weil ich mit ihrer Hilfe ein Promotionsstipendium der *Studienstiftung des Deutschen Volkes* bekam. Dies gab mir unter anderem den finanziellen Freiraum für meine Feldforschungen in Thailand und ein Treffen mit Joanna Macy in der Schweiz. Eine weitere Reise im Rahmen meiner Dissertation wurde von der *National Geographic Channel* Fernseh-Serie „Next Wave“ finanziert, dem mich begleitenden Filmteam von *Southern Star*, Australien, ein herzliches Dankeschön! In Thailand danke ich insbesondere Thilo Wieser, meiner erste Anlaufstelle in Thailand und damals Mitarbeiter der von Sulak Sivaraksa gegründeten, in Bangkok ansässigen NGO *Spirit and Education Movement* (SEM). In Nān danke ich Pimonphan Sakidram (Pang) für ihre hervorragende Übersetzungsarbeit, Samruay Phadphon und seiner Familie für selbstgezogenes Gemüse und lange Gespräche über *Hak-Muang-Nan*, sowie Phra Khrū Pitak, Phra Somkit und Phra Jirawat für Interviews und die Möglichkeit, an einer Baumordination teilzunehmen. Im Großraum Bangkok waren Phra Dhammapitaka und Chatsumarn Kabilsingh so freundlich, mir ausführlich ihre Sicht des Verhältnisses von Mensch, Natur und Buddhismus darzulegen, ersterem gilt besonderer Dank, da er mich trotz seiner schweren

Krankheit empfing. Pipop Udomittipong vom SEM in Chiang Rai und Dr. Louis Gabaude von der École française d'Extrême-Orient in Chiang Mai haben mir ebenfalls wertvolle Hinweise und Denkanstöße gegeben. In Birma bedanke ich mich bei Sayadaw U Jotika, Sayadaw U Kittisara, Dr. Mehm Hla Aung Gyi und U Ohn von FREDA, besonders aber bei U Aung Din, der eine große organisatorische Hilfe war und mir viele Türen öffnete.

Auch in Deutschland habe ich vielfältige Unterstützung erfahren, so war mir Franz-Johannes Litsch vom Netzwerk engagierter Buddhisten ein interessanter, kenntnisreicher Gesprächspartner. Professor Dr. Barend Jan Terwiel von der Hamburger Thaiistik ermutigte mich zu Forschungen in Thailand, Martin Seeger – ebenfalls vom Fachbereich Thaiistik – half mir nach meiner Feldforschung aufopferungsvoll und geduldig, mein umfangreiches Interviewmaterial aus Thailand zu übersetzen. Professor Dr. Paul, Universität Karlsruhe, war so freundlich, von philosophischer Warte aus einen Blick auf meine Arbeit zu werfen. Wichtige Anstöße und nicht zuletzt Ansporn verdanke ich auch Dr. Wolfgang Wienand.

... dann sind da neben vielen Ungenannten meine Familie und meine Freunde, die mich über zwei monothematische Jahre lang ertrugen und vor der völligen Schreibtischvereinsamung bewahrten. Gut gemacht!

INHALTSVERZEICHNIS

VORWORT	IV
1 EINLEITUNG	1
2 PRÄLIMINARIEN ZU HERANGEHENSWEISEN, DEFINITIONEN, EINORDNUNGEN	5
2.1 Kategorisierung der Herangehensweisen	5
2.2 Ökologische Ethik	7
2.2.1 Definition	7
2.2.2 Typologie der Ethikbegründungen	9
2.2.3 Zeitliche Einordnung	14
2.3 Die Koppelung von Religion und Ökologie	15
2.3.1 Ökologische Ethik und Buddhismus: Probleme, Positionen	17
3 GARY SNYDER	24
3.1 Prägungen, Formierungen des Denkens, Synthesen	24
3.1.1 Snyder, der amerikanische Naturdichter	25
3.1.2 Snyder, der amerindische Mythopoet	28
3.1.3 Snyder, der Buddhist	31
3.1.3.1 Snyder und Rinzai	32
3.1.3.2 Snyder und die Tradition naturverbundener Buddhisten	34
3.1.3.3 Snyder, Dōgen und die wandernden Berge	38
3.1.3.4 Snyder und der „Kalte Berg“	40
3.1.3.5 Snyder, der weltrettende Blumengirlanden-Bodhisattva	42
3.2 Der Erdhaushalt in Theorie	45
3.2.1 Naturverständnis	47
3.2.1.1 Heiligkeit	54
3.2.1.2 Dankbarkeit	56
3.2.2 Snyder im Juwelennetz des Indra	58
3.2.2.2 Womb and Tomb: Leben und Sterben im Juwelennetz	64
3.2.3 Landethik und Tierethik als Teile der Naturethik	68
3.2.3.1 Tierethik	68
3.2.3.2 Landethik	76
3.3 Das Erdhaushalten in der Praxis	78
3.3.1 Bioregionalismus	79
3.3.2 Arbeit	82
3.3.3 Meditation	83

4 JOANNA MACY	87
4.1 Prägungen, Formierungen des Denkens, Synthesen	87
4.1.1 Macy und der Buddhismus	89
4.1.1.1 Theravāda und Tatkraft	91
4.1.1.2 Vajrayāna und die Mutter aller Buddhas	92
4.1.2 Ein Strudel im Fluss des Lebens: Macy und die Systemtheorie	102
4.1.3 Tiefenökologie	111
4.2 The Great Turning	118
4.2.1 Duḥkha und karuṇā	120
4.2.2 Paṭicca-samuppāda	125
4.2.3 Das Ökologische Selbst	132
4.3 Dharma in Aktion	140
4.3.1 Der engagierte Buddhismus	140
4.3.2 Umsetzung: Verzweiflungsarbeit, Rituale, Übungen	141
5 THAILAND	150
5.1 Die Mönche und der Wald	155
5.1.1 Umweltsituation in Thailand	155
5.1.2 Waldmönche, Waldklöster	157
5.2 Die Gelehrten und die Theorie	164
5.2.1 Phra Dhammapīṭaka (P. A. Payutto)	164
5.2.2 Chatsumarn Kabilsingh	168
5.3 Die Bewegung und die Praxis	171
5.3.1 Hak-Muang-Nan	172
5.3.2 Phra Somkit Jaranadhammo	178
5.3.3 Phra Khrū Pitak	183
5.3.4 Ritual und Alltagspraxis	188
5.3.4.1 Baumordination	190
5.3.4.2 Lebensverlängerung für den Fluss	195
5.3.4.3 Geisterglaube	203
5.4 Ausblick auf andere buddhistische Ökoprojekte	205
5.4.1 Kambodscha	206
5.4.2 Ladakh	207
5.4.3 Sri Lanka	208
5.4.4 Birma (Myanmar)	209
6 SCHLUSS	214
7 AUSBLICK	220
8 ANHANG	223

9 LITERATUR	243
10 LEBENSLAUF UND ERKLÄRUNG	266

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS**Siglen für die Werke Gary Snyders**

AH	Axe Handles
BC	The Back Country
EHH	Earth House Hold: Technical Notes and Queries to Fellow Dharma Revolutionaries
GSR	The Gary Snyder Reader
MRE	Mountains and Rivers Without End
MT	Myths & Texts
NN	No Nature
PS	A Place in Space: Ethics Aesthetics and Watersheds
PW	The Practice of the Wild
TI	Turtle Island
TRW	The Real Work: Interview and Talks

Siglen für die Werke Joanna Macys

CB	Coming Back to Life
DD	Dharma and Development
D&P	Despair and Personal Power in the Nuclear Age
WC	Widening Circles
WLWS	World as Lover World as Self

Sonstige Abkürzungen

AK	Abhidharmakośa de Vasubhandhu, traduit et annoté [6 Bd.]. Louis de la Vallée Poussin, Paris : Louvain 1923-1931
AKBh	Abhidharmakośabhāṣya of Vasubhandhu. P[rahlad] Pradhan (Hrsg.), Patna: K.P. Jayaswal Research Institute 1967
AN	Āṅguttaranikāya. Ausgabe der PTS. Die Lehrreden des Buddha aus der Angereichten Sammlung. Nyanatiloka (Übers.), Köln: Dumont Schauberg 1969
Aṣṭa	Aṣṭasahasrika- Prajñāpāramitā. P.L. Vaidya (Hrsg.), Darbhanga 1960. The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines & its Verse Summary. Edward Conze (Übers.), San Francisco: Four Seasons Foundation 1973
BCA	Bodhicaryāvatāra of Śāntideva. With the Commentary of Prajñā-karamati. P.L. Vaidya (Hrsg.), Bombay: Nirnaya Sagar Press 1960
BHSD	Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary. Franklin Edgerton (Hrsg.) New Haven 1953
BoBhu	Bodhisattvabhūmi. Unrai Wogihara (Hrsg.), Tokyo 1930-1936
CPD	A Critical Pāli-English Dictionary
Dhs	Dhammasaṅgaṇi. Ausgabe der PTS
DN	Dīghanikāya. Ausgabe der PTS
Dōgen	Moon in a Dewdrop. Writings of Zen Master Dōgen. Kazuaki Tanahashi (Übers.) New York: North Point Press 1985
Jā	Jātaka. Ausgabe der PTS
Lañk	Lañkāvatārasūtram. Bunyiu Nanjio (Hrsg.), Kyoto: Otani University Press 1956
Lin Chi	The Recorded Sayings of Ch'an Master Lin-chi Hui-chao of Chen Prefecture. Ruth Fuller Sasaki, Gary Snyder (Übers.), Kyoto: The Institute for Zen Studies 1975
LÖW	Lexikon östlicher Weisheit. Bern, München, Wien: Scherz Verlag 1986, Sonderausgabe: O.W. Barth Verlag 2001
Mayrhofer Etym	Etymologisches Wörterbuch des Altindischen Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag 1992
Mayrhofer Kurz	Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag 1956
Mil	Milindapañha. Ausgabe der PTS
MN	Majjhimanikāya. Ausgabe der PTS
MSA	Mahāyānasūtrālamkāra. Édité et traduit. Sylvain Lévi (Hrsg.), Paris 1907-1911
MW	Monier-Williams, A Sanskrit-English Dictionary. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publ. 1988 (3. Repr.)
PTS	Pali Text Society
PTSD	The Pali Text Society's Pali-English Dictionary, T.W. Rhys Davids, W. Stede (Hrsg.), London 1966
Pv	Petavatthu. Ausgabe der PTS
Roots	The Roots, Verb-Forms and Primary Derivatives of the Sanskrit Language. William Dwight Whitney. Leipzig: Breitkopf und

- Härtel 1885, Nachdr. American Oriental Society: New Haven, Connecticut 1945
- RS** Chinesisch-Deutsches Wörterbuch. Rüdberg, Stange (Hrsg.).
- Sad** Saddharmapuṇḍarīka. Kern, H.; Nanjio, Bunyiu (Hrsg.), Bibliotheca Buddhica X, St. Petersburg 1912
- Samdh** Saṃdhnirmocanasūtra. L'explication des mystères, texte tibétain édité et traduit. Étienne Lamotte (Hrsg.). Paris: Louvain 1935
- Śikṣ** Śikṣasamuccaya. A Compendium of Buddhist Teaching. Compiled by Śāntideva. Cecil Bendall (Hrsg.) Indo-Iranian Reprints. 'S-Gravenhage: Mouton & Co. 1957
- SN** Saṃyuttanikāya. Ausgabe der PTS
- Sn** Suttanipāta. Ausgabe der PTS
- Unger** Glossar des Klassischen Chinesisch. Ulrich Unger, Wiesbaden: Harrassowitz 1989
- Vin** Vinayapiṭaka. Ausgabe der PTS
- VisM** Visuddhimagga of Buddhaghosācāriya. H.C. Warren, Dh. Kosambi (Hrsg.), Cambridge (Mass.): Harvard University Press 1950

1 Einleitung

Die weltweite ökologische Krise¹, mit der sich der Mensch konfrontiert sieht, hat in den vergangenen Jahrzehnten ungekannte Ausmaße angenommen. Keine andere Zivilisation sah sich jemals gezwungen, sich mit einer Umweltzerstörung heutiger Größenordnung auseinander zu setzen. Als dringend zu lösendes Problem beschäftigt dies neben politischen Institutionen nicht nur technische oder naturwissenschaftliche Disziplinen, sondern seit einigen Jahren vermehrt auch die Religionen. Diese begreifen die fortschreitende Umweltzerstörung nicht nur als Resultat ökonomischer, politischer und sozialer Faktoren, sondern auch als moralisch-spirituelle Krise und damit als ein Problem, das in ihren traditionellen Zuständigkeitsbereich fällt. Den Ergebnissen einer repräsentativen Bevölkerungsumfrage zum Umweltbewusstsein in Deutschland zufolge plädieren Personen, die sich selbst als religiös bezeichnen, deutlich häufiger für Eigenverantwortung und dagegen, die Verantwortung für den Zustand der Umwelt auf den Staat bzw. das „System“ abzuwälzen (BMU 2000, 49). Dass sich die Idee durchsetzt, sinnvollerweise Religion, und damit auch religiöse Institutionen, zugleich als Vehikel für den Transport ökologischen Gedankenguts zu verwenden und für die ökologische Bewusstseinsbildung ihrer jeweiligen Anhänger in Verantwortung zu nehmen, zeigt sich exemplarisch darin, dass das Umweltprogramm der Vereinten Nationen (UNEP) bereits vor mehr als 15 Jahren das „Interfaith Partnership for the Environment“-Programm (IPE) ins Leben gerufen hat, im Rahmen dessen umweltschutzrelevantes Informationsmaterial an Religionsgemeinschaften verteilt wird (DAEDALUS 2001, 11).

Ein Beitrag der Religionen zur Lösung der ökologischen Krise² läge also darin, eine ihre Anhänger möglichst bindende ökologische Ethik auf religiöser Grundlage zu etablieren. Es ist naheliegend, dass es dabei kulturell generierte Konventionen und Strukturen menschlichen Verhaltens und Denkens zu berücksichtigen gilt. Wie CALLICOT (1994, XIV) richtig anmerkt, kann eine ökologische Ethik³ nicht de novo konstruiert werden, sondern sollte, um tatsächlich alltagsrelevant verinnerlicht werden zu können, in einen allgemein

¹ Dieser recht schwammige Begriff taucht in der Literatur, die sich mit Umweltschutz befasst, meist undefiniert auf. Vielleicht wäre es angebrachter, von Krisen im Plural zu sprechen, darunter jeweils menschenverursachtes Artensterben, das Abholzen von Regen- und anderen Wäldern, den Klimawandel und die damit einhergehenden Versteppungen, Fluten etc. verstehend. Im Folgenden soll „ökologische Krise“ demgemäß als Sammelbegriff all dieser einzelnen Problemfelder verstanden werden.

² Oder zumindest Linderung oder Verlangsamung der Prozesse, denn angesichts der Irreversibilität des Aussterbens von Arten scheint „Lösung der ökologischen Krise(n)“ wohl schon in den Bereich des Utopischen zu spielen.

³ Das im Englischen verwendete Äquivalent ist zumeist *environmental ethic*.

bekanntem kognitiven Kontext eingebettet sein und Kontinuität mit tradierten moralischen Vorstellungen und Werten aufweisen. Beobachten zu können, wie nun der Buddhismus als lebendige Religion auf die Herausforderung der ökologischen Krise reagiert, ist für die Wissenschaft äußerst interessant. Denn hier ist konkret anschaulich, was Ideengeschichtler an einer Religion sonst nur ex post nachvollziehen können: die Entwicklung neuer Ideen, die Reevaluierung bestimmter Aspekte der Tradition, die Beeinflussung durch fremdes Gedankengut.

Die theoretischen und praktischen Ansätze, von denen aus an einer Verknüpfung von Ökologie und Buddhismus gearbeitet wird, sind äußerst vielschichtig. Die vorliegende Arbeit soll dem Diskurs eine Struktur geben, indem anhand einer Analyse der momentan einflussreichsten Ansätze, deren Weiterentwicklung und Durchsetzungsfähigkeit am wahrscheinlichsten erscheint, die allgemeine Debatte skizziert und untersucht werden soll. Zudem gilt es darzulegen, welche nichtbuddhistischen oder zumindest nichtkanonischen Elemente jeweils inkorporiert werden und aus welchen Schichten, Traditionen und geographischen Verbreitungsgebieten das buddhistische Material stammt.⁴

Aufgrund der Prozesshaftigkeit der Debatte und der Heterogenität des Buddhismus wird sich in absehbarer Zeit wohl keine von allen Buddhisten gleichermaßen akzeptierte und angewandte buddhistische ökologische Ethik entwickeln, sondern es werden weiterhin verschiedene Stränge nebeneinander bestehen. Das muss allerdings kein Nachteil sein, da dies gerade für ihre jeweilige lokale Relevanz und Durchsetzungsfähigkeit sprechen kann. Diese Dissertation analysiert die im Rahmen der ökologischen Debatte wichtigsten Positionen im Hinblick auf solche Ansätze, die den Übergang von einer *theoretischen*⁵ ökologischen Ethik in eine *praktische* ökologische Ethik beinhalten.⁶ Da die Ideen und ihre Umsetzung und Wirkung sich als stark personengebunden erweisen und weniger auf durchstrukturierten Theorien zu fußen scheinen – schließlich gilt es eine religiöse, keine wissenschaftliche Entwicklung zu beobachten – wird diese Arbeit den Diskurs ebenfalls

⁴ Die Uneinheitlichkeit des Buddhismus wird innerhalb dieser Debatte oft vernachlässigt. Was beispielsweise für einen Zen-Buddhisten ein annehmbares Konzept ist, wird unter Umständen von einem Theravādin strikt abgelehnt. Von einem Aufweichen dieser traditionellen Zugehörigkeiten kann zwar im westlichen, nicht aber im asiatischen Raum die Rede sein. Wenn man von Buddhismus spricht, sollte man daher im Hinterkopf behalten, dass die Bedeutung dieses Wortes zwischen verschiedenen Polen changiert und einmal Buddhismus als Religion, dann Buddhismus als Philosophie oder als Kultur, vielleicht auch Buddhismus als Grundlage einer sozio-politischen Ordnung meinen kann. Vgl. hierzu KITAGAWA (1980, 85).

⁵ Auch wenn sich der Theoriegehalt zuweilen in Grenzen hält oder sich durch die Verbindung einer Vielzahl von Theorien, die alle dasselbe Ziel vor Augen haben – den homo oecologicus –, recht unsystematisch präsentiert.

⁶ Nicht anwendungsorientierte wissenschaftliche Ethiken haben zwar den Vorzug wesentlich größerer Systematik als sie im religiösen Diskurs anzutreffen ist, verfügen aber über wenig Möglichkeit, außerhalb eines akademischen Kreises bekannt und dementsprechend auch relevant zu werden.

an Denken und Handeln einiger moderner Buddhisten festmachen: an Gary Snyder⁷, Joanna Macy⁸ und einigen thailändischen Umweltschutzmönchen⁹ (*phra anurak*).

Wie sich nun der moderne Buddhismus der Herausforderung, eine ökologische Ethik zu entwickeln, stellt, ist aufgrund der Vielschichtigkeit der buddhistischen Kultur eine sehr komplexe Problematik. Es handelt sich hier nicht um einen auf den akademischen Zirkel beschränkten Diskurs,¹⁰ sondern um einen Themenkreis, mit dem sich besonders stark westliche, in geringerem Maße auch asiatische Buddhisten auseinandersetzen. Dabei wird die Anwendung buddhistischer Konzepte auf die Umweltproblematik im Westen nicht nur von Ordensmitgliedern, sondern auch und sogar *primär* von Laienanhängern¹¹ betrieben. Und diese vertreten die Auffassung, dass sich der Buddhismus im Westen auch den Bedürfnissen ihrer Lebensweise anpassen muss, die naturgemäß von größerer Aktivität sowie sozialer und politischer Partizipation gekennzeichnet ist als das monastische Leben.¹² Aufsatzsammlungen zu diesem Forschungsbereich – erschöpfende Werke¹³ zum Thema „Ökologie und Ethik im Buddhismus“ hat dieses junge Forschungsgebiet bislang nicht hervorgebracht – vereinen oft wissenschaftlich fundierte Aufsätze und eher spirituell inspirierte Beiträge praktizierender Buddhisten. Recht bedenkenlos, was die Tradition betrifft, aber durchaus kreativ mischen letztere das, was ihnen für ein „Ergrünen“ des Buddhismus passend scheint, aus den verschiedenen Schulen und Zeitstufen des Buddhismus zusammen. Diesen Stilmix erachten sie für erlaubt, da eine Ökologisierung des Buddhismus als per se notwendig postuliert wird. Die Gefahr, dass dabei lediglich mit unhinterfragten Gemeinplätzen, deren Plausibilität selbstreferentiell ist, argumentiert wird, ist dabei durchaus gegeben.

⁷ Kapitel 3.

⁸ Kapitel 4.

⁹ Kapitel 5.

¹⁰ Dazu rechne ich vor allem die Arbeiten von Ian Harris, Lambert Schmithausen und Alan Sponberg. Joanna Macy, Buddhismusforscherin und Systemtheoretikerin, gehört wohl auch in den Bereich des wissenschaftlichen Diskurses, nimmt aber wegen ihres sehr anwendungsorientierten Herangehens an das Problem sowie ihrer zweckorientierten Erweiterung und Neuinterpretation der kanonischen Materialien und ihrer Lehrtätigkeit als praktizierende Buddhistin eine Sonderstellung ein.

¹¹ Prominentester Repräsentant dieser Gruppe ist wohl der amerikanische Dichter und Zen-Buddhist Gary Snyder, Pulitzerpreisträger für Lyrik, der im Westen als erster bereits in den 50er Jahren in poetischer Form den Zusammenhang von Buddhismus und Natur thematisierte, sehr weitsichtig beispielsweise bereits in *Earth House Hold. Technical Notes & Queries To Fellow Dharma Revolutionaries* (1957).

¹² Es gilt zu bedenken, dass außerhalb der traditionellen buddhistischen Länder Asiens die monastische Tradition vergleichsweise schwach ausgeprägt ist.

¹³ Die bislang anspruchvollste Sammlung ist sicher innerhalb einer Reihe von Konferenzen (1996-1998) zum Thema „Weltreligionen und Ökologie“ unter der Leitung des „Harvard University Center for the Study of World Religions“ entstanden: TUCKER, WILLIAMS: *Buddhism and Ecology* (1997). Auch erwähnenswert ist die Sammlung alter und neuer Materialien von KAZA, KRAFT: *Dharma Rain. Sources of Buddhist Environmentalism* (2000).

Als generell besonders schwierig erscheint an den Bemühungen praktizierender westlicher Buddhisten, zu einer ökologischen Ethik zu kommen, die Uneinigkeit, inwiefern und auf welche traditionellen Schriften Bezug zu nehmen ist, sowie das Problem, dass hier zwei eigenständige Stränge verknüpft werden – der Buddhismus und die Ökologie – die nicht unbedingt zusammengehören: Wer „Ökologe“¹⁴ ist, muss kein Buddhist sein.¹⁵ Und so scheint es auf den ersten Blick auch in der Tat so zu sein, dass sich bei vielen westlichen Buddhisten der Ökologiegedanke parallel¹⁶ und nicht in kausaler Beziehung zum bzw. aus dem Buddhismus heraus entwickelt hat.¹⁷ Da eine Verbindung aber sehr wohl gewollt wird, kann dies zu einer allzu teleologischen Herangehensweise an die buddhistischen Schriften führen, zur Instrumentalisierung oder Verfälschung der ursprünglichen Bedeutung bestimmter Bilder oder auch zur Glättung von Texten, die für die Etablierung einer ökologischen Ethik kontraproduktiv erscheinen.

Die Gliederung dieser Arbeit in einen vorbereitenden Teil, drei gleichberechtigte Hauptteile und einen Schlussteil ergibt sich aus der Zuordbarkeit der wichtigsten geistigen Strömungen zu konkreten einzelnen Fürsprechern eines ökologischen Buddhismus. Während zuerst ein Abriss der Frage, was ökologische Ethik bedeutet und wie ihre Anbindung an die Religion zu verstehen ist, geleistet werden soll, widmen sich Kapitel drei und vier jeweils der indianisch-zenbuddhistischen Gedankenwelt Gary Snyders und dem tiefenökologisch-universalbuddhistischen Denken Joanna Macys. Kapitel fünf ist als Ergebnis von Feldforschungen in Birma (Myanmar) und Thailand entstanden und diskutiert die Frage nach ökologischer Verpflichtung und ökologischem Handeln auf dem Hintergrund moderner, ebenfalls mit bestimmten Persönlichkeiten verbundenen, Strömungen im Theravāda-Buddhismus. Neben den grundlegenden Fragen, mit welchen (Misch)-Formen von Buddhismus man es im einzelnen zu tun hat und welche nicht-buddhistischen Einflüsse identifizierbar sind, zeigen die jeweils an diese Analyse anschließenden Kapitel, inwiefern die propagierten Konzepte über tatsächliche *Handlungsrelevanz* verfügen. Eine zusammenfassende Auswertung schließt diese Arbeit ab.

¹⁴ Hier wie im Folgenden sollen unter „Ökologie“, „Ökologe“ oder „ökologisch“ meist nicht die wissenschaftliche Disziplin oder ihre Vertreter verstanden werden, sondern die sekundären Bedeutungen „Anerkennung einer Verantwortung des Menschen für die Mitwelt“ bzw. „jemand, der diese Verantwortung anerkennt und ihr gemäß zu handeln versucht.“

¹⁵ Beweisen zu können, dass ein Buddhist notwendig auch „Ökologe“ ist, wäre natürlich ein Desiderat in allen im Folgenden vorgestellten Ansätzen einer ökologischen Ethik im Buddhismus.

¹⁶ Oder davor. Das mag mit daran liegen, dass die meisten Menschen im Westen Konvertiten, also Buddhisten der ersten Generation sind.

¹⁷ “Rooted in Buddhist heritage, it is a distinctively modern movement and path of practice” (KAZA, KRAFT 2000, 1).

2 Präliminarien zu Herangehensweisen, Definitionen, Einordnungen

2.1 Kategorisierung der Herangehensweisen

Eine grobgerasterte Kategorisierung der ernstzunehmenden aktuellen Herangehensweisen an das Thema „ökologische Ethik im modernen Buddhismus“ lässt mehrere Gruppen von Protagonisten erkennen:¹⁸

Im Material der ersten Gruppe findet ein unbedingtes Gutheißen ökologischer Positionen in Zusammenhang mit der Forderung, die Menschheit müsse ökologische Verantwortung übernehmen, durch traditionelle asiatische Wächter buddhistischer doxischer Wahrheit seinen Ausdruck: durch Mönche. Prominentester Vertreter ist sicher Tendzin Gyatso, der 14. Dalai Lama, dazu gehören aber auch im Westen unbekanntere Mönche, die jedoch im Kreis ihrer jeweiligen Anhänger natürliche Autoritäten darstellen und diese mit ihren Schriften und Äußerungen beeinflussen. Tenor des Materials dieser Gruppe ist, dass der Buddhismus *per definitionem* eine ökologische Religion sei und daher natürlicherweise über eine ökologische Ethik verfüge. Da dieser Standpunkt als Axiom gesetzt ist, wird kanonisches Material nur exemplarisch zur Unterstützung der eigenen Position zitiert, im Allgemeinen aber wird auf eine kritische Diskussion verzichtet.

Eine Untergruppe dieser sich vornehmlich in Wort und Schrift für ein ökologisch-ethisches Verhalten einsetzenden Religionsvertretern bilden hierbei einige im Umweltschutzbereich auch tatkräftig engagierte Mönche in den traditionell buddhistischen Ländern Asiens, insbesondere in Thailand.

Ähnlich der ersten hält eine zweite Gruppe eine ökologische Ethik für dem Buddhismus immanent, bzw. leicht aus ihm ablesbar. Diese Ansicht vertreten hauptsächlich japanische¹⁹ und amerikanische Wissenschaftler; auch Aktivisten wie Gary Snyder oder Joanna Macy sind dieser Gruppe zuzuordnen. Im Unterschied zur ersten Gruppe wird hier versucht, die passendsten buddhistischen Doktrinen zu identifizieren, auf Grundlage derer sich eine Umweltethik entwickeln könnte – dies in Kombination mit nichtbuddhistischem Gedankengut, das man für inkorporierenswert hält.

¹⁸ Hilfreich hierzu war mir die Einteilung von HARRIS („Getting to Grips With Buddhist Environmentalism: A Provisional Typology“, 1995), der allerdings nicht vier sondern fünf Gruppen ansetzt.

¹⁹ Besonders NORITOSHI ARAMAKI.

Eine dritte Gruppe, die sich aus dem akademischen Bereich der Buddhisten rekrutiert, führt kritische Untersuchungen alter und neuer Materialien durch. Anders als die erste und zweite Gruppe weist sie auf die Schwierigkeiten hin, die sich aus der Verbindung traditioneller asiatischer Denkweisen mit wissenschaftlicher Ökologie ergeben. Dennoch sind die Vertreter dieser Gruppe optimistisch, dass die Möglichkeit einer authentisch buddhistischen Antwort auf die ökologische Krise besteht. Besonders die Arbeiten²⁰ von Lambert Schmithausen sind hier hervorzuheben,²¹ die das Verhältnis des frühen Buddhismus zur Natur umfassend, präzise und erschöpfend darstellen.²²

Zu erwähnen ist ferner eine vierte Gruppe, deren Vertreter die Möglichkeit einer buddhistischen ökologischen Ethik für nicht relevant halten, da die Naturbewahrung der eigentlichen Intention des Buddhismus zuwiderläuft.²³ Statt eines „innerweltlichen“ Engagements fordern sie eine Forcierung der individuellen *spirituellen* Praxis. Der Diskussion dieser Position kann im Rahmen meiner Arbeit kein Raum gegeben werden, denn schließlich ist es eine Tatsache, dass eine Debatte über ökologische Ethik innerhalb des modernen Buddhismus existiert, die im Folgenden in ihrer Prozesshaftigkeit deskriptiv skizziert werden soll. Wenn es zulässig ist, aktuelle Diskussionen als a priori nicht „buddhismusgemäß“ abzulehnen, wäre dies Aufgabe von buddhistischen Religionsvertretern, nicht Wissenschaftlern. Doch fällt letzteren, die diese Debatte wissenschaftlich begleiten, selbstverständlich die Aufgabe zu, auf Unstimmigkeiten in der Argumentation hinzuweisen.

²⁰ Vgl. insbesondere die Literaturangaben (8) unter SCHMITHAUSEN, etwa *Buddhism and Nature* (1991), *The Early Buddhist Tradition and Ecological Ethics* (1997), oder *Buddhism and the Ethics of Nature* (2000).

²¹ Ferner Alan Sponberg.

²² Wo ich in meiner Arbeit auf die mir unentbehrlichen Grundlagen der Forschungen und Ergebnisse von Professor Schmithausen zurückgreife, von denen ich in Seminaren und durch Lektüre profitiert habe, fürchte ich im Einzelnen kaum immer kenntlich machen zu können.

²³ Als besonders signifikanter wissenschaftlicher Vertreter dieser Position ist Noriaki HAKAMAYA zu nennen. Für ihn negiert der „wahre Buddhismus“ die Natur. Keine Seele, kein *ātman*, zu haben scheint, so SCHMITHAUSEN (1997, 6), für Hakamaya für alle Wesen zu bedeuten, vom metaphysischen Standpunkt aus keine (Lebe-)Wesen zu sein. Dem Menschen jedoch kommt eine Sonderposition zu, da er die Fähigkeit zu denken hat. Kartesisch weitergedacht wird so der Mensch zum Herrn und Mittelpunkt der Welt, der allerdings, so er möchte, Mitleid gegenüber Tieren etc. entwickeln kann. Auch aus den Reihen praktizierender Buddhisten hört man Stimmen, die sich gegen einen ökologischen Buddhismus wenden, da aufgrund der Vergänglichkeit der Welt jedes Eingreifen zugunsten des Erhalts der Umwelt unnötig sei. Wenn man davon ausgeht, dass es so etwas wie eine ökologische Ethik gibt, kommt dies einer Ablehnung ethischen Verhaltens gleich. Ähnlich hatten bereits etwa im Milindapanha Gegner die buddhistische Ethik mittels buddhistischer Philosophie attackiert und gefragt, wie Ethik in Abwesenheit eines moralischen Subjekts existieren könne (KEOWN 1992, 161). Trotzdem existiert eine buddhistische Ethik durchaus.

2.2 Ökologische Ethik

2.2.1 Definition

Um beschreiben zu können, wie buddhistische Antworten auf die Frage, wie auf die aktuelle ökologische Krise zu reagieren sei, aussehen, ist es notwendig, zuerst einen Blick auf die ökologische Ethik als allgemeine philosophische Disziplin zu werfen. So sollen Grundprobleme aufgezeigt und Begrifflichkeiten geklärt werden. Neben einer kurzen Skizzierung verschiedener Ansätze innerhalb der wissenschaftlichen Debatte – unter Beschränkung auf für die späteren Kapitel relevante Gesichtspunkte – wird in diesem Abschnitt auch kurz auf die historische Entwicklung²⁴ eines Bewusstseins für die ökologische Krise eingegangen werden, um den zeitlichen Rahmen dessen, was im Titel dieser Arbeit „modern“ genannt wird, abzustecken.

Erstmals definiert von HAECKEL (1866) ist unter Ökologie (*oikos*: Haus, Haushalt) derjenige Zweig der Biologie zu verstehen, der die Wechselbeziehungen der Organismen sowohl zueinander als auch zu der sie umgebenden belebten und unbelebten Umwelt untersucht, im weitesten Sinne also alle Bedingungen für die Existenz der Organismen zum Thema hat. Diese sind stets als Teil von ökologischen Systemen zu betrachten, welche sich, solange sie intakt sind, in einem selbstregulierenden Gleichgewicht oder zumindest Fließgleichgewicht befinden. Da menschliche Eingriffe diese Systeme im letzten Jahrhundert derart massiv gestört haben, dass die teilweise irreversiblen Schäden an vielen Stellen offensichtlich sind, entstand als Reaktion auf diese sich deutlich abzeichnende Krise in den 1970er Jahren als neue Disziplin innerhalb der Philosophie die ökologische Ethik. Diese lässt sich definieren als ein Teilbereich der Bioethik, dessen Aufgabe die Kritik und Begründung moralischer Wertvorstellungen, ethischer Prinzipien und Normen bezüglich des menschlichen Umgangs mit der nichtmenschlichen Natur²⁵ ist (PRECHTEL, BURKARD 1996, 534). Im Folgenden soll der Begriff als austauschbar mit der von KREBS (1999, 8) definierten „Naturethik“ gelten, worunter sie denjenigen Themenkomplex versteht, der sich allen menschlichen moralischen Verhaltensweisen widmet, die mit dem

²⁴ Innerhalb der buddhistischen Beiträge zur Frage nach einer ökologischen Ethik überwiegen amerikanische Stimmen, daher werden in diesem Zusammenhang für diese Gruppe prägende Texte und ggf. Ereignisse betrachtet werden. Diese sind nicht spezifisch buddhistisch, aber da sich – selbstverständlich – Denken und Handeln der später genauer zu betrachtenden Vertreter eines ökologischen Buddhismus auch unter nicht-buddhistischen Einflüssen entwickelt hat, erwähnenswert.

²⁵ Das heißt mit Ökosystemen samt ihren tierischen und pflanzlichen Bewohnern, mit Bergen, Flüssen, Landschaften etc.

Teil der Welt, der nicht menschengemacht ist, aber unter menschlichem Einfluss steht, interagiert. Im engen Sinne fiele darunter eine „Ethik der Natur“ oder noch enger „Ethik der nichtmenschlichen Natur“, also auch die Bereiche Tierethik und Bioethik.

Worauf sich nun diese Ethik im Einzelnen gründen kann, wie sie die Verbindlichkeit ihrer Handlungsmaßstäbe – stets im Sinne eines „Sollens“, keines „Müssens“ oder „Dürfens“²⁶ – formuliert und umzusetzen sucht, gilt es im Folgenden zu betrachten.

Allgemein gilt, dass jede Form einer ökologischen Ethik nur in der *je subjektiven* Anerkennung der Gültigkeit dieser Maßstäbe funktionieren kann. Der kulturell bedingten Heterogenität menschlicher Wertvorstellungen und Weltanschauungen ist dabei geschuldet, dass eine allgemein gültige „Weltethik“ im Bezug auf den Umgang mit der Welt kaum zu konstruieren sein wird,²⁷ vielleicht im Hinblick auf eine alltagsrelevante *angewandte* ökologische Ethik auch nicht notwendig ist. Ob für eine Umsetzung umweltethischer Prinzipien ein genereller Paradigmenwechsel²⁸ notwendig ist oder ob sich „reformistische“ Ansätze,²⁹ die in den verschiedenen kulturellen Kontexten tradierte Normen und historisch gewachsene Moralvorstellungen berücksichtigen und im Hinblick auf die neue Herausforderung „Umweltkrise“ aktualisieren und adaptieren,³⁰ möglicherweise als ebenfalls fruchtbar erweisen, wird noch zu zeigen sein.³¹

²⁶ Wie es in staatlich institutionalisiertem Umweltrecht der Fall wäre.

²⁷ Initiativen wie die Stiftung Weltethos oder die Erdcharta sind hier zu nennen. Eine Einigung auf den jeweils kleinsten gemeinsamen Nenner kann jedoch leicht in Gemeinplätzen enden, denen zwar alle zustimmen, aber niemand folgt.

²⁸ Beispielsweise im Sinne der Tiefenökologie.

²⁹ Innerhalb des Buddhismus beispielsweise eine Ausdehnung von Definition und Anwendungsbereich der *śīlas*.

³⁰ Geht man davon aus, dass ein verantwortungsbewusster Umgang mit der natürlichen Mitwelt ein Desiderat ist, darf das Argument der tatsächlichen Umsetzbarkeit ökoethischer Positionen in die Praxis nicht vernachlässigt werden. Wie diese Arbeit zeigen wird, sind abhängig von der kulturellen Sozialisation der Menschen durchaus verschiedene Argumentationsstränge erfolgversprechend. Während man sich beispielsweise im westlich-buddhistischen Diskurs der Verantwortungsfrage oft über ein neues Seins- und damit Weltverständnis nähert, scheint dies für den ländlichen Buddhisten Thailands irrelevant, der seinerseits über eine Anpassung tradierter moralischer Prinzipien wie der *śīlas* an die Anforderungen der Umweltkrise herangeht.

³¹ „Because it attempts to distill and articulate ideals from culturally ambient but inchoate moral sensibilities rather than truck and trade in the “real world” of politics and policy, and because it assumes a normative rather than a descriptive posture, environmental ethics – as an exercise in speculative moral philosophy – may appear hopelessly quixotic” (CALLICOT 1994, 4). Diese Sorge ist sicher berechtigt, doch ist zu erwarten, dass ein menschliches Leben und seine Interaktion mit der Welt in seiner Idealform postulierende Ethik, selbst wenn sie in realiter selten oder nie verwirklicht wird, doch positiven Einfluss nimmt.

2.2.2 Typologie der Ethikbegründungen

Betrachtet man die Typologie³² der Ethikbegründungen, so ist zuerst einmal zwischen anthropozentrischen und nichtanthropozentrischen Argumentationen zu unterscheiden. Erstere schreiben nichtmenschlichen Entitäten in der Natur extrinsischen moralischen Status zu, die Berücksichtigungswürdigkeit ergibt sich also aus der Ableitung des Wertes für Andere, das heißt Menschen. Letztere erkennen in der Natur bzw. den in ihr enthaltenen menschlichen und nichtmenschlichen Entitäten³³ intrinsischen „Wert an sich“. Außerhalb menschlicher (Nutz-)Wertkategorien stehend, ist sie – samt der einzelnen Partizipanten am Gesamtsystem Natur – „um ihrer selbst willen“ moralisch zu berücksichtigen. Wie diese Zuschreibung eines moralischen Status begründet wird, ob eine Entität über bestimmte Eigenschaften oder Fähigkeiten verfügen muss, um berücksichtigungswert zu sein, variiert dabei beträchtlich.

Zu den anthropozentrischen Begründungen sind insbesondere die subjektive Wertethik, die Gesinnungsethik,³⁴ die Tugendethik und die Mitleidsethik zu zählen. Zu potentiell nicht-anthropozentrischen Ethiken sind hingegen vor allem die Verantwortungsethik, Glückethik und die Liebesethik zu rechnen. Zudem spaltet sich der Bereich der nichtanthropozentrischen Begründungen in physiozentrische, holistische und religiöse Ethik sowie die Leidensethik. Folgende vier Ethiktypen gilt es für das Verständnis dieser Arbeit im Sinn zu behalten: die subjektive Wertethik, die Tugendethik, die Mitleidsethik und die Liebesethik.

³² Ich folge hierin in Grundzügen der Typologie nach VON DER PFORDTEN (1996, 98), da diese für meine Untersuchung am passendsten zu sein scheint, allerdings unter Auslassung der für den Rahmen dieser Arbeit nicht relevanten Ethikbegründungen.

³³ Wem nun ein solcher moralischer Status zugeschrieben werden soll, ist mit größter Unterschied innerhalb der verschiedenen Ansätze der nichtanthropozentrisch argumentierenden Umweltethik. Bei fühlenden Einzelwesen wie Tieren ist die Berücksichtigungswürdigkeit als Träger moralischer Ansprüche relativ leicht aus ihrer Empfindungsfähigkeit ableitbar. Für Pflanzen, biologische Arten, Ökosysteme, Landschaften oder die Natur als Ganze ist eine Zuschreibung moralischer (oder sogar juridischer) Rechte, die sie zum Mitglied der moralischen Gemeinschaft machen würde, vergleichsweise schwieriger zu begründen. Sicher ist allerdings, dass selbst wenn dies gelingt, nichtmenschliche Entitäten sowie die Natur in toto stets nur Rezipienten, nicht aber Akteure moralischen Verhaltens sein können. Die sich daran anschließende Frage, ob Rechte ohne Pflichten, ohne Zurechnungsfähigkeit denkbar sind, ist wohl leicht zu bejahen, man denke beispielsweise an den Schutz des ungeborenen Lebens, der Säuglinge, der Geistestestörten.

³⁴ Im Sinne von „rechter Ansicht“.

Subjektive Wertethik

Im Rahmen subjektiver Werte,³⁵ die den instrumentalen Wert der Natur in Bezug auf ein gutes *menschliches* Leben betreffen, sind sechs besonders hervorzuheben. Dazu gehören Wert in Bezug auf die Befriedigung menschlicher Grundbedürfnisse wie Gesundheit, Nahrung, Wohnung etc.³⁶ (1), Wert in Bezug auf sinnliches Vergnügen³⁷ (2), intrinsisch ästhetischer Wert, den schöne und sublimen Natur für Menschen hat³⁸ (3), Wert aufgrund der Rolle „Heimat“ in Zusammenhang mit Identität³⁹ (4), pädagogischer Wert, der entsteht, wenn Natur sorgsam behandelt wird⁴⁰ (5), Wert als „Sinn des Lebens“, das heißt intrinsischer Wert oder Heiligkeit, die man der Natur zuschreibt, weil der Sinn des Lebens eben das Leben selbst ist⁴¹ (6).

Tugendethik

Handelt es sich um eine ökologische Ethik, die in ihrer Begründung auf „Tugenden“ zurückgreift, bieten sich Verstandestugenden wie Weisheit, Verstand und Klugheit oder ethische Tugenden wie Freigebigkeit und Mäßigung als Basis an. Im Buddhismus entspräche dies beispielsweise dem Kultivieren der *pāramitās*.⁴² Die Anthropozentrik des Ansatzes ergibt sich daraus, dass für gewöhnlich lediglich Menschen als Akteure denkbar sind oder, wenn man das literarische Genre der Fabel betrachtet, Tiere als Repräsentanten menschlichen Verhaltens auftreten. Tugendhaftes Verhalten des Bodhisattva und zukünftigen Buddha in *Tiergestalt*, das die buddhistischen *Jātakās* schildern, wäre so ebenfalls als fabelartig zu lesen, doch schließt der buddhistische Tierbegriff tugendhaftes Verhalten von Tieren nicht grundsätzlich aus. So kann ein Tier unter dem Einfluss des Buddha oder einer spirituell fortgeschrittenen Person tugendhaft werden.

³⁵ In dieser Aufschlüsselung anthropozentrischer Wertethiken folge ich in Teilen KREBS (1999, 8f).

³⁶ Eine Argumentation, die beispielsweise in Theravāda-Ländern häufig vorkommt, siehe Kapitel 5.

³⁷ Beispielsweise das Vergnügen an Blumenduft oder Vogelgezwitscher.

³⁸ Interessant für die Bewertung naturpoetischer Texte wie etwa der Theragāthā, oder der Gedichte von Milaraspa, Han Shan und Gary Snyder.

³⁹ Dies ist insbesondere für Snyder und den von ihm propagierten „Bioregionalismus“ relevant. Siehe Kap. 3, insbesondere 3.2.1.

⁴⁰ Beispielsweise als Kultivieren der Achtsamkeitspraxis im Alltag.

⁴¹ Dieser Punkt scheint der holistischen Position der Tiefenökologie nahezukommen.

⁴² Insbesondere Freigebigkeit (*dāna*), ethisches Verhalten (*śīla*) und entschlossenes Bemühen (*vīrya*). Siehe auch Kap. 5.

Mitleidsethik

Gleichgültigkeit nicht zuzulassen, sondern Mitleid als menschliches Gefühl, das zu engagiertem Handeln gegen jegliche Form von Leid motiviert, zu kultivieren, kann als das „in allen Sinnbezügen bestimmende Maß“ (MARX 1986, 103) betrachtet werden. Dabei ergibt sich das „wahre“ Mitgefühl, so der 14. Dalai Lama Tenzin Gyatso, sobald man wie auch immer geartete Formen von Leid wahrnimmt. In Folge dieser Wahrnehmung entstehen drei Arten von Mitgefühl: zum einen der *spontane* Wunsch, der oder das Leidende möge frei sein vom Leiden, zum anderen ein von Verantwortungsempfindungen begleitetes Mitleid, dieses Leiden zu beseitigen. Mit einer dritten Form von Mitleid, erklärt der DALAI LAMA (1999, 125f), ist das Wissen verbunden,

dass alle fühlenden Wesen zwar nur in wechselseitiger Abhängigkeit existieren und keine innerwohnende Wesenhaftigkeit besitzen, sich aber dennoch an die Existenz einer inhärenten Identität klammern. Das von dieser Einsicht begleitete Mitgefühl ist die höchste Ebene des Altruismus.

Allein sind das Mitleid bzw. Mitgefühl oder die Fürsorge, buddhistisch gesprochen *karuṇā* und *anukampā*, jedoch wohl nicht ausreichend und zumindest im Ökologiebereich zuweilen problematisch. In manchen Fällen wäre eine aus spontan entstandenem Mitgefühl notwendig erscheinende Handlung in ihrer Konsequenz nicht förderlich und Gleichmut (*upekṣā*) wäre angebrachter. Wenn Menschen beispielsweise in einem Nationalpark ein verwundetes Tier – ein verwaistes, verhungertes Bärenjunges oder dergleichen – sehen, würde automatisch entstehendes Mitleid gebieten, sich einzumischen und es zu retten. Doch vom biologischen Standpunkt des „Nature knows best“ aus müsste man es sterben lassen, um sich nicht in den natürlichen Kreislauf einzumischen und eine Rasse⁴³ auf Kosten einer anderen, die dann vermehrt gefressen würde, unnatürlich zu begünstigen.⁴⁴ Andererseits ließe sich in diesem Fall argumentieren, dass eine Laissez-faire-Haltung sicher richtig wäre, wenn es, um im Bild zu bleiben, im Überfluss Braunbären gäbe. Da aber durch die Schuld des Menschen die gesamte Art in ihrem Bestand gefährdet ist, hat der Mensch auch die Pflicht, dieses Unrecht wieder gutzumachen, indem er den kleinen Bären dann nämlich doch rettet.

Spontan entstehendes Mitgefühl produziert automatisch den Impuls, aktiv helfen zu wollen, was als Gefühlsregung an sich bestimmt positiv zu bewerten ist. Problematisch

⁴³ Oder eben auch einen emotional besonders ansprechenden, weil niedlichen Vertreter einer Rasse.

⁴⁴ Auf den Menschen und menschliches Zusammenleben übertragen ergäben sich daraus allerdings weitreichende Konsequenzen, die jedem Gefühl von Humanität entschieden zuwider laufen.

bleibt dennoch die Beurteilung der Angemessenheit der Hilfe. Die aus Mitleid resultierende Handlung ist also nicht in jedem Falle sinnvoll und auch nicht unbedingt altruistisch. Zumindest für den Buddhismus gilt, dass das Mitgefühl soteriologische Aufgaben übernimmt und die Funktion der Läuterung des dies Ausübenden hat, um diesen von ihm im *Samsāra* verstrickenden Handlungen abzuhalten.⁴⁵ Zudem ist im Falle der „Mitleidsethik“ zu berücksichtigen, dass, anders als in westlichen philosophischen Klassifizierungen, im Falle des Buddhismus die anthropozentrische Mitleidsethik und die nichtanthropozentrische Leidsethik als zusammengehörig begriffen werden können, da die Prämisse im Rahmen dieser Argumentation lautet, dass nicht nur Mitleid zu kultivieren ist, sondern zugleich jede Art von Leiden, also auch das der nichtmenschlichen Natur zu beseitigen ist, *weil das Leid niemandem gehört, sondern als solches zu beseitigen ist.*⁴⁶

Liebesethik

Darunter sind verschiedene Formen von Liebe zu rechnen, sicher auch die sinnliche Liebe zur Welt, insbesondere aber Formen der Nächstenliebe und des Wohlwollens bzw. der Freundlichkeit (Skt. *maitrī* / Pāli *metta*) und Mitfreude (*muditā*). Die zuweilen vorgebrachte Behauptung, es handle sich bei der buddhistischen Form der Nächstenliebe um eine egoistisch motivierte, deren wahres Ziel das individuelle Anhäufen von gutem Karma sei, muss bestritten werden, da die Zuwendung anderen gegenüber Grundbestandteil buddhistischer Moral ist. Nicht aus moralischen, sondern aus Gründen der Karma-ökonomie zu handeln, wäre ein eindeutiger Beweis mangelnden ethischen Bewusstseins und damit soteriologisch kontraproduktiv (KEOWN 1992, 74). Bereits aus vedischen Zeiten ist das Konzept der *maitrī* bekannt, hier allerdings auch mit einer Komponente des Selbstschutzes versehen: Freundlichkeit soll vor aggressiven Akten anderer schützen, mit denen man gleichsam einen „Nichtangriffspakt“ schließt. Darauf deutet auch das mit *maitrī*, begriffsgeschichtlich verwandte *mitra*, das in frühen vedischen Quellen „Allianz“, insbesondere zwischen verschiedenen Stämmen, bedeuten kann, deren Ziel freundliche Kooperation ist (SCHMITHAUSEN 1997, 15f.).⁴⁷ Da *maitrī* jedoch auch mit Mutterliebe⁴⁸

⁴⁵ Vgl. zum Mitleid ausführlich etwa SCHMITHAUSEN (2000d): Gleichmut und Mitgefühl.

⁴⁶ Vgl. hierzu am prägnantesten ŚĀNTIDEVA im *Bodhicaryāvatāra* (BCA 8, 102): *asvāmikāni duḥkhāni sarvāṇi eva aviśeṣataḥ/ duḥkhatvād eva vāryāṇi niyamas tatra kimkṛtaḥ//*

⁴⁷ Dass dies auch mit nichtmenschlichen Entitäten (Tieren, Pflanzen oder Wasser!) praktiziert werden kann, findet sich in späteren vedischen Texten, etwa Śatapathabrāhmaṇa 3.8.5.10f. und 4.1.4.8. Vgl. SCHMITHAUSEN (1997, Fn. 91).

⁴⁸ Etwa Sn 149f.

assoziiert werden kann, ist in manchen Kontexten eher die Wiedergabe „liebevolles Wohlwollen“⁴⁹ statt „Freundlichkeit“ angemessen.

Ähnlich wie das Ausüben von *karuṇā* weist auch die *maitrī*-Übung als Läuterungspraktik des eigenen Geistes über sich hinaus und entwickelt eine positive Eigendynamik auch im alltäglichen Verhalten des Übenden (SCHMITHAUSEN 2000d, 10f.; Fn. 64). So ist etwa freundliches Verhalten anderen Mönchen gegenüber Teil des „einwandfreien Verhaltens“, allerdings wird hier eher das Unterlassen anderer schädigender Handlungen avisiert. Positives Eingreifen findet sich zwar auch, etwa wenn Mönche andere, kranke Mönche pflegen, doch könnte man dies wohl auch *primär* als Akt der Solidarität und nicht unbedingt der Nächstenliebe oder des Wohlwollens werten.⁵⁰ Im Rahmen der Freundlichkeit gegenüber Tieren berichtet Vin III 62, dass ein Mönch aus Mitgefühl wohlwollend handelt und einem gefangenen Tier die Freiheit schenkt. Die dialektische Verbindung von Mitgefühl und Wohlwollen zu einem umfassenden Prinzip der Empathie, also der Fähigkeit, sich in andere hineinzusetzen und daher ihren Interessen gemäß zu agieren, zeigt, wie *karuṇā* und *maitrī* sich gegenseitig fördern, vielleicht sogar als eine Form von „Fürsorge“-Ethik begreifen lassen.⁵¹

Physiozentrische Ethiken

Darunter fallen physiozentrische, biozentrische sowie holistische Ethikmodelle. Die physiozentrische Ethik kann allgemein als extensionalistische moralische Argumentation bezeichnet werden, da sie ethische Kategorien aus dem Bereich des zwischenmenschlichen Verhaltens auf den Bereich Natur ausdehnt oder überträgt. Biozentrische Ethiken begreifen die ganze belebte Natur als ihren Anwendungsbereich und holistische Modelle schreiben über dies hinaus auch der unbelebten Natur einen intrinsischen moralischen Status zu.

⁴⁹ Insbesondere in englischsprachigen (populärbuddhistischen) Texten findet sich „loving kindness“ als Standardwiedergabe für *maitrī/medita*.

⁵⁰ Da Mönche einer Familie entbehren, die diese Aufgabe übernehmen könnte, sind sie schlicht darauf angewiesen, sich gegenseitig im Krankheitsfall beizustehen. Vgl. SCHMITHAUSEN (A, Fn. 65.).

⁵¹ Ausführlich zur Vielschichtigkeit von *maitrī* und *karuṇā* etwa SCHMITHAUSEN (1997, 15f) sowie die Dissertation von MAITHRI MURTHI (1999).

2.2.3 Zeitliche Einordnung

HAYS (1990, 144) setzt den Übergang vom “conservation movement”⁵² zum “environmental movement”⁵³ für die Zeit nach dem zweiten Weltkrieg an. Innerhalb des “conservation movement” engagierten sich in den USA größten Teils Wissenschaftler und Regierungsvertreter, die sich die effizientere Nutzung der natürlichen Ressourcen zur Aufgabe gemacht hatten.⁵⁴ Dagegen gehörte dem “environmental movement” ein sehr viel größerer Kreis der Bevölkerung an, der sich weniger mit Fragen des gewinnorientierten „Naturmanagements“ als mit der Frage des öffentlichen Werts intakter Natur⁵⁵ beschäftigte und sich angesichts massiver sozialer und ökonomischer Transformationsprozesse aus Gründen des Gemeinwohls für ihren Erhalt einsetzte.

Als Vaterfigur und Vordenker amerikanischer Umweltschutzethiker gilt Aldo LEOPOLD, der bereits 1949 das maßgebliche Werk *A Sand County Almanac*⁵⁶ verfasste. Kein anderes Buch ist seit seinem Erscheinen für die amerikanische Umweltschutzbewegung derart kontinuierlich einflussreich gewesen, so dass man es quasi als das frühe kanonische Werk des amerikanischen⁵⁷ Umweltschutzes begreifen könnte.⁵⁸ Daran anschließend sind als ähnlich wichtige Werke Rachel CARSONS im positiven Sinne populärwissenschaftliches Sachbuch über die Gefährdungen durch Pestizide und Radioaktivität *Silent Spring* (1962), der Bericht des CLUB OF ROME über *Die Grenzen des Wachstums* (1972), E. F. SCHUMACHERS *Small is beautiful* (1973) und James LOVELOCKS *Gaia*⁵⁹ (1979) zu nennen. Doch wurde die im Entstehen begriffene Umweltschutzbewegung in den Vereinigten Staaten bereits seit den 1950er Jahren auch in besonderem Maße vom japanischen Zen-Buddhismus beeinflusst, den man in der Hauptsache durch D. T. SUZUKI und in dessen Nachfolge Alan WATTS kannte, von denen wiederum Gary Snyder inspiriert wurde

⁵² In etwa gleichzusetzen mit Naturschutzbewegung, auch wenn in dieser frühen Phase die Protagonisten sich aus anderen Kreisen rekrutierten als etwa in hier bekannten Naturschutzvereinigungen wie NABU, BUND oder WWF.

⁵³ Also die allgemeinere „Umweltbewegung“.

⁵⁴ Zu diesen Ressourcen gehörten hauptsächlich Wildtiere und Wälder. Aldo Leopold (s.u.) beispielsweise hatte Forstwissenschaften studiert, war Supervisor des Carson National Parks und hatte ab 1933 den neu geschaffenen Lehrstuhl für Wildlife Ecology an der Universität Wisconsin inne. Sein Werk *Game Management* wird heute noch angewandt.

⁵⁵ Beispielsweise wurde die Erfahrung des Naturschönen als positiver Wert betrachtet.

⁵⁶ Siehe S. 76f.

⁵⁷ Da die Buddhisten und Umweltaktivisten Macy und Snyder, deren ökologischem Denken sich die beiden folgenden Kapitel widmen, beide Amerikaner sind, soll die für sie relevante Tradition gezeigt werden. Es kann davon ausgegangen werden, dass sie mit dieser Literatur vertraut sind. Die zeitliche Einordnung des ökologischen Diskurses im thailändischen Buddhismus erfolgt im fünften Kapitel.

⁵⁸ Eine Kapitelüberschrift daraus (“Thinking like a mountain”) findet sich als Titel eines Buchs von SEED, MACY, NAESS (1988) wieder und taucht auch in anderen der ökologischen Debatte verpflichteten Werken immer wieder auf.

⁵⁹ Insbesondere für Macy relevant, siehe S. 109f.

(CALLICOT 1994, 11). Snyder fällt in diesem Zusammenhang der allgemein anerkannte Verdienst zu, frühester und wichtigster Protagonist einer Verknüpfung von Buddhismus und ökologischem Aktivismus im Westen zu sein.⁶⁰

Innerhalb der akademischen Debatte sind seit den frühen 1970er Jahren als besonders in der angelsächsischen Welt stark rezipierte philosophische Titel John PASSMORES *Man's Responsibility for Nature* (1974), Christopher STONES *Should Trees Have Standing* (1974)⁶¹ und Peter SINGERS *Animal Liberation* (1975) relevant. Der Norweger Arne NAESS veröffentlichte 1973 seinen berühmten Artikel *The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movements* und begründete damit die Tiefenökologie.⁶²

2.3 Die Koppelung von Religion und Ökologie

Religiöse Ökologie oder ökologische Religion, handelt es sich um nachträgliche Koppelung, Synthese oder seit je gegebene Zusammengehörigkeit? Zuweilen scheint es, als habe eine Übertragung der Debatte in einen neuen Zuständigkeitsbereich stattgefunden, weil Philosophen das Feld der ökologischen Ethik als zu praktisch und ohne gewinnbringende theoretische Früchte empfanden, Umweltschützer hingegen die Ansätze der Philosophen für zu theoretisch und zu wenig anwendungsorientiert hielten. Der religiöse Rahmen kann nun dazu dienen, die theoretische Positionierung des Menschen in der Natur mit ethischer Praxis zu verbinden, also „Weltverständnis und Weltverhalten“ (PYE 1997, 1) in Einklang zu bringen. So bemerkte ähnlich der Historiker LYNN WHITE JR. (1967, 1206) bereits in den Sechzigerjahren, was man in Bezug auf die Ökologie zu tun gedenke, sei eine Frage unserer Vorstellung von der Art der Mensch-Natur-Beziehung, und diese Frage sei nicht zu klären, bevor man nicht entweder eine neue Religion⁶³ gefunden oder die alte überdacht habe.

⁶⁰ Vgl. KAZA, KRAFT (2000, 3), die die Wurzeln des buddhistischen Environmentalismus explizit auf Snyder zurückführen.

⁶¹ In seiner Formulierung politischer Rechte nichtmenschlicher Lebewesen insbesondere für Snyder relevant.

⁶² Siehe 3.1.3.

⁶³ Dies würde zu HARRIS passen, der glaubt, Ökoreligiosität müsse nicht gewaltsam unter eine bereits bestehende Tradition subsumiert werden sondern tatsächlich als eine eigene Religion betrachtet werden: “It is, perhaps, more accurate to refer to it as a *potential religion-in-the-making*” (HARRIS 1995, 175). Hervorhebung von mir.

In der Unterscheidung zwischen „wissenschaftlicher Ökologie“ und „religiöser Ökologie“, wie das Paket aus religiöser ökologischer Ethik und korrelierendem Weltbild auch bezeichnet wird, ist dabei zu beachten, dass die religiöse Ökologie insbesondere solche naturwissenschaftlichen Erkenntnisse integriert, die eine vernetzte Weltsicht argumentativ unterstützen können und das religiös-intuitive Bewusstsein von Verwandtschaft und Verbundenheit mit der Natur durch Fakten untermauern. Der Unterschied beider Anschauungsweisen entspräche in etwa dem zwischen wissenschaftlicher Kosmologie und religiöser Kosmologie (TUCKER, GRIM 2001, 15). Dessen eingedenk sollte es leichter fallen, die Ideen der religiösen Ökologie, deren Ausdifferenziertheit und Tiefe zuweilen sicher zu wünschen übrig lassen, nicht vorzeitig als naiv zu verwerfen, sondern als alternative, aber nicht ausschließende, mit anderen Worten ergänzende Erklärungsmuster zur wissenschaftlichen Ökologie zu begreifen. Denn sowohl Aufgabe als auch daran anschließend Methode der *religiösen Ökologie* sind nicht unbedingt die der *wissenschaftlichen Ökologie*. Insbesondere zwei Aspekte sind hierbei zu erwähnen: Zum einen die Tatsache, dass der Religion andere Ausdrucksformen als der Wissenschaft zur Verfügung stehen. Ökologische Inhalte und Ethikkonzepte können auch für nichtgebildete Laien verständlich transportiert werden, beispielsweise durch Einbettung in einen bereits bekannten symbolischen Code. Zum anderen ist diese Form der Wissensvermittlung nicht nur an die Ratio gerichtet ist, sondern sucht in ihrer Argumentation zusätzlich einen emotionalen Zugang zum handelnden Subjekt. Das bedeutet jedoch nicht, dass es nicht sogar innerhalb eines Argumentationsanlasses⁶⁴ zu „Codeswitching“ kommen kann, wie das Zweiwegemodell der Mönche in Nān (5.3.4.) zeigt, die zwischen religiöser und wissenschaftlicher Argumentation pendeln können. Für die Laien resultiert die Verbindung des eigenen kulturellen Kontexts mit universal gültigen Erkenntnissen moderner Wissenschaft in größtmöglicher Glaubwürdigkeit und persönlicher Relevanz und Verbindlichkeit des Vermittelten. Im Sinne einer tatsächlichen Beeinflussung des täglichen Lebens und Handelns durch ökologisch-ethische Argumentation ist dies daher äußerst erfolgreich.

⁶⁴ Beispielsweise das Zusammensein, um eine Baumordination durchzuführen. Siehe 5.3.4.1.

2.3.1 Ökologische Ethik und Buddhismus: Probleme, Positionen

Als was das Produkt des Komplexes „Buddhismus, Ökologie, Ethik“ zu betrachten ist, hängt in hohem Maße davon ab, von welcher der drei Zutaten wie viel beigemischt wurde. Im Ergebnis präsentiert sich eine Palette, die zwischen buddhisierter ökologischer Ethik, buddhistischer ökologischer Ethik, ökologisierter buddhistischer Ethik und ökologischem Buddhismus changiert. In aufsteigender Reihenfolge bedeutet dies eine Zunahme der Wichtigkeit des Buddhismus und einen Übergang von bloßer metaphysischer Unterfütterung eines philosophischen oder aktivistischen Diskurses über Formen einer apologetischen Absicherung der Religion durch wissenschaftliche Untermauerung hin zu einer aus sich selbst gegebenen, immanenten Zusammengehörigkeit von Buddhismus und Ökologie.⁶⁵ Nur letzteres wäre also als frei von Instrumentalisierungen des Buddhismus zu erachten. Unter den Buddhisten, die sich mit Fragen ökologischer Ethik befassen, scheint jedoch ungeachtet der Tatsache, ob sie möglicherweise entweder ihre Religion oder aber die Wissenschaft instrumentalisieren, axiomatische Wahrheit zu sein, dass sich naturethisches Verhalten nicht nur als Möglichkeit, sondern notwendig aus dem Buddhismus ergibt.

Im Rahmen der oben skizzierten Ethiktypen werden sich einige als geeigneter, andere als problematischer erweisen, meist scheint es, als seien sie in Kombination am erfolgreichsten. So hat der Buddhismus Schwierigkeiten mit dem Konzept des intrinsischen Wertes, den man wahlweise der Natur als ganzer, einzelnen Ökosystemen oder Individuen zuschreiben können soll. Die buddhistische Wertethik ist wohl eher als eine (anthropo-)relationale, extrinsische Wertethik zu verstehen. „An sich“ Wert zu haben ist kein buddhistisches Konzept, vielmehr lassen sich dort Vorstellungen von „Wert durch“ oder „Wert in Bezug auf“ antreffen.

Zudem scheint der Buddhismus eher dem Individuenschutz als dem Arten- oder Ökosystemschutz zugeneigt zu sein, doch kann aus dem relativen Wert der Individuen sekundär auch Wert für Arten oder Ökosysteme abgeleitet werden. Dieser sollte jedoch wenn möglich nicht dem „Erstwert“ des Individuums untergeordnet sein. Sonst bestünde weiterhin das Problem, dass Individuenschutz vor Artenschutz geht, was – aus ökologischer Sicht – beispielsweise im Falle eingeschleppter Tiere oder Pflanzen, die sich

⁶⁵ Die es eben lediglich *wieder* zu entdecken gelte, würden die Anhänger dieser These formulieren.

zuweilen zu Plagen entwickeln, nicht wünschenswert sein kann, wohingegen wohl ein Buddhist etwa das einzelne australische Kaninchen nicht zugunsten der indigenen Flora und Fauna töten würde. Innerhalb der relationalen individuellen Wertzuschreibung finden sich dabei durchaus hierarchische Abstufungen⁶⁶ und zwar dahingehend, dass beispielsweise im frühen Buddhismus das nicht vernunftfähige Tier zumindest spirituell gesehen niedriger angesiedelt wird als der Mensch, weil nur der Mensch das Erwachen erreichen kann.⁶⁷ In anderen Ausprägungen des Buddhismus, bzw. von einem anderen buddhistischen Blickwinkel aus, ließe sich beispielsweise dagegenhalten, dass dem inneren Wesen nach alle Phänomene gleich sind – sei es, weil sie alle gleichermaßen leer (*śūnya*) sind, sei es, dass alle die Buddhanatur⁶⁸ besitzen – was wiederum eine nichthierarchische Sichtweise fördern würde. Daher gilt es stets zu bedenken, in welcher Schule des Buddhismus, auf welcher Zeitstufe und welcher Ebene – der konventionellen (*saṃvṛti*) oder der höchsten (*paramārtha*) Wahrheit – man sich befindet.

Ob dabei der Buddhismus von jeher eine ökologische Ethik⁶⁹ beinhaltet hat oder vielmehr die Neuartigkeit der ökologischen Probleme erst eine aktuelle Reaktion und Adaption erfordert, ob also der alte Buddhismus ökologisch ist oder gerade ein neuer ökologischer Buddhismus im Entstehen begriffen ist, ist bis dato umstritten. Fest steht: Keine Religion entsteht in einem Vakuum oder trifft bei ihrer Ausbreitung auf einen religionsfreien Raum. Die Evolution einer Religion ist in großem Maße bestimmt von der Basis, auf der sie entsteht – im Falle des Buddhismus der vedisch-brahmanischen Tradition – sowie von ihrer Fähigkeit, vitale Fremdelemente zu inkorporieren.⁷⁰ Statik ist ein unnatürlicher Zustand für eine Religion, die fortbestehen will. Ohne Neuerungen, die es ihr ermöglichen, auf veränderte gesellschaftliche Situationen zu reagieren, läuft sie Gefahr, ihre Relevanz für das tägliche Leben zu verlieren. Reformen sind nicht nur zulässig, sondern langfristig notwendig. Wollte man die entstehenden Formen eines ökologischen Buddhismus als

⁶⁶ Vgl. SPONBERG 1994.

⁶⁷ Ähnlich argumentiert der Umweltethiker ROLSTON, dass vernunftfähige „Tiere“ einen höheren Wert als andere Lebewesen haben: Bei einem Interessenkonflikt wäre daher im Zweifelsfalle zugunsten des Menschen zu entscheiden (CALLICOT 1993, 11).

⁶⁸ Also statt Pantheismus, das heißt alles ist göttlich, eine Form von Panentheismus, d. h. das sozusagen „Göttliche“ ist in allem.

⁶⁹ Die entscheidenden Stränge aus der frühen Phase des Buddhismus sind ausführlich von SCHMITHAUSEN (siehe Lit.verz.) dargelegt worden.

⁷⁰ Vgl. etwa KITAGAWA (1980, 84): „In reality, every known religion has undergone transformations and changes, progressive or revolutionary, due to its inner dynamics as much as to the influence of environmental factors.“

synkretistisch und hybrid⁷¹ verwerfen, so müsste man auch die Frage beantworten, was denn der nichthybride „Ur“buddhismus sei und wo man diesen finden könne. Wahrscheinlich würde sich in diesem Fall niemand, der sich als dem Buddhismus zugehörig begreift, auch tatsächlich als Buddhist qualifizieren. Doch ist die Vorstellung, in einer sich kontinuierlich ändernden Welt Religion und ihre Botschaft als statisch, transhistorisch und ewig zu begreifen, dem Buddhismus fremd. Gerade weil er Vergänglichkeit lehrt, sollte er daher besonders gut gerüstet sein, mit den wechselnden Bedürfnissen der Menschen zurechtzukommen.

Nun hat Religion eine paradoxe Natur in ihren einerseits universellen und andererseits besonderen, also regionalen oder individuellen Ausprägungen: Obwohl sie allgemein gültig sein will, muss sie sich doch mit kulturellen, lokalen und soziopolitischen Gegebenheiten auseinandersetzen, was zwangsläufig zu einer Ausdifferenzierung in Systeme führt. Das bedeutet, universale Botschaften müssen an Individuen adressierbar sein, die aufgrund ihrer spezifischen Sprache, Geschichte, Mythen, ethischen und sozialen Bedürfnisse und Denkmuster jeweils spezifische Schwierigkeiten haben, diese Botschaften zu verstehen (HOCKING 1940, 36). Erreichte der Buddhismus andere Regionen und Zivilisationsstufen, gelang ihm die Anpassung oder Ausrichtung auf neue Bedürfnisse und Präferenzen bislang immer recht gut. Im Rahmen der Naturwahrnehmung des Buddhismus geschah dies, um ein Beispiel zu nennen, in Auseinandersetzung mit dem Kulturgebiet der Han. Noch in der Gangesebene beheimatet hatte der Buddhismus Wald als etwas recht Gefährliches eingestuft und mit Ausnahmen⁷² der erst erblühenden Zivilisation den Vorrang gegeben. In China angekommen traf er dagegen auf eine Kultur, in der die Natur als bestehend aus „Berginseln in einem Meer bebauter Felder“ (LANCASTER 1997, 12) betrachtet wurde und inkorporierte zumindest partiell diese positive Sichtweise; nicht nur wegen der spirituellen Vorzüge des naturnahen Lebens, sondern auch im Rahmen einer ästhetischen Wertschätzung der sublimen Natur. Solch eine Anpassung an neue Verhältnisse scheint der Buddhismus auch heute leisten zu müssen, da er sich zunehmend auch zu einer in Nordamerika beheimateten Religion entwickelt. Protagonisten eines

⁷¹ Der Buddhismus neigt, wie jede Religion deren geographische Verbreitung zunimmt, dazu, hybrid zu werden. Studien im Themenbereich „amerikanischer Buddhismus“ (im Gegensatz zu etwa „Buddhismus in Amerika“) zeigen, dass man in der Lage ist, bestimmte Muster in diesem Buddhismus zu finden. Dazu gehört insbesondere die Tatsache, dass der amerikanische Buddhismus über traditionelle Schulzugehörigkeiten hinweg die Trennung in asiatisch-amerikanische und euro-amerikanische Buddhisten aufzuheben scheint. “It would be careless, therefore, of historians to postulate a static, pristine Asian Buddhism that is sullied in the marketplace of American religion“ (WILLIAMS, QUEEN 1999, XVIII).

⁷² Als Rückzugsgebiet für spirituelle Praxis war der Wald auch positiv konnotiert, allerdings war dies nur für eine kleine Gruppe interessant.

ökologischen Buddhismus sind in besonderem Maße nordamerikanische Buddhisten, also zumeist Konvertiten, für die gilt, dass sie ihre alte Identität nicht völlig durch eine neue buddhistische ersetzen. Bereits akquirierte Wertvorstellungen und Präferenzen in der Lebensführung bleiben also mindestens partiell erhalten.⁷³ Zusätzlich ist zu erkennen, dass ihre Neigung zu einer synkretistischen oder sogar bloß eklektischen Haltung dem Buddhismus gegenüber ihre Zugehörigkeit zu den traditionellen buddhistischen Fahrzeugen *Hīnayāna* (i.e. *Theravāda*), vor allem repräsentiert in Vipassana-Zentren, *Mahāyāna*, vertreten durch Zendos, sowie *Vajrayāna*, in Form von Zentren tibetischer Praxis, durchbricht. Dies könnte, so beispielsweise WILLIAMS, QUEENS (1999, XXIV), bedeuten, dass der amerikanische Buddhismus sich in Richtung eines neuen, vierten Fahrzeugs entwickelt, das in Zukunft als *Navayāna* („neues Fahrzeug“) oder *Lokayāna* („Weltfahrzeug“) bezeichnet werden könnte. So ist insbesondere in den Vereinigten Staaten das Konzept des „engagierten Buddhismus“ recht problemlos akzeptiert, da er – *meditation in action* – eine gemeinschaftsorientierte, innerweltlich verantwortungsbewusste Variante buddhistischer Aktivität propagiert, die dem Quietismus der meisten asiatischen Klostertraditionen und dem „privatisierten“ europäischen Buddhismus entgegengesetzt ist (JONES 1995, n. pag.).

Was nun die Breitenwirkung der gängigsten Argumentationsweisen betrifft, warum der Buddhismus bereits an sich ökologisch sei, so ist BATESON (1981, 643) zuzustimmen, dass

die Häufigkeit der Verwendung einer gegebenen Idee ... zu einer Determinante ihres Überlebens in der Ökologie von Ideen, die wir als Geist bezeichnen [wird]; und darüber hinaus ... das Überleben einer häufig verwendeten Idee noch durch die Tatsache begünstigt [wird], daß Gewohnheitsbildung dazu tendiert, die Idee aus dem Bereich kritischer Überprüfung zu entfernen.

Unter diesen, nicht mehr kritisch überprüften, populären Erklärungsmustern, warum der Buddhismus selbstredend eine nachhaltige, umweltfreundliche, ökologisch bewusste Religion ist, sind dabei insbesondere Schlagworte und Konzepte im Stile von “mutual interdependent,” “interdependent co-arising,” “interdependent, intrinsic web of life” oder Ähnliches⁷⁴ zu nennen. Diese sind innerhalb der religiösen Debatte nicht weiter zu

⁷³ So gilt für amerikanische Buddhisten so gut wie immer die als typisch amerikanisch apostrophierte Haltung von sozialem Optimismus und Aktivität.

⁷⁴ Beispielsweise in *Fifty Key Thinkers on the Environment*, als deren erster der Buddha genannt wird: “The causal principle of interdependence registers an ecological vision that, as a recent scholar [Donald Swearer, S.L.] aptly put it, ‘integrates all aspects of the ecosphere – particular individuals and general species – in terms of *mutual codependence*’” (BILIMORIA 2001, 2). Hervorhebung von mir.

hinterfragen, ja beinahe schon Gemeinplätze geworden.⁷⁵ Eine derart unkritische Verwendung von vorgeblich begründenden Begriffen ignoriert in großen Teilen die Frage, wie aus dieser ontologischen Erkenntnis des Wesens der Welt – alles Existierende ist mit allem anderen verbunden – ethische Richtlinien abgeleitet werden können: also die Frage nach der Verbindung von *Sein* und *Sollen*. Der Automatismus, mit dem direkt aus der Erkenntnis der „Interdependenz“⁷⁶ als weltbeschreibendes Faktum umweltbewusste Subjekte entstehen sollten, ist *logisch* falsch, für die dieser Denkrichtung Folgenden aber *selbstverständlich* und *richtig*. Als Begründung einer Ethik ist (biologisch-mechanische) Interdependenz allein jedoch sicher kein haltbares Konzept, sondern trägt durchaus Züge einer Leerformel. Erst wenn aus dieser Erkenntnis ein Moment der Verantwortung, des Mitleids etc. erwächst,⁷⁷ ist einsichtig, dass auf dieser Grundlage ethisches Verhalten entstehen kann. Die Frage wäre also eher, ob man die Interdependenz notwendig benötigt, um eine buddhistische Mitleidsethik, Verantwortungsethik, Tugendethik etc. zu konstruieren, auf deren Basis sich dann für eine buddhistische ökologische Ethik argumentieren ließe. Wie allgemein bindend eine solche buddhistische ökologische Ethik denn dann tatsächlich sein kann, ist in diesem Zusammenhang ebenfalls eine nicht unproblematische Frage, da dies in hohem Maße von der Qualität des moralischen „Sollens“ abhängig ist. Innerhalb des Buddhismus ist das Konzept des Sollens kein in dem Sinne absolutes, dass ein zwingender Befehl dahinterstünde: also kein „Du sollst“ – unter allen Umständen – sondern ein relatives, pragmatisches „ich soll“ – soweit ich es vermag. Da individuelle ethische Perfektionierung zentraler Bestandteil auf dem Weg zum *Summum Bonum* der Buddhisten, dem *Nirvāṇa*, ist, sollte jedoch von einem weitestgehenden Engagement ausgegangen werden, wenn denn der Buddhismus umweltfreundliches Verhalten für ethisch richtig hält. Schließlich ist mit KEOWN (1992, 22) davon auszugehen, dass *moralische und intellektuelle Exzellenz* als die im Wesentlichen propagierten Werte des Buddhismus zu gelten haben. Eine Unterscheidung ist nur insofern gegeben, als im frühen Buddhismus die Betonung stärker auf Letzterem, im späteren Buddhismus aber auf ersterem liegt.

⁷⁵ Erwähnt werden soll aber auch, dass ähnliche Konzepte wechselseitigen Verbundenseins zuweilen auch in juristischen Zusammenhängen Anwendung finden. Das bulgarische Umweltschutzgesetz beispielsweise definiert Umwelt als einen Komplex natürlicher und anthropogener Faktoren, die „mutually interrelated“ sind und das ökologische Gleichgewicht und die Lebensqualität, menschliche Gesundheit, das kulturelle und historische Erbe und Landschaften betreffen (KISS, SHELTON 1997, 4).

⁷⁶ Gleich ob sie auf die Kette des bedingten Entstehens *pratītya-samutpāda* oder das Bild des Juwelennetz des Indra zurückgeführt wird.

⁷⁷ Dieser *emotional* geprägte Antrieb muss meines Erachtens nicht einer auf Reflexion dieses Sachverhalts beruhenden Erkenntnis entspringen, sondern kann auch unmittelbar, das heißt intuitiv entstehen.

Schlüsselkonzepte buddhistischer Ethik

Eine homogene Struktur einer buddhistischen ökologischen Ethik kann es kaum geben, doch gibt es einige traditionelle Konzepte, auf deren Auftauchen es im Rahmen dieser Untersuchung zu achten gilt, da sie in allen Formen des Buddhismus bekannt sind. Bereits die Frage, wie das buddhistische Äquivalent zum Begriff „Ethik“ lautet, ist nicht eindeutig beantwortbar. *Dharma/Dhamma*,⁷⁸ das sich ja oft als „Norm“ wiedergeben lässt, bietet sich an. Ethisches Leben wäre dann das *dharmacārya/dhammacariya*, das normgemäße Leben. Überlappend mit Ethik, aber nicht deckungsgleich, wäre das Konzept der *śīlas*, worunter eine gewohnheitsmäßig anezogene Art zu handeln sowie korrektes Verhalten zu verstehen ist. Oft meint es korrektes Verhalten der Mönche und Laien und überschneidet sich für erstere wiederum mit Vinayaregeln.

Dāna, die Freigebigkeit oder Wohltätigkeit, ist eine zentrale Laintugend und eine separate Ergänzung der *śīlas*, obwohl *dāna* im westlichen Verständnis wohl ebenfalls noch unter ethisches Verhalten fiele. Dabei ist zu beachten, dass diese ethischen Regeln als so-weit-als-möglich zu verwirklichende Ideale anzusehen sind, aber nicht als unanzweifelbar absolute Gebote oder Verbote fungieren. Wie weitreichend dies im Einzelnen zu verwirklichen ist, unterliegt also einem gewissen Ermessensspielraum, der Verhältnismäßigkeit und der individuellen Fähigkeit eines Buddhisten, diesen Leitlinien gerecht zu werden. Die Bedeutung der *śīlas* und die selbstgesetzte Verpflichtung, diese nach bestem Vermögen einzuhalten, ist vor allem auch deshalb für Laienanhänger äußerst wichtig, da diese in Zusammenhang mit Karma und Wiedergeburt stehen, also dem Feld, dem die Hauptsorge der Laien gilt.⁷⁹

Ethisches Handeln kann im Buddhismus unterschiedlich motiviert sein: Ein spezifisch buddhistischer Grund ist sicher das Karmagesetz. Nun ist ein im Westen häufig begangener Fehler, den Buddhismus eben deswegen des Fatalismus zu beschuldigen und daher eine gewisse Passivität von seinen Anhängern zu erwarten. Doch tatsächlich verhält es sich in realiter vielmehr so, dass das Karmagesetz als Ansporn zu verstehen ist, selbst wenn die Ausgangsbedingungen aufgrund in früheren Leben angehäuften schlechten Karmas ungünstig sein sollten. Denn schließlich handelt es sich dabei um ein naturgesetzlich wirkendes Prinzip und kein willkürliches, etwa im Sinne einer Gottesstrafe:

⁷⁸ In Großschreibung zur Unterscheidung von den *dharmas/dhammas* (Pl.).

⁷⁹ Vgl. das „*tham bun*“-Konzept thailändischer Laien (5.3.4).

Das Karmagesetz *garantiert* automatisch, dass sich Situationen extrem verbessern können, wenn man sich bemüht, durch angemessene Lebensweise und korrektes Handeln gutes Karma anzuhäufen. Das Karmagesetz liefert somit eine Begründung und gleichzeitig Motivation für ethisches Verhalten, denn es gilt die Regel: Gutes Verhalten wird belohnt, schlechtes Verhalten wird bestraft. Der Buddhist ist also im eigenen Interesse gut.⁸⁰ Zweite Begründung für ethisches Verhalten kann das Prinzip der Empathie sein, die sogenannte goldene Regel. Verkürzt lautet diese: So wie man selbst glücklich sein will, so auch die anderen.⁸¹ Drittes, erst nachkanonisches, Argument ist das so genannte „Verwandtschaftsargument“: Weil alle Lebewesen seit je im *Samsāra* kreisen, war jedes Lebewesen bereits einmal die eigene Mutter, der eigene Vater etc., denen man aus Gefühlen emotionaler Zuneigung heraus nicht schaden will, sondern denen gegenüber man wohlwollende Freundlichkeit (*maitrī*) praktiziert. Viertens wäre die Lehre vom Nichtselbst (*anātman*) zu nennen. Das kann selbstloses Handeln beinhalten, bedeutet nun aber nicht zwangsläufig Altruismus, sondern lediglich, dass die beobachtbaren Bestandteile dessen, was wir Person und Selbst nennen, die Bezeichnung „Selbst“ nicht verdienen. Die mit der Realisierung dieser Tatsache verbundenen Praktiken dienen jedoch meist nur dazu, sich von falschen Vorstellungen zu lösen, was ethisch nicht unbedingt relevant sein muss. Egoistisches Handeln wird zwar abgebaut, doch ist damit unter Umständen nur Nichthandeln (*nivṛtti*) gegeben, nicht aber zwingend altruistische Aktivität (*pravṛtti*). Doch hat ŚĀNTIDEVA in diesem Zusammenhang den interessanten Gedanken geäußert, dass alles Leid zu beseitigen sei, also eine ethische Herausforderung, gerade weil es niemandem gehöre.⁸² Ferner sind im Zusammenhang mit der Frage nach der ökologischen Ausrichtung des Buddhismus aus der Reihe des Edlen Achtfältigen Pfads (Pāli: *ariyāṭṭhāṅgikamagga*) insbesondere drei Punkte relevant, nämlich neben rechter Ansicht (*sammādiṭṭhi*) und angemessener Handlung (*sammākammanta*) die angemessene Lebensführung (*sammājīva*). Welche der genannten Ethiktypen, welche Kombination buddhistischer und nichtbuddhistischer Konzepte von zeitgenössischen Buddhisten eingesetzt werden, um eine Verbindung von Ökologie und Buddhismus zu erreichen, oder als bereits erreicht darzulegen, wird in den folgenden Kapiteln demonstriert werden.

⁸⁰ Glücklicherweise versteht man unter diesem „Gut-sein“ unter anderem eine möglichst gesellschafts-verträgliche, freundliche Lebensführung.

⁸¹ Für den Arhat dagegen wäre die goldene Regel kontraproduktiv, er hat sich ja von seinen Anhaftungen und Wünschen gelöst, einschließlich des Wunsches nach Glück und muss deshalb aus anderen Motiven ethisches Verhalten kultivieren, beispielsweise weil Einsicht (*prajñā*) nicht ohne *śīlas* entstehen kann.

⁸² Als ein fünftes Argument, allerdings nur für Teile des Mahāyāna geltend, wäre das Konzept der Buddhanatur zu nennen, die allen Wesen gleichermaßen innewohnt.

No need to survive! “In the fires that destroy the universe at the end of the kalpa, what survives?” “- The iron tree blooms in the void!” Knowing that nothing need be done is where we begin to move from. (TI 102)⁸³

3 Gary Snyder

3.1 Prägungen, Formierungen des Denkens, Synthesen

Um einen ersten Eindruck zu gewinnen, mit wem es sich in diesem Kapitel auseinanderzusetzen gilt, scheint es sinnvoll, ihn selbst zu Wort kommen zu lassen. Prägnant charakterisiert Snyder (*1930) seine Rolle und Aufgabe wie folgt:

I am a poet. My teachers are other poets, American Indians and a few Buddhist priests in Japan. The reason why I am here is because I wish to bring a voice from the wilderness, my constituency. I wish to be a spokesman for a realm that is not usually represented either in intellectual chambers or in the chambers of government. (TI 106)

Konzentriert in dieser Aussage finden sich einige wesentlich beachtenswerte Positionen, die Snyders Prägung, seinen Weg und seine daraus gewachsenen Überzeugungen thematisieren: Snyder, der amerikanische (Natur-)Dichter,⁸⁴ Snyder, der amerindische Schamane, Snyder, der Buddhist, – und von dieser Basis ausgehend – Snyder, der Verteidiger und Fürsprecher der Rechte der nichtmenschlichen Welt.

Gary Snyder ist kein systematischer Ethiker, seine Konzeptionen einer ökologischen Ethik speisen sich aus verschiedenen Quellen und werden in seinem Werk und seiner Lebensführung gleichermaßen offenbar. Diese der Herkunft nach sehr unterschiedlichen Einflüsse, seien sie indianischen, buddhistischen oder anderweitigen Ursprungs, können daher leicht dazu verleiten, dem Buddhisten Snyder Synkretismus vorzuwerfen. Genuin buddhistisch ist seine Position in Bezug auf sein (Mit)Weltverständnis und das daraus resultierende Verständnis eines angemessenen ökoethischen Verhaltens sicher nicht. Doch

⁸³ Snyder erklärt dazu: “A kind of bottom-line is that all human activity is as trivial as anything else. We can humbly acknowledge that and excuse ourselves from exaggerating our importance, even as a threat [to life on Earth], and also recognise the scale and beauty of things. And *then* go to work” (MARTIN 1990, 161f).

⁸⁴ Anzumerken ist auch, dass Snyder, entgegen einer oft zu findenden Zuordnung, *nicht* der Beatbewegung (Kerouac et al.) zugeordnet werden will, sondern sich vielmehr als Teil der “San Francisco Renaissance” betrachtet (MURPHY 2000, 6). Die Rezeption von Snyder als “Beatpoet” resultiert abgesehen von der zeitlichen Koinzidenz und seinen engen Kontakten zu Teilen der Beatbewegung zu einem guten Teil sicher aus seiner Porträtierung – leicht verfremdet als „Japhy Ryder“ – in Jack Kerouacs *Dharma Bums*, deutsch unter dem Titel *Gammler, Zen und Hohe Berge* erschienen.

vermittelt sein Standpunkt den Eindruck, von den positiven Effekten des fördernden Ergänzens zu profitieren, die bei der Vermischung des Gedankenguts verschiedener Quellen entstehen. Die negativen Konnotationen von Synkretismus⁸⁵ werden also meines Erachtens durch das neu entstehende synergistische Potential aufgewogen. Zudem ist zu bedenken, dass die Assimilation fremder Elemente wohl nicht zwingend als Synkretismus zu bezeichnen ist.⁸⁶ Für Snyder ist diese kreative Vermischung unbedingt erstrebenswert – und so träumt er von buddhistischen Lehrreden zu Shoshonentexten und Shāstras zu Navajo-Schöpfungsmythen (EHH 35).

3.1.1 Snyder, der amerikanische Naturdichter

Im Sinne einer ihn maßgeblich beeinflussenden amerikanischen⁸⁷ literarischen Tradition scheinen für Snyder insbesondere Transzendentalisten und frühe Romantiker wie Ralph Waldo Emerson,⁸⁸ Walt Whitman und Henry David Thoreau⁸⁹ von besonderer Bedeutung zu sein.⁹⁰ Der in diesen Denkrichtungen vorhandene Gedanke, dass das äußere und das innere Leben korrespondieren, ist vor allem bei Thoreau zu finden. Poesie als das „Selbstbewusstsein des Universums“, als „die Stimme des Universums, das auf sich selbst und die Verbundenheit von innerer und äußerer Natur reflektiert“ (TRW xif), ist eine Position, die sich ähnlich auch bei Snyder vermuten lässt:

The link to this tradition seems to be rooted in the urge to observe nature closely and furthermore to develop metaphors of correspondence between the inner world of the observer and the outer world of observed nature. The acknowledgement of the tension

⁸⁵ Im Sinne eines bloßen oberflächlichen Zusammenfügens von einzelnen, jeweils passenden Bausteinen verschiedener Weltansichten, ohne diese bereits vorhandenen geistig zu durchdringen und ohne Anerkennung der Verschiedenheit der Systeme etc. Doch kann wohl nicht erwartet werden, dass irgendeine Religion völlig frei von fremden Einflüssen ist, da sie ansonsten wohl kaum in der Lage wäre, sich auszubreiten und an neue Verhältnisse anzupassen, das heißt in bereits bestehende kulturelle Gegebenheiten zu integrieren. Betrachtet man beispielsweise den traditionellen asiatischen Buddhismus, zeigt sich, dass seine Adaptabilität an neue Gedanken die Ausbildung verschiedener Schulen und Traditionen ermöglicht hat, und dass gerade diese Diversifizierung – mit ihren ausgestorbenen und sich weiterentwickelnden Traditionen – sicher zu seinem dann dennoch stabilen Fortbestehen über die Jahrtausende beigetragen hat.

⁸⁶ Zumal wenn wie in diesem Falle der Buddhismus die eindeutig vorherrschende Religion ist, die lediglich ergänzt bzw. partiell modifiziert wird.

⁸⁷ Also nicht die ebenfalls wichtige amerindische Tradition oraler Literatur der Region „Pacific Northwest“, deren Erzählungen sein Weltbild, insbesondere seine Sicht der Mensch-Tier-Beziehung, gleichermaßen beeinflusste und seine Entwicklung als Mythopoet förderte.

⁸⁸ Snyder hat Emerson allerdings erst spät gelesen, wahrscheinlich erst nach 1986.

⁸⁹ Dass Snyders Werk *Beziehungen zur Tradition der amerikanischen Romantiker und Transzendentalisten* aufweist, zeigt sich beispielhaft in *Myths and Texts*: Die letzte Zeile „The Sun is but a morning Star“ ist zugleich der Schlusssatz aus *Walden*. Snyder hatte das wohl bekannteste Werk THOREAUS, so SUITER (2002, 70), erstmals 1953 während eines Sommers als Beobachtungsposten auf dem Sourdough gelesen.

⁹⁰ In seiner Jugend beschäftigte sich Snyder zudem mit den Werken von D. H. Lawrence, Robinson Jeffers, Wallace Stevens, T. S. Eliot, Ezra Pound, und William Butler Yeats, um nur einige zu nennen.

which emerges from these correspondences – for Snyder and for writers like Thoreau, Emerson and Whitman – is the first step toward reconciliation. (KRAUS 1986, 6)⁹¹

Während also die Pioniere der Wildnis als solcher noch eher ablehnend gegenüber standen, wussten ihre Enkel diese mehr zu schätzen. Die Romantiker bewunderten die sublimen Schönheit der wilden Natur, die Primitivisten gingen sogar soweit zu glauben, dass das Glück und Wohlbefinden des Menschen in direkter Proportion zu seinem Zivilisationsgrad abnehme (NASH 1967, 47).

Dass die amerikanischen Romantiker und Transzendentalisten in Anschauung der Natur diese quasi sakralisierten bzw. ihr religiöse Signifikanz zuschrieben, bringt sie Snyder sehr nahe. Ob diese auch von Snyder erkannte Signifikanz zu einer direkten Naturverehrung, zur Erkenntnis Gottes in der natürlichen Welt oder aber zur Erfahrung der Wildnis als einen angemessenen Gebets- und Meditationsort führte, sei dahingestellt. Aber, so Snyder:

Henry David Thoreau⁹² and Ralph Waldo Emerson⁹³, the American Transcendentalists, certainly believed that nature was the symbol of the spiritual world. And John Muir regarded Hetch Hetchy Valley as a temple. (NASH 1988, 264)

Momente eines Gefühls von Durchlässigwerden des Egos, von Auflösung des Ich im Universum äußern sich in den Werken der amerikanischen Transzendentalisten in der Schilderung von Naturerfahrung als spirituelle Erlebnisse unmittelbarer Einheit mit der Welt.⁹⁴ Große Dichtung und Philosophie, so argumentierte bereits Muir, darin Thoreau folgend, ist in hohem Maße abhängig von Kontakt zu Bergen und Wäldern (NASH 1967, 128), eine Aussage, die auch von Snyder stammen könnte. Der physische Kontakt zu wilder Natur, insbesondere zu Bergen,⁹⁵ war ihm früh essentielles Bedürfnis. Aufgewachsen auf einer Farm im Pazifischen Nordwesten entwickelte er schon als Kind – also vor seiner Begegnung mit sowohl dem Buddhismus als auch den amerikanischen Naturdichtern – eine unmittelbare, intuitive Sympathie der Natur gegenüber:

⁹¹ Ohne darauf im Einzelnen eingehen zu können sei hier nur beispielhaft auf Aussagen Snyders wie “more and more I am aware of very close correspondences between the external and internal landscape” (TRW 5) hingewiesen.

⁹² THOREAU beispielsweise: “In Wildness is the preservation of the World” (NASH 1967, 84).

⁹³ EMERSON beispielsweise: “In the woods we return to reason and faith” (NASH 1967, 86).

⁹⁴ Ausführlich dazu SELBY (1997, n. pag.): “Famously this finds expression in the passage – according to Harold Bloom ‘the most American passage that will ever be written’ from Emerson’s essay ‘Nature’ (1836) when, for a moment on Boston Common, the self becomes all-seeing: Standing on the bare ground, – my head bathed by the blithe air, and uplifted into infinite space, – all mean egotism vanishes. I become a transparent eyeball; I am nothing; I see all; the currents of the Universal Being circulate through me.”

⁹⁵ Snyder, der es genoss, monatelang alleine in den Bergen als Feuerwache zu leben, schrieb, als er aus unklaren Gründen nicht mehr als Lookout beschäftigt wurde, an Philip Whalen: “I am physically sick for wanting to be in the mountains so bad. I am forced to admit that no one thing in life gives me such unalloyed pleasure as simply being in the mountains” (SUITER 2002, 111f).

In that sense, *nature* is my „guru“ and *life* is my *sadhana*.⁹⁶ That sense of authenticity, completeness, and reality of the natural world itself made me aware even as a child of the contradictions that I could see going on around me in the state of Washington, in the way of exploitation, logging, development, pollution. (TRW 92)

Neben ihrer Begeisterung für die Natur teilen die Transzendentalisten mit Snyder ein ausgeprägtes Interesse an asiatischem Gedankengut, doch sollte der Einfluss des Buddhismus bzw. generell der asiatischen Religionen auf ihr Werk und damit quasi rückkoppelnd auch wiederum ihr Verdienst um die Verbreitung asiatisch-religiösen Gedankenguts in Nordamerika nicht überschätzt werden. Ihre Wichtigkeit für die Ausbreitung des Buddhismus im Westen ist jedoch insofern unbestreitbar, als sie daran mitwirkten, den Weg für eine neue Generation von Dichtern zu bereiten, allen voran Gary Snyder, Jack Kerouac und Allen Ginsberg. Deren kreative literarische Auseinandersetzung mit dem Buddhismus trug dann entscheidend zu einer Verbreitung buddhistischer Ideen und Bilder und damit zur Indigenisierung des Buddhismus in Amerika bei.

Mehr noch als die Werke europäischer und amerikanischer Dichter erwiesen sich für Snyder jedoch die chinesische Tradition, die indianische orale Dichtung und die klassische Sanskrit-Dichtkunst als fruchtbar (TRW 38). Ähnlichkeiten zu amerikanischen Transzendentalisten sind also möglicherweise nicht durch eine historische Tradition, in deren Linie Snyder zu sehen wäre, bedingt, sondern liegen in der Natur des bevorzugten Sujets: der Natur.

⁹⁶ Hervorhebung von mir. *Sādhana* in etwa in der Bedeutung von das Zum-Ziel-Führende, oder das Mittel zur Vollendung. Im hinduistischen Kontext wäre darunter die Beherrschung eines Yoga-Weges zu verstehen, insbesondere Bhaktiyoga. Der *sādhaka* wählt sich ein/e/n *iṣṭa-deva(tā)*, etwa: „erwähltes Ideal“, wobei *iṣṭa* als „geliebt“, „lieb“, oder „für gut gehalten“, „akzeptiert“ zu verstehen ist. Oft wählt wohl auch der Guru zusammen mit dem passenden Mantra ein passendes Objekt, auf das der Schüler sich hingebungsvoll konzentrieren kann, beispielsweise eine Gottheit, einen Heiligen o. Ä. Im tibetischen Buddhismus findet man *Sādhana*-Texte, die Meditation mit Hilfe zu visualisierender Gottheiten beschreiben; grob gerastert bestehen sie aus drei wesentlichen Komponenten: vorbereitend aus der Zufluchtnahme und der Erzeugung des *bodhicitta*, aus einem Hauptteil, in der es zur Visualisierung der Gottheit kommt und anschließend einer auflösenden Phase, in der die Leerheit (*śūnyatā*) geschaut werden kann. Segenssprüche bilden den Abschluss. Auch im Vajrayāna erfolgt die Zuweisung einer Gottheit und eines Mantras via Einweihung des Schülers durch seinen Guru. Typischerweise entstammen die zu visualisierenden Gottheiten den fünf Buddhakulas, den „Buddhafamilien“, jeweils Vairocana, Akṣobhya, Ratnasambhava, Amitābha und Amoghasiddhi (LÖW 1986). In Snyders Fall könnte seine Aussage nahelegen, ihn in seiner Praxis dem Bereich des Buddha Vairocana zuzuordnen, da in der Sichtweise der von Kūkai begründeten Shingon-Schule die Natur bzw. das ganze Universum Körper des Vairocana ist.

3.1.2 Snyder, der amerindische Mythopoet

Snyders Dichten und Denken⁹⁷ schöpft viel aus den indigenen Kulturen seiner Heimatregion. Als Jäger und Sammler von Mythen übernimmt er aus diesem Fundus nicht nur einzelne Figuren⁹⁸, sondern ganze Konstellationen: Bilder von Mädchen, die Gazellen und Wolfsjunge säugen oder Bären heiraten, lassen sich als ein Durchbrechen der Schranken zwischen Tier und Mensch und zwischen Tier und Tier lesen (MT 34). Ähnliches findet sich beispielsweise in der Dichtung der Haida, über deren „Mythos vom Schwanemädchen“ Snyder seine ethnologische Abschlussarbeit⁹⁹ schrieb. Es ist die Geschichte eines Jägers, der sich im Angesicht der Schönheit seiner Beute in diese verliebt und sie, anstatt sie zu töten, heiratet. Und es ist die Geschichte eines ungewöhnlichen Identitätstauschs, bei dem sich ein Vogel in eine Frau und ein Mann in einen Vogel verwandeln.

Die bei Snyder immer wieder thematisierten Beziehungen zwischen Menschen und Nichtmenschen, worunter neben Säugetieren, Fischen und Vögeln auch die *sghaana qiidas*, die Götter, fallen, sind ein klassisches Thema der nordwestpazifischen Haida-Dichtung. Die Haida-Dichter Skaay und Ghandl erklären die Welt als aus drei Bereichen bestehend, dem Wald, dem Meer und dem Himmel, denen jeweils spezifische „Bevölkerungsgruppen“ wie Hirsche, Wale oder Adler zugehörig sind. Doch wird keiner der drei Bereiche den Menschen zugeordnet, da diese nur an der *xhaaydla*, der Grenzregion oder Schnittstelle der drei, beheimatet sind (BRINGHURST 1999, 155) und daher in kontinuierlichen Austausch mit allen Regionen und ihren jeweiligen Bewohnern stehen.

Die Beziehungen zwischen diesen verschiedenen „Völkern“ von „Seeotterleuten“, „Rabenleuten“ etc. scheinen – zumindest im Falle der Menschen und Tiere – nicht hierarchisch geprägt, sondern gleichwertig zu sein. Snyder übernimmt diese Vorstellung, und indem er diese nichtmenschlichen Klassen von Lebewesen, anders als es die traditionell christlichen¹⁰⁰ wie auch buddhistischen Sichtweisen¹⁰¹ täten, in ihrem Status zur Ebenbürtigkeit

⁹⁷ Snyder studierte am Reed College (1947-51) in Portland, Oregon, Literatur und Anthropology.

⁹⁸ Neben Bären (vgl. den später erwähnten Fudo Myōō sowie Smokey in *Smokey the Bear Sūtra*) wäre insbesondere Coyote, der „trickster“, zu nennen, einer der zentralen Protagonisten oraler amerindischer Erzählungen im Nordwesten Amerikas.

⁹⁹ „He Who Hunted Birds in His Father's Village: The Dimensions of a Haida Myth“, ist ein sicher interessanter Text wegen seiner Darstellung verschiedener Aspekte der Mensch-Tier-Beziehung (Jagd, Liebe etc.), im Zusammenhang dieser Arbeit aber inhaltlich nicht relevant.

¹⁰⁰ Allerdings ist Snyder nicht immer konsistent, das auch bei ihm zu findende, dem Christentum entlehnte „Stewardship“-Modell beinhaltet sehr wohl Hierarchien, vgl. auch S. 88.

erhöht, werden sie quasi zu den Menschen vergleichbaren „Volksgruppen“. So fordert Snyder Solidarität unter den „Stehenden Baumleuten“, den „Fliegenden Vogelleuten“, den „Schwimmenden Meeresleuten“, den „Vierbeinigen und Zweibeinigen Leuten“ (TI 48). Nun ist es leicht einsichtig, dass den nicht vernunftbegabten dieser Klassen von Leuten im Umgang miteinander zwar keine Pflichten oder Rechte zuschreibbar sind, Eigeninteressen hingegen schon. Akzeptiert man die Prämisse der Solidarität, so ergibt sich die Notwendigkeit, im Rahmen des vernünftigen menschlichen Handelns diese Interessen zu berücksichtigen. Eben die Berücksichtigungswürdigkeit dieser Interessen weitet Snyder zumindest zuweilen sogar auf ein *Recht*¹⁰² auf Berücksichtigung aus. Aus der Anerkennung der Rechte dieser nichtmenschlichen „Völker“ ergibt sich für Snyder daher eine politische Verpflichtung zu einer radikal weiter gehenden Demokratisierung. Im Sinne einer erweiterten Volksherrschaft könnte das für ihn beispielsweise bedeuten,

that the Navajo should get their own nation ..., that the Indians of Puget Sound have fishing rights, that trees and rocks should be able to vote in Congress,¹⁰³ that whales should be able to vote – that’s democracy. (TRW 74)

Bestätigung für sein nichthierarchisches Weltverständnis hat Snyder in Teilen auch im japanischen Buddhismus gefunden, wo Tieren¹⁰⁴ und Pflanzen genauso wie dem Menschen Buddhanatur zugeschrieben wird. Saichō (gen. Dengyō Daishi, 767-822), Begründer der Tendai-Schule, war der erste Japaner, der den Ausdruck „die Buddhanatur von Bäumen und Felsen“ (*mokuseki busshō*) in seinem *Futsuwaku Shūchū Saku* verwandte (LAFLEUR 1989, 186).¹⁰⁵ Kūkai dagegen erwähnte als erster die Möglichkeit, dass Pflanzen das

¹⁰¹ An dieser Stelle sei dazu nur kurz vermerkt, dass der Buddhismus durchaus Elemente enthält, die den Menschen über die Tiere stellen, beispielsweise da erstere das Erwachen erreichen können, letztere aber nicht, bzw. müsste ein Tier dazu zuerst als Mensch wiedergeboren werden. Zum Problem der Enthierarchisierung im „Grünen Buddhismus“ siehe SPONBERG (1994, n. pag.): “[S]ome Green Buddhists, uncomfortable with any notion of hierarchy or developmental verticality, are moving, intentionally or not, towards a kind of uni-dimensional Buddhism, one in which the inverted cone of the hierarchy of compassion is simply collapsed into a single flat circle of relatedness. In doing this they very aptly stress the relevance of the horizontal, relational dimension of Buddhism to environmental ethics, but they overlook or even deny the equally vital vertical dimension, that aspect of the Dharma that sees Enlightenment as a process involving the evolution of consciousness.”

¹⁰² Pflichten des Menschen wären allerdings auch ohne (einklagbare) Rechte denkbar. Vgl. dazu ausführlich RESCHER: *Wozu gefährdete Arten retten?* und die Argumentation, warum ich die Pflicht habe, einen Ertrinkenden zu retten, er aber kein Recht auf meine Hilfe hat (RESCHER 1997, 187).

¹⁰³ Die sprachlosen Lebensformen könnte man durch Repräsentanten an Wahlen teilhaben lassen, Snyder denkt hier an Konzepte von STONE (*Should trees have standing*) (TRW 74).

¹⁰⁴ Diesen allerdings auffallend selten.

¹⁰⁵ Auch KŪKAI (gen. Kōbō Daishi, 774-835) schreibt Pflanzen Buddhanatur zu: “The explanation of the Buddhahood of insentient trees and plants is as follows: the Dharmakaya consists of the Five Great Elements within which space and plants-and-trees (*sōmoku*) are included. Both this space and these plants-and-trees are the dharmakaya. Even though with the physical eye one might see the coarse form of plants-and-trees, it is

Heilsziel erreichen können (RAMBELLI 2001, 30). Auch andere Shingon-Texte erwähnen, dass Pflanzen Buddhas werden können, doch dies generell als eine Positivbewertung der Natur im japanischen Buddhismus zu verstehen, wäre voreilig. Dass es bei derartigen Aussagen nicht unbedingt um ökologische Belange geht, hat RAMBELLI (2001) hinreichend dargelegt.¹⁰⁶

The idea of plants' salvation did not stem from environmental attitudes, but was primarily part of a larger ideological discourse aimed at legitimizing the place of Buddhist institutions in medieval Japanese society. Even though aesthetic and ecological concerns were not completely absent, they were essentially part of an ideological project aimed at accumulating for temples and their leading lineages what Pierre Bourdieu has called 'symbolic capital'. (RAMBELLI 2001, 94)

Auch RAMBELLIS Vermutung, die mittelalterlichen Doktrinen über die Buddhanatur der nichtfühlenden Wesenheiten seien nicht Ausdruck ökologischer Besorgnis, sondern "conceptual pieces in a much more complicated chess game about legitimacy, salvation, economics, and ultimately, power" ist durchaus gut untermauert, doch sollte man es vermeiden, alle philosophischen Ideen als Versuche gesellschaftspolitischen oder ökonomischen Taktierens erklären zu wollen. Selbst wenn diese historischen Hintergründe so richtig sind, heißt dies jedoch nicht, dass es nicht möglich wäre, das Konzept der Buddhanatur als Sinnbild eines nichthierarchischen Weltbildes einzusetzen. Snyder, fließend in Japanisch und geschult in japanischem Buddhismus, ist mit dem Konzept des *busshō*, des Buddha-Wesens bzw. der Buddhanatur von Tieren und Pflanzen durchaus vertraut, wie beispielsweise ein Gedicht zeigt, dass die buddhistische Geisteswelt mit der amerindischen Gauner-figur Coyote verknüpft.¹⁰⁷ Doch spielt die Buddhanatur innerhalb seiner Argumentation, warum es die Interessen der nichtmenschlichen Klassen von Lebewesen zu berücksichtigen gilt, eine erstaunlich geringe Rolle. Auch die Idee des esoterischen Buddhismus, das gesamte Universum als stofflichen Körper des kosmischen Buddha aufzufassen, wodurch man ebendieses ganze dingliche Universum als heilig begreifen könnte, findet in Snyders Werk keinen Widerhall.

with the Buddha-eye that the subtle color can be seen. Therefore, without any alteration in what is in itself, plants-and-trees may, unobjectionably, be referred to as [having] Buddha [-nature]" (Übers.: LAFLEUR 1989, 186f).

¹⁰⁶ Dass ein nichthierarchisches Denken dem japanischen Buddhismus insgesamt zu eigen wäre, kann nicht behauptet werden, schließlich gibt es Texte, die erklären, nichtfühlende Entitäten seien von den fühlenden zu benutzen und unbelebte Objekte seien zur Unterstützung und Ernährung der Menschen bestimmt (RAMBELLI 2001, 71). Dass sich jedoch ein nichthierarchisches Weltbild über die Buddhanatur konstruieren *ließe*, scheint möglich.

¹⁰⁷ "Meaning: compassion. / Agents: man and beast, beasts / Got the buddha-nature / All but / Coyote" (MT 34).

3.1.3 Snyder, der Buddhist

Was die Ernsthaftigkeit seiner Auseinandersetzung mit der buddhistischen Lehre anging, ist Snyder, allein schon aufgrund seiner umfassenden Sprachkenntnisse des Chinesischen und Japanischen, sicher die Ausnahme im Vergleich mit den dichtenden „Beatbuddhisten“, von denen die meisten, trotz ihrer Identifikation mit der Spontaneität und den Antinomien des Zen, weit weniger davon verstanden, als gemeinhin angenommen (PREBISH 1999, 13). Nun könnte man, ähnlich wie man ihm wohl Synkretismus vorwerfen dürfte, sagen, dass Snyders Herangehensweise an den Buddhismus eine in Zügen eklektische ist. Zwar bezeichnet er sich als Zen-Buddhist,¹⁰⁸ hat sich aber innerhalb seines Zenstudiums bzw. seiner Praxis nicht auf eine Tradition beschränkt, sondern – wie viele westliche Buddhisten – einen vielleicht als „interdisziplinär“ zu bezeichnenden Zugang gewählt. So lebte Snyder zehn Jahre lang in Japan, studierte vorrangig Rinzai-Zen¹⁰⁹, beschäftigte sich aber auch mit Jōdo-, Sōtō- und Kegon-Traditionen sowie den Yamabushi. Sein Interesse galt dabei eher „Chan-Elementen“ als dem monastischen, kodifizierten japanischen Zen, also früheren, offeneren Formen, die sich ihm als ökumenischer, ökologischer und spielerischer darstellten (MURPHY 2000, 16). Fast hat es den Anschein, als wähle Snyder Praxismodule aus den verschiedenen Traditionen des japanischen Buddhismus, um unterschiedliche Facetten seiner Person anzusprechen: Die besonders im Rinzai-Zen beheimatete Koan-Praxis,¹¹⁰ auch als Kanna-Zen, „das Zen des Betrachtens der Worte“ bekannt, spricht beispielsweise den Wortspieler Snyder an.¹¹¹ Die Yamabushi-Praxis von Bergasketen und Wander-mönchen dagegen korrespondiert mit Snyders Bedürfnis nach physischer Naturerfahrung.

Während Snyder an der University of California in Berkeley Chinesisch und Japanisch studierte, begann er an Treffen der Berkeley Buddhist Church teilzunehmen, die der Jōdo-

¹⁰⁸ “I’m a practicing Buddhist, or Buddhist-shamanist, perhaps, and everyday I meditate. I do zazen as a daily practice” (TRW 33).

¹⁰⁹ Snyder, der 1956 die Bodhisattvagelübde ablegte, studierte zuerst unter Miura Isshu, war dann aber von 1959 an Schüler von Oda Sesso Roshi, Rinzai Zen Meister im Daitoku-ji Tempel in Kyoto, und blieb dies bis zu dessen Tod 1966. Oda Sesso Roshi gilt als sein wichtigster Lehrer.

¹¹⁰ Koans werden v. a. mit Rinzai-Zen in Verbindung gebracht, wurden aber z. T. auch in der Sōtō-Schule verwendet (LÖW, 191f).

¹¹¹ “Mantras or koans or spells are actually superelliptical poems that the reader cannot understand except that he has to put hundreds of more hours of meditation in toward getting it than he has to put in to get the message out of a normal poem” (TRW 21).

shin-shū-Tradition¹¹² folgt. Snyder empfand diese Form des Buddhismus jedoch als nicht authentisch genug und trat 1952 dem First Zen Institute of America bei, damals die einzige Organisation, die Amerikaner zumindest nominell in traditionellem Rinzi-Zen unterwies (SUITER 2002, 57). Gelesen hatte Snyder bis dato unter anderem Suzukis¹¹³ *Essays in Zen Buddhism* und dessen *Manual of Zen Buddhism*, sowie Hui Nengs *Sūtra vom Hohen Sitz des Dharma-Schatzes* (*Liu-tsu-ta-shih fa pao-t'an-ching*, kurz *T'an-ching*, Jap.: *Dangyō*).¹¹⁴ Zu diesem Sūtra entwickelte er eine lang anhaltende Bindung, sicher auch, weil ihn die Person des Hui Neng, des armen Holzsammlers, der zu einem der großen Chan-Meister der T'ang-Zeit wurde, faszinierte. Wie viele von Snyders frühen Vorbildern war Hui Neng ein "underdog and an outsider who set the established order on its ear with the force of his originality and spiritual independence" (SUITER 2002, 21f). Nach der Lektüre notiert Snyder in sein Lookoutjournal:

one does not need universities and libraries / one need be alive to what is about.¹¹⁵

3.1.3.1 Snyder und Rinzi

Hui Neng (638-713), der sechste Patriarch, hatte dem chinesischen Ch'an wichtige Anstöße weg vom traditionellen indischen Buddhismus hin zu einer chinesisch-taoistisch geprägten Form gegeben. Unter Lin Chi (jap. Rinzi; gest. 866) ist diese Entwicklung des Dhyāna-Buddhismus in China zu chinesischem Ch'an so gut wie vollendet. „Lin Chi-lu“ (jap. Rinzi-roku), die Aufzeichnungen der Worte des Lin Chi, gilt als der für Snyder wichtigste Einzeltext des Buddhismus (TRW xvi), den er im Auftrag Ruth Fuller Sasaki,¹¹⁶ die ihm seine erste Japanreise ermöglichte, aus dem Chinesischen übersetzte.

¹¹² „Wahre Schule des Reinen Landes“, auf Shinran (1173-1262) zurückgehend. Zentrale Praxis ist das Rezitieren des Nembutsu, eine Anrufung an Amida (Amitābha), in dessen Reinen Land die Gläubigen wiedergeboren werden wollen.

¹¹³ Japanischen Zen-Buddhismus, der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts die im Entstehen begriffene Umweltschutzbewegung in den Vereinigten Staaten besonders stark beeinflusste, kannte man in der Hauptsache wie bereits erwähnt durch D. T. Suzuki.

¹¹⁴ Ob er dies damals in Übersetzung oder im Original las, ist nicht bekannt, da er zu dieser Zeit erst begonnen hatte, Chinesisch und Japanisch zu studieren. Seine Kenntnisse sollte er während seiner Zeit in Japan ganz entscheidend ausbauen, zumindest was sein Japanisch angeht war ihm seine japanische Frau Masa sicher eine Hilfe.

¹¹⁵ Als Gedicht verarbeitet in *Earth House Hold* (EHH 2): "...art of the Japanese: moon watching / insect hearing / Reading the sutra of Hui Neng. / one does not need universities and libraries / one need be alive to what is about / saying 'I don't care.'"

¹¹⁶ Die Frau des 1945 verstorbenen Gründers des *First Zen Institute of America*, Sokei-an Sasaki. "Sokei-an had been just the sort of spiritual adventurer the young Gary Snyder could relate to. He was like a character out of Bashō, self-contained, supremely resourceful, artistic, physically hardy, solitary and mobile, equally at home in the zendo or on the open road" (SUITER 2002, 58). Dass Snyder und Sokei-an sich nicht

Es sind insbesondere in gewisser Weise autonom, unorthodox und undogmatisch denkende buddhistische Meister wie Lin Chi, Hui Neng oder Han Shan, die Synders Bedürfnis nach Originalität und Authentizität entgegen kommen. Diese können ihm als *Vorbilder* eigenen Handelns gelten – unhinterfragte *Übernahme* der Erkenntnisse anderer ist dagegen zu vermeiden.¹¹⁷ “On the path off the trail” (PW 144), so formuliert Snyder seine Einstellung verkürzt. Unterstützung für diese Haltung geistiger Unabhängigkeit innerhalb eines buddhistischen Rahmens, also für das Entdecken eines eigenen buddhistischen Pfades statt des sturen Befolgens vorgebahnter Wege, findet Snyder nun beispielsweise bei Lin Chi:

Followers of the Way, you seize upon words from the mouths of those old masters and take them to be the true Way [and say]: ‘These good teachers are wonderful, and I, simple-minded fellow that I am, don’t dare measure such old worthies.’ Blind idiots! You go through your whole life holding such views, betraying your own two eyes ... Followers of the Way, it is only the great teacher who dares to disparage the patriarchs, to determine the right and the wrong of the world, to reject the teachings of the Tripiṭaka, to revile all the infantile fellows, and to look for a man amidst fortunate or unfortunate circumstances. (LIN CHI 19)¹¹⁸

Aussprüche wie dieser eignen sich natürlich gut zur Legitimation von von der Orthodoxie abweichenden Weiterentwicklungen des Dharma und können geradezu als Aufforderung zu selbständigem Denken und Handeln verstanden werden. Snyder hat dies sicher getan. Lin Chi selbst hatte mit recht ungewöhnlichen Methoden gearbeitet, um seine Schüler auf dem Weg voran zu bringen. Bevorzugte Schulungsmittel waren unerwartete Schreie oder Schläge. Etwa ab Mitte des 10. Jahrhunderts setzte sich in der Rinzai-Schule das Üben mit Hilfe von Koans durch und wurde zum zentralen Bestandteil ihrer Praxis. Ein Koan soll durch seine Paradoxie zu einer Transzendierung der gewöhnlichen, begrifflichen Denkweise des Übenden führen. Ein in Worte gefasstes, doch mit Worten nicht lösbares Rätsel ist gerade für einen Wortspieler wie Snyder eine aufregende Herausforderung:

kennenlernten, ist bedauerlich, denn es sind durchaus Ähnlichkeiten zu vermuten: “Shigetzu Sasaki, later to be known as the Zen master Sokei-an, was roaming the timberlands of the Northwest just before World War I, and living on a Puget Sound Island with Indians for neighbors” (EHH 108).

¹¹⁷Anlesen, bzw. Ansammeln von Buchwissen kann zwar zu theoretischem Aneignen der Inhalte einer Religion, in deren Kontext man nicht qua Geburt sozialisiert wurde, führen. Ein Zueigenmachen kann es aber nicht leisten. Die Balance zu halten zwischen Kenntnis der Tradition und eigener Erfahrung innerhalb dieser Tradition ist nicht leicht, so Snyder: “I was studying Japanese and Chinese at Berkeley before I ever went over there ... but at the same time it always seemed a bit paradoxical because one of the things that first attracted me to Zen in Suzuki’s books was *getting away from scholarship* and learning and not relying on books, words and doctrines” (MURPHY 2000, 8). Hervorhebung von mir.

¹¹⁸ Es sei nochmals darauf verwiesen, dass Snyder an dieser Übersetzung mitgearbeitet hat.

The challenge of koan study – the warrior’s path, almost, and maybe some inner need to do battle („Dharma combat“) were what drew me to it ... [T]he koans are a mine of Chinese cultural information. Not only do they deal with fundamental riddles and knots of the psyche and ways of unraveling the Dharma, it’s done in the elegant and pithy language of Chinese at its best, in which poetry ... is employed often as part of the koan. (TRW 98)

3.1.3.2 Snyder und die Tradition naturverbundener Buddhisten

Man kann davon ausgehen, dass in der Entstehungszeit des Buddhismus wandernde asketische Bettelmönche die Norm waren. Zwar haben die Anforderungen, die anwachsende buddhistische Literatur zu studieren, diese Praxisform wahrscheinlich relativ früh marginalisiert, doch hat es zu allen Zeiten Mönche gegeben, die den Rückzug in die Natur als meditations- also einsichtsfördernd empfanden. Sicher ist bei den frühen im Wald wohnenden Mönchen (*araññavāsī*) Hauptmotiv für diese Praxisform wohl eher die friedliche Abgeschiedenheit, also geeignete Rahmenbedingung für erfolgreiche Meditation, denn der Wunsch nach unmittelbarer Naturerfahrung gewesen.¹¹⁹ Glaubt man an einen, wenn auch losen, Strang naturverbundeneren Praktizierens¹²⁰ innerhalb der verschiedenen Ausprägungen des Buddhismus, ist das Äquivalent zu einem der frühen indischen waldbewohnenden Mönche im japanischen Buddhismus wohl der Yamabushi. Mitte der Heian-Zeit noch eher Bezeichnung für die Lebensform eines Eremiten in den Bergen, bezeichnet *yamabushi* später eher den „halb-religiösen Stand von Bergasketen und Wandermönchen, [in dem] fromme Laienbrüder (*ubasoku*), Mönche wie auch reine Laien zusammenkamen“ (ROTERMUND 1967, 128). Charakteristisch für die Heian-Zeit, aber auch für Kamakura und den späteren japanischen Buddhismus soll die Erkenntnis sein, dass religiöse Erfahrung und Naturerfahrung identisch sind (SHANER 1989, 168). RAMBELLI (2001, 66) jedoch hält dagegen, dass heilige Berge als hoch kulturalisierter Raum *gerade nicht* die Totalität der Natur darstellen und die „Restnatur“ Japans keine soteriologische

¹¹⁹ Die ästhetische Erfahrung der Natur wird beispielsweise als Mittel benutzt, dem Meditierenden in direkter Anschaulichkeit die Vergänglichkeit allen Seins zu demonstrieren. Die genaue Anschauung der Natur mit ihrem stetigen Wachsen und Welken kann dem Mönch buddhistische Wahrheiten wie die Vergänglichkeit *unmittelbar* – und daher besonders eindringlich – vor Augen führen und seine Einsicht und Praxis fördern. Dies ist sicher erfreulicher als das Meditieren über Vergänglichkeit auf einem Friedhof, aber genaugenommen sollte Erfreulichkeit natürlich keine Rolle spielen. Trotzdem finden wir bereits unter den frühen *Theragāthā* Verse, die in poetischer Form das Leben in der Natur preisen.

¹²⁰ Zur historischen Tradition der Waldmönche in Sri Lanka ausführlich CARRITHERS (1983). In Thailand werden die Waldmönche (siehe S. 157f.) meines Wissens erstmals in Inschriften des Königreichs Sukothai aus dem 13. Jahrhundert erwähnt. Es scheint historisch starke Schwankungen in der Zahl der in dieser Tradition Praktizierenden gegeben zu haben. Eine moderne Wiederbelebung der Waldmeditation ging in den 1890er Jahren von dem burmesischen Mönch U Narada aus. In China sind buddhistische Laieneremiten im Stile eines Han Shan Prototypen einer naturverbundenen buddhistischen Praxis.

Relevanz in Diskurs und Praxis hatte, was die Vorstellung der generellen Naturverbundenheit der Yamabushi doch relativiert. Für Snyder trifft dies jedoch nicht zu: Er ist in erster Linie ein Bergbegeisterter, sei er heilig oder nicht, und sein Weg ist der „Weg der Natur“. Dieser entspricht für ihn nicht nur dem chinesischen *dao*, sondern ist auch dem buddhistischen *Dharma* eng verwandt. Und so lautet seine Definition des „Weges der Natur“:

eluding analysis, beyond categories, self-organizing, self-informing, playful, surprising, impermanent, insubstantial, independent, complete, orderly, unmediated, freely manifesting, self-authenticating, self-willed, complex, quite simple. Both empty and real at the same time. In some cases we might call it sacred. It is not far from the Buddhist term Dharma with its original senses of forming and firming. (PW 10)

Dieser „Weg der Natur“ ist für Snyder ein zu *begehender*, so kommt es dem Bergwanderer in ihm sehr entgegen, dass Gehen als meditative Übung (*kinhin*¹²¹) im japanischen Buddhismus durchaus verbreitet ist. Das aktive physische Moment als Teil der Meditation ist für Snyder unerlässlich, denn der Weg der Natur ist ein Prozess: ein Ab-lauf. Dieser Prozesshaftigkeit gilt es eben nicht sich vollständig zu entziehen, sondern an ihr teilzunehmen, denn:

“Ch’an Buddhism added to Indian Buddhism the requirement that everybody work. ‘A day without work, a day without food.’” (TRW 104)¹²²

Snyders Wesensverwandtheit mit den Yamabushi, den japanischen Bergasketen, ist aus seinem Werk leicht abzulesen und von ihm selbst auch formuliert worden.¹²³ Seine Grundhaltung ist dabei der Versuch, den Geist mittels des Körpers zu stählen:

Zugrunde liegt hierbei die Erkenntnis, dass zwischen Körper und Geist eine innige Wechselbeziehung besteht und dass sich, setzt man den Körper bestimmten Bedingungen aus, dadurch bestimmte Einflüsse auf den Geist ergeben. Übung ist meist gekennzeichnet

¹²¹ Zeichnet sich im Rinzai-Zen durch eine gewisse energische Schnelligkeit aus, wohingegen beispielsweise in der Soto-Schule sehr langsam gegangen wird.

¹²² Zazen allein ist für Snyder wohl kaum die angemessene Form buddhistischer Praxis, wie folgende Aussage deutlich macht: “I never started sitting [ten hours a day, S. L.] until I went to Japan and was forced to. I still wouldn’t sit ten hours a day unless somebody forced me, because there’s too much other work in the world to be done. Somebody’s got to grow the tomatoes ... We damn well better learn that our meditation is primarily going to be our work with our hands. We can’t have twenty-five percent of the population going off and becoming monks at the expense of the rest, like in Tibet ... Sitting ten hours a day means that somebody else is growing your food for you” (TRW 96).

¹²³ Berge haben immer eine besondere Rolle in Snyder’s Leben gespielt. (dazu ausführlich: SUITER 2000). Schon 1954 empfiehlt er in einem Newsletter des First Zen Institute die Arbeit als Feuerwachposten, die er mehrere Sommer lang ausgeübt hat, “for anyone with yamabushi tendencies and some physical and mental toughness” (SUITER 2002, 105).

durch einfache Handlung, Konzentration und wiederholte Ausführung. (ROTERMUND 1967, 142)

Diese wechselseitige Beeinflussung zwischen außen und innen erfährt Snyder zuweilen geradezu als Synchronisation:

I've just recently come to realise that the rhythms of my poems follow the rhythm of the physical work I'm doing and life I'm leading at any given time – which makes the music in my head which creates the line. (SELBY 1997, n. pag.)

Der Weg der Yamabushi wird im Allgemeinen meist als *shugendō*, seltener als *yamabushidō* bezeichnet. Nach ROTERMUND ist darunter eine synkretistische Religionsform zu verstehen, die aus einer Mischung aus (prä)-shintoistischer Naturverehrung sowie esoterisch buddhistischen und taoistischen¹²⁴ Elementen entstand und sich als eine volkstümliche Form des Buddhismus bezeichnen lässt. *Shugendō* ist zu verstehen als „[d]er Weg (dō), sich durch die Übung (shu) magisch-religiöser Riten in den Bergen übernatürliche Kräfte zu erwerben und Wunderwirkungen (gen) zu manifestieren“ (ROTERMUND 1967, 1f). Im Rahmen eines allgemeineren „Bergglaubens“ (*sangaku shinkō*) konnten Berge entweder selbst Manifestation einer Gottheit oder aber deren Sitz sein. Auch waren Berge Sitz Wasser verteilter Gottheiten (*mikumari no kami*).¹²⁵ Das Besuchen von Bergen als Pilgerzielen ist zentraler Bestandteil der religiösen Praxis der Yamabushi. Snyder selbst wanderte mit Yamabushi den Pilgerweg am Omine:

I was given a chance to see how walking the landscape can become both ritual and meditation. I did the five-day pilgrimage on the Omine ridge and established a tentative relationship with the archaic Buddhist mountain deity Fudo. This ancient exercise has one visualizing the hike from peak to valley floor as an inner linking of the womb and diamond mandala¹²⁶ realms of Vajrayana Buddhism. (MRE 156). This projection of complex teaching diagrams onto the landscape comes from the Japanese variety of Vajrayana

¹²⁴ „Taoismus“ bezieht sich in diesem Kontext nicht auf das philosophische System à la Chuang tse und Lao tse, sondern meint volkstümliche Aspekte des Taoismus im Sinne einer Naturreligion, mit dem Lebensmodell des in den Bergen lebenden Eremiten.

¹²⁵ Zur Wichtigkeit von Bergen als Wasserverteilern, d. h. von Wasserscheiden siehe SNYDER: *A Place in Space: Ethics, Aesthetics, and Watersheds* (1995).

¹²⁶ Garbhadhātu- und Vajradhātu-Mandala. Ersteres symbolisiert die allem zugrunde liegende Matrix und steht für den statischen Aspekt des Universums, letzteres steht für den aktiven Aspekt der Weisheit des Universums (i. e. Vairocana, denn die von Kūkai gegründete Shingon-Schule lehrt, dass das ganze Universum der Körper des Buddha Vairocana ist). „Esoterischer Buddhismus und Shugendō sahen im Omine ein Symbol des Mandalas der 'zwei Welten' (Kimpu-sen repräsentiert die Diamantwelt, die Kumano-Berge symbolisieren die Mutterschoßwelt, Omine vereinigt beide)“ (ROTERMUND 1967, 52).

Buddhism, the Shingon sect, in its interaction with the shamanistic tradition of the mountain brotherhood. (PW 99f)

Hauptgottheit des Shugendō, zu der der temporäre Yamabushi¹²⁷ Snyder eine Beziehung entwickelt, ist Fudō Myōō, eine Manifestation des Buddha Vairocana. Fudō Myōō ist in Darstellungen zwar gekennzeichnet durch ein grimmiges, furchteinflößendes Äußeres – zur Abwehr von Dämonen – doch seinem eigentlichen Wesen nach sehr barmherzig. Snyder, der stets auf der Suche nach überregionalen Gemeinsamkeiten in tieferen Schichten menschlicher Kultur ist, entdeckt in Fudō Spuren des mythischen Bären, der wahlweise als Objekt ritueller Verehrung oder als spiritueller Lehrer in verschiedenen Religionen eine wichtige Rolle spielt.¹²⁸

In the light of meditation once it came to me that the Old One [der Bär der amerindischen Mythen, S.L.] was no other than the Auspicious Being described in Buddhist texts as having taught in the unimaginably distant past, the one called „Ancient Buddha“ ... [I]t came to me that Fudo Myoō [*sic*], the patron of the Yamabushi ... whose name means the „Immovable Wisdom King,“ was possibly one of those traces. (PS 29)

Die Verbindung, gibt der Bärenjäger Snyder zu, verdankt er intuitiver Erkenntnis, wissenschaftlich belegbar ist diese wohl nicht. Doch deuten, so Snyder (PS 29), Art der Darstellung des Fudo wie Fangzähne, wildes Äußeres, meist auf zerklüfteten Felsen stehend und seine Wohnstätte in abgelegenen Bergen in diese Richtung:

Fudo has unsurpassing power, the capacity to quell all lesser violence. In the iconography he is seen as an aspect of Avalokiteśvara, the Bodhisattva of Compassion, or the Consort of the beautiful Bodhisattva Tārā, She Who Saves. It might take this kind of Buddha to quell the fires of greed and war and to help us head off the biological holocaust that the twenty-first century may well prove to be. (PS 30)

Snyder verarbeitet Fudō als amerikanisierte Rettergestalt im wohl ersten buddhistischen Umweltschutzsūtra, dem *Smokey the Bear Sūtra*. Statt Fudō's Schwert oder Vajra hält dieser braune Bär Smokey eine (Diamant-)Schaufel, die nach der Wahrheit unter den Erscheinungen gräbt. Er trägt einen Hut mit breiter Krempe,

symbolic of the forces that guard the Wilderness, which is the natural State of the Dharma and the True Path of beings on earth – all true paths lead through mountains – With a halo

¹²⁷ Eine andere Gruppe, der er wohl ebenfalls zuzuordnen wäre, sind die *Hijiri*: „Heilige Männer“, die den Weg des Buddha außerhalb institutionalisierter ekklesiastischer Pfade suchten, also antiorthodox waren, und deren Lebensform teilweise auch soziale Arbeiten beinhaltete (ROTERMUND 1967, 41).

¹²⁸ So ist die von Snyder oft verwendete Figur des Bären auch in der amerindischen Tradition beheimatet, und findet sich bei Snyder beispielsweise im Mythos vom Mädchen, das einen Bären heiratet.

of smoke and flame behind, the forest fires of the kali-yuga, fires caused by the stupidity of those who think things can be gained and lost whereas in truth all is contained vast and free in the Blue Sky and Green Earth of One Mind.” (PS 26)

Smokeys Aufgabe als furchteinflößender Bezwingler der Feinde des Dharma ist – neben dem Zertrampeln von Autobahnen, nutzlosen Vorstädten und dem Zertreten der „Würmer des Kapitalismus“ etc. – seine Anhänger von Autos, Häusern, Dosenfraß, Universitäten und Schuhen (!) zu befreien, auf dass sie die drei Geheimnisse von Körper, Rede und Geist verstehen (PS 27). Diesen drei Geheimnissen wird von der Shingon-Schule¹²⁹ („Schule des wahren Wortes“) große Bedeutung beigemessen, das sie alles beinhalten, was zur Erlangung der Buddhaschaft vonnöten ist. Körper, Rede – also Sprache –, Geist zu erforschen und zu verstehen, ist für Snyder fundamentaler Buddhismus, denn dies ist fundamental für das Sein als solches

and Buddhism is about existence. The three things that are closest to us – our bodies, our minds, and our language – are the three things we know least about, that we pay least attention ... The three practices are, then: sitting meditation, for exploring the mind; singing or chanting, or poetry or mantras for exploring speech and voice; and yoga or dance, or hoeing the garden and gathering firewood, for the exploration of the body ... For myself personally all I would add to that are some very ancient and to me beautiful and useful ways of handling things: attention to place; gratitude to the physical universe and to all the other beings for what they exchange with you; good health, good luck, good crops. Basic old-style religion. (TRW 83f)

3.1.3.3 Snyder, Dōgen und die wandernden Berge

Don't be a mountaineer, be a mountain. / And shrug off a few with avalanches. (EHH 21)

Eine andere Form, die Natur als Lehrmeister zu erfahren als auf dem Weg der Yamabushi, entdeckte Snyder bei Dōgen (1200-1253). Dessen Interesse gilt nicht „heiligen“ Bergen, Pilgerschaften, Geistwesen oder der Wildnis, vielmehr sind seine Berge und Flüsse die Prozesse dieser Erde, alle Prozesse von “existence, ... essence, action, absence; they roll being and nonbeing together. They are what we are, we are what they are.” (PW 103). Für

¹²⁹ Begründet von Kūkai (Kobo Daishi, 774-835): “Kūkai’s life may appear full of contradictions. He renounced the world, yet led a creative and constructive social life within it. He was one of the most influential cultural leaders in the capital and participated in poetry meetings at the court, at the same time that he was a son of nature who wandered and meditated alone in remote forests. He began a new religious movement and critically evaluated established Buddhist teachings and practices, yet remained friendly with the leaders of the great Buddhist institutions” (HAKEDA 1972, 2).

die, die die wahre Natur direkt sehen wollen, ist die Idee von „Heiligkeit der Natur“ eine Täuschung und ein Hindernis,¹³⁰ so Snyder, denn:

it diverts us from seeing what is before our eyes: plain thusness. Roots, stems, and branches are all equally scratchy. No hierarchy, no equality. No occult and exoteric, no gifted kids and slow achievers. No wild and tame, no bound or free, no natural and artificial. Each totally its own frail self. Even though connected all which ways, even *because* connected all which ways. (PW 103)

Dōgen bejaht die Natur als Ort, an dem von lebenden und nichtlebenden Wesen kontinuierlich der Dharma gelehrt wird.¹³¹ Die paradoxe Struktur des Zusammenspiels von Absolutem und Relativem erlaubt eine emotionale Reaktion auf die Vergänglichkeit ästhetischer Phänomene. Ästhetisches Bewusstsein kann so die religiöse Praxis stimulieren, wenn der Geist in Anschauung der vergänglichen (illusionären) Phänomene ebendiese Vergänglichkeit und eigentliche Nichtgreifbarkeit des eigenen Wesens auch für sich realisiert. Das bedeutet, der Geist muss sich, um den individuellen Geist fallen zu lassen, mit den Bergen und Flüssen identifizieren, die die Buddhanatur enthalten und offenbaren, die genaugenommen Buddhanatur *sind*. So begreift man das gesamte Universum als den wahren menschlichen Körper, als den Buddha Vairocana, als den Dharmakörper des Universums: “Know that the entire universe is your own true body, which is not a temporary body“ (DŌGEN 163).

Ob die Natur Buddha werden kann, scheint Dōgen nicht vorrangig zu interessieren (RAMBELLI 2001, 28), doch erklärt er, dass Gras, Bäume, Landschaften die Menschheit kontinuierlich im Dharma unterweisen,¹³² welche ihrerseits den Dharma zum Nutzen von Gras, Bäumen, Landschaften lehren (DŌGEN 146).¹³³ Es gilt also eine prinzipielle Gleichheit aller Phänomene; doch wenn Snyder Dōgen zitiert, wer bezweifle, dass Berge gehen, der kenne sein eigenes Gehen nicht (PW 103), so ist vielleicht zu ergänzen, dass das

¹³⁰ Diese Aussagen passen nur auf den ersten Blick nicht zu der in 3.2.1.1. thematisierten Heiligkeit, denn weitergehend begreift Snyder ebendiese schlichte, unmystische Soheit – Wurzeln, Stämme, Zweige – dann doch als wahrhaft heilig.

¹³¹ “Dōgen affirms nature as the locus for the continual teaching of the Dharma by sentient and insentient beings. Thus, Dōgen is not interested in going as far as the *yamazato* writers in isolating the self in a withered hermitage away from all companionship and convention. His concern is the establishment of a viable monastic community based on a philosophical understanding of the inseparability of self and nature, spontaneity and continuity, and the independent spirit and the interdependence of all phenomena” (HEINE 1989, 32).

¹³² Wie dieses Lehren aussieht, sei dahingestellt, doch scheint die Vorstellung doch latent anthropozentrisch zu sein, wenn die Natur zum Wohl von Menschen lehrt. Denn aktives Lehren hieße, die Natur übt eine menschliche Tätigkeit aus, passives Lehren durch bloßes Vorhandensein würde bedeuten, Menschen benutzen Pflanzen etc. und lernen in deren Angesicht.

¹³³ Vgl. Snyder: “sons and daughters in the circle / eating grasshoppers grimacing, / singing sūtras for the insects in the wilderness” (MRE 152).

Gehen der Berge zwar dasselbe *ist* wie menschliches Gehen, aber nicht genauso *aussieht* (DÖGEN 98).

This, *thusness*, is the nature of the nature of the nature. The wild in wild. So the blue mountains walk to the kitchen and back to the shop, to the desk, to the stove. (PW, 103)

Das Verhältnis von Mensch und Berg ist für Dōgen – und für Snyder – keine einseitige „von Mensch zu Berg“-Beziehung. Denn nicht nur die bergliebenden Menschen, insbesondere Heilige und Weise, die an und auf diesen leben und sowohl von der Natur profitieren als auch positiven Einfluss auf die sie direkt umgebende Natur ausüben, haben emotionale Beziehungen zu ihrem Wohnort. Nein, dieses Gefühl beruht vielmehr auf Gegenseitigkeit: “You should know it as a fact that mountains are fond of wise people and sages“ (DÖGEN 105). Und so wie Berge seit alters her „äußerer“ Wohnort von Weisen sind, so haben diese Weisen Berge als ihre „inneren“ Zimmer, als ihren Körper, als ihren Geist (DÖGEN 105). In Anlehnung an Dōgen entwickelt Snyder seine eigenen geologischen Meditationen. Neben der bloßen Betrachtung gehört dazu auch das „Nachsingen“ der Konturen einer Bergkette:

[Y]ou sit down somewhere where you’re looking at a long mountain horizon. Then you sing it up and down all the way along like that ... I tried it many times until I got it right ... until I got to know the skyline so well that I knew when I was following the melody that the mountains were making. (TRW 48f)

Von Bergen und über Berge zu lernen erfordert intensive Auseinandersetzung mit ihnen, für Snyder beispielsweise auch durch „Berg-Sitzen“ oder „Berg-Sein“. Aldo Leopolds Aufforderung “Think like a mountain“ gehört für Snyder in dieselbe Tradition der Selbstbeobachtung via Bergbeobachtung:

I didn’t hear that until later, but mountain watching is like mountain being or mountain sitting. How do you watch a mountain? Nothing’s going to happen in any time frame that you can consider – except the light changes on it. And so that was my mountain watching. The changing light on the mountain was like the changing thoughts in my mind, just these little shifting shadows, that’s all that it is. (SUITER 2002, 45)

3.1.3.4 Snyder und der „Kalte Berg“

Selbst ein kurzer Abriss über den „Bergbuddhisten“ Snyder wäre unvollständig, würde man nicht *Han Shan*, den „Kalten Berg“, erwähnen. Snyders Interesse an Han Shan reicht bis in die 1950er Jahre zurück, einige der Gedichte dieses “Mountain Madman” (Snyder)

übersetzte und veröffentlichte er in “Riprap and Cold Mountain Poems”. Auch in Snyders eigenen Gedichten taucht Han Shan unvermutet auf, mal in der Wildnis Nordamerikas,¹³⁴ mal erinnert eine japanische Klosterküche an ihn.¹³⁵ Auffällig ist dabei wie Snyder, ohne zu werten, Han Shans Weg mit dem des Mañjuśrī kontrastiert: Angesichts einer Statue des Mañjuśrī notiert Snyder: “Manjusri has the face of a man who did it with cool intellect and comprehension, cynicism and long historical views.” Han Shan dagegen “made it by poverty, wandering, and simple-minded self-sufficient detachment. (EHH36)¹³⁶

„Han Shan“ bezeichnet sowohl den Berg als auch seinen bekanntesten Bewohner. Wann,¹³⁷ wohl in der T’ang-Zeit, dieser dichtende Einsiedler auf einem Gipfel des Tien-T’ai-Gebirges gelebt hat, ist unklar, und obwohl chinesische Quellen für gewöhnlich gut datierbar sind, ist unbekannt, wann die „Gedichte vom Kalten Berg“ *han shan shih* entstanden sind. Etwa 300 Gedichte, die in mehreren Sammlungen überliefert sind, werden heute einem Dichter, der passend zu seinem Aufenthaltsort das Pseudonym „Han Shan“ wählte, zugeschrieben.¹³⁸ Han Shan bezeichnet also gleichermaßen den Ort, den Dichter und einen Lebensstil und „wurde zu einer Chiffre, die den Berg, den Poeten und seine Suche nach letzter Wahrheit in EINS verschmilzt“ (SCHUMACHER 1977, 7).

Lebenweise und Lebensweisheit des Han Shan haben Leser seiner gesellschaftskritischen und naturästhetischen Gedichte durch die Jahrhunderte fasziniert und in den 1950er Jahren die amerikanische Subkultur des Beats inspiriert. Nicht nur Gary Snyder, auch Jack Kerouac, Allan Ginsberg und andere feierten Han Shan als “Dharma Bum“, Snyder erkannte in ihm und seinem Freund Shih Te sogar Verwandte der amerikanischen Tramps und Hobos¹³⁹ (SUITER 2000, 164). Han Shans Kritik am Lebensstil seiner Zeitgenossen entsprach ihrem Blick auf große Teile ihrer eigenen Mitmenschen. Die von Han Shan gepriesenen Vorzüge des Rückzugs in die wilde Natur schienen einigen von ihnen ebenfalls vielversprechend zu sein. Als Archetyp eines einsamen Wahrheitssuchers nennt

¹³⁴ “Han Shan could have lived here” (MT 13).

¹³⁵ “The old dark smoky kitchen where Han Shan might have worked” (EHH 36).

¹³⁶ Wobei das Ergebnis – one did it, one made it – beide Male zu sein scheint: “both got it”.

¹³⁷ Nach SCHUMACHER (1977, 7) sogar *ob* er gelebt hat.

¹³⁸ Die Gedichtsammlung umfasst insgesamt etwa 360 Gedichte, von wievielen Einsiedlerdichtern sie stammen ist nicht geklärt. SUITER (2000, 163) vermerkt, es könne sich bei den ursprünglich auf Felswände, Baumstümpfe, etc. geritzten und gekritzelten und später transkribierten Gedichten auch im Ganzen um ein Konglomerat von Gedichten verschiedener in dieser Region beheimateter Einsiedler handeln.

¹³⁹ Viele “Beats”, beispielsweise KEROUAC, aber auch Landstreicher reisten in der Tradition mobiler amerikanischer Wanderarbeiter (*hobos*, verkürzt aus *hoe-boys*), die seit dem 19. Jahrhundert versuchten, unentdeckt auf Güterzüge aufzuspringen, um schnell und kostenlos von einer Farm zur nächsten zu gelangen. Der Begriff Hobo kann aber in einem allgemeinen Kontext als Chiffre für eine meist fast mittellose, reisende Lebensweise verstanden werden.

man ihn auch den „Prototyp des Zen-Laien“ (SCHUMACHER), der, ohne einer bestimmten Schulrichtung anzugehören und sich strengem monastischen Leben zu unterwerfen, dem Buddha nachfolgend nach Wahrheit strebt. Diesem Bild eines verwahrlosten Waldschrats entspricht auch seine Porträtierung in zahllosen Tuschebildern:

Oft sieht man eine verwilderte Gestalt mit wirren Haaren, in zerlumpter Kleidung, die durch nebelverhangene Landschaften stolcht, Gedichte an Felswände pinselt, in schriftlose Schriftrollen vertieft ist, oder grinsend, lachend und gestikulierend mit den ebenso wilden Gestalten des Shih Te und Feng Kann die tiefen Geheimnisse der Lehren des Buddhismus und des Taoismus diskutiert. (SCHUMACHER 1977, 8)

3.1.3.5 Snyder, der weltrettende Blumengirlanden-Bodhisattva

Wie sich bereits an den oben ausgeführten Hinweisen auf die japanischen Einflüsse auf Snyders Denken zeigt, ist es nicht möglich, ihn eindeutig einer Schulrichtung zuzuordnen. Das hieße, ihn gerade dort zu beschneiden, wo er sich über Traditionen hinaus entfaltet und Gedanken, Bilder und Symbole weiterentwickelt. Was für eine Art von Buddhist Snyder nun genau ist, lässt sich daher nicht definieren; „Zen-Buddhist“ allein ist sicher zu kurz gegriffen. Einflüsse des tibetischen Vajrayāna-Buddhismus sind offensichtlich¹⁴⁰, von Snyder selbst auch erwähnt, denn ihm zufolge ist der tantrische Buddhismus

probably the finest and most modern statement of this ancient shamanistic-yogic-gnostic-socioeconomic view: that mankind's mother is Nature and Nature should be tenderly respected; that man's life and destiny is growth and enlightenment in self-disciplined freedom; that the divine has been made flesh and that flesh is divine; that we not only should but *do* love one another. (EHH 105)

Dabei ist zu beachten, dass dieses Lieben bei Snyder durchaus erotisch konnotiert sein kann,¹⁴¹ und dies sogar, wenn es die Speziesgrenzen überschreitet. Transbordererotik findet sich beispielsweise in seiner Verarbeitung amerindischen Materials über Mensch-Tier-Hochzeiten oder Gazellen und Wolfsjunge säugende Mädchen (MT 34).

Zu berücksichtigen im Rahmen der Frage, was für ein Buddhist dieser Snyder denn nun ist, ist auch seine wiederholte Verarbeitung zentraler Bilder aus der Ideenwelt der Hua-yen-

¹⁴⁰ Beispielsweise sei auf die Vater-Mutter-Symbolik in TI 11 hingewiesen oder das häufige Auftauchen von Tārā in Snyders Werk.

¹⁴¹ Vgl. ausführlich LAVAZZI 1989: *Patterns of Flux. Sex, Buddhism, and Ecology in Gary Snyder's Poetry*.

Tradition (jap. Kegon), besonders aus dem *Buddhāvataṃsaka-Sūtra*,¹⁴² dem (Buddha)-Blumengirlanden-Sūtra. Das dort erwähnte „Juwelennetz des Indra“¹⁴³ nutzt Snyder als zentrales Bild zur Beschreibung der dezentralen, nichthierarchischen Beziehungen innerhalb unseres Ökosystems.¹⁴⁴ Für Snyder sind diese verschiedenen Traditionen nicht zu trennen: “Tantra, Avatamsaka and Zen really closely historically related: and these aspects of philosophy and practice were done all at once, years ago, up on Hiei-zan. Knit old dharma-trails”, (EHH 35) notiert er bereits 1956.

Snyder ist also zwar seiner buddhistischen Meditationspraxis nach im Zen anzusiedeln, seinem Gedankengebäude, soweit es buddhistisch ist, wird aber vielleicht die allgemeinere Bezeichnung „mahāyānistisch“ gerechter. Wahrhaft dem Mahāyāna zu folgen, also ein echter Bodhisattva zu sein, bedeutet für Snyder, der selbst während seiner Jahre in Japan die Bodhisattvagelübde abgelegt hat, verantwortungsbewusst *in der Welt* zu handeln. Dies beinhaltet es, Entscheidungen zu treffen, Risiken einzugehen, und sich karmisch gesehen zu einem gewissen Grad die Hände schmutzig zu machen (TRW 106f). Dabei trifft das Ideal des aktiven, an der Welt teilhabenden Bodhisattva¹⁴⁵, dessen selbstauferlegte Aufgabe es ist, Retter aller Lebewesen zu sein, den Lebensentwurf des oft auch als “Ecowarrior“ bezeichneten Snyder ziemlich genau. Mahāyāna scheint daher in jedem Fall die passende buddhistische Richtung für Snyder zu sein, Theravāda-Elemente sind meines Erachtens nicht zu entdecken.

Nun liest man immer wieder, dass der ostasiatische Buddhismus der Natur gegenüber eine sehr viel positivere Grundhaltung einnehme, als der indische Buddhismus dies tat, was Snyder sicher sympathisch wäre, doch ist dies leider in weiten Teilen als Verklärung zu betrachten. Texte zum ostasiatischen Naturverständnis suggerieren oft, in Ostasien – und so scheint auch Snyder zu denken – seien ontologische oder metaphysische Probleme, die bei der Auseinandersetzung des Menschen mit der Natur auftreten könnten, eher marginal, und das Problem primär im Bereich der Erkenntnistheorie anzusiedeln. Beispielsweise scheint Flucht aus oder vor der Natur, wie sie aus dem indischen Buddhismus durchaus herausgelesen werden kann, nicht von vorrangigem Interesse zu sein – und zumindest von Snyder auch gar nicht gewollt. Da Menschen nicht außerhalb des Weges des Natur (Chin.

¹⁴² Meist kurz *Avataṃsaka-Sūtra*.

¹⁴³ Siehe 2.2.2.

¹⁴⁴ “Avatamsaka (Kegon) Buddhist philosophy sees the world as a vast interrelated network in which all objects and creatures are necessary and illuminated” (EHH 91).

¹⁴⁵ Zum Bodhisattva als innerweltlicher Rettergestalt, wie ihn der moderne Buddhismus gerne verstehen will, vgl. S. 93.

tao, Jap. *dō*) stehen oder als „ontologisch privilegiert“ gelten, ist der Erkenntnisprozess nicht getrennt vom Seinsprozess zu denken, glaubt beispielsweise SHANER und fährt fort “The epistemic note of experience to be cultivated is therefore a dynamic process; it is primarily an attitude, a becoming that occasions an intimacy with the whole of dynamic nature” (SHANER 1989, 168). Dies mag in Teilen zutreffen, doch suggeriert es meines Erachtens fälschlich die Vorstellung, als sei die Natur, als seien Pflanzen und Tiere im ostasiatischen Kulturkreis immer hoch bewertet worden. Ein Beispiel sei die oft hoch gepriesene Naturnähe und -liebe der Japaner¹⁴⁶, die wohl doch differenziert betrachtet werden muss, denn meist ist es die ästhetische, die kultivierte Natur, die verehrt wird: „Natur ist für den Japaner meist erst dann interessant, wenn sie geformt, zu höherem Sein gestaltet ist. Wenn sie nicht nur ‚ist‘, sondern auch etwas bedeutet“ (SCHWALBE 1970, 24). Oder aber, wenn sie nützlich und möglichst tierfrei ist, wäre zu ergänzen. So lautet ein häufig gebrauchtes Wort für Landschaft

„Berg und Wasser“ (*sansui*). Natur wird oft auch mit dem Wort „Gräser und Bäume“ (*kusaki*) gleichgesetzt ... Tiere dagegen sind fast vollkommen aus dieser Naturbetrachtung und Naturliebe ausgeschlossen“ (THIEDE 1982, 2).

Das mag daran liegen, dass Japan zu einem großen Teil aus bewaldeten Bergen besteht, und so ist jedes Stückchen Ackerland kostbar und behütet: wilde Tiere werden daher als gefährliche, potentiell Zerstörung anrichtende Eindringlinge angesehen – „und seien es nur Vögel, die das Getreide wegpicken“ (THIEDE 1982, 9). Anscheinend verfügen die Japaner über ein profundes und intuitives Verständnis für Pflanzen, für Tiere hingegen nicht.¹⁴⁷ Bei den Tieren scheinen zwei Stränge nebeneinander zu verlaufen:

einmal die ‚ideale Beziehung‘ zum Tier, die ausgedrückt wird in der höfisch-literarischen Dichtkunst und zum anderen die ‚tatsächliche Beziehung‘ der Japaners zum Tier, die sich vor allem in der Haltung und Einstellung des Bauern zeigt. (THIEDE 1982, 171)

Und diese tatsächliche Haltung ist eine eher rücksichtslose. Dies nur kurz zu der von SHANER (s. o.) gesehenen Erkenntnis der „Intimität mit der ganzen dynamischen Natur“. Nun aber gesetzt, diese Intimität will wirklich gewonnen werden, so argumentiert Snyder gegen ausgeklügelte buddhistische Meditationstechniken “toward the end of liberating a few dedicated individuals from psychological hangups and cultural conditionings“ (EHH

¹⁴⁶ Dies ist nicht nur eine Art von „Orientalismus“: Auch die Japaner selbst scheinen sich (mittlerweile?) für große Naturliebhaber zu halten, was nicht nur angesichts einer realistischen historischen Sichtweise, sondern auch im Hinblick auf die aktuelle Umweltsituation in Japan ein wenig erstaunt.

¹⁴⁷ Über die japanische Unfähigkeit, die Bedürfnisse von Tieren zu erkennen anhand missglückter Schutzversuche für den vom Aussterben bedrohten Toki (Japanibis) siehe THIEDE (1982, 161f).

90) und für die große Vision der universalen Befreiung über das Konzept des *tätig-werdenden Bodhisattva*. Dies wäre nach Snyder nicht nur vielversprechender, um aktuelle Probleme zu lösen und Leiden aller Art zu beseitigen, sondern auch ungleich angebrachter als einsames Meditieren.

Snyders Bewertung, dass es innerhalb der buddhistischen, auch der mahāyānistischen, Philosophie vernachlässigt wurde, nach dem Einfluss *sozialer Faktoren* auf Nichtwissen und Leiden zu fragen und sich mit diesen Faktoren auseinanderzusetzen, ist sicher korrekt. Zu den Pflichten eines Bodhisattva scheint in Snyders Verständnis daher folgerichtig auch politisches Engagement zu zählen. Er wendet sich daher explizit gegen die institutionalisierten Formen des Buddhismus, die sich größtenteils mit jeder Form politischer Herrschaft, auch der tyrannischen, zu arrangieren wussten:

This can be death to Buddhism, because it is death to any meaningful function of compassion. Wisdom without compassion feels no pain. (EHH 90)

3.2 Der Erdhaushalt in Theorie

Nochmals: Snyder ist Dichter, nicht Philosoph. Er entwickelt keine philosophische ökologische Ethik, kein abgeschlossenes System, vielmehr mäandert seine religiös-intuitiv motivierte ökologische Ethik durch sein gesamtes Werk.¹⁴⁸ Bereits frühe Werke Snyders wie *Earth House Hold. Technical Notes & Queries To Fellow Dharma Revolutionaries* (1957) thematisieren und analysieren das Problem der Umweltverschmutzung durch Menschen, welche *pretas* gleichen, den nimmersatten, gierigen Hungergeistern des Buddhismus (EHH 91). *A Place in Space: Ethics, Aesthetics and Watersheds* (1995) ist eine Sammlung der wichtigsten Prosatexte zu Fragen der Ethik und Ästhetik einer ökologischen Lebensführung, die aus Snyders über vierzig Jahre dauernden Auseinandersetzungen mit diesen Themen resultieren. Uneinheitlichkeiten und Unentschiedenheiten in der Gedankenführung sind durchaus feststellbar, und doch ergibt sich trotz eines zuweilen lose geknüpften Argumentationsfadens und Unregelmäßigkeiten im Gewebe aufgrund verschiedener Fäden der Eindruck einer Stringenz und Integrität in Snyders vernetztem Denken und Handeln.

¹⁴⁸ Zwar setzt sich Snyder auch auf einer naturwissenschaftlichen Ebene mit ökologischen Fragen auseinander, es scheint aber eher, als ob naturwissenschaftliche Erkenntnisse seine aus Einsicht entstandenen Ansichten nur sekundär stützen sollen und nicht primäre Ideengeber waren.

Der buddhistische Lebensweg, in den naturethisches Verhalten eingebettet ist, ist für Snyder primär gekennzeichnet durch “wisdom (*prajñā*) [sic], meditation (*dhyāna*), and morality (*śīla*)” (EHH 92). Das bedeutet, er benutzt an dieser Stelle zentrale, traditionelle buddhistische Kategorien. *Prajñā* ist für ihn dabei das intuitive Wissen des Geistes um die Liebe und Klarheit, die unter den je eigenen Ego-getriebenen Befürchtungen und Aggressionen liegt. *Dhyāna* ist das Mittel, dies immer wieder zu erkennen, um daraus einen kontinuierlichen Geisteszustand zu machen. *Śīla* regelt die Übertragungsmechanismen der mittels *dhyāna* individuell erlangten *prajñā* aus dem geistigen Bereich in den Bereich des täglichen, von sozialen Beziehungen gekennzeichneten Lebens. Das von Verantwortungsbewusstsein – für alle – geprägte je persönliche Handeln soll für Snyder in einer echten Gemeinschaft aller Wesen gipfeln, einem „great earth sangha.“

Die über meditative Versenkung erreichte Einsicht in die Natur der Natur soll also Motor für bewusstes Handeln sein, im Zusammenhang mit Umweltproblemen auch zum direkten Eingreifen veranlassen. Das oft gehörte Gegenargument lautet, dass die primäre buddhistische Erkenntnis in Anschauung der physischen Natur zuvorderst die ist, dass alle natürlichen Phänomene von Vergänglichkeit gekennzeichnet sind. Das “Let nature flourish“ (PS Note) des Snyderschen Buddhismus wäre also strenggenommen zu ergänzen durch “and let nature perish“ und würde damit ein „der Natur ihren Lauf lassen“ bedeuten. Diese Politik der Nichteinmischung wäre bei einem Gleichgewichtszustand sicher richtig, doch ist die Natur durch menschliches Einwirken in vielen Bereichen extrem aus der Balance geraten. Aufgrund der bereits erfolgten massiven Eingriffe in das Ökosystem und die daraus resultierenden gestörten Kreislaufprozesse kann die Menschheit sich diese Politik schlicht nicht leisten. Denn es handelt sich bei der gegenwärtigen Situation um einen absoluten Notfall, um einen Ausnahmezustand, dessen Behebung daher absolute Priorität zukommen sollte:

The stake are all organic evolution. Any childish thoughts of transcending nature or slipping off into Space must wait on this work – really of learning finally who and where we are, acknowledging the beauty, walking in beauty. (SNYDER 1978, Editorial)

Natur ist in diesem Zusammenhang wohl als ihre physische Manifestation zu verstehen und nicht als wirkendes Prinzip hinter allen Prozessen. Snyders Naturbegriff ist allerdings variabel, oft mehr ein emotional gefühlter als statisch definierter Begriff, und soll daher im Folgenden in seinen verschiedenen Aspekten beleuchtet werden.

3.2.1 Naturverständnis

Nature a vast set of conventions, totally arbitrary, patterns and stresses that come into being each instant; could disappear totally anytime; and continues only as a form of play: the cosmic / comic delight. ... / True insight a love-making hovering / Between the void & immense world of creation. To / Symbolically represent Prajña as female is right. (EHH 21f)

Zivilisation und Wildnis, Kultur und Natur als „Welt“ sind für Snyder alle gleichermaßen natürlich, und so lautet seine allgemeinste Definition für Natur:

The physical universe and all its properties – I would prefer to use the word *nature* in this sense. But it will come up meaning “the outdoors” or “other-than-human” sometimes even here. (PW 9)

Genauer betrachtet vermischen sich in seinem Denken oft diese beiden verschiedenen Naturbegriffe von „die ganze [kosmische] Welt“ und „die ganze [wilde] Welt, *da draußen*“. Dabei beinhaltet der engere Begriff also die physische Welt inklusive aller Lebewesen im Sinne von “the outdoors” (PW 8). “Outdoors” wörtlich im Sinne von „außerhalb des Hauses“ verstanden, markiert dabei eindeutig den nichtzivilisierten, weitgehend menschefreien¹⁴⁹ Bereich der Natur: Synonym könnte oft „Wildnis“ gesetzt werden. Der weitere Begriff dagegen beinhaltet die physische Welt, alle Lebewesen sowie alle Produkte menschlichen Handelns. Außer als *Ort* ist Natur als *wirkendes Prinzip* für Snyder ferner definiert als “the creative and regulative physical power which is conceived of as operating in the material world and as the immediate cause of *all its phenomena*¹⁵⁰” (PW 8). In diesem Licht betrachtet sind weder Städte noch toxische Abfallstoffe noch Atomkraftwerke unnatürlich, und nicht nur Photosynthese, sondern auch Kunststoffe und menschliche Willensregungen, Ausdruck ein und desselben Naturprinzips.¹⁵¹ In Fragen nach der Begründung ökologischen Handelns ist dieser Aspekt wenig hilfreich, da genau genommen auch umweltschädigendes Handeln als natürlich zu erachten wäre bzw. es gar nicht möglich wäre „wider die Natur“ zu handeln. Eine beliebige Manifestation *A* dieser „schöpferischen und regulierenden physischen Kraft“ wie beispielsweise ein Mensch würde dann die Existenz von einer Manifestation *B* wie beispielsweise Säbelzahniger bis

¹⁴⁹ Bis auf den gelegentlichen Einsiedler, Wanderer, etc. der sich der Wildnis aussetzt, ohne diese bezwingen zu wollen oder in zivilisatorischem Eifer Häuser zu bauen und Felder anzulegen.

¹⁵⁰ Hervorhebung von mir.

¹⁵¹ Dies ähnelt Phra Buddhadasas Konzept von der Natur als *Dhamma*, als *thammachaat*. Siehe S. 156f.

zur Ausrottung „regulieren“, ohne dass dies als problematisch empfunden werden müsste, da man davon ausgehen könnte, dass *A* ebenfalls früher oder später in seiner Population ganz natürlich „reguliert“ wird, sei es durch Seuchen, Dürreperioden oder Kriege. Aus dieser Seinsgleichheit aller Phänomene direkt die Notwendigkeit ethischen Verhaltens allen anderen Weltelementen gegenüber ableiten zu wollen, wäre wohl schwierig. Ein Bewahren der Natur wäre genaugenommen auch nicht nötig,¹⁵² da diese sich selbst bewahrt bzw. lediglich ihre Erscheinungsweise ändert. So lautet denn die Frage auch nicht: „ist dieses Verhalten naturgemäß“, sondern: „ist dieses Verhalten angemessen, ist es richtig, ist es gut“. Menschliche Fragen nach situativer Bewertbarkeit also, nicht Fragen nach der Funktion eines mechanistischen Naturprinzips.

Weiter geht Snyders Suche nach passenden Naturkonzepten, und dabei stößt er auf das chinesische Wort “*zi-ran* (Japanese *shizen*) ... ‘self-thus’” (PW 5).¹⁵³ Neben Natur kann dieses Wort im Chinesischen auch als „selbstverständlich“, „von selbst“ oder „selbständig“ verwandt werden. Für Snyder allerdings klingt es zu kühl, zu allgemein, nicht nach seinem eigenen Naturverständnis, denn sein Naturkonzept ist stark geprägt von einer persönlichen, emotionalen, also nicht nur kausal-mechanistischen Verbundenheit, und diesem emotionalen Moment entspringt ein Großteil seines Verantwortungsgefühls. Seine Natur ist eine der innerfamiliären Beziehungen und Prozesse:

Take *nature* first. The word *nature* is from Latin *natura*, “birth, constitution, character, course of things” – ultimately from *nasci*,¹⁵⁴ to be born. So we have nation, natal, native, pregnant. The probable Indo-European root (via Greek *gna* – hence cognate, agnate) is *gen* (Sanskrit *jan*), which provides *generate* and *genus*, as well as *kin* and *kind*. (PW 8)

Für Snyder wird eine Bewertung der Natur als Soheit (*tathatā*) möglich durch die Einführung der für ihn durchweg positiv besetzte Qualität „Wildheit“, die in Kontrast steht

¹⁵² Außer der Mensch denkt an sich selbst als eine auch in Zukunft wünschenswerte Gattung auf diesem Planeten. Noch sind in vielen Gebieten die Umweltbedingungen für sein Fortbestehen recht angenehm. Würde sich allerdings durch menschliche Einwirkung die Habitatzusammensetzung dahingehend ändern, dass die „essbaren Manifestationen“ dieses alldurchdringenden Naturprinzips ausgerottet würden und besagtes schöpferisches Naturprinzip nur noch „nichtessbare Manifestationen“ hervorbringt, wäre dies recht unangenehm. Vielleicht gelingt es dem Menschen aber auch, die bislang spontan hervorgebrachten „essbaren Manifestationen“ durch synthetische zu ersetzen...

¹⁵³ Vgl. zur Entstehung des Neologismus *shi-zen* in der Bedeutung „Natur“ RAMBELLI (2001, 72). Demnach wird *shi-zen* in der klassischen Literatur *jinen* gelesen und dort nicht substantivisch verwendet, sondern adverbial als „unkonditioniert“, „absolut“, „spontan entstanden“ zu verstehen. Die Bedeutungszuweisung „Natur“ in der Meiji-Zeit ist nach RAMBELLI eine Form von umgekehrtem Orient-talisman und in Anlehnung an die lateinischen Wurzeln von „Natur“ entstanden.

¹⁵⁴ “Following the etymology of ‘nature’ from the Latin ‘nasci’ = to be born, to arise, to develop, ‘nature’ may be defined as that part of our world which has not been made by human beings, but comes into existence and vanishes, changes and remains constant in virtue of itself” (PASSMORE 1974, 32).

zur „zivilisierten“¹⁵⁵ also nicht-wilden Natur: “The world is nature, and in the long run inevitably wild, because the wild, as the process and essence of nature, is also an ordering of impermanence“ (PW 5). Das Wilde / die Wildnis¹⁵⁶ ist sowohl in europäischen wie asiatischen Zivilisationen oft negativ bewertet und mit Ungezähmtheit, Unordnung und Gewalt assoziiert worden: „Wo Natur nicht real beherrscht war, schreckte das Bild ihres Unbeherrschtseins“ (ADORNO 1970, 102f). Das Wertesystem früherer Zivilisationsstufen richtete sich in erster Linie auf eine Optimierung der Überlebenschancen. Dieser Optimierungsprozess verlief über eine Strukturierung und Kontrolle dessen, was der Mensch nicht verstand oder fürchtete, folgte also genaunommen der Vorstellung, Beherrschung der wilden Natur oder zumindest weitgehende Separierung von dieser durch Verstädterung etc. resultiere in Sicherheit. Eine so vollzogene (Gruppen-)Identitätsbildung durch die Trennung in „Wir“ und „das Andere“ endet meist in potentiell feindseliger Abgrenzung, wie sich im zwischenmenschlichen Bereich¹⁵⁷ häufig beobachten lässt. Beim Heraustreten des Menschen aus der Wildnis und seinem Selbstverständnis als einem von dieser getrennt Seienden ist ähnliches geschehen: Die Wildnis wurde etwas zu Bekämpfendes.¹⁵⁸ Für die sogenannten primitiven Kulturen, die nicht versuchten, sich außerhalb der Wildnis zu stellen bzw. gegen diese zu arbeiten, existiert dagegen ein anderes Wildnisverständnis: Wildnis bedeutet ihnen Heimat. Und so, so Snyder, sollte das allgemeine Verständnis wilder Natur sein: “Nature is not a place to visit, it is home – and within that home territory there are more familiar and less familiar places“ (PW 7).

Die positive Bedeutung von „wild“, so wie Snyder den Begriff verwendet, ist im Ganzen relativ jung. Es waren wohl in den nicht primitiven Kulturen meist nur marginale soziale Gruppen – beispielsweise spirituell motivierte Einsiedler – die eine positive Beziehung zur wilden Natur pflegten. Nach GRIMM (1845, 30, 10) hat „wild“ neben seiner eigentlichen Verwendung mit Beziehung auf die von Kultur unberührte „sich selbst überlassene“ Natur, einschließlich des im „Urzustand“ lebenden Menschen, höchst unterschiedliche emotionale Färbungen, die zwischen natürlich, ursprünglich, urwüchsig einerseits und gefährlich, furchtbar, gesetzlos andererseits changieren. Der Gefühlswert des Wortes hat immer

¹⁵⁵ Dabei ist zu beachten, dass Kultur als zivilisatorische Errungenschaft von Snyder nicht abgelehnt wird, sofern sie bestimmte Merkmale erfüllt. So erkennt er bedauernd, dass mit Umweltzerstörung meist auch die Zerstörung kultureller Diversität einhergeht (PS 136).

¹⁵⁶ Die Auseinandersetzung mit dem Thema Wildnis (im Sinne von wilder Natur) im amerikanischen Denken ausführlich in: *Wilderness and the American Mind* (NASH 1967).

¹⁵⁷ Etwa zwischen verschiedenen Clans, Nationen, Religionsgruppen, etc.

¹⁵⁸ „In Zeitläuften, in denen Natur den Menschen übermächtig gegenübertritt, ist fürs Naturschöne kein Raum; agrarische Berufe, denen die erscheinende Natur unmittelbares Aktionsobjekt ist, haben, wie man weiß, wenig Gefühl für die Landschaft“ (ADORNO 1973, 102).

wieder einigen Wandel durchlaufen „mit merklicher Umbiegung in malam partem“ (GRIMM). Dieser Trend scheint sich im letzten Jahrhundert allerdings zumindest in Teilen der Welt von *malam* zu *bonam* gewendet zu haben, und so war das Jahrhundertwende-Amerika in seiner Unzufriedenheit mit der Zivilisation reif für die unzivilisierte Wildnis. Dabei äußerte sich die neue Glorifizierung der „wilderness“ auf mehrere Weisen: Neben der Verherrlichung der Zeit der *frontier* und der Leistungen der Pioniere betrachtete man die Wildnis als Quelle der Virilität, Zähigkeit und Wildheit, mit anderen Worten man propagierte Konzepte der (Über-)Lebenstauglichkeit nach Darwin. Erst an diese Phase anschließend begann man, der Wildnis ästhetischen und ethischen Wert zuzuschreiben und sie als einen Ort der Spiritualität und Kontemplation zu begreifen (NASH 1967, 145). Snyder befindet sich also mit seiner Positivbewertung des Konzepts „wild“, an dem sich seiner Meinung nach der eigene Lebensstil orientieren sollte, durchaus in einer modernen amerikanischen Tradition. Was dagegen die (ost)asiatische, buddhistische Tradition betrifft, deren Kulturkreis Snyder sich ebenfalls zugehörig fühlt, so sind die erwähnten negativen Konnotationen des Begriffs „wild“ dort ebenfalls vorhanden:

The word for wild in Chinese, *ye* (Japanese *ya*), which basically means “open country”, has a wide set of meanings: in various combinations the term becomes illicit connection, desert country, an illegitimate child (open-country child), prostitute (open-country flower), and such. (PW 5f)

Ye, „wild“, ist „das Land außerhalb der Städte“, ist „unkultiviert“, „ungebändigt“, „zügellos“ (RÜDENBERG, STANGE) oder auch das „Feld“, das „Gefilde“, das „Wildland“, als Eigenschaft „bäurisch“ oder auch „plump“ (UNGER, Glossar). Im indischen (buddhistischen) Kontext wäre es wohl der Begriff *araṇya/arañña*, der diesem Konzept am nächsten kommt. Als *araṇya*¹⁵⁹ taucht der Begriff bereits im *Ṛgveda*¹⁶⁰ in der Bedeutung eines fremden fernen Landes auf und steht als Gegensatz zu *amā*, „zu Hause“, „zusammen“. Im *Atharvaveda* finden sich für *araṇya* die Bedeutungen „Wildnis“, „Wüste“ oder „Wald“.¹⁶¹ *Arañña* kann jeden Ort außer einem Dorf und der dazugehörigen Gegend bedeuten, so die buddhistische Definition,¹⁶² steht also als Gegenkonzept zu Zivilisation.¹⁶³

¹⁵⁹ *Araṇya* als Wildnis, Öde, Dschungel gehört dabei nach MAYRHOFER ETYM UND MAYRHOFER KURZ zu *arāṇa* „fern“, „fremd“, wahrscheinlich aus *ol(e)no-s und verwandt mit dem indogermanischen *h₂el- ‚anders, fremd‘, (vgl. lat. *alius*).

¹⁶⁰ Beispielsweise RV I, 163, 11 oder VI, 24, 10 (MW). Interessant auch RV VI, 61, 14 (*araṇāni kṣetrāṇi*).

¹⁶¹ Ein etymologischer Zusammenhang von „wild“ und „Wald“ ist nach GRIMM auch im Deutschen gegeben.

¹⁶² Vgl. Vin III, 46.

¹⁶³ Begriffen als Verstädterung.

Die Konnotationen deuten also auf etwas Nichtzivilisiertes, Fremdes, Anderes, Vereinzelt. Der *araṇyavāsin*,¹⁶⁴ der Einsiedler, ist also nicht nur einer, der „im Wald wohnt“, sondern damit gleichzeitig eingeordnet als außerhalb der gewöhnlichen Strukturen menschlicher Agglomeration in dörfliche Gemeinschaften stehend. Strenggenommen befindet er sich also außerhalb der Kultur, zumindest der Kultur, für die sich die Mehrheit der Menschen entschieden hat. Wie bereits erwähnt, findet man eine Positivbewertung dieser Abgeschiedenheit daher auch lediglich in Randgruppen wie eben diesen spirituell motivierten Waldeinsiedlern, nicht aber bei der Mehrheit der Bevölkerung, die sich vor *araṇya/arañña* eher fürchtete.

Etwas anders sieht es in der Literatur der *Jātakas* aus, wo vor einer zuweilen fast idyllisierten Naturkulisse moralische Geschichten inszeniert werden, deren Protagonisten wilde Tiere, also Krokodile, Tiger, Affen etc. sein können. Allerdings handelt es sich dabei eben gerade um eine inszenierte Natur und keine, der es sich wirklich auszusetzen gälte. Die daraus abzuleitende positive Bewertung einzelner anthropomorpher Tierakteure und ihres Lebensraumes ist daher zur Entstehungszeit der *Jātakas* nicht übertragbar auf die *reale* Beziehung der damals lebenden Menschen zur wilden Natur gewesen.¹⁶⁵ Denn diese in den *Jātakas* vorgestellte Natur ist in keiner Weise deckungsgleich mit der tatsächlichen wilden Natur. Auch geht es in diesen Fabeln nicht darum, wie der Mensch sich der „unvernünftigen“ Natur gegenüber verhalten sollte, sondern um ethische Lehren, die sich aus der Interaktion sprach- und vernunftbegabter Protagonisten – oft im Gewand eines Tieres – entwickeln. Für eine umsichtigere Einstellung der tatsächlichen wilden Natur gegenüber könnte höchstens eine emotionale Übertragung der Sympathie mit dem Bodhisattva, der beispielsweise als Affe auftritt, auf wirkliche Affen förderlich sein.¹⁶⁶

Ein wenig positiver gefärbt als im indischen Mutterland des Buddhismus ist die Bewertung der Wildnis in gewissen Strängen des ostasiatischen Denkens, in denen Wildnis als Symbol und Essenz der Gottheit verehrt wurde. So postulierten nach NASH chinesische Taoisten bereits im fünften Jahrhundert n. Chr. eine unendliche göttliche Kraft in der natürlichen Welt: Anstatt die Wildnis zu meiden, suchte man¹⁶⁷ sie auf, um die Einheit und

¹⁶⁴ Auch in der Bedeutung „wildes Tier“ (MW)!

¹⁶⁵ Doch sollen diese Geschichten, die sich in den buddhistischen Ländern Südostasiens großer Beliebtheit erfreuen, heute herangezogen werden, um etwa bei Kindern für Sympathie mit Tieren zu werben, berichtet Chatsumarn Kabilsingh.

¹⁶⁶ Interessanterweise will scheinen, als wurde Naturzerstörung als Wildnisverlust auch in Deutschland *emotional* am stärksten im Rahmen des Waldsterbens empfunden, möglicherweise nicht zuletzt wegen seiner Signifikanz als Schauplatz mythischer Märchentradition.

¹⁶⁷ So NASH (1967, 20), allerdings ist dies wohl kaum als allgemeiner – „zurück zur Natur!“ – Massenaufbruch des chinesischen Volkes in die Wildnis zu verstehen.

den Rhythmus des Universums erfahren zu können. In Japan deifizierte die einheimische shintoistische „Urreligion“ vor der Ankunft konfuzianistischen und buddhistischen Gedankenguts die Natur. Es handelte sich dabei quasi um eine Form primitiver Naturverehrung von Bergen, Wäldern Stürmen und Fluten, wobei jede Naturerscheinung von einer Gottheit (*kami*) beherrscht wurde. “In linking God and the wilderness, instead of contrasting them as did the Western faiths, Shinto and Taoism fostered love of wilderness rather than hatred“ (NASH 1967, 20f). Dies ist wahrscheinlich kaum mehr als ein schlecht gestrickter Mythos, und so hält neben anderen auch RAMBELLI (2001, 43) dagegen, dass in präbuddhistischen mythologischen Erzählungen Japans die Natur oft als negativer Raum feindlicher und unkontrollierbarer Kräfte dargestellt wird. Die gängige Vorstellung, der japanische Buddhismus¹⁶⁸ habe aus dem Shintoismus ein positives Naturbild übernommen, sollte dringend korrigiert werden:

The *Hitachi fudoki*, for example, describes the original condition of the world as chaos, lack of order. The world was dominated by violent deities ... and the main sign of chaos was the fact, that ‘rocks and trees and the grass could speak’. Such an abnormal condition ceased only with the imposition of cultural order that tamed violent deities and brought the vegetal world under control. (RAMBELLI 2001, 50)

Zusammengefasst heißt dies, „wild“ ist also für gewöhnlich, dank seiner vorrangig negativen Konnotationen, hauptsächlich dadurch definiert, was es von einem menschlichen Standpunkt aus *nicht* ist: nicht zahm, nicht domestiziert, regellos, nicht kultiviert, nicht kultiviert, unbewohnt, unbeschränkt, dafür aber gewalttätig, grausam, naturbelassen, frei (PW 9). Schwer zu fassen ist dieses Wort „wild“, wie ein grauer Fuchs, der durch den Wald davon tritt, sich hinter Büsche duckt, in Sicht kommt und verschwindet (PW 9). Ein Versuch, sich ihm von der anderen Seite zu nähern und eine positive Definition statt einer *ex negativo* zu finden, kann für Snyder wie folgt aussehen:

Für Tiere bedeutet „wild“ demnach, dass sie in natürlichen Systemen lebende, freie Akteure mit ihren je eigenen körperlichen und geistigen Vorzügen sind (PW 9). Im Zusammenhang mit Pflanzen beschreibt „wild“ ihr selbstverbreitendes,¹⁶⁹ selbsterhaltendes Gedeihen ihren inneren Fähigkeiten nach. Land ist „wild“, wenn es ein Ort ist, an dem die ursprüngliche Flora und Fauna intakt ist und beide sich in funktionierender Interaktion

¹⁶⁸ Auch mittelalterliche buddhistische Verbote, Bäume zu fällen scheinen Heiligkeit als Argument mehr vorzuschleichen als zu meinen: Ziel war es, ästhetischen Verlust abzuwenden. So wurden wohl nur die Bäume in direkter Nähe von Klöstern in Frieden gelassen, die anderen dagegen recht bedenkenlos gefällt (RAMBELLI 2001, 82).

¹⁶⁹ Gentechnisch manipulierte Pflanzen, die sich nicht fortpflanzen können, fallen also nicht darunter, obwohl sie nach der allgemeinen Definition ebenfalls natürlich sind.

befinden und wenn zudem die Landschaftsformen nur das Resultat nichtmenschlicher Kräfte sind.¹⁷⁰ Auf menschliche Gesellschaften bezogen heißt „wild“ für Snyder, dass ihre Ordnung aus ihnen selbst heraus gewachsen ist, und ihr Zusammenhalt eher konsens- und gewohnheitsbasiert ist als auf expliziter Gesetzgebung beruht. Das Wirtschaftssystem wilder Kulturen gründet auf einer engen und nachhaltigen Beziehung zu ihrem angestammten Ökosystem. Insbesondere trifft dies für primitive Kulturen zu, die sich als die ursprünglichen und ewigen Bewohner eines Gebietes begreifen. „Wilde“ Individuen sind daran zu erkennen, dass sie der lokalen Etikette folgen, ohne sich für Standards der Großstädte oder der nächsten Handelsposten etc. zu interessieren. Sie sind furchtlos, selbstbewusst, unabhängig, stolz und frei. Das dazugehörige „wilde“ Verhalten ist gegen jede Form von Unterdrückung, Beschränkung oder Ausbeutung gerichtet, es ist “far-out, outrageous, “bad”, admirable ... artless, free, spontaneous ... physical” (PW 10).

Der Ort, an dem „wild“ als Potential vollkommen ausgedrückt ist, ist natürlich die Wildnis, und diese ist gekennzeichnet durch

a diversity of living and nonliving beings flourishing according to their own sorts of order. In ecology we speak of „wild systems“. When an ecosystem is fully functioning, all the members are present at the assembly. To speak of wilderness is to speak of wholeness. Human beings came out of that wholeness, and to consider the possibility of reactivating membership in the Assembly of All Beings is in no way regressive. (PW 12)¹⁷¹

Diese Wildnis ist nicht nur als außerhalb zu erfahren, sondern als physische Realität des menschlichen Körpers, wenn dieser nicht nur als Produkt, sondern als Prozess verstanden wird. Schließlich ist dieser Körper genaugenommen ein offenes, nur teilautonomes Biosystem. Begreift man nun „wild“ als Ausdruck dafür, wie körperliche und geistige Phänomene sich verwirklichen, heißt dies für den Menschen, so Snyder, dass neben dem physischen Energieaustausch mit der Umwelt auch der geistige Austausch andersartig ist, als meistens angenommen. Gefühle und Wahrnehmungen kommen nicht wirklich von außen, der unaufhörliche Gedanken- und Bilderfluss des Geistes ist nicht wirklich innen. Die Grenzen von „Innen“ und „Außen“ sind vielmehr durchlässig zu denken. Paradox formuliert heißt dies, dass *die Welt unser Bewusstsein* ist, uns also zuinnerst ist und uns gleichzeitig umgibt (PW 16).

¹⁷⁰ Städte also sind zwar natürlich, aber nicht wild.

¹⁷¹ Diese Formulierungen scheinen recht eindeutig indianisch zu sein.

So I will argue that consciousness, mind, imagination, and language are fundamentally wild. “Wild“ as in wild ecosystems – richly interconnected, interdependent, and incredibly complex. Diverse, ancient, and full of information. (PS 168)

Gut ist, was wild ist, könnte Snyder also verkürzt sagen, schön ist, was wild ist, könnte er ebenfalls sagen, und: Wildnis ist überall zu finden. Diese positive Definition wurzelt meines Erachtens insbesondere in der Anerkennung des Wilden (n.) als des Ursprünglichen, das intuitiv erfahren wird als richtig, echt, wahr. Man kommt nicht umhin, den uramerikanischen Slogan “wild and free” bannerartig über diesem ganzen Wildniskomplex wehen zu sehen. Verbindungen zum indischen Buddhismus außer über den Einsiedlerstrang sind dagegen schwer herzustellen. Und sogar dort ist zu bedenken, dass, mehr als die Wildnis als solche, einzelne ihrer Qualitäten geschätzt wurden, nämlich beispielsweise Abgeschiedenheit und Ruhe zur ungestörten Meditation.

Doch ist eine Befreiung des eigenen Geistes zu „wildem Denken“, beispielsweise jenseits von religiösen Dogmen, als Muster bei buddhistischen Meistern (Han Shan, Milaraspa etc.) durchaus zu finden. Für Snyder ist dieses „wilde Denken“ Grundvoraussetzung, um ökologisch – nach den Regeln der wilden, sich selbst erhaltenden Natur – denken und handeln zu können. Nur über die Realisierung des Prinzips der Wildnis können Irrwege innerhalb menschlicher Kulturformen, verstanden als Totalität sozial übermittelter Verhaltensmuster, beseitigt werden. Wildes Denken kann ein Gegengewicht zu konventionellem, im Sinne von nichtselbständigem, Denken bilden und wirkt so als anti-konventionell ausgerichtetes Korrektiv menschlichen Verhaltens.

We came, therefore, ... to suspect that civilization may be overvalued. (EHH 115)

3.2.1.1 Heiligkeit

Die Anerkennung der Natur als einer ihrem wahren Wesen nach wilden soll die Menschheit zu der Erkenntnis führen, dass eben dieses Wildsein das Prinzip ist, an dem es sein Leben zu orientieren gilt,¹⁷² will die Menschheit als Spezies auch in Zukunft Teil der Biozönose bleiben. Wichtig im Zusammenhang der grundsätzlichen Herangehensweise an das Verhältnis von Mensch und Natur aus religiöser Perspektive sind dabei zwei kurz zu nennende axiomatische Zuschreibungen: Das einer gewissen „Heiligkeit“ („sacredness“)

¹⁷² Wie dieses wilde Leben praktisch verwirklicht werden kann, wird später noch auszuführen sein.

der Natur und das der Pflicht zur „Dankbarkeit“ bzw. spontan entstehende Äußerungen derselben. Beide Konzepte sind so nicht unbedingt als urbuddhistische Herangehensweisen an die Natur zu bezeichnen. Selbst wenn die Natur beispielsweise in Teilen des japanischen Buddhismus als Manifestation des Buddha Vairocana gesehen wird, so scheint es doch eigentlich immer noch der dahinterstehende Buddha zu sein, dem die Verehrung gilt, nicht aber die Natur als solche. Wahrscheinlicher ist, dass beide Konzepte, das der Heiligkeit und das der Dankbarkeit, aus dem amerindischen Kontext ihren Weg in Snyders Denken gefunden haben. So zum Beispiel besonders prägend in seiner Einstellung zur Jagd¹⁷³ als sakralem Akt und seiner generellen Bejahung des innerweltlichen Lebens:¹⁷⁴

‘Life, so sacred; it is good to be a part of it all.’ That’s an American Indian statement that also happens to be the most illuminated statement from the far end of Buddhism, which does not see an alienated world that we must strive to get out of, but a realized world, in which we know that all plays a part. (TRW 136)

Diese Einschätzung, dass das Leben heilig sei, und es *gut* sei, Teil davon zu sein, und dies nicht nur eine indianische, sondern auch eine buddhistische Aussage sein soll, scheint meinem Verständnis nach doch etwas enthusiastisch zu sein. “Life, I am part of it all” wäre für die traditionellen Formen des Buddhismus wohl ausreichend.

Das Moment der Heiligkeit richtig einzuordnen, ist nicht ganz leicht, da definatorische Aussagen dazu in Snyders Werk fehlen. Christliche Heiligkeitskonzepte schwingen bei dieser postulierten “sacredness” der Natur sicher keine Rolle, sie ist keine „(einem Gott) geweihte“ (zu lat. sacer). Das religiöse Gefühl eines diffusen Heiligseins der Natur speist sich bei Snyder oft aus der Anschauung der konkreten Natur, bezieht sich vielleicht daher auf die staunende Erkenntnis ihrer Erhabenheit, ihrer Schönheit, ihrer Grausamkeit oder ihrer kraftstrotzenden Vitalität. Ob mit diesem Konzept von einem Heiligsein der Natur aber auch die Fähigkeit, Heil zu spenden, also Erlösungsfähigkeit, einhergeht, ist eher fraglich. Als Gnadenakt sicherlich nicht, denkbar scheint jedoch, dass der Anschauende in Anschauung und Erkenntnis der Natur sein eigenes Heilsein erreicht. Fraglich bliebe dann jedoch, ob der Natur selbst diese Erlösungsfähigkeit innewohnt oder ob ihr vielmehr eine gewisse katalytische Funktion zukommt, und der Anschauende angesichts der Natur sein eigenes Heil bewirkt. Dass es jedoch für alle Beteiligten – den Menschen wie die Natur – förderlich ist, wenn der Mensch sich seiner Umwelt mit einem religiös gestimmten Grundgefühl zuwendet, ist in Snyders “divine ecology” selbstverständlich.

¹⁷³ Siehe S. 70

¹⁷⁴ In einigen Fällen hält Snyder es auch für angebracht, *dao*, den „heiligen Weg der Großen Natur“ zu nennen (PW 10). Hervorhebung von mir.

3.2.1.2 Dankbarkeit

Don't shoot a deer if you don't know how to use all the meat and preserve that which you can't eat, to tan the hide and use the leather – to use it all, *with gratitude*¹⁷⁵, right down to the sinew and bones. (TI 98)

Dankbarkeit als Merkmal des menschlichen Umgangs mit der Natur lässt sich in diesem Zusammenhang als Mittel betrachten, ein Gespür für die Verhältnismäßigkeit des eigenen Handelns zu entwickeln. So könnte man beispielsweise den buddhistischen Tadel der Undankbarkeit gegenüber einem Baum, dessen Schatten oder Früchte man genossen hat, lesen.¹⁷⁶ Doch worauf sie hier, ebenso wie in dem folgenden, einem Mohawk-Gebet nachgebildeten Gedicht gegründet sein soll, ist meines Erachtens unklar:

Gratitude to Plants, the sun-facing light-changing leaf / and fine root-hairs; standing still through wind / and rain; their dance is in the flowing spiral grain / *in our minds so be it* / ... / Gratitude to Wild Beings, our brothers, teaching secrets, / freedoms, and ways; who share with us their milk, / self-complete, brave, and aware / *in our minds so be it* / Gratitude to Water: clouds, lakes, rivers, glaciers; / holding or releasing; streaming through all / *our bodies salty seas / in our minds so be it*" (TI 24f)

“Gratitude” als Dankbarkeit – gewöhnlich einer Person gegenüber – ist wohl im Sinne von Achtung vor derselben zu verstehen. Meist trägt Dankbarkeit Züge von Verehrung und entsteht mit Bezug auf etwas, das einem eine Wohltat erweist. Im gewöhnlichen Sprachgebrauch steht der Dankbarkeit Fühlende hierarchisch unter demjenigen, dem er verpflichtet ist. “Gratitude” zugrunde liegt lat. *gratus*, was sanskr. *gūrta* „willkommen“, „angenehm“ entspricht. Dabei ist die Bedeutung der zugrunde liegenden Wurzel √*gūr* (Kausativ) wohl mit (*hoch-/er-*)*heben* anzugeben.¹⁷⁷ Dieses Moment des Hebens im Sinne eines Erhebens findet sich auch im ursprünglichen Stamm des deutschen Wortes *Dank*, das, so GRIMM, auf einen verlorenen Stamm *dinke* zurückzuführen ist und „eine Tätigkeit des Geistes, eine Bewegung und Erhebung der Seele ausdrückt“. Dahin weisen auch davon abstammende Wörter wie *Andacht* und *Gedanke*.

Nun verhält es sich aber nicht so, dass Snyder ein hierarchisches Gefälle zwischen Natur und Mensch aufbauen will, und es stellt sich die Frage nach der Begründung dieses

¹⁷⁵ Hervorhebung von mir.

¹⁷⁶ AN III 369. Vgl. hierzu SCHMITHAUSEN (1991a, 74, Fußn. 414): Wer vorgibt, den Stamm eines Baumes zu benötigen, dessen Schatten er zuvor genossen hat, und diesen fällt, wird ein übler Mensch genannt, der die Freundschaft [zum Baum] bricht (Pv II.9.1ff).

¹⁷⁷ An einer (einzigen?) Stelle ist nach MW √*gūr* auch als „essen“ bekannt (Dhātupāṭha), was Snyder sicher freuen würde, ließen sich doch so Dankbarkeit und Essen verbinden. Allerdings nennen MAYRHOFER ETYM und MAYRHOFER KURZ diese Bedeutung nicht, daher sollte man „essen“ wohl unter den Tisch fallen lassen. ROOTS erklärt √*gūr* als „grüßen“ und sekundäre Form von √ *gr* „singen“, als wohl aber nicht von √ *gr* „schlucken“ abstammend.

Dankbarkeitsgefühls, das sich ja erkennbar nicht auf einen Schöpfer bezieht, der *für uns* diese Natur geschaffen hat, dem man also *zu Dank verpflichtet* ist. Dankbarkeit wie sie Snyder präsentiert ist eine nichttranszendente, innerweltliche Dankbarkeit aus aufmerksamer Anschauung der Soheit der Natur – “fine root-hairs” –, die mit einem geistigen Akt des Anerkennens und sich Bewusstmachens der Natur einhergeht. Wenn ein Gefühl der Dankbarkeit der Natur gegenüber entsteht, das geistige Erheben Natur zu einer Erhabenen macht, entsteht ein Moment der Selbstbesinnung. Und diese „Selbstbesinnung angesichts ihres Erhabenen antizipiert etwas von der Versöhnung mit ihr“ (ADORNO 1973, 293). Dankbarkeit wäre also ein Mittel, eine für gewöhnlich dem Geist untergeordnete, auf bloßes Dasein reduzierte Natur zu erheben, und in dieser Erhebung eine Gleichheit physischer und mentaler Phänomene zu erfahren. Da zumindest die indische buddhistische Literatur physische Funktionen und natürliche Objekte häufig als leidhaft, widerwärtig und verabscheuenswert beschreibt, und es allgemeiner Wunsch war, sich aus dieser und über diese Natur zu erheben, ist dieses nichthierarchische heilsfördernde Naturverständnis – geprägt von Dankbarkeit statt Ekel – dort sicher nicht zu finden.

In Kombination betrachtet scheinen mit Bezug auf die sinnlich wahrnehmbare Welt Vorstellungen von Heiligkeit und Dankbarkeit bei Snyder in eine Richtung zu deuten, die sich durchaus ähnlich wie bei Albert Schweitzer als eine Haltung der „Ehrfurcht vor dem Leben“ verstehen lässt. Begreift man „Ehrfurcht“¹⁷⁸ wie MERTENS (1998, 529) als „eine Grundeinstellung, die es mit dem Achtbaren, Bewundernswürdigen und zugleich Verletzlichen zu tun hat, das es gegebenenfalls vor drohenden Übergriffen zu schützen gilt“, deckt der Begriff in drei im Denken Snyders höchst wichtige Felder: einen *sinnlich-ästhetischen* (Staunen, Bewunderung), einen *ethischen* (Achtung, Achtsamkeit, Beachtung, Respekt, Rücksichtnahme, Bejahung, Anerkennung, Hochachtung, Wertschätzung) und einen *religiös-kontemplativen* (Scheu, Verehrung, Pietät,¹⁷⁹ Demut) (MERTENS 1998, 531ff). „Furcht“, der zweite Bestandteil des Kompositums, ist dabei nicht im Sinne von Angst, sondern als Scheu bzw. Zurückhaltung zu verstehen (MARSCHÜTZ 1995, 512).

¹⁷⁸ Nach LIENKAMP (2003, n. pag.) kann das Objekt der Ehrfurcht dabei alles sein, was als wertvoll angesehen oder erfahren wird. Sie kann sich auf Gott bzw. das Heilige, die Mitmenschen, die eigene Person sowie die außermenschliche – biotische und abiotische – Natur beziehen.

¹⁷⁹ Durchaus auch wörtlich verstanden im Sinne einer kindlichen Anhänglichkeit.

3.2.2 Snyder im Juwelennetz des Indra

„Why should we cherish all sentient beings? / Because sentient beings / Are the root of the tree-of-awakening. / The Bodhisattvas and Buddhas are the flowers and fruits. / Compassion is the water for the roots.“ Avatamsaka Sūtra (MRE 75)

Der Hua-yen-Buddhismus blühte besonders zur Zeit der T'ang-Dynastie (618-907) in China und ist stark vom *Avatamsaka-Sūtra*¹⁸⁰ inspiriert, dessen Entstehungsgeschichte allerdings nach wie vor unklar ist. Einige Teile entstanden wohl in Indien, so stammt der Beleg für Indras Juwelennetz aus dem auf Sanskrit erhaltenen *Gaṇḍavyūha-Sūtra*, auch das *Daśabhūmika* ist indischen Ursprungs. Andere Teile entstanden vielleicht in Zentralasien, und es scheint möglich, dass die Zusammenlegung der verschiedenen Teile zu diesem Mammut-Sūtra dort entstand („Turfan“). Tu shun (557-640) gilt als der erste Hua-yen Meister und in seinem Werk „Hua-yen Wu-chiao Chi-kuan“¹⁸¹ taucht die Metapher vom Juwelennetz des Indra auf, die zusammen mit dem *pratītya-samutpāda*¹⁸² von den meisten engagierten Buddhisten als ethische Grundlage ökologischen Handelns verstanden wird.

Snyder steht durchaus in der Tradition der Hua-yen Denker, die es als ihre Aufgabe sahen, die Beziehungen zwischen verschiedenen buddhistischen Schulen zu entdecken und inklusivistisch zu vereinen, um ein umfassendes Ganzes zu bilden. Doch fanden auch taoistische Elemente ihren Weg in den Hua-yen-Buddhismus, beispielsweise der Respekt vor und die Freude an der Natur, sichtbar an den Gedichten und Landschaftsmalereien der Taoisten und Ch'an-Anhänger, ein dem indischen Buddhismus weitgehend fremder Aspekt, sieht man von einzelnen Theragāthās und gewissen dichterischen Partien in Erbauungs- und Schöner Literatur ab:

The Hua-yen Buddhist world view leads directly to a new attitude toward the natural which is not only deeply respectful but imbued with a profound gratitude and even ecstatic appreciation. We need only abandon our usual partial, prejudiced point of view in order to discover that what was hitherto insignificant, mean, or loathsome has come to have significance, value, and beauty. A worn pair of straw sandals, a bamboo dipper, the water in the dipper, all these things are friends and helpers, worthy of reverence and gratitude. (COOK 1977, 29)

¹⁸⁰ In der populären ökoethischen buddhistischen Literatur, die auf das Juwelennetz zurückgreift, wird oft das (höchst umfangreiche) *Avatamsaka-Sūtra* als Quelle dieses Bildes genannt, ohne genauere Angaben, das Bild hat sich sozusagen verselbständigt. Möglicherweise habe ich es dort übersehen, es wird aber meines Wissens nur am Rande (CLEARY 1993, 1478) erwähnt.

¹⁸¹ TAISHO 1867, 513 abc.

¹⁸² Vgl. S. 125f.

Größtest Verdienst der Sinisierung des Buddhismus im Zusammenhang mit der Frage nach dem Verhältnis von Mensch und Natur ist dabei wohl, dass man anstatt alle Phänomene ihrer wesentlichen Leerheit halber als nichtig zu erachten, gerade über die wesentliche Leerheit aller Phänomene dazu geführt wird, sie alle gleichermaßen zu schätzen, da sie alle die höchste Wahrheit enthalten und offenbaren können. Strenggenommen gibt es also nichts was kleiner oder unbedeutender wäre als etwas anderes, da alle Phänomene ihrem Wesen nach gleich sind: nämlich leer.

Das Juwelennetz des Indra

Bekanntestes Bild aus dem Hua-yen-Buddhismus, das in die ökoethische Debatte Eingang gefunden hat, ist das „Juwelennetz des Indra“. Es konzentriert sich auf die Darstellung der Beziehung zwischen Phänomen und Phänomen, nicht zwischen prozesshaftem Phänomen und dem dahinterstehenden Absoluten (i.e. *śūnyatā*). Vorteil, wenn man dies als Ausgangspunkt wählt, also die *Beziehungen* in den Vordergrund stellt, anstatt die dahinterstehende Leerheit zu betonen, die ja gerade dafür sorgt, dass alles nur abhängig bestehen kann, ist, dass das latent negativ klingende Konzept der Leerheit von einer positiveren Seite erfahren werden kann:

‘Emptiness’ may be the same as ‘interdependent being,’ but to say that something is empty is to devalue that thing, to see it as an intangible, slippery, impermanent bit of phantasmagoria not worthy of one’s attention and totally incapable of supplying any lasting satisfaction. Emptiness removes it from serious consideration. (COOK 1977, 43f)

Die Betonung des Daseins als eine durch Beziehungen und Prozesse gekennzeichnete Existenz ermöglicht es aus Hua-yen-Sicht also, jedem Phänomen den gleichen (theoretischen) Wert zuzuerkennen, da es sich auf abstrakter Ebene lediglich um Facetten desselben Absoluten handelt.¹⁸³ Die Beziehungen zwischen den verschiedenen Phänomenen, also die Struktur der Realität, erklärt das Bild vom Juwelennetz des Indra wie folgt: Man stelle sich ein unendliches Netz vor. An jedem Knotenpunkt des Netzes liegt ein Juwel und jedes Juwel reflektiert alle anderen Juwelle in dieser Matrix. Jede Änderung an einem dieser Juwelle würde sich also in allen anderen reflektieren.

¹⁸³ “The Buddha once said, bhikshus, if you can understand this blade of rice, you can understand the laws of interdependence and origination. If you can understand the laws of interdependence and origination, you can understand the Dharma. If you understand the Dharma, you know the Buddha” (TRW 35).

Nun kann man sich vorstellen, dass jedes Juwel dabei als Platzhalter für eine individuelle Lebensform oder, da alle Phänomene demgemäß funktionieren, auch für eine Bewusstseinseinheit fungieren kann. Für Snyder ist dieses Juwelennetz des Indra konzeptuell verwandt mit den Erkenntnissen ökologischer Zusammenhänge: “The web of relationships in an ecosystem makes one think of the Hua-yen Buddhist image of Indra’s net” (PS 67). Oder noch pointierter: “The Avatamsaka (‘Flower Wreath’) jeweled-net-interpenetration-ecological-systems-emptiness-consciousness tells us, no self-realization without the Whole Self, and the whole self is the whole thing“ (OW 64). Begreift man dies dahingehend, dass jedes Einzelwesen „eine Anordnung des gesamten wirklichen und ideellen Universums [ist], durch welche jener Selbstwert begründet wird, der das Einzelwesen selbst ist“ (WHITEHEAD 1926, 77), so ergibt sich die Möglichkeit, trotz der wesenhaften Leerheit, den Wesen aufgrund ihres Teilseins Wert zuzuschreiben. Die übergeordnete Identität der einzelnen Bestandteile des Juwelennetzes soll also nicht bedeuten, dass „alles eins“ sei, womit es zugleich ununterscheidbar würde, obwohl die Hua-yen-Weltanschauung durchaus als eine Lehre der Totalität begriffen werden kann. Nein, vielmehr gilt, dass das Vielfältige seinem Wesen nach vereint ist, dieses Eine sich aber in Vieles aufspalten kann.¹⁸⁴ Zwei Phänomene des Einen, nämlich ein Stein und Einstein können daher als gleichwertig erachtet werden, so Snyder, denn

on one level, there is no hierarchies of qualities in life ..., the life of a stone or a weed is as completely beautiful and authentic, wise and valuable as the life of, say, Einstein ... hence the preciousness of mice and weeds. (TRW 17)¹⁸⁵

Snyder scheint innerhalb dieses Weltstrukturkonzepts wesentlich mehr am Bild des (Juwelen-)Netzes¹⁸⁶ als an dem der (Juwelen-)Spiegelung interessiert zu sein – „nets are many knots“ (TI 84) – und erkennt an, dass eine gewisse partielle Individualität der einzelnen Knoten/Juwele durchaus vorhanden ist. Zumindest in der physischen, alltäglichen Welt bedeutet die Interdependenz der Knoten dabei nicht, dass es nur noch die Beziehungen zwischen diesen, aber nicht mehr die (temporären) Knoten als solche gibt, denn: “all is one and at the same time all is many” (OW 9). Die Erkenntnis des

¹⁸⁴ Dazu COOK (1989, 226): “Identity can be thought of as the static relationship among things, while interdependence is the dynamic relationship; they are two sides of the same coin, and both are alternate ways of saying that all is empty (*sarvam śūnyam*).”

¹⁸⁵ Snyder äußert dies als unter anderem in Zusammenhang stehend mit einigen Momenten der persönlichen Erkenntnis, dass *alles* (also auch der Stein) lebendig sei, der grundlegenden Erfahrung des Animismus also.

¹⁸⁶ Oder des Gewebes, vgl. *Nets of Beads, Webs of Cells. Ecosystems, Organisms and the First Precept in Buddhism* (PS 65f).

wechselseitigen Verbundenseins resultiert also nicht in völliger Auflösung der eigenen Identität, die, wie der Buddhismus sich beeilt zu versichern, eine scheinbare ist, sondern lediglich in einer Relativierung. Auf einer alltagstauglicheren Ebene wäre es im Rahmen dieser holistischen Weltsicht wohl sinnvoller, nicht unbedingt das Einssein, sondern das Miteinander, sozusagen das Mitsein zu betonen. Alle Teilhaber der biotischen Gemeinschaft tragen demnach individuelle Züge, können aber nur aufgrund ihres Verbundenseins und als Teil existieren.

Die Vorstellung, Lebewesen als Knotenpunkte¹⁸⁷ in einem Gewebe zu sehen, die nur durch das Gewebe bestehen können und dies gleichzeitig selbst bilden, ist für das intendierte Herausbilden eines Verantwortungsgefühls des Menschen gegenüber den anderen Lebewesen sicher eingängiger als das der sich ineinander spiegelnden Juwelle. Dazu Snyder:

Man is but a part of the fabric of life – dependent on the whole fabric for his very existence. As the most highly developed tool-using animal, he must recognise that the unknown evolutionary destinies of other life forms are to be respected, and act as gentle steward of the earth's community of being. (TI 91)

Die Knoten im Gewebe sind meines Erachtens eine hilfreichere Metapher als die sich spiegelnden Juwelle. Spiegelung als Beweis allseitiger Verbundenheit ist ein völlig unzureichendes Bild und kann kein Motiv für ethischen Umgang mit der Natur sein, da, um das Bild auf die Spitze zu treiben, beschädigte Juwelle als solche zwar auf allen anderen Juwelen abgebildet, die anderen Juwelle selbst aber dadurch nicht beeinträchtigt würden. Das aber gerade ist der zentrale Punkt, der im Zusammenhang mit ökologischer Ethik transportiert werden muss, nämlich, dass alles, was Menschen tun, Auswirkungen auf die Gesamtheit des Netzes haben *kann*. Denn obwohl dem Wesen nach gleich, stellt sich dem der Natur entfremdeten Menschen ein Problem, das beispielsweise die Eiche nicht hat: Er bedarf einer ethischen Haltung zu seiner Umwelt, sonst neigt er dazu, diese durch Verschwendung, Sorglosigkeit oder Gier zu schädigen. Je anschaulicher die multipolare wechselseitige, insbesondere auch die *physische* Abhängigkeit aller Wesen voneinander demonstriert wird, desto einsichtiger kann die daraus resultierende ethische Haltung sein. Denn wenn die eigene Existenz nur abhängig von der Existenz der Gesamtheit alles

¹⁸⁷ „Knoten“ muss sich nicht nur auf einzelne Lebewesen beziehen. Auch sein Haus Kitkidizze bezeichnet Snyder als “a node in the net”, (PS 252) also nicht als Juwel sondern als Knoten in Indras Netz, als Kreuzungspunkt verschiedener Fäden, ohne dass dieser Punkt der Sache nach etwas anderes wäre als eben-diese Fäden.

anderen möglich ist, wäre jede Schädigung des anderen als eine Schädigung des eigenen Selbst zu verstehen.¹⁸⁸

Hua-yen Buddhismus im Sinne Snyders ist wohl als eine Art kosmischer Ökologie zu verstehen, wenn man Ökologie als die Wissenschaft der Beziehungen zwischen Lebewesen untereinander und zu ihrer Umwelt begreift. Und die Metapher von Indras Juwelennetz ist demnach ein passender Stoff, über den Snyder die Vernetztheit, Abhängigkeit und das daraus resultierende Aufeinander-Angewiesensein aller Lebewesen erklärt, vorausgesetzt, man legt sein Augenmerk nicht auf die sich spiegelnden Juwelen, sondern das Netz.¹⁸⁹

More recently the science of ecology, with its demonstrations of coevolution, symbiosis, mutual aid and support, interrelationship, and interdependence throughout natural systems, has taught us modesty in regard to human specialness. It has also taught us that our understanding of what is and is not “harmful” within the realm of wild nature is so rudimentary, that we should not even bother to take sides between predators and prey ... or even between ‘life’ and ‘death’. (PS 71)

2.2.2.1 “Energy is eternal delight”

Die Erkenntnis des Aufeinanderbezogenheits allen Lebens in Netzen, Systemen und Kreisläufen und damit auch des eigenen Dazugehörens ist für Snyder stets gekoppelt mit emotionaler Reaktion. Dabei wäre durchaus denkbar, dass man diese Zusammenhänge rein rational erfasst und in der Folge technokratisch systemoptimierenden Umweltschutz betreibt. Für Snyder entspringt die Erfahrung des Verbundenseins dagegen ursprünglich religiösen Zusammenhängen, die er naturwissenschaftlich unterfüttert:¹⁹⁰ “The Buddhists teach respect for all life, and for wild systems. Man’s life is totally dependent on an interpenetrating network of wild systems“ (TI 104). Dabei scheint es wohl im Wesen des systemischen Denkens zu liegen, dass auch über den scheinbar genau gegengesetzten

¹⁸⁸ Allerdings neigen selbst bestimmte Tierarten zur Verschwendung, bestimmte Pflanzen („Algenpest“) zu ungeheurer Vermehrung. Nur können diese eben einfach nicht anders, und werden unter Umständen am Ende zwangsläufig Opfer ihres Fehlverhaltens. Jedoch oft genug erst, nachdem sie andere Arten ausgerottet und das ursprüngliche Ökosystem erheblich gestört haben.

¹⁸⁹ Für das Ökosystem Erde ist diese Form der Manifestation von Indras Netz als jeweils postulierte physische Abhängigkeit in alle Richtungen durchaus einsichtig. Für den gesamten Kosmos, für den das Bild des Juwelennetzes schließlich gelten soll, sieht dies wohl anders aus: Wie das Verschwinden einzelner Spezies die Existenz von dieser abhängiger Spezies negativ beeinflusst, ist offensichtlich. Wie allerdings das Verschwinden einer Spezies dagegen die Sonne affizieren sollte, ist schwer vorstellbar, hier greift wohl eher das Bild des Spiegels wieder.

¹⁹⁰ Wichtig für Snyders sich nicht aus spiritueller Einsicht speisendes (öko)systemtheoretisches Verständnis insbesondere die Werke von H. T. ODUM zur Thermodynamik und Eugene ODUM (explizit (TI 104) erwähnt beispielsweise *Strategy of Ecosystem Development*), sowie Ramon MARGALEFF zu Ökosystemen als selbstorganisierenden, informationsspeichernden, kybernetischen Systemen.

Zugang, den nichtspirituellen, sondern wissenschaftlichen Weg, wie ihn beispielsweise Snyders Freund H. T. Odum gegangen ist, ein religiöses Moment Eingang finden kann bzw. das Verständnis, dass diese Verbindung für das Fortbestehen des Ökosystems Welt notwendig ist.¹⁹¹ So formuliert ODUM in *Environment, Power, and Society* (1971, 244) im Anschluss an seine physikalischen Analysen von Energiekreisläufen die „Zehn Gebote der Energieethik“, gipfelnd im zehnten Gebot, das fordert: “Thou must find in thy religion stability over growth, organization over competition, diversity over uniformity, system over self, and survival process over individual peace.”

Die Erkenntnisse der Systemtheorie¹⁹² spielen in Snyders essayistischer Auseinandersetzung mit Fragen ökologischer Ethik durchaus eine Rolle, für seine poetische Verarbeitung seiner Auseinandersetzung mit der Natur und dem Wesen der Welt bietet sich dagegen eher eine spirituell gefärbte Metaphersprache an:

We can begin to imagine, to visualize, the nested hierarchies and webs of the actual nondualistic world. Systems theory provides equations but few metaphors. In the “Mountain and Waters Sutra” we find: It is not only that there is water in the world, but there is a world in water. There is a world of sentient beings in clouds ... There is a world of sentient beings in a blade of grass. (PW 109)

Ein Beispiel für das kunstvolle Verweben und Anspielen auf den kontinuierlichen Energiefluss, Indras Netz und die Nahrungskette, ist das Gedicht *Song of Taste*:

Eating the living germs of grasses / Eating the ova of large birds ... / Drawing on life of living / clustered points of light spun / out of space / hidden in the grape. ... eating, ah, each other. Kissing the lover¹⁹³ in the mouth of bread. (GSR 451)¹⁹⁴

Besonders bemerkenswert ist das Bild der “clustered points of light spun / out of space / hidden in the grape.” So sehen wir hier in der Traube nicht nur konzentrierte Energiefelder

¹⁹¹ “The key program of a surviving pattern of nature and man is a subsystem of religious teaching which follows the law of the energy ethic. ... [W]e can teach the energy truths through general science in the schools and teach the love of system and its requirements of us in the changing churches. System survival makes right and the energy commandments guide the system to survival.” (ODUM 1971, 253).

¹⁹² Vgl. S. 102ff.

¹⁹³ “One begins to see the connecting truths hidden in Zen, Avatamsaka and Tantra. The giving of a love relationship is a Bodhisattva relaxation of personal fearful defenses and self-interest strivings – which communicates unverbally to the other and leaves *them* do the same ... So, Zen being founded on Avatamsaka and the net-network of things; and Tantra being the application of the ‘interaction with no obstacles’ vision on a personal-human level – the ‘other’ becomes the lover, through whom the various links in the net can be perceived” (EHH 34).

¹⁹⁴ Leben essen, um selbst zu leben als Akt der Liebe zieht sich motivisch durch Snyders gesamtes Werk, besonders in Zusammenhang mit Tieren: “Position: Everything that lives eats food, and is food in turn”(TI 96).

aus Licht¹⁹⁵ als Anspielung auf energetische Beziehungen innerhalb eines Ökosystems, sondern “grape” (die einzelne Weintraube) korrespondiert wiederum mit “cluster” („Traube“ im Sinne von „traubenförmiger Anordnung“), wodurch das Bild stark verdichtet wird, denn Snyder präsentiert so den Makrokosmos im Mikrokosmos, Trauben in der Traube – und diese Verschachtelung erinnert unwillkürlich an die Bildsprache des *Avataṃsaka-Sūtra*, mit ihren in Atomen enthaltenden Welten und Buddhas, in deren Poren wiederum unzählige Buddhas sitzen.¹⁹⁶ Auch Licht und Raum sind Elemente, die in der Sprache des *Avataṃsaka* regelmäßig auftauchen, man denke an das erleuchtende Licht, das der Körper des Buddha ausstrahlt¹⁹⁷ und dessen Körper den gesamten Kosmos ausfüllt.¹⁹⁸

Nets of light pervade / All the numberless lands; / In the lights are Buddhas / Teaching all beings everywhere. / The Buddha-body, without distinction, / Fills the cosmos, / Able to manifest physical forms, / Teaching according to potentials. (CLEARY 1993, 167f)

3.2.2.2 Womb and Tomb: Leben und Sterben im Juwelennetz

– Abandon really means it / the network womb stretches loose all / things slip through
(MR 20)

Betrachtet man die Welt aus einer wie oben dargestellten Weltsicht, könnten sich für den modernen Buddhismus einige neue Perspektiven ergeben. Gegen die urbuddhistische Analyse von der generellen Leidhaftigkeit des Daseins im *Saṃsāra* setzt Snyder die

¹⁹⁵ Vgl. CALLICOTT (1989, 59): “[They] apparently allude to the dynamic configurations of the microcosm, the patterns of energy in the subatomic world and, obviously, eating grains, eggs, and fruits, unambiguously calls attention ... to dynamic, patterned energy flux at the core of ecological relationships as conceived on the ecosystem model.”

¹⁹⁶ Beispielsweise CLEARY (1993, 162). Als alldurchdringendes Bild im gesamten *Avataṃsaka-Sūtra* zu finden, beispielsweise in der Form: “Emanating inconceivable nets of light, / Everywhere purifying all conscious beings,” (CLEARY 1993, 83), oder “In each hair pore / Are webs of light pervading all quarters / Intoning the sublime voices of Buddha, / Taming the hard to tame.” (ebd. 164), oder auch “Nets of light pervade / All the numberless lands; / In the lights are Buddhas / Teaching all beings everywhere.” (ebd. 167f) und “Every single atom / is filled with light” (ebd. 172).

¹⁹⁷ Ausführlich im Kapitel *Awakening by Light* (CLEARY 1993, 282). Als alldurchdringendes Bild allerdings im gesamten *Avataṃsaka-Sūtra* zu finden, beispielsweise in der Form: “Emanating inconceivable nets of light, / Everywhere purifying all conscious beings” (ebd. 83), oder “In each hair pore / Are webs of light pervading all quarters / Intoning the sublime voices of Buddha, / Taming the hard to tame.” (ebd. 164), oder auch “Nets of light pervade / All the numberless lands; / In the lights are Buddhas / Teaching all beings everywhere.” (ebd. 167f) und “Every single atom / is filled with light” (ebd. 172).

¹⁹⁸ Beispielsweise “The Buddha’s body fills the cosmos” (CLEARY 1993, 162), “Buddha has reality for his body, / pure as space itself; / all the physical forms that appear / He includes in this reality.” (ebd. 170f). Auch “Universally Good (ein Bodhisattva, S.L.) physically is like space, / ... Manifesting all kinds of embodiments, equal to all.” (ebd. 179), oder ebenfalls über diesen Bodhisattva: “Entering into all particles of the cosmos, / the body is endless and undifferentiated; / omnipresent as space, / it expounds the great teaching of the realization of thusness.” (ebd. 181).

Erkenntnis, dass es über das Netz des Indra möglich ist, die Gleichzeitigkeit von Schmerz und Schönheit dieser komplex ineinander gebundenen Welt zu sehen und anzuerkennen. Paradoxaerweise sind es bislang weitestgehend frühere Subsistenzkulturen von Jägern und Sammlern gewesen, die ihre Dankbarkeit der Erde und ihren Tieren gegenüber am eindringlichsten dargestellt haben, der Buddhismus hat dagegen, will er mit Snyder Schritt halten, in diesem Zusammenhang noch zu lernen, dass Tiere und Pflanzen in einem kontinuierlichen Energieaustausch wechselseitig voneinander leben. Und dieser Kreislauf von Leben und Tod ist positiv zu bewerten, denn alles, was atmet, ist hungrig, “but not to flee such a world! Join in Indra’s net!” (PS 70).

Ein konsequentes Durchdenken des Juwelennetz-Universums soll also dazu führen, das blutige Fressen- und Gefressenwerden, das zumindest bislang im Buddhismus eindeutig für grausam erachtet wurde, von dieser Negativbewertung zu befreien. Da verlangt Snyder sehr viel von den Buddhisten.¹⁹⁹ Vergänglichkeit in einen Zustand der Positivbewertung zu sublimieren, läuft zumindest gegen urbuddhistisches Grundverständnis. So werden beispielsweise die generelle Vergänglichkeit der Welt und das „natürliche“ Artensterben auch im modernen innerbuddhistischen Diskurs gerne genannt, um ein Nicht-in-Aktion-treten-müssen angesichts der vielzähligen aktuellen Probleme zu rechtfertigen: “Some quote a Buddhist teaching back at us: ‘all is impermanent.’ Indeed. All the more reason to move gently and cause less harm“ (PW 176).

Die Gleichzeitigkeit und das Gleichgewicht von Schönheit und Leid anzuerkennen, wäre dagegen sehr neu. Dass alles Schöne den Keim des Vergänglichen in sich trägt, und es daher nur eine Frage der Zeit ist, bis es sich als leidhaft erweist, ist ein buddhistischer Gemeinplatz. Damit scheint, was die Gewichtung betrifft, das Leid innerweltlich zu überwiegen, da meines Wissens bislang in keinem buddhistischen Text ausführlich formuliert wurde, dass auch Leid ein Moment der Schönheit oder des Guten etc. in sich tragen kann, sei es, weil beispielsweise die eigene Sterblichkeit anderes Leben ermöglicht. Ein freudiger Ausruf à la Snyders “What a big potlatch we are all members of!” scheint im traditionellen Buddhismus höchst unwahrscheinlich, ist nach Snyder aber nötig für eine gerechtere und richtigere Weltsicht:

To acknowledge that each of us at the table will eventually be part of the meal is not just being ‘realistic.’ It is allowing the sacred to enter and accepting the sacramental aspect of our shaky temporary personal being. (PW 19)

¹⁹⁹ Die Verknüpfung beider Bilder, das vom Juwelennetz und das vom Nahrungsnetz ist wohl nicht im analogen sondern eher im inspiratorischen Bereich zu suchen ist. Die Übertragung ist von den Schöpfern des Bildes so sicher nicht intendiert.

Dabei erkennt Snyder durchaus an, dass, parallel zu der von ihm beschriebenen Gleichwertigkeit aller Komponenten, dieses Ökosystem in Bezug auf den ihm immanenten Energiefluss als hierarchisch bezeichnet werden kann. Vom Standpunkt des Ganzen aus betrachtet gilt jedoch trotzdem die prinzipielle Gleichheit aller Teile.

Dieser Energieaustausch²⁰⁰ in Form von Nahrungsaufnahme muss stattfinden und darf nicht abgelehnt werden, so Snyder, denn das wäre falsche Sentimentalität:

A key transaction in natural systems is energy exchange, which includes the food chains and the food webs, and this means that many living beings live by eating other beings. Our bodies – or the energies they represent – are thus continually being passed around. We are all guests at the feast, and we are also the meal! All of biological nature can be seen as an enormous *puja*, a ceremony of offering and sharing. (PS 76)

Die untrennbare Simultanität von Fressen und Gefressenwerden – im weitesten Sinne von Leben und Sterben – impliziert eine Gleichwertigkeit beider Vorgänge. Eine Übermacht von *duḥkha* scheint für Snyder daher nicht gegeben, womit immerhin eine Grundanalyse buddhistischen Denkens in Frage gestellt ist. Ein zwingender Grund zur Weltflucht als Ausweg aus dem leidhaften Dasein ist damit nicht mehr gegeben, da das biologische Leben als solches prinzipiell bejaht wird. Die intime Wahrnehmung der Verbundenheit, Zerbrechlichkeit, unvermeidlichen Vergänglichkeit und des Leids im Leben sowie die Kontinuität des großen Prozesses und seiner ultimativen Leerheit weckt Mitleid, also ein profundes Besorgtsein um die anderen Wesen, und zugleich den Wunsch nach (persönlicher) Erleuchtung.²⁰¹ Nahrungsaufnahme ist also durchaus als sakraler Akt zu verstehen. Die Teilhabe an der Nahrungskette als Esser und Essen zugleich, bei Snyder auch als mehrdimensionales „food web“ bezeichnet, macht die Prozesse der Natur einsichtig und weist dem Menschen seinen Platz zu. Dieser ist für die „Krone der Schöpfung“ kein privilegierter, die Welt ist nicht im Geringsten speziell für den Menschen geschaffen. In der Erkenntnis, selbst auch nur egalitäre Ressource zu sein, relativiert sich seine Position innerhalb des Netzes enorm. Dabei ist die Anerkennung des Verfalls als notwendigem Teil des Werdens und eben nicht das Sichwehren²⁰² gegen den Verfall von elementarer Bedeutung:

²⁰⁰ Dass dieser Austausch als notwendig und natürlich anerkannt werden soll, vereinfacht für Snyder im Folgenden auch die Frage, ob man sich vegetarisch ernähren müsse, und inwiefern das Gebot der *ahiṃsā* zu berücksichtigen ist.

²⁰¹ Wie Snyder (PS 77) schreibt, ist dies die Einsicht in *bodhicitta*, wie ŚĀNTIDEVA es beschrieben hat.

²⁰² Beispielsweise durch Flucht aus dem *saṃsāra*.

Life in the wild is not just eating berries in the sunlight. I like to imagine a ‘depth ecology’ that would go to the dark side of nature – the ball of crunched bones in a scat, the feathers in the snow, the tales of insatiable appetite. Wild systems are in one elevated sense above criticism, but they can also be seen as irrational, moldy, cruel, parasitic ... [T]here is a world of nature on the decay side, a world of beings who do rot and decay in the shade. Human beings have made much of purity and are repelled by blood, pollution, putrefaction. The other side of the ‘sacred’ is the sight of your beloved in the underworld, dripping with maggots. (PW 110f)

Weil man das Leben will, muss man also die Kehrseite akzeptieren,²⁰³ kann man diese sogar ästhetisch finden. Die frühe buddhistische Meinung dazu wäre allerdings genau entgegengesetzt die, dass es ohne dieses Leben auch kein Leiden, keinen Tod gebe, weshalb ein Entrinnen aus dem ewigen Kreislauf der Wiedergeburten ja durchaus angestrebt wurde. Diese unbedingte Bejahung des innerweltlichen Lebens²⁰⁴ in all seinen Facetten dürfte dem Buddhismus einige Schwierigkeiten bereiten. Sollte sich diese Sicht durchsetzen, käme dies daher einer erheblichen Kurskorrektur gleich. Denn nicht zu vergessen ist, dass selbst der Retter aller Lebewesen, der Mitleid habende Bodhisattva der Mahāyānatraditionen, diese nicht rettet,²⁰⁵ um ihnen ein gutes innerweltliches Leben oder ihrer Art eine kontinuierliche Existenz zu ermöglichen. Vielmehr bedeutet sein Retten, die Lebewesen *aus dem Saṃsāra* zu befreien. Taugt er als Prototyp eines Umweltschutzhelden nach klassischer Lesart nur bedingt²⁰⁶, scheint sich dies heute zu ändern, da das Bodhisattva-gelübde in Bezug auf den Vorsatz, alle Lebewesen auch – oder besser: gerade! – innerweltlich zu retten, fester Bestandteil westlicher ökobuddhistischer Spiritualität ist. Leben und Sterben als zwei Seiten einer Medaille zu sehen, ist neu. Doch wirkliche Lebensbejahung kann es für Snyder nur unter Anerkennung der dunklen Seite der Natur geben:

The poet holds the dark and the light in mind, together. We worship not only the positive forces, the life-giving forces – not just that. We can all say, ‘Ah, planet earth biosphere, mother earth, mother wonderful – all these green plants.’ But there’s also death, there’s also the unknown, there’s also the demonic. And that’s the womb and the tomb, that’s samsara, that’s birth and death, that’s where the Buddhists go in. And that’s where poetry goes in. That’s where poetry gets its hands on something real. (TRW 81)

“Something real”, das ist eben für Snyder genau das, was das Wesen der Welt ausmacht: die Vergänglichkeit aller Phänomene, die Soheit, die Leere.

²⁰³ Vgl. beispielsweise folgendes Gedicht, angesichts dessen klar wird, dass für Snyder Meditationsformen wie das Üben auf dem Friedhof völlig unangebracht wären: “Old Rotting Tree Trunk Down: If „meditation on decay and rot cures lust“ / I’m hopeless: / I delight in thoughts of fungus. / beetle larvae, stains / that suck the life still / from your old insides, ...“ (NN 303).

²⁰⁴ Vgl dazu auch Kap. 5 über Macy.

²⁰⁵ Und vor allem nicht die Welt als solche retten will!

²⁰⁶ Es ist sicher davon auszugehen, dass ein Bodhisattva aufgrund seines Mitleids auch innerweltliches Leid beseitigen wird, aber es muss erwähnt werden, dass das eben nicht sein primäres Ziel sein wird.

3.2.3 Landethik und Tierethik als Teile der Naturethik

3.2.3.1 Tierethik

Mitleid und Verwandtschaft

I am a child of all life, and all living beings are my brothers and sisters, my children and grandchildren. (TI 93)

Dieses klassische Verwandtschaftsargument des Buddhismus addiert eine essentielle Komponente zu Snyders Theorie des universalen wechselweisen Aneinandergebundenseins in Indras Netz. Diese Verbundenheit präsentiert sich nicht mehr nur als ein technisches Strukturprinzip aller Phänomene, sondern auf einer gewissen Ebene als eine höchst persönliche Angelegenheit emotionaler Beziehungen zu allen anderen Lebewesen. Genaugenommen ist erst das Gefühl der familiären Fürsorglichkeit allen Wesen gegenüber das, worüber sich ethische Verhaltensregeln innerhalb dieser Struktur generieren lassen. Eng mit dieser Grundhaltung verbunden sind Gefühlsregungen wie Mitleid und Wohlwollen, insbesondere aber auch das Prinzip Verantwortung. Der Umweltschützer, dem die ganze seiende Welt wertvoll wie seine eigene Familie ist, tritt – um seine Aufgabe hier nun emotionalisierter, persönlicher zu etikettieren – als *Umweltbeschützer* auf. Nun benutzt der Buddhismus die Vorstellung, alle Wesen seien bereits einmal die eigene Mutter, das eigene Söhnchen etc. gewesen, durchaus als eine geeignete Übung, um Wohlwollen und Mitleid mit anderen Lebewesen entstehen zu lassen. Ziel ist also eine geistige Haltung, die geprägt ist von *maitrī*²⁰⁷ und *karuṇā*. Intendiert ist aber dagegen nicht, die Welt als bestehend aus familiären Bindungen zu erklären, und dies gut zu heißen.²⁰⁸ Snyder hingegen glaubt an die tatsächliche Wichtigkeit der Triade Mutter, Vater

²⁰⁷ Begriffsgeschichtlich ist das Wohlwollen (Sanskrit *maitrī*, Pāli *mettā*), mit Bündnis, Freundschaft, aber auch Mutterliebe assoziiert. Das Element der elterlichen Fürsorge ist also auch enthalten, allerdings ist diese Form der Liebesbeziehung nicht erotisch konnotiert, Snyders Liebesbegriff dagegen mindestens latent.

²⁰⁸ Mitleid und Wohlwollen sollen ja nicht wirklich um willen eines Wesens entstehen, sondern für sich, einfach so. Schon ŚĀNTIDEVA hatte ja bereits ähnlich erklärt, dass das Leid niemandem gehöre, aber als solches zu beseitigen sei. genau genommen geht es also um Emotionen ohne Agens und Objekt. Dazu Dōgen: “All buddha’s compassion and sympathy for sentient beings are neither for their own sake nor for others. It is just the nature of buddha-dharma. Isn’t it apparent that insects and animals nurture their offspring, exhausting themselves with painful labors, yet in the end have no reward when their offspring are grown? In this way the compassion of small creatures for their offspring naturally resembles the thought of all buddhas for sentient beings” (DÖGEN 35).

und Kind: “The movement of the triad mother, father and child can be made to express any device of mythological or metaphysical thought” (EHH 38).

Beachtenswert scheint dabei, dass Snyder in der Vergegenwärtigung der Welt als einer großen Familie²⁰⁹ zwei Arten familiärer Beziehung vereint: die emotionale und die biologische.²¹⁰ Durch diese Koppelung wird ethisches Handeln uneigennütziger und selbstverständlicher als in einer rein biologischen Struktur zu erwarten wäre. Eine ausschließlich biologische Erklärung der Welt als ein in allen Teilen vernetztes Ökosystem hätte zwar in letzter Konsequenz auch die Einsicht zur Folge, dass man dieses möglichst nicht schädigen sollte. Dies allerdings lediglich, um nicht irgendwann selbst beeinträchtigt zu werden.²¹¹ Die Annahme dagegen, alle Wesen könnten die eigenen Kinder sein, beinhaltet eine temporale Komponente, die es nahe legt, auch für zukünftige Generationen von Lebewesen Sorge zu tragen.

Such an extension of human intellect and sympathy into the nonhuman realms is a charming and mind-bending undertaking. It is also an essential step if we are to have a future worth living ... I imagine this possibility as a kind of ‘trans-species erotics’. The worldwide myths of animal-human marriage, or supernatural-human marriage, are evidence of the fascination our ancestors had for the possibility of full membership in a biotic erotic universe. (PS 210f)

Mit dieser Vorstellung erotischer Liebesbeziehungen geht Snyder allerdings entschieden weiter als die meisten buddhistischen Traditionen diese erweiterte Familiarität mittragen könnten. Zwar findet sich im tantrischen Buddhismus durchaus eine vielschichtige sexuelle Symbolik, allerdings nicht um der Sexualität als solcher willen, sondern als Ausdruck, wie *upāya* und *prajñā* Eins werden können.²¹²

In Bezug auf das Mitleid ist an dieser Stelle weiter anzumerken, dass Snyder sich durchaus bewusst ist, dass das buddhistische Mitleid manchmal der ökologischen Realität unangemessen sein kann. Mitleid im Buddhismus ist für gewöhnlich Mitleid mit dem

²⁰⁹ Ich werde es an dieser Stelle beim Familienbegriff belassen, erweitert, aber mit der selben Intention verwendet Snyder das Konzept des “tribe”, des Stammes, und des *sangha*, bei ihm in der Bedeutung einer nichtmonastischen (!) buddhistischen Gemeinschaft. Dabei bietet das dem amerindischen Kontext entlehnte Tribe-Konzept mehr Spielraum für Differenzierung und einen geringeren Grad an emotionaler Bindung. Einzelne Arten von Lebewesen könnten darin verschiedene Stämme („tribes“) oder Völker („people“) bilden.

²¹⁰ “Darwin proposed evolutionary and genetic kinship with other species. This is an idea, that has been accepted intellectually but not personally and emotionally by most people” (PS 76).

²¹¹ Die Konsequenz: Sollte es den Anschein haben, als läge der potentielle Schaden soweit in der Zukunft, dass er einen selbst wahrscheinlich nicht mehr betreffen würde, hätte dies wohl wenig Auswirkungen auf das konkrete Handeln.

²¹² Wobei die Methode als männlich und die Weisheit als weiblich angesehen wird.

einzelnen leidenden Individuum, und das ist oft zuwenig.²¹³ Sinnvoll eingesetztes Mitleid muss das Individuum, dem die dem Mitleid entspringende Handlung gelten soll, in seinem geographischen, biologischen und temporalen Kontext sehen:

Now, with insights from the ecological sciences, we know that we must think on a scale of a whole watershed, a natural system, a habitat. To save the life of a single parrot or monkey is truly admirable. But unless the forest is saved, they will all die. (PS 73)

Jagen als Sakrament und das Gebot des Nichtverletzens von Lebewesen

The evidence of anthropology is that countless men and women, through history and prehistory, have experienced a deep sense of communion and communication with nature and with specific nonhuman beings. Moreover, they have often experienced this communication with a being they customarily ate. (PS 51)

Der Themenkomplex in Snyders Weltsicht, der den meisten Buddhisten die größten Probleme bereiten dürfte, hat sich in der Darstellung seiner Sicht vom Netz des Indra bereits angedeutet: das Fressen und Gefressenwerden und die damit verbundene Frage nach dem Gebot des Nichtschädigens von Lebewesen (*ahiṃsā*). Trotz des generellen Gebotes der *ahiṃsā*²¹⁴ kannte der frühe Buddhismus kein universelles Verbot des Fleischverzehrs. Das Töten dagegen gestaltete sich problematischer.²¹⁵

²¹³ Man denke an die entschieden kurzfristigen, um nicht zu sagen kurzfristigen, Äußerungen von Mitleid in den Ländern der Theravādatradition. Dort gibt es die Praxis des Erwerbs von religiösem Verdienst durch das Freilassen extra zu diesem Zwecke gefangener Vögel, Schildkröten etc. Man bezahlt dafür gerne, obwohl man weiß, dass viele dieser Tiere wieder eingefangen werden. Ein birmanischer Informant berichtete mir, dass er wohl glaube, dass die Tiere extra abgerichtet seien, um wieder zu ihrem Verkäufer zurückzukehren. Dennoch sei die temporäre Befreiung gut, da schließlich nur der Augenblick zähle. Die Handlung wird also als genuiner Akt des Mitleids verstanden, obwohl dem Tier zumindest dem westlichen Verständnis nach nicht im Geringsten geholfen ist.

²¹⁴ Der Buddha verankerte die *ahiṃsā* in den für Ordensmitglieder geltenden *śīlas* und den *śikṣās* (etwa S II 167; Vbh 285; DhA I.32) der Laienanhänger, die in den ersten fünf Punkten übereinstimmen. Zumindest in Thailand sprachen jedoch auch die Laien von den *śīlas*, die sie einzuhalten haben. Erster Punkt ist das Äquivalent zum christlichen „Du sollst nicht töten“, allerdings nicht als Verbot formuliert, sondern als individuell zu leistende Selbstverpflichtung des Abstandnehmens vom Töten von Lebewesen (*pāṇātipātā veramaṇī*). Andere Lebewesen zu quälen oder zu töten ist nicht mit dem Kultivieren von Wohlwollen und Mitleid – und damit dem Pfad zur Erlösung – zu vereinbaren und resultiert unweigerlich in negativen karmischen Konsequenzen.

²¹⁵ Der Karmalehre zufolge konditionieren Handlungen in diesem Leben die Bedingungen für die Wiedergeburt im nächsten Leben, daher muss ein Mensch, der in dieser Existenz mehrheitlich schlechtes Karma angesammelt hat, mit einer ungünstigen Wiedergeburt rechnen, möglicherweise sogar als Tier, und landet schlimmstenfalls sogar in einer der buddhistischen Hölle. Besonders für Menschen, die qua ihres Berufs dadurch gekennzeichnet sind, dass sie „andere quälen“ (*parantapa*), ist dies natürlich bedenklich. Der Buddhismus rechnet dazu beispielsweise Schlachter, Vogelfänger, Jäger, Fischer, Banditen, solche, die Räuber töten und Gefängniswärter. Um negatives Karma auszugleichen und damit einer schlechten Wiedergeburt zu entgehen, sind diese Berufe bzw. Tätigkeiten von Buddhisten daher möglichst zu meiden oder müssen zumindest durch positives Karma und religiöses Verdienst (*puṇya*, *puñña*) aufgewogen werden.

Wichtige Praxis auf dem Bodhisattva-Weg und Grundlage späterer Buddhaschaft ist das Kultivieren des „Großen Wohlwollens“ (*mahāmaitrī*). Fleischverzehr, so lehrt beispielsweise das *Mahāparinirvāṇa-Sūtra*, zerstört dieses große Wohlwollen und behindert so das selbstaufgelegte Gelöbnis des Bodhisattva. Schließlich, so die gängige Argumentation, muss man angesichts der Lehre von der Wiedergeburt davon ausgehen, dass alle Lebewesen in einem früheren Leben bereits einmal die eigene Mutter, der Vater, die Schwester oder eben das eigene Kind waren. Und diese würde man wohl kaum essen wollen.²¹⁶

Im Falle pflanzlicher Nahrung scheinen die Buddhisten eine sehr pragmatische Haltung eingenommen zu haben. Man hat die Frage nach der Empfindungsfähigkeit von Pflanzen zunächst weitgehend verdrängt, später diese Fähigkeit sogar bestritten.²¹⁷ Das Gebot des Abstandnehmens vom Töten wird daher für gewöhnlich nicht auf Pflanzen angewandt.²¹⁸

Jedoch finden sich auch in frühen Schriften Hinweise darauf, dass die pflanzliche Natur eine zu schonende ist, die in ihren Auswirkungen an moderne Regeln zum nachhaltigen Wirtschaften erinnern. So erließ der Buddha beispielsweise für die Mönche eine Regel den Verzehr von Früchten betreffend: Erlaubt sind Früchte, die von Feuer verbrannt sind, von Messern etc. zerstört sind, Fingernagelmale aufweisen, kern- oder samenlos sind, sowie Früchte, deren Samen man zuvor entfernt hat. Das heißt, also nur Früchte oder Teile von Früchten, aus denen kein neues Pflanzenleben entstehen könnte, sollten gegessen werden.²¹⁹ Snyder erinnert daran, dass auch bei vegetarischer Ernährungsweise nicht automatisch ein Idealmaß an *ahiṃsā* erreicht wird. Vegetarier müssen in ihrem Essverhalten beispielsweise berücksichtigen, dass bestimmte landwirtschaftliche Produktionsformen mit hohem Verbrauch fossiler Brennstoffe einhergeht und oft die Qualität von Boden, Luft und Wasser beeinträchtigen (PS 68).

²¹⁶ Neben dem Verwandtschaftsargument nennt das achte Kapitel des *Laṅkāvatāra-Sūtra*, das sich ausschließlich mit der Problematik des Fleischverzehrs beschäftigt, weitere Gründe, auf tierische Nahrung zu verzichten. Dazu gehört die generelle Unreinheit fleischlicher Nahrung, da Fleisch aus Samen und Blut entstanden ist. Fleischverzehr stellt ferner ein Hindernis auf dem Pfad zur Erlösung dar, weil er Gier (*lobha*) fördert. Im Hinblick auf spirituelle Praxis ist Fleischverzehr dem Ausüben von Wohlwollen abträglich, da Tiere den Fleischesser riechen und sich vor ihm ängstigen. Zudem leiden Fleischesser nicht nur unter spirituellen sondern auch physischen Nachteilen, nämlich unter Mundgeruch, Würmern, Ausschlag, schlechter Verdauung, schlechtem Schlaf und schlechten Träumen.

²¹⁷ Vgl. dazu umfassend SCHMITHAUSEN: *The Problem of the Sentience of Plants in Earliest Buddhism*. 1991.

²¹⁸ Dass man beim Töten von Lebewesen, und zwar nicht nur bei Tieren sondern auch bei Pflanzen, denen eine gewisse Empfindensfähigkeit zugeschrieben wurde, Vorsicht walten lassen sollte, war schon vor Lebzeiten des Buddha gängiges Gedankengut. Bereits in der vedischen Zeit existierten Überzeugungen wie die, dass ein getötetes Tier im Jenseits über den Esser herfallen würde, um ihn zu zerfleischen.

²¹⁹ Dabei ist jedoch wohl nicht an eine zufällige Zerstörung gedacht, sondern gemeint, dass die Laien die Früchte zumindest symbolisch geschlachtet bzw. getötet haben müssen, bevor ein Mönch sie essen darf.

The primary ethical injunction in Buddhism is known as the First Precept. It is against hurting and taking life, *ahimsa* in Sanskrit, glossed as meaning ‘cause no unnecessary²²⁰ harm.’ Not eating flesh is a common consequence of this precept in the Buddhist world,²²¹ which has largely consisted of agrarian peoples. This has posed a thorny question for normally tolerant Buddhists in the matter of how to regard the spiritual life of people in those societies for whom eating fish or animals may well be a matter of economic necessity. My own home place is beyond the zone of adequate water and good gardening soil, so my family and I have grappled with this question, even as we kept up our lay Buddhist life. (PS 65)

Fleischverzehr und das damit verbundene Töten sind also trotz Snyders prinzipieller Bejahung des Kreislaufs von Fressen-und-Gefressenwerden nicht unproblematisch für ihn. In diesem Falle steht das weltanschauliche Ergebnis seiner Auseinandersetzung mit Jäger- und Sammlerkulturen konträr zu seinen buddhistischen Überzeugungen. Da er jedoch zweifelsfrei mehr Pragmatiker als Dogmatiker ist, kann für ihn *ahimsā* nicht in aller Radikalität²²² gedacht und praktiziert bzw. nicht als totaler Gewaltverzicht verstanden werden. Vielmehr muss die Betonung darauf liegen, sich der Gewalt so weit als möglich zu enthalten. „Natürliche“ als im Sinne von „um des Überlebens willen unvermeidbare“ Gewaltanwendung²²³ ist demnach für Snyder akzeptabel. Dennoch fällt ein gewisses Changieren zwischen beiden Positionen auf: Während der „Jäger“ und „Haushälter“ Snyder nicht nur die Notwendigkeit der Tiertötung aus ökonomischen Gründen²²⁴ (an-)

²²⁰ Dabei ist „unnötig“ eine, wenn auch nicht unpraktische, Ergänzung Snyders.

²²¹ Dieser Gedanke ist zu ergänzen durch Snyders Erklärung, bereits die Unterscheidung in vegetarisch und nichvegetarisch sei unangebracht: “Some populations, especially in India and Southeast Asia, are deliberate Buddhist and Hindu vegetarians, but most of the rest of the people of the Third World are semi-vegetarians by default. They are grateful for a little fish or chicken when they can get it. When and where people can live by grains and vegetables alone and get adequate nutrition, it is to be applauded. But there are people of the high latitudes, of the grasslands and deserts and the mountains, who have always relied on much nonplant food. Most people of the world have always had to live by a mixed food economy. Shall Buddhists then consider them beyond the pale? Surely the Bodhisattva spirit does not allow us to reject the other cultures and food economies of the world out of hand. As for modern food production, although it is clear that the beef economy of the developed world is a wasteful luxury, it is doubtful that the Third World could easily get by without cows, chickens, pigs, sheep, and the life of the sea” (PS 67f).

²²² So haben solche Jainas, die sich zu Tode fasten, um keine Lebewesen zu schädigen, für Snyder die Bedeutung der *ahimsā* auch nur zu ihrem wörtlichen, nicht aber logischen Ende gedacht.

²²³ Im Sinne von „Töten, um zu leben“. Zumindest für die westliche Welt ist dies ein problematisches Argument, da hier kein Vegetarier an Mangelernährung sterben muss, und auch die vegetarische Tradition des hinduistischen Indiens zeigt, dass dies eine erfolgreiche Ernährungsstrategie sein kann.

²²⁴ “As a student of hunting and gathering cultures, I’ve tried to get some insight into fundamental human psychology by looking at the millenia of human hunting and gathering experience. I have also killed a few animals, to be sure. On two occasions I put down deer that had been wounded by sport hunters and had wandered in that condition into our part of the forest. When I kept chickens, we maintained the flock, the ecology, and the economy by eating excess young roosters, and at the other end of the life cycle, by stewing an occasional elderly hen. In doing this I experienced one of the necessities of peasant life worldwide. They (and I) could not but run their flock this way, for anything else would be a luxury – that is to say, uneconomic” (PS 66).

erkennt, sondern diese geradezu zu einem sakralen Akt stilisiert,²²⁵ hat der Buddhist Snyder zuweilen Schwierigkeiten mit der Mitleidsfrage. So gesteht er, dass ihm die Politik der Nichteinmischung in Kreisläufe der Natur nicht immer leicht fällt: Seine Hühner lebten das glückliche Leben freilaufender Hühner und wurden daher gelegentlich auch von Rotluchsen (*Bobcats*), Waschbären, Wildhunden und Koyoten gerissen. Ein natürlicher Vorgang, aber nichtsdestotrotz unerwünscht:

Did I hate the bobcats and coyotes for this? Sometimes, taking sides with the chickens, I almost did. I even shot a bobcat that had been killing chickens once, a fact of which I am not proud of. I probably could have come up with a different solution, and I now think that one must stand humbly aside and let the Great System go through its moves.²²⁶ (PS 66)

Dieses demütige Beiseitestehen und der Natur ihren Lauf lassen gestaltet sich allerdings auch für Snyder nicht immer einfach. Er erklärt zwar durchaus, dass alle am Tisch irgendwann Teil des Essens sind und diese Erkenntnis sogar mehr als realistisch sei: „It is allowing the sacred to enter and accepting the sacramental aspect of our shaky temporary personal being“ (PW 19). Dennoch fällt das Aufgeben des eigenen Körpers für andere natürlich schwer. Die Leichtigkeit mit der der Bodhisattva in den *Jātakas*²²⁷ seinen Körper sogar freiwillig opfert, ist nicht leicht zu erlangen:

Buddha fed himself to tigers / & donated mountains of eyes / (through the years) / To the blind, / a mountain lion / Once trailed me four miles / At night and no gun / It was awful, I didn't want to be ate / Maybe we'll change. (MT 32)

Dreißig²²⁸ Jahre später beschäftigt Snyder diese Frage immernoch:

at death, my death and suffering are my own, and I hope I will not blame my distress on the tiger (or cancer, or whatever) that has brought me down. Of the tiger I would simply hope to ask, “Please, no waste.“ And maybe growl along with her. (PS 72)²²⁹

²²⁵ “That’s one of the healthiest things about the primitive worldview that it’s solved one of the critical problems of life and death. It understands how you relate to your food. You sing to it. You pray to it, and then you enjoy it” (TRW 89).

²²⁶ “I did quit keeping chickens, but that was because it was not practical. ... (On a deep level I do not think I can approve of the domestication of birds and animals; too much is taken out of their self-sufficient wild natures)” (PS 66).

²²⁷ So wird beispielsweise von einem Hasen (i.e. dem zukünftigen Buddha) erzählt, der einem Asketen freiwillig seinen eigenen Körper als Nahrung anbietet. Allerdings tut er das wohl kaum, weil er das Von-Anderen-Gefressenwerden als solches für positiv hält, sondern weil er sich zusammen mit anderen Tieren dazu verpflichtet hatte, an diesem Tag zu fasten und was auch immer sie an Nahrung fänden, einem Hungrigen zu geben. Alle anderen Tiere sammelten oder jagten etwas Essbares und dachten nicht im Traum daran, sich selbst zu opfern, bevorzugten also die *für sich* unblutige Variante (ein Otter fängt z.B. Fische). Nur der Hase findet nichts und muss sich daher selbst als Nahrung anbieten, um seinem Vorsatz nachzukommen. Andere Beispiele wären die Geschichte von König Śibi und der Taube oder dem Bodhisattva, der sich einer Tigerin opfert, damit sie zu Kräften kommt und ihre Jungen säugen kann, die sonst stürben.

²²⁸ *Myths & Texts* erschien 1960, das nachfolgende Zitat stammt aus einem Essay von 1990.

Zur untrennbaren Einheit von Fressen und Gefressenwerden gehört für Snyder auch die Einheit von Jagen und Gejagtwerden. Dies als positiven Akt, sogar spirituelle Praxis zu betrachten, wäre für den Buddhismus undenkbar. Es ist daher in weiten Teilen die indianische Kultur, durchsetzt von einer gewissen Sympathie für steinzeitliche Jäger- und Sammlerkulturen weltweit, der Snyder diese Ansicht verdankt.²³⁰ Die eigene Essbarkeit ist für Snyder Argument, warum Beute machen nicht Ausbeuten bedeutet.²³¹ Und daher kann Jagen für Snyder spirituelle Praxis²³² sein, weil man dabei lernt, Tiere genau zu beobachten und sich ihr Wesen zueigen zu machen:

[I]n rituals and ceremonies that are found throughout the world from ancient times, the key component of the ceremony is animal *miming*.²³³ The miming is a spontaneous expression of the capacity of becoming physically and psychically one with the animal, showing the people know just what the animal does. (TRW 107)

²²⁹ Zu der Problematik des Sich-fressen-Lassens siehe auch COOK (1977, 119): “That is the attitude of fair-mindedness. I must be prepared to accept the fact that I am made for the use of the other no less than it is made for my use. If I can really grasp this, then even though I may recoil and scream as the tiger pounces on me, which is natural for me to do, perhaps in the last moment of consciousness before I am gratefully consumed by the tiger, I may have the grace to reflect that this is the tiger’s world as well as mine, and that I am for the use of hungry tigers just as much as carrots are for my use. Thus the least we can do is to be fair in our estimations as to the propriety of things.”

²³⁰ Eine passende Ergänzung aus dem asiatischen Raum fand Snyder bei den Ainu Japans. Diese glauben, dass Hirsche, Lachse und andere Tiere sich *gerne* töten und essen lassen, wenn man ihnen die ihrer Meinung nach angemessene Aufmerksamkeit zuteil werden lässt, ihnen beispielsweise Lieder singt. Tötet man die äußere Hülle der Tiere, befreit man dadurch die inneren unsichtbaren „Geisttiere“. Fühlen diese sich gut unterhalten und gastfreundlich behandelt, berichten sie, wenn sie in die Tiefsee oder die entlegenen Bergregionen zurückkehren, den anderen Tieren davon, die dann ihrerseits auch die Menschen besuchen gehen, “a sort of spiritual game management.“ (PW 87). Tatsächlich werden diese Tiere auch *marapto* „Besucher“ genannt.

²³¹ Snyder: “I don’t think eating is ripping off, ... because we’re edible too.”

Kowal: “But I’m not offering myself to somebody as food”

Snyder: “You’d better. Sooner or later. If you look at life itself as a ripping off process, then your metaphysics are hopeless. Your only choice then is to reject the world and opt entirely for spirit. Which has meant historically to neglect the biological and to really rip off nature consequently. Like puritanism does. Opts entirely for spirit and in its capitalist version allows for total exploitation of nature because nature is not particularly important ... If you think of eating or killing plants or animals to eat as an unfortunate quirk in the nature of the universe, then you cut yourself from the *sacramental energy-exchange*, evolutionary mutual-sharing aspect of life. And if we talk about evolution of consciousness, we also have to talk about evolution of bodies, which takes place by that sharing of energies, passing it back and forth, which is done by literally eating each other. And that’s what *communion* is” (TRW 89). Hervorhebung von mir. Das Vokabular legt nahe, hier vielleicht auch ein verfremdetes Stück Christentum (Eucharistie?) zu vermuten.

²³² Andersherum ist spirituelle Praxis in Form von Meditation für Snyder ebenfalls eine Form der Jagd: “It’s like hunting – it’s like still hunting. Still hunting is when you take a stand in the brush or some place and then become motionless, and then things begin to become alive, and pretty soon you begin to see the squirrels and sparrows and raccoons and rabbits that were there all the time but just ... duck out of the way when you look at them too closely. Meditation is like that. You sit down and shut up and don’t move, and then the things in your mind begin to come out of their holes and start doing their running around and singing and so forth, and if you just let that happen, you make contact with it” (TRW 34).

²³³ Vgl. dazu auch Macys *Council of all beings*.

Jagen ist nicht zu verstehen als ein Ausdruck der Macht über das Gejagte, es ist eine Form der aktiven Teilhabe an elementaren Prozessen der Natur. Der Jäger erfährt eine große Nähe, Verbundenheit und Dankbarkeit in Bezug auf das Tier, das er erlegt. Jagen ist nicht Grausamkeit, es ist das „Empfangen von Geschenken“ (BARNHILL 1990, n. pag.) Die Beziehung zwischen Jäger und Gejagtem ist für Snyder also eine zwischen Gleichwertigen und Gleichstarken. Denn nur wenn die Beute Mitleid mit dem hungrigen Jäger hat, wird sie sich ihm als Nahrung anbieten:

Deer don't want to die for me. / I'll drink sea-water / Sleep on beach pebbles in the rain / Until the deer come down to die / in pity for my pain." (MT 28)

Täter und Opfer gehen also eine derart enge Beziehung ein, dass sie nur in dieser wechselseitig untrennbar verbundenen Einheit betrachtet werden können und beide jeweils nur temporär Täter bzw. Opfer sind. Die Grenzen zwischen den Rollen verwischen, Jäger und Gejagtes sind austauschbar. Snyder skizziert dies in einer Geschichte von Hirschen, die sich nicht nur passiv anbieten, sondern sich den Menschen aktiv einverleiben. Diese Sicht des Jagdvorgangs lässt kein fälschlich sentimentales Bedauern des Opfers zu:

Once every year, the Deer catch human beings, they do various things which irresistibly draw men near them; each one selects a certain man. The Deer shoots the man, who is then compelled to skin it and carry its meat home and eat it. Then the Deer is inside the man. He waits and hides in there, but the man doesn't know it. When enough Deer have occupied enough men, they will strike all at once. The men who don't have Deer in them will also be taken by surprise, and everything will change some. This is called 'takeover from inside'. (NN 197)

Das gegenseitige Einverleiben als Leibwerden des anderen lässt sich lesen als ein Einswerden, eine Kommunion mit dem Wesen, das man isst. Diese „physische Vereinigung“ soll in der idealen Geisteshaltung eines Jägers einhergehen mit einer geistigen Einswerdung mit dem gejagten Tier. Gemeint ist also nicht die buddhistische Meditationsübung von Austausch von Selbst und Anderem,²³⁴ sondern eine tatsächliche Vereinigung.

Angesichts des eben Dargestellten präsentiert sich Snyders Ethik im Umgang mit der Frage nach dem Verhältnis des Menschen zu nichtmenschlichen Wesen so also als eine Form emotivistisch geprägter, in höchstem Maße biophiler Vernunftethik, ohne extreme, utopistische Lösungen zu fordern, weil er weiß, dass niemand zum Unmöglichen verpflichtet werden kann im Sinne des aus dem römischen Rechts entlehnten Axioms des *ultra posse nemo obligatur*.

²³⁴ Wie sie z.B. in ŚĀNTIDEVAS *Bodhicaryāvatāra* gelehrt wird.

3.2.3.2 Landethik

All ethics so far evolved rest upon a single premise: that the individual is a member of a community of interdependent parts. ... The land ethic simply enlarges the boundaries of the community to include soils, waters, plants, and animals, or collectively: the land. (LEOPOLD 1949, 204)²³⁵

„Das Land“ und der eigene Bezug dazu sind essentieller Bestandteil in Snyders Denken. In gewisser Weise ist es wohl sogar als „bodenständig“ zu bezeichnen, denn allem zugrunde liegt ein unbedingter Wille zur Verortung, zur Anbindung an eine Heimat. Diese Verortung, das Leben an einem Platz „als sei es für immer“, führt zu einer Entwicklung von Verantwortung diesem Ort gegenüber. Spirituelle Praxis ist für Snyder undenkbar ohne festen Ort. Die Aufgabe lautet also:

Find your place on the planet, dig in, and take responsibility from there – the tiresome but tangible work of school boards, county supervisors, local foresters – local politics. Even while holding in mind the largest scale of potential change.²³⁶ Get a sense of workable territory, learn about it, and start acting point by point. (TI 101)

“Workable territory”: Snyder verlangt also bei aller Betonung der Wichtigkeit von Wildnis²³⁷ keine Rückkehr zu voragrarischem Leben. Es ist nach seinem Verständnis nicht an sich moralisch schlecht, Land zu bebauen und es in unserem Sinne produktiv zu nutzen. Wichtig bleibt dabei jedoch die Frage nach der Verhältnismäßigkeit der Eingriffe, insbesondere den potentiellen Schäden,²³⁸ und was die Natur tun würde, ließe man sie sich frei entfalten. Das hieße zu fragen, welche potentiellen Möglichkeiten an Vegetation ein Ort hat: “For all land, however wasted and exploited, if left to nature (*zi-ran*, the self-so), will arrive at a point of balance between biological productivity and stability“ (PW 90).

Wie bereits erwähnt²³⁹ gilt für „Land“ in Snyders Denken die Vorgabe, es solle möglichst wild sein. Das beinhaltet ein möglichst weitgehendes Intaktsein der ursprünglichen Flora und Fauna, oder zumindest ein Nachahmen der Vegetation und sich Orientieren an der unkultivierten Umgebung des bebauten Landes. Man käme so wohl zu dem Schluss, dass

²³⁵ Aldo Leopold war Vizepräsident der Wilderness Society, deren Publication „The Living Wilderness“ Snyder als Teenager abonniert hatte, man kann also davon ausgehen, dass ihm Leopolds Schriften, später auch der Klassiker der Umweltschuttliteratur „Sand County Almanach“ bekannt waren (KRAUS 1986, 28).

²³⁶ „Global denken, lokal handeln“ hieße der dazu passende Slogan der *Agenda 21*- Initiative.

²³⁷ Siehe S. 54.

²³⁸ Auch beim Landbau gilt das Gebot der *ahimsā*.

²³⁹ Siehe S. 52.

Monokulturen entschieden weniger wild sind als kombinierte Anbaumethoden, die die natürliche Diversität zumindest nachstellen,²⁴⁰ letztere daher zu bevorzugen sind.

Schuld an einem nichtnachhaltigen Umgang mit Land ist die vorherrschende Sichtweise, es als Ware und respektive die Menschen als Besitzer zu betrachten. Snyder vorwerghend formulierte bereits LEOPOLD (1949, viiif):

When we see land as a community to which we belong, we may begin to see it with love and respect ... That land is a community is the basic concept of ecology, but that land is to be loved and respected is an extension of ethics.²⁴¹

Die Beziehung vom Menschen zum Land als eine strikt ökonomische, eine mit Rechten²⁴², aber nicht Pflichten einhergehende, lehnt Snyder ab. Land ist keine reine Ressource, kein Ding, das irgendjemandem gehört: “the land belongs to itself. / ‘no self in self; no self in things’” (TI 80). Es ist also autonom und gehört niemandem außer sich selbst. Snyders buddhistische Analyse ergänzt: eigentlich nicht einmal sich selbst, da das, was man Selbst nennt, nicht existiert.²⁴³ Für die Alltagspraxis allerdings scheint dieser Punkt der buddhistischen Weltansicht zuweilen vernachlässigbar, denn an anderer Stelle formuliert er, dass dieses „lebende fließende Land“²⁴⁴ alles sei, das da sei, und zwar für immer: “We are it / it sings through us – We could live on this Earth / without clothes or tools!” (TI 41). Diese freudige Reaktion in Erkenntnis der eigenen Beziehung zum Land ist nun sicher nicht

²⁴⁰ Beispielsweise durch „Etagenbau“ von erdnahen, schattenliebenden Pflanzen in Kombination mit Bäumen etc. Zudem hieße diese Art von Beobachtung und Nachahmung beispielsweise auch ganz einfach, auf nährstoffarmen Böden keine Pflanzen anzubauen, die dann nur unter massiver Zugabe von Dünger wachsen können. Diese Anbauweisen werden beispielsweise auch in der “Farmer Field School“ in Nān, Nordthailand vermittelt. Dabei sind dies nicht nur ökologisch sinnvolle sondern zumindest in dieser Gegend zugleich auch traditionelle Anbauprinzipien.

²⁴¹ Interessanterweise ist auch LEOPOLD wie Snyder, jedoch ohne von buddhistischen Gedanken beeinflusst worden zu sein, zu einem Verständnis der biotischen Beziehungen als solchen der Verwandtschaft mit anderen Kreaturen gekommen: “We know now what was unknown to the preceding caravan of generations: that men are only fellow-voyagers with other creatures in the odyssey of evolution. This new knowledge should have given us, by this time, a sense of kinship with other fellow-creatures; a wish to live and let live; a sense of wonder over the magnitude and duration of the biotic enterprise” (LEOPOLD 1949, 109).

²⁴² Insbesondere das Besitzen, Veräußern und Ausbeuten.

²⁴³ Wichtig ist in diesem Zusammenhang allerdings lediglich, dass das Land keine Ware sein soll. Das Sichselbstgehören des Landes deutet an, Land habe einen Eigenwert, den es im Umgang mit ihm zu berücksichtigen gelte. Dieser, könnte man verstehen, konstituiert sich aus der Anerkennung seiner Autonomie. Als Buddhist muss Snyder anfügen, dass es dieses eigene Selbst des Landes so nicht gibt. Die Satz-koppelung ist daher paradox, denn richtiger wäre formuliert, dass das Land niemandem gehört. Das aber wäre fatal, da die Menschheit dazu neigt, mit scheinbar besitzerlosen, „öffentlichen Gütern“ extrem rücksichtslos umzugehen (man denke an Barry COMMONER: *The Tragedy of the Commons*). Snyder dagegen wertet das Land didaktisch geschickt kurzfristig auf, indem er eine nach buddhistischem Verständnis falsche Botschaft transportiert: „Das Land gehört sich selbst.“ Die vom Ökopoeten Snyder wohl erwünschte emotionale Reaktion des Adressaten dieser Aussage wäre daraufhin die Berücksichtigung der Eigeninteressen des Landes. Nachdem dies gelungen ist, kann dann der Buddhist Snyder auch zitierend ergänzen, dass nichts ein Selbst habe, dem etwas gehören kann.

²⁴⁴ Snyder zitiert dazu passend a. a. O.: “Dōgen: ‘Do not think flowing is like wind and rain moving from east to west. The entire world is not unchangeable, is not immovable. It flows’” (PW 80). Vgl. 102ff.

buddhistisch. Vielmehr zeigt sich an dieser Stelle wieder Snyders geistiges Changieren zwischen verschiedenen kulturellen Traditionen, und so tritt statt des Buddhismus an dieser Stelle indianisches bzw. schamanistisch-primitivistisch geprägtes Denken in den Vordergrund.

Was innerhalb von Snyders Werk als wichtigstes Resultat seiner Auseinandersetzung mit dem Themenfeld „Land“ entsteht, ist ein unbedingter Wille zum konkreten Ort, zur Verankerung des Lebens an einem Platz. Mit anderen Worten, Snyder ist einer der ersten Vertreter des Konzeptes des Bioregionalismus:²⁴⁵

One of my insights in my recent years of ecological thought is that the precise knowledge of what we call ‘local’ and the precise set of custom that go with that knowledge results in the understanding of limits that goes with localness, the limits of a watershed or the limits of an island that tell you when to quit fishing or how long your slash and burn cycle can go on before you are overdoing it. That kind of knowledge has to be transformed into a planetary scale, we are one little watershed or one little island or one little oasis in the desert. (KRAUS 1986, 181)

3.3 Das Erdhaushalten in der Praxis

All of us are apprenticed to the same teacher that the religious institutions originally worked with: reality. (PW 152)

Wie die buddhistisch-amerindisch-systemisch-vernetzte Snydersche Realität aussieht, haben die vorangegangenen Ausführungen ausführlich zu zeigen versucht. Das daraus abzuleitende ethische Verhalten des Menschen in der Natur wurde in Teilen bereits offenbar. Aber da Snyder ein höchst pragmatischer Denker ist, folgt auf das Warum ein recht konkretes Wie:

Ökologisch verstanden ist Ethik eine im Rahmen von Gruppenbildungen notwendige Beschränkung der eigenen Handlungsfreiheit zugunsten von stabilisierend funktionierenden sozialen²⁴⁶ Kooperationen. Als Teilnehmer an dieser Gruppenbildung sind alle Mitglieder der Biozöosen²⁴⁷ vorgesehen. Akteure ethischen Verhaltens sind in diesem

²⁴⁵ Snyder selbst bezeichnet Turtle Island als das erste Inerscheintreten des Bioregionalismus in der Literatur (MURPHY 2000, 11).

²⁴⁶ Angesichts von Snyders häufiger Bezeichnung von Tieren und Pflanzen als „Leuten“ bzw. „Völkern“ („standing tree-people“, etc.) scheint es nicht unangebracht, von sozialen Beziehungen zu sprechen.

²⁴⁷ Also der Lebensgemeinschaft von Pflanzen und Tieren inklusive der Menschen in einem gegebenen Biotop.

Zusammenhang zwar nur Menschen,²⁴⁸ Nutznießer sollen aber alle Partizipierenden sein. Biologisch ausgedrückt wäre ein Muster idealethischen Verhaltens im Rahmen der Mensch-Tier-Pflanze-Beziehungen die Symbiose. Wie nun sollen Menschen diese Symbiose leben, da sie ihnen nicht mehr natürlich zueigen ist?²⁴⁹ Auf der in 2.2 dargestellten Basis scheinen im Rahmen einer *angewandten*, einer gelebten ökologischen Ethik²⁵⁰ – jede andere wäre überflüssig – drei Konzepte besonders wichtig: 1. praktiziere Bioregionalismus, 2. arbeite engagiert, 3. meditiere.

3.3.1 Bioregionalismus

Wichtigster Schritt im Rahmen eines gelebten Bioregionalismus²⁵¹ ist das Finden (s)eines Platzes, da die Welt genaugenommen aus Plätzen, Orten, Biotopen besteht. In Snyders Fall ist dies Kitkidizze, seine abgelegene Farm in den Ausläufern der Sierra. Dabei soll das Leben auf dem Land nicht als Rückzug²⁵² verstanden werden, sondern als bewusste Entscheidung zur Verortung. Diese sollte möglichst langfristig angelegt sein – in Snyders Fall gibt es einen Kitkidizze-Plan für die nächsten 300 Jahre (PS 261) – denn so wird gewährleistet, dass man mit dem Land nachhaltig umgeht. Bioregionalismus ist also eine Form lokal angewandter Achtsamkeitsübung mit sehr konkretem Objekt, nämlich der eigenen Lebensgrundlage. Die Vorteile der Verortung im Sinne einer dauerhaften²⁵³ Verwurzelung sind ökonomischer, ökologischer und spiritueller Natur (TRW 138) und nicht voneinander zu trennen. Besonderer Effekt einer derartigen Verwurzelung soll eine ressourcenschonende Lebenshaltung der Angemessenheit (TRW 141) sein, da die demgemäß lebenden Menschen wissen, dass sie ihre Umwelt zwingend intakt halten müssen,

²⁴⁸ Wobei die Tatsache, dass Pflanzen und Tiere nicht selbst Akteure sein können, nicht prinzipiell dagegen spricht, im Umgang mit ihnen ethische Normen zu berücksichtigen, wie dies auch im Umgang mit anderen Nicht-Akteure wie beispielsweise Embryonen oder hochgradig behinderten Menschen geschieht.

²⁴⁹ Die Hoffnung, der Mensch sei ein Symbiont oder könne zu einem solchen werden, ist allerdings nicht weit verbreitet. Wesentlich häufigere Vorstellung in der Umweltliteratur ist bekanntermaßen, dass die Menschheit ein Virus sei.

²⁵⁰ Snyders Kurzdefinition lautet: “An ethical life is one that is mindful, mannerly, and has style ... Rudeness in thought or deed toward others, toward nature, reduces the chances of conviviality and interspecies communication, which are essential to physical and spiritual survival” (PW 21).

²⁵¹ Eine – im Rahmen dieser Arbeit nicht weiter zu verfolgende – politische Besonderheit dieses Konzeptes ist, dass sich die Einteilung der Welt nicht nach Staaten, sondern Bioregionen richten soll. “Conservation biology, deep ecology, and other new disciplines are given a community constituency and real grounding by the bioregional movement. Bioregionalism calls for commitment to this continent place by place, in terms of biogeographical regions and watersheds” (PS 246).

²⁵² “[I]t’s simply placing myself at a different point in the net, a different place in the network, which does not mean that I’m any less interested in the totality of the network” (TRW 37).

²⁵³ Obwohl Snyder a. a. O anmerkt, wenn es nicht für immer sei, solle man wenigstens so tun als ob, das habe auch die erwünschten positiven Effekte (s.u.).

wollen sie dort längerfristig leben. Dies beinhaltet zwei wichtige Komponenten, eine geographische und eine temporale: zum einen den Gedanken, den Lebensort vom bloßen Aufenthaltsort²⁵⁴ zur Heimat zu machen und zum anderen den Gedanken an zukünftige Generationen. Mit anderen Worten: Die Welt besteht aus Plätzen und Familien, aus Heimat und Gemeinschaft. Jede Form sentimentaler Gefühlsduselei oder bloßer Gutmenschenparolen lehnt Snyder in diesem Zusammenhang ab:

Bioregional awareness teaches us in *specific* ways. It is not enough just to „love nature“ or to want to „be in harmony with Gaia.“ Our relation to the natural world takes place in a *place*, and it must be grounded in information and experience. (PW 39)

Diese Erfahrung aber stellt sich nur ein, wenn man sich auf den Ort / das Land / die Heimat einlässt und sich für deren physische Realität interessiert. Erfasst man seinen Lebensraum in all seinen Aspekten, so realisiert man die eigene Zugehörigkeit dazu und erkennt, dass man ein Teil eines Ganzen ist und das Ganze wiederum aus jeweils für sich ganzen Teilen besteht:

Bioregionalism is the entry of place into the dialectic of history. Also we might say that there are ‘classes’ which have so far been overlooked – the animals, rivers, rocks, and grasses – now entering history. (PW 41)

Die sich daraus entwickelnde geistige Haltung ist allerdings keine provinzielle, sondern vielmehr als planetarisches Bewusstsein in Kontrast zu globalem Bewusstsein zu verstehen. Beide sind in ihren Auswirkungen diametral entgegengesetzt, obwohl sie bei oberflächlicher Betrachtung ähnlich scheinen. Zu Vertretern globalen Bewusstseins zählen dabei “world-engineering-technocratic-utopian-centralization men in business suits who play world games in systems theory” (TRW 126) sowie sich für globale technokratische Lösungen engagierende Umweltschützer. Dahingegen ist das planetarische Denken dezentral, votiert eher für biologische als technologische Lösungen und interessiert sich für “smallscale solutions” und “zero-emission-production”.²⁵⁵

Planetary mind is old-ways internationalism which recognizes the possibility of one earth with all of its diversity; ‘global consciousness’ ultimately would impose a not-so-benevolent technocracy on everything via a centralized system. (TRW 126)

²⁵⁴ “People are challenged to become ‘reinhabitory’ – that is, to become people who are learning to live and think ‘as if’ they were totally engaged with their place for the long future. This doesn’t mean a return to a primitive lifestyle or utopian provincialism; it simply implies an engagement with community and a search for the sustainable sophisticated mix of economic practices that would enable people to live regionally and yet learn from and contribute to a planetary society” (PS 247).

²⁵⁵ Dass *Zero Emission* im 21. Jahrhundert Standard für die Industrie sein wird, formuliert beispielsweise aber auch das Weißbuch Umwelt der japanischen Regierung von 1996.

Um ein Leben in bioregionalem, planetarischem Bewusstsein zu führen, muss man dem folgen, was Snyder 'The etiquette of the wild' nennt. In der Praxis bedeutet dies ein Leben, das von Einfachheit, angemessener Beherztheit, Humor, Dankbarkeit, unbegrenzter Arbeit und Spiel sowie viel Wandern gekennzeichnet ist (PW 23). Wesentlicher Aspekt ist dabei das Leben, arbeiten und praktizieren in Gemeinschaft, das avisierte Gesellschaftsmodell wäre der "great earth sangha" (TI 73). Darunter ist also nicht der monastische, zölibatäre buddhistische Orden zu verstehen, sondern vielmehr eine spirituelle und biologische Gemeinschaft aller Lebewesen:

The Buddhist and Hindu tradition ... also lost something which the primitives did have, and that was a total integrated life style. They ... lost their community relations and their ability to have a family and they had to become celibate in the monastic tradition ... What we need to do now is to take the great intellectual achievement of the Mahayana Buddhists and bring it back to a community style of life which is not necessarily monastic. (TRW 15f)

Wichtiges Element innerhalb dieser Gemeinschaft, die auch als politisches System zu verstehen ist, ist dabei die Anerkennung nichtmenschlicher Klassen von Lebewesen als dem Menschen gegenüber gleichwertig und in ihren Rechten weitgehend gleichgestellt:

I would like to think of a new definition of ... democracy that would include the nonhuman, that would have representation from those spheres. This is what I think we mean by an ecological consciousness. (SUITER 2002, 264)²⁵⁶

Politische Einmischung und sozialer Aktivismus sind nicht nur zwingend notwendig, will man Natur und Kultur gesund halten (PS 79), sondern natürliche Nebeneffekte des von Verantwortung geprägten bioregionalen Bewusstseins.

Meanwhile, be lean, compassionate, and virtuously ferocious, living in the self-disciplined elegance of wild mind. (PS Note)

²⁵⁶ Oder wie im Gedicht *Tomorrow's Song* formuliert: "The USA slowly lost its mandate / in the middle and later twentieth century / it never gave the mountains and rivers, / trees and animals / a vote" (TI 77).

3.3.2 Arbeit

Arbeit²⁵⁷ – insbesondere in freier Natur – ist für Snyder ein Mittel, einen Zustand psychophysischer Einheit²⁵⁸ zu erreichen. Die Wichtigkeit körperlicher Arbeit – Snyder zitiert gerne das Zendiktum “A day without work a day without food” – ist nicht zu unterschätzen. Nicht nur im Zenbuddhismus, auch im Hua-yen-Buddhismus finden sich solche Vorstellungen. Im *Avataṃsaka-Sūtra* wird erklärt, dass das Ausbalancieren von auf innerweltliche Belange ausgerichteter Arbeit und auf Welttranszendieren ausgerichteter Arbeit charakteristisch ist für einen umfassenden buddhistischen Lebensweg, da so gleichermaßen man selbst und die anderen – und zwar in allen Bereichen – profitieren. Durch ein innerweltliches Gegengewicht verhindert der Praktizierende die “intoxication by the wine of meditation concentration” (CLEARY 1993, 41), was ein Hindernis auf dem buddhistischen Pfad darstellt und von den Bodhisattvas zu vermeiden ist.

Idealerweise sollte die innerweltliche Arbeit also das eigene Leben sichern und zugleich dem Wohle anderer Lebewesen dienen. Für Snyder resultiert diese Vorgabe in einer Kombination verschiedener Berufe: Er ist Bauer, Dichter,²⁵⁹ Umweltaktivist und Professor zugleich. Der rote Faden, der sich durch alle diese Berufe zieht, ist dabei die Auseinandersetzung mit der Natur und das Eintreten für ihren Erhalt. “To save all beings, we must work tirelessly to maintain the integrity of these mandala-like places of habitat, and the people, creatures, and Buddhas who dwell in their palace-like spaces” (PS 73). So dienen viele seiner Gedichte als Transportmittel oder *upāya-kauśalya*, um ein breites Publikum über die ökologischen Beziehungen in der Natur zu belehren (TRW 4).²⁶⁰ Dabei sollen die Gedichte bei den Rezipienten eine Art innerer Umschaltfunktion wahrnehmen. Diese Vorstellung lehnt Snyder an H. T. Odum an, der im Rahmen seiner thermodynamischen Modelle des Universums²⁶¹ auf die Wirkungsweise von Schaltern aufmerksam macht. Die Besonderheit dieser kleinen Systeme liegt darin, dass es eines äußerst geringen

²⁵⁷ Ausführlich, aber nicht unbedingt hilfreich dazu JUNG, JUNG (1990, 82f.).

²⁵⁸ My Teacher once said to me, / -become one with the knot itself, / 'til it dissolves away. / – sweep the garden. / – any size. (PS 46). Ähnlich a.a.O.: “To quote my teacher, Oda Sesso: ‘In Zen there are only two things. You sit, and you sweep the garden. It doesn’t matter how big the garden is ’” (TRW 119).

²⁵⁹ “You would not think a poet would get involved in these things. But the voice that speaks to me as a poet ... is the voice of nature herself ... I regard that voice as a very real entity” (TI 107).

²⁶⁰ Wichtig bei der Auseinandersetzung mit seinen Gedichten ist vor allem anderen, dass man diese nicht als ein nostalgisches Sehnen nach edlen Wilden, bewaldeten Bergen und klaren Flüssen, mit anderen Worten der Deskription einer idealisierten Vergangenheit lesen darf. “His poetry speaks, indeed resonates, with the primal myths of the Paleolithic mind and archaic people, and through its saying reveals a world in which humankind might again be an integral part” (OELSCHLAEGER 1992, 299).

²⁶¹ In *Environment, Power and Society* (1971) benutzt H. T. ODUM diese energetischen Modelle, um neben ökologischen Systemen auch gesellschaftliche, politische oder ökonomische Phänomene zu erklären.

Energieaufwands bedarf, sie zu betreiben, die Effekte aber enorm sein können, denkt man nur an den Unterschied dunkel-hell. Und diese „low-energy-demand, high-effect, small systems are like poems, or [as Odum] says, like religion, which control value“ (KRAUS 1986, 184).

Und während der Aktivist sich um Fragen des Umweltschutzes, also die biologische Natur kümmert, ist es die Aufgabe des Dichters, sich mit weitergefassten Fragen der Ökologie²⁶² bzw. der Ökosystemik zu beschäftigen. Er soll strukturelle Verbindungen zwischen Symbolen erkennen und sie verarbeiten. Nicht mehr anzuwendende Komponenten aus Symbolsystemen, für Snyder *Symbolschutt*, müssen erneuert werden. Dichter fungieren dabei wie Pilze oder Schwämme, verdauen diesen Ballast (TRW 71) und ersetzen ihn durch etwas Neues.

3.3.3 Meditation

Meditation ist in Snyders Modell von einer gelungenen Lebensführung nicht vom physischen (Arbeits)-Alltag getrennt, sondern integraler Bestandteil:

I'm simply striving to get our heads clear to certain wholenesses that are there anyway; like our oneness with nature, the oneness of mind and body, the oneness of conscious and unconscious, our oneness in society with each other. These are basic and ancient conditions from which we flourish.” (TRW 157)

Meditation soll diese Einheit offenbaren und nebenbei Berge von Schrott beseitigen, die von Massenmedien und „Supermarktuniversitäten“ (EHH 91) in unsere Köpfe gepumpt werden. So soll man frei werden für die wesentlichen Fragen, nämlich die, wie man die Welt und sich selbst besser behandeln kann

[W]e must first ask, how can we know what the nonhuman realm is truly like? And second, if one gets a glimmer of an answer from there, how can it be translated, communicated, to the realm of humanity with its courts, congresses, and zoning laws? How do we listen, How do we speak? (PS 48)

²⁶² Bei Snyder gilt der Ökologiebegriff nicht nur für biologische Beziehungen sondern auch für Strukturen des Denkens, etc., kurz für das gesamte Dasein. Weiterführend im Sinne dieses erweiterten Ökologiebegriffs wäre Gregory BATESON, insbesondere *Steps to an Ecology of Mind* (1972), der als Mitbegründer der ökosystemischen Sicht von Lebensprozessen gelten darf.

Aus der Meditation heraus soll also der Anstoß zu politischem Handeln kommen. Die Koppelung ist für Snyder eine natürliche, da im Rahmen der meditativen Praxis²⁶³ Mitleid entsteht, das zum Handeln animiert. Wichtigste Komponenten innerhalb dieses entstehenden Handelns müssen dabei immer Achtsamkeit (*sati*) und Nichtverletzen (*ahiṃsā*) sein. Snyder illustriert dies mit der Zengeschichte von einem Meister, der im Abfluss ein einzelnes weggeworfenes Esstübchen findet. Er schildert den Mönch, der das Geschirr gespült hat, mit den Worten: „Du hast diesem Esstübchen das Leben genommen.“ Dies soll zeigen, wie weit das erste Gebot der *śīlas* gehen kann, muss aber heute, so Snyder, eigentlich ergänzt werden durch: „du könntest auch einen Regenwald töten“ (PS 72f), wenn man den immensen Verbrauch wegwerfbarer (Holz)Esstübchen in Japan und Amerika bedenkt.

Umsichtiger Umgang mit der Natur kann, so Snyder, nur entstehen, wenn man wesentliche Strukturprinzipien des Daseins verstanden hat. Und dies geschieht für Snyder zuallererst in der je eigenen Erfahrung, weshalb der Meditation in freier Natur hohe Bedeutung zukommt.

You have to, as Bashō²⁶⁴ says, go to the pine tree to learn of the pine, go to the bamboo to learn of the bamboo. And that means, go to that being, go to that presence and be with it experientially, feel it, be one with it, let it enter into you. (SNYDER 1999, n. pag.)

Das betont die Wichtigkeit der eigenen spirituellen Erfahrung des Anderen als eben Nichtanderem. Würde man nur den alten Meistern nachfolgen, ohne selbst zu deren Erkenntnisquelle zu gehen, wäre authentische Erfahrung nicht möglich. Zudem gilt für Snyder: Das Praktizieren in der Natur ist die wichtigste Form meditativer Praxis. Neben sitzender Bergbeobachtung kommt für Snyder insbesondere dem Wandern in diesem Zusammenhang eine hohe Bedeutung zu, da es in idealer Weise eine Integration von physischen und psychischen Tätigkeiten erlaubt, ja Snyder hält es für die primäre Form von Meditation (PW 18). Wandern vereint in idealer Weise Mut und Demut, Energie und

²⁶³ “The Awakening of the Mind of Compassion is a universally known human experience and is not created by ‘Buddhism’ or any other particular tradition ... The experience may often be completely without obvious ethical content, a moment of leaving the hard ego self behind while just seeing, just being, at one with some other” (PW 78).

²⁶⁴ “Bashō wrote poetic greetings not only to people but also to the spirit of the land as well as to rocks, trees, mountains, and other natural objects” (SHIRANE 1998, 177). Bashō (1644-94) fand Inspiration bei Dichtern der klassischen Zeit und des Mittelalters, besonders bei Nōin (998-1050?), Saigyō (1118-90) und Sōgi (1421-1502), außerdem beeinflussten ihn die Werke von chinesischen Dichtern wie Li Po (701-62) und Tu Fu (712-70) (SHIRANE 1998, 8). Die beiden Letztgenannten waren Einsiedler-Dichter und haben wiederum Snyder auch beeinflusst eine gewisse Kontinuität der Einsiedlernaturdichter scheint dem Buddhismus immanent zu sein.

Bescheidenheit, Angeregtheit und Eingekehrtheit. Während des Wanderns erhält man Einblicke in die Grundlagen der Ökologie oder anders formuliert der wechselseitigen Abhängigkeit und Verbundenheit auf einer Ebene, auf der es zählt: nämlich der der Nahrungskette. Dabei ist die Ethik, die sich für Snyder aus der meditativen Anschauung der Interdependenz ergibt, sehr viel subtiler als das bloße „Nettsein zu Eichhörnchen“ (PS 188), da dem ganzen so eine spirituelle Dimension beizumessen ist. Demzufolge ist es angebracht, jede Form von Kreisläufen als heilig zu erachten, handle es sich dabei um Wasser-, Luft- oder Nahrungskreisläufe. Diesen Kreisläufen gegenüber gilt es dankbar zu sein und in Kenntnis dieser Prozesse Verantwortung für das eigene Handeln zu übernehmen. “Thus, knowing who we are and knowing where we are are intimately linked“ (PS 188f).

Ring of Bone Zendo

Wie man die für Snyder so zentralen Themen Meditation, Wildniserfahrung und Gemeinschaft integrieren kann, zeigt die Praxis des von Snyder gegründeten “Ring of Bone”-Zendo. Dieses führt seit den 1970er Jahren *sesshins*,²⁶⁵ also besonders intensive Übungen zur Sammlung des Geistes, durch, während derer die Teilnehmer in der Wildnis der Sierra-Ausläufer wandern und campen. Das ganze hat den Charakter einer Pilgerfahrt zur und in die Natur: Das ausdauernde Wandern in Stille stellt eine Meditationstechnik kombiniert aus bewusstem Gehen und Atmen dar. Dies ist durchaus in buddhistischer Tradition, denkt man an die Pilgerfahrten der Yamabushi oder die Technik des *ānāpānasati*. Ergänzend wird *zazen* praktiziert und aus dem Berge-und-Flüsse-Kapitel (*sansui-kyō*) von Dōgens *Shōbōgenzo* gelehrt. Als Wanderer das Wandern der Berge, über die Dōgen in diesem Kapitel schreibt, zu verstehen, scheint durchaus angebracht, denn:

People outside the mountains do not realize or understand the mountains walking ... If you doubt mountains' walking, you do not know your own walking; it is not that you do not walk, but that you do not know or understand your own walking. (DŌGEN 98)

Bei allem Eintreten für ein Engagement zugunsten einer besseren, also wilderen Lebensweise, eines gesünderen Umgangs mit der Natur, eines integrierten Lebens, vergisst Snyder jedoch nicht daran zu erinnern, dass die Natur nicht gerettet werden muss. Das zu Anfang des Kapitels erwähnte Zitat stütze dies auf einen buddhistischen Pfeiler, aber in ökologischen Zusammenhängen gedacht wäre ähnlich zu formulieren: Sagt der

²⁶⁵ “The Ring of Bone Zendo conducts weeklong backpacking sesshins twice a year, and the practice has spread to other West Coast Zen groups” (KRAFT 1996, 488).

Buddhismus, dass die Welt nicht gerettet werden kann, so sagt die längerfristig denkende Ökologie, dass die Welt nicht gerettet werden muss. Schließlich stehen der Natur noch Millionen von Jahren – endlose *kalpas* – bevor, in denen sie lösen kann, was die Menschheit ihr an temporären Problemen eingebracht hat.

So we do these environmental things not to save the earth but for the sake of our own characters and for the art and craft of this small human exercise, that's all it is. (SNYDER 1999, n. pag.)

Oder, um es mit Tu Fu zu sagen:

The country is ruined: yet
mountains rivers remain.
It's spring in the walled town,
the grass growing wild.
(PS 103)

I live my life in widening circles / that reach out across / the world. / I may not ever complete the last one, / But I give myself to it. RILKE²⁶⁶

4 Joanna Macy

4.1 Prägungen, Formierungen des Denkens, Synthesen

Eine andere Form von ökologischem Buddhismus, der sich insbesondere für westliche Buddhisten als stark prägend erweist, hat Joanna Macy (*1929) zur Vorreiterin. Die Ökophilosophin, Systemtheoretikerin, Buddhistin, Buddhismuskundlerin und Tiefenökologin engagiert sich seit über vier Jahrzehnten in den für sie zusammengehörenden Themenkreisen Frieden, Gerechtigkeit, Antiatomkraft und Umweltschutz und beeinflusst mit ihrer Arbeit die verschiedensten Gruppen von Aktivisten, religiöse und nichtreligiöse gleichermaßen. Ähnlich wie bei Snyder ist bei ihr ein „Lehrauftrag“ zu entdecken, doch äußert sich dieser neben ihrer zeitweiligen Tätigkeit als Professorin²⁶⁷ schwerpunktmäßig im Bereich interaktiver Workshops, in denen kognitive wie emotionale Erkenntnis generiert werden soll. Der Hintergrund, auf dem sich ihre praktische Arbeit entfaltet, sind in der Hauptsache der Buddhismus, die allgemeine Systemtheorie und die Tiefenökologie.

Die Entwicklung eines ökologischen Bewusstseins und der Austausch zwischen buddhistischem Denken und moderner Naturwissenschaft gehören dabei mit zu ihren wichtigsten Anliegen,²⁶⁸ wobei ihre Herangehensweise an die ökologische Krise stark von ontologischen Fragestellungen geprägt ist. Die naturethischen Konsequenzen aus ihren ontologischen Erkenntnissen scheinen sich für sie relativ automatisch zu ergeben bzw. so natürlich zu sein, dass sie nicht unbedingt ausführlicher Begründung bedürfen.²⁶⁹

Ihrer religiösen Herkunft nach ist Macy im Protestantismus²⁷⁰ anzusiedeln, dem sie lange verbunden blieb, doch sind Anknüpfungspunkte zur christlichen Tradition in ihren

²⁶⁶ Aus Rilkes „Stundenbuch“. Übersetzung Macy 1996. Gleichzeitig Motto ihrer Memoiren.

²⁶⁷ Am California Institute of Integral Studies in San Francisco und der Starr King School for the Ministry in Berkeley.

²⁶⁸ Bevor Macy sich den Themen Umweltschutz und Buddhismus zuwandte, engagierte sie sich in der amerikanischen Antikriegs- und Bürgerrechtsbewegung der 1960er Jahre (WC 79f). Erst ab etwa 1977 ist der Umweltschutz, insbesondere die Anti-AKW-Bewegung, eines ihrer zentralen Betätigungsfelder (WC 168).

²⁶⁹ Und sind, wie noch zu zeigen sein wird, in Teilen vom Buddhismus ja bereits vorgegeben.

²⁷⁰ Mit Ausnahme ihres Vaters waren in ihrer Familie die Männer vorhergehender Generationen durchgängig Prediger (WC 6). Sie selbst nahm in ihrer Jugend an Konferenzen presbyterianischer Jugendlicher teil, ent-

Workshops²⁷¹ lediglich insofern gegeben, dass bei der Frage, wie man sich nun konkret verhalten sollte, oft das Konzept des “stewardship” auftaucht. Das biblische Konzept der “stewardship”²⁷² ist in der christlichen ökologischen Ethik weit verbreitet. Diese „Verwaltungstätigkeit“ ist dabei ursprünglich nicht wie in gängigen Parolen von „wir haben die Erde nur von unseren Kindern geliehen“²⁷³ zu verstehen, sondern im Sinne einer variablen Funktion des Menschen als Pächter, Geschäftsführer oder Knecht *Gottes*, dem alles gehört.²⁷⁴

Den Buddhismus entdeckte Macy mit 36 Jahren²⁷⁵ (WC 100), als sie für zwei Jahre aus beruflichen Gründen in Indien lebte. Zu diesem Zeitpunkt war sie bereits seit langem in den verschiedensten, vor allem sozialen, Bereichen engagiert. Der Buddhismus war also nicht Anlass für ihr Tätigwerden, sollte dieses aber nachhaltig unterfüttern und fördern. Ihr 1972 begonnenes Studium der buddhistischen Philosophie in Syracuse (WC 128)²⁷⁶ beendete sie 1977 mit der Promotion.

Da sie jedoch gewissermaßen in der Lehrtradition der Workshopkultur der 1960er beheimatet ist, verwundert es nicht, dass infolgedessen ihre Art zu lehren eine sehr praxisorientierte ist. Eher also als „Frontalunterricht“, im Sinne des klassischen Predigens, äußert sich ihre Art der Unterweisung in verschiedenen Formen von Gruppenarbeit. Hauptaugenmerk liegt also nicht unbedingt darauf, kanonisches Wissen zu transferieren, sondern Wissen individuell erfahrbar zu machen, also Einsicht zu ermöglichen. Ihr ökologischer Buddhismus ist daher – ähnlich wie bei Snyder – kein geschlossenes, statisches System, sondern ein offenes Feld von Möglichkeiten. Auffällig dabei ist, dass wie gesagt der

wickelte eine besondere Beziehung zu Franz v. Assisis Hymne “All Creatures” (WC 34f) und studierte am Wellesley College Biblische Geschichte (WC 46).

²⁷¹ Möglicherweise insbesondere dann, wenn das Publikum eher christlich als buddhistisch geprägt ist, wie im Falle ihres Tiefenökologie-Workshops in St. Gallen im August 2002, an dem ich teilnehmen konnte, und der von der kirchlichen Erwachsenenbildung der evangelisch-reformierten Kirchen St. Gallen organisiert worden war. Da sie verschiedene Gruppierungen, Graswurzelorganisationen wie Religionsgruppen gleichermaßen, unterrichtet, variiert ihr Vokabular (buddhistisch, nichtbuddhistisch etc.) bei im Prinzip jeweils gleichbleibender Botschaft beträchtlich.

²⁷² Auch bei Snyder (TI 91, TI 101) taucht der Begriff “stewardship” auf, meint dort allerdings lediglich eine Lebenshaltung die davon geprägt ist, dass man Verantwortung übernimmt. Christlicher Hintergrund spielt dort sicher keine Rolle.

²⁷³ Wobei diese Berücksichtigung der Interessen nachfolgender Generationen insofern recht gut zum Mahāyāna-Buddhismus passen würde, als dieser die universelle Verwandtschaft aller Lebewesen – damit auch der zukünftigen – postuliert und fordert, dass man diesen keinen Schaden zufügen soll.

²⁷⁴ Den Auftragstext dafür liefert 1. Mose 28: „Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde und machet sie euch untertan und herrschet über die Fische im Meer und über die Vögel unter dem Himmel und über das Vieh und über alles Getier, das auf Erden kriecht“, beispielsweise ergänzt durch Psalm 24 „Die Erde ist des Herrn und was darinnen ist, der Erdkreis und die darauf wohnen“.

²⁷⁵ Also relativ spät im Vergleich zu dem ein Jahr jüngeren Snyder, der zu diesem Zeitpunkt (1965) bereits seit Jahren in Japan lebte und in der Zentraktion fest Fuß gefasst hatte.

²⁷⁶ Interessanterweise aber nicht tibetischen Buddhismus, wie aufgrund ihres ursprünglichen Zugangs zum Buddhismus über die persönliche Freundschaft mit tibetischen Lamas, insbesondere Dugu Chögyal Rinpoche, vielleicht zu erwarten gewesen wäre, sondern Buddhismus in seiner frühen Form.

ontologischen Erkenntnis weit größere Beachtung geschenkt wird als den ethischen Konsequenzen, die sich aus ebendieser Erkenntnis ergeben. Möglicherweise geht Macy davon aus, dass eine Neudefinierung des Selbst, wie sie sie anstrebt, quasi *automatisch* richtiges Handeln nach sich zieht.²⁷⁷ Um zu diesem mit einem neuen Weltbild identischen neuen Selbstbild zu gelangen, schöpft Macy nicht nur aus der buddhistischen Tradition, sondern bedient sich in großem Maße auch der Erkenntnisse und des Vokabulars der allgemeinen Systemtheorie²⁷⁸ sowie der Tiefenökologie nach Arne Naess.

Kurz gesagt: Angesichts der immensen sozialen und ökologischen Probleme erachtet Joanna Macy es als eine ihrer Hauptaufgaben, Hilfestellungen zu geben, um Verzweiflung und Apathie in gemeinschaftliche konstruktive Arbeit zum Schutz der Welt zu transformieren. Dazu bedarf es nicht nur einer neuen Ethik, dazu bedarf es für Macy zuvorderst einer radikal neuen Weltanschauung.

4.1.1 Macy und der Buddhismus

In Kontrast zu dem stark ostasiatisch geprägten Snyder, dessen Verständnis des Buddhismus trotz der Anleihen bei verschiedenen chinesischen und japanischen Schulen relativ homogen ist,²⁷⁹ setzt sich Macys persönliche buddhistische Lehre aus Elementen des Theravāda, des tibetischen Vajrayāna und Mahāyāna zusammen. Ihre erste Kontaktaufnahme mit dem Buddhismus fand über tibetische Lamas, die sich in Indien im Exil befanden, statt.²⁸⁰ Sie wurde also zuerst mit dem gelebten Dharma, das heißt der Religionsausübung, konfrontiert, und begann erst daran anschließend, sich theoretisch-inhaltlich mit dem Buddhismus zu befassen.²⁸¹ Die geistige Auseinandersetzung folgte also der emotionalen Affinität zu tibetischen Exilanten und deren Religion. Ihre meditative Praxis ist dagegen zumindest in ihren Anfängen als in der Theravāda-Tradition beheimatet zu sehen, da sie erste Meditationstechniken von Freda Bedi, der späteren Karma Khechog Palmo, lernte. Diese hatte ursprünglich bei Mahasi Sayadaw in Burma studiert, bevor sie

²⁷⁷ Im Sinne von „Wenn ich erst einmal mein wahres Selbst – die gesamte Welt – erkannt habe, dann *kann* ich gar nicht mehr anders, als diese zu schützen.“ Bewusste Umweltzerstörung wäre dann aus Gründen des Selbstschutzes einfach keine Handlungsoption mehr, scheint sie zu hoffen. Als Argument scheint mir dies etwas problematisch, man denke nur daran, dass schließlich auch im Rahmen des „kleinen“ Selbst diese Selbstschutzmechanismen nicht immer funktionieren, beispielsweise beim Suizid.

²⁷⁸ Siehe 4.1.2 und 4.1.3.

²⁷⁹ Zumindest eindeutig Mahāyāna.

²⁸⁰ Erwähnenswert insbesondere Khamtrul Rinpoche (Drukpa-Tradition der Kagyupa) und Dugu Chögyal Rinpoche (WC 88f).

²⁸¹ Selbst Grundlagen wie die Vier Edlen Wahrheiten begegneten ihr erst im auf das erste Kennenlernen der Lamas folgenden Jahr (WC 100).

sich dem Vajrayāna zuwandte. Für ihre eigene Lehrtätigkeit hat Macy viele Rituale aus dem tibetischen Buddhismus adaptiert. Mehr als Snyder könnte man sie wohl als Patchworkbuddhistin bezeichnen, in deren Denken und Praxis Elemente verschiedener buddhistischer Traditionen kreativ verbunden sind. Um Beispiele zu nennen: Aus der Theravāda-Tradition sind dies Meditationstechniken wie *satipaṭṭhāna*. Ihr Studium des frühen Buddhismus²⁸² führte zu einer intensiven Auseinandersetzung mit den vier *brahmavihāras*²⁸³ und dem *pratītya-samutpāda*,²⁸⁴ letzterer für Macy der zentrale Punkt der buddhistischen Lehre, der die Grundlage für innerweltliches Engagement²⁸⁵ bildet:

The aim of the Buddha's central doctrine of the 'dependent co-arising,' the dynamic interdependence of all phenomena, is to liberate us from the prison cell of egocentricity, and from the greed, hatred, and delusion it engenders. Engaged Buddhism ... refers to the social application of these teachings, as they bring us into responsible relationship with the world around us.²⁸⁶

Duḥkha und die Überwindung des Leids (*duḥkhanirodha*), also die vier edlen Wahrheiten, spielen ebenfalls eine prominente Rolle in ihrer Arbeit. Als einzelnes Werk, das sie maßgeblich geprägt hat²⁸⁷, ist zudem das frühe Mahāyāna-Sūtra *Aṣṭasāhasrikā-Prajñāpāramitā*²⁸⁸ zu nennen. Nicht zu unterschätzen ist auch ihre Beeinflussung durch moderne buddhistische Lehrer wie den vietnamesischen Zen-Mönch Thich Nhat Hanh und seines „engagierten Buddhismus“, den 14. Dalai Lama Tenzin Gyatso oder andere tibetische Lamas wie Dugu Chögyal und Chögyam Trungpa.²⁸⁹

²⁸² In der Hauptsache Abhidhamma.

²⁸³ Die vier Verweilzustände von *maitrī*, *karuṇā*, *muditā* und *upekṣā*– auch *apramāna*, die „Unermesslichen“ genannt. Für Macy sind sie die grundlegende Praxis eines religiösen (Umwelt-)Aktivisten.

²⁸⁴ Vgl. dazu insbesondere *Mutual Causality in Buddhism and General Systems Theory* (1991).

²⁸⁵ Siehe 3.2.2.

²⁸⁶ [Http://www.joannamacy.net/html/engaged.html](http://www.joannamacy.net/html/engaged.html).

²⁸⁷ Persönliche Kommunikation.

²⁸⁸ Im Folgenden kurz *Aṣṭa* genannt. Macy scheint sich dabei auf die *Aṣṭa* in der Übersetzung von CONZE (*The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines*, 1973) zu stützen: soweit sie die *Aṣṭa* zitiert, sind diese Zitate jedenfalls wortgleich mit Conzes Fassung. Einen temporären Plan einer eigenen Neuübersetzung und Kommentierung der *Aṣṭa* hatte sie zwar gefasst, aber bereits 1974 wieder aufgegeben (WC 140).

²⁸⁹ Als Chögyam Trungpa sich in den USA niederlässt, besucht Macy zwar sein Zentrum und hört seine Dharma-Unterweisungen, hält sich aber ansonsten aus seiner Entourage heraus: “The whole setup was quite hierarchical, with a Byzantine flavor. The secrets and gossip and jockeying for rank made me impatient.” (WC 130). Er selbst ist also sicher nicht maßgeblich prägend gewesen für ihr Denken, aber das von ihm gegründete Naropa-Institut in Boulder Colorado, die erste buddhistische Universität der USA, wurde von Macy häufig frequentiert, so traf sie dort Bateson und andere Systemtheoretiker.

4.1.1.1 Theravāda und Tatkraft

Ehi passiko dhammo – Die „Komm und sieh für dich selbst“-Lehre

Eine prominente Rolle in Macys Verständnis des Buddhismus spielen sicher die vier *brahmavihāras* von Wohlwollen, Mitleid, Mitfreude und Gleichmut. Allein der Gleichmut machte der Aktivistin²⁹⁰ zu Beginn ihrer Auseinandersetzung mit dem Buddhismus zu schaffen: “I wanted to take action and Buddhist equanimity (*upekkha*) seemed beyond me“ (WC 174). Das mag daran liegen, dass sie damals fürchtete, das Praktizieren von *upekṣā* (Pāli *upekkhā*) verhindere innerweltliches Engagement,²⁹¹ und tatsächlich ist dieses innerweltliche, das heißt soziale, politische oder ökologische, Tätigwerden innerhalb der Theravāda-Tradition auch nicht unbedingt gegeben. Vorrangiges Ziel sollte schließlich ursprünglich das persönliche Heil sein; eine Gewichtsverschiebung zugunsten der Verantwortung anderen gegenüber trat erst mit dem Mahāyāna auf. Überspitzt formuliert könnte man sagen, dass sich dies in den später explizit einander gegenübergestellten Idealen von Bodhisattva und Arhat zeigt.

Dass Macy der Theravāda-Tradition dennoch zugetan ist, liegt zum Teil sicher an ihrer Verbindung zur *Sarvodaya*-Bewegung. *Sarvodaya Shramadāna* in Sri Lanka ist das älteste und größte buddhistisch inspirierte Entwicklungsprogramm in Asien. Umweltschutz spielt dabei eine untergeordnete Rolle im Vergleich zu sozialen Aspekten oder beispielsweise der Förderung der ländlichen Entwicklung, etwa durch die Lösung von Infrastrukturproblemen im Bereich des Straßenbaus oder der Wasserversorgung. Die Techniken zur Organisation gemeinschaftlichen Arbeitens wurden dabei nicht nur von anderen buddhistischen Ländern übernommen – so haben beispielsweise Gruppen von Mönchen aus Thailand *Sarvodaya* besucht, um sich deren Methoden anzueignen –, sondern auch von nichtbuddhistischen Entwicklungsländern (DD 28).

Macy verbrachte einen einjährigen Feldforschungsaufenthalt²⁹² bei der Bewegung und stellte in ihrer Bewertung der Arbeit von *Sarvodaya Shramadāna* fest, dass diese sehr geschickt Religion als eine mögliche Ressource begreift und einsetzt. Dies geschieht nicht,

²⁹⁰ Aus ähnlichen Gründen war Macy zu Beginn etwas unzufrieden mit dem Namen, den Karma Khechog Palmo ihr bei ihrer Zufluchtnahme gab: Karma Samten Dolma. Karma steht für die Zugehörigkeit zur Tradition des Karmapa, Dolma ist die tibetische Form von Tārā, einer von Macys bevorzugten buddhistischen Figuren, aber der Samten-Teil machte ihr zu schaffen: *bsam gtan* bedeutet *samādhi* und erschien Macy damals nicht aktivistisch genug.

²⁹¹ Mittlerweile sind Übungen zur *upekṣā* jedoch integraler Bestandteil ihrer Lehrmethode.

²⁹² Ihre Erfahrungen verarbeitete sie in *Dharma and Development* (1985).

um traditionell fromme Bevölkerungsgruppen in Entwicklungsprogramme zu integrieren, sondern um die Mittel und Ziele der Entwicklung als solcher festzulegen (DD 31).

Als ein interessantes Stilelement der *Sarvodaya*-Bewegung, einen Gemeinschaftssinn zu entwickeln, ist die gegenseitige Anrede aller mit Verwandtschaft ausdrückenden Begriffen wie etwa Mutter, ältere Schwester oder jüngerer Bruder (DD 60). Nun sind in diesem Falle zwar nur Menschen Adressaten solcher Titulierungen, doch erinnert diese Praxis der liebevollen Anrede (*piyavacana*, so Macy) an die eher im Mahāyāna beheimateten Übungen, alle Wesen als potentielle Verwandte zu betrachten. Auch folgendes Zitat eines *Sarvodaya*-Mönchs klingt durchaus eher nach Mahāyāna als nach einer klassischen Theravāda-Position:

I do not aim now for that release [from suffering, S.L.], or even to become a streamwinner – at least not for many lives. There is too much work to do to help my fellow-beings out of poverty, greed, ignorance. I am ready to wait till everyone can enter nirvana with me. It will take a while.” (DD 75)

Einige dieser (Theravāda!-)Mönche argumentieren sogar, dass es sich bei einer derartigen Praxis nicht um ein Verschieben des Erwachens handelt, sondern lediglich um ein anderes Mittel, Freiheit von den Fesseln des Ich zu erlangen.

4.1.1.2 Vajrayāna und die Mutter aller Buddhas

Will man aus dem Themenkomplex des tibetischen oder allgemeiner des Mahāyāna-Buddhismus die für Macys Denken besonders relevanten Komponenten herausfiltern, so sind dies sicher der Mythos von *Śambhala*²⁹³ in Form einer Prophezeiung, die sie von Dugu Chögyal Rinpoche erfahren hat, die Figur der Tārā und die Prajñāpāramitā, der „Mutter aller Buddhas“. Dabei sind es nicht unbedingt nur die darin enthaltenen Ideen, sondern in großem Maße auch die verschiedenen Formen von Heldenbildern – das des *Śambhala*-Kriegers und des selbstlosen Bodhisattva der *Prajñāpāramitā*-Literatur – die für Macy von Interesse sind. Denn in diesen beiden Figuren findet sie die Vorbildfunktion richtigen Handelns beispielhaft verwirklicht. Nicht uninteressant in diesem

²⁹³ Der *Śambhala*-Mythos ist ein im Westen recht beliebtes Element aus dem tibetischen Kulturkreis. Neben Macy verbreitete insbesondere Chögyam Trungpa die *Shambala-Lehren vom Pfad des Kriegers zur Selbstverwirklichung im täglichen Leben* (In: *Das Buch vom meditativen Leben*, Reinbek 1991, im Original *Shambala. The Sacred Path of the Warrior* 1984).

Zusammenhang ist die Frage, inwiefern ihre persönliche Fixierung auf Heldengestalten – die ersten waren nach eigenen Aussagen die alttestamentarischen Propheten – auch innerhalb des Buddhismus eine Heilserwartung durch wehrhafte, wahrhaftige, großmütige Beschützerfiguren impliziert. Auch die für Macy so wichtige Dolma/Tārā, weibliche Emanation des Bodhisattva Avalokiteśvara, ist schließlich eine mitleidvolle „Retterin“.

Zum Bodhisattvabild bei Macy

Der Bodhisattva ist für Macy diejenige buddhistische Figur, die sich in die Welt hinein bewegt und wird damit, zumindest für Macy, wahrscheinlich wichtiger als der Buddha selbst. Ursprünglich bezeichnete „Bodhisattva“ lediglich den historischen Buddha Śākyamuni in seinen früheren Leben, als er noch danach strebte, die Buddhaschaft zu erlangen. Im Mahāyāna wurde aus diesem *einen*, dem historischen Buddha zuzuordnenden „Bodhisattva“ dann eine ganze Klasse von Wesen: So sind die unzähligen Bodhisattvas, die man im Mahāyāna kennt, Rettergestalten, die zwar nach *bodhi* streben, doch zum Heil aller anderen Lebewesen die eigene Buddhaschaft hintanstellen. Die Betonung des In-der-Welt-Seins des helfenden (Mahāyāna-)Bodhisattva führt dazu, dass er oder sie gewissermaßen als Rollenmodell des engagierten zeitgenössischen Buddhisten betrachtet wird. Dass seine eigentliche Intention allerdings die ist, alle Lebewesen *aus* diesem *Samsāra*, das heißt aus der Welt zu befreien, um anschließend *buddha* zu werden, schwächt meines Erachtens die von Macy et al.²⁹⁴ propagierte Weltbejahung – es sei denn, es würde sich durchsetzen, dass die Aufgabe des Bodhisattva neu definiert würde. Denn der im *Samsāra* verbleibende Bodhisattva tut dies aus großem Mitleid (*mahākarunā*), bestimmt aber nicht, weil er diese Welt als etwas Positives erachtet. Überspitzt gesagt will er nicht *diese* Welt schützen, sondern alle Lebewesen *vor ihr* und *aus ihr* retten. Natürlich aber muss er das *in* der Welt tun, da die Wesen nur innerhalb dieser existieren.²⁹⁵ Und so hilft der Bodhisattva auch, sozusagen nebenbei, in diesseitigen Nöten – sei es, um die Wesen für sich und damit den Heilsweg zu gewinnen, sei es einfach aus bloßem Mitleid mit ihnen. Jedoch die Welt oder die Natur oder bedrohte Arten um ihrer selbst Willen zu retten, ist wohl kaum sein traditionelles Ziel.

²⁹⁴ So auch Snyder, für den der Bodhisattva ein „ecowarrior“ sein sollte.

²⁹⁵ Obwohl er natürlich weiß, dass dies bloße Konvention ist und vom Standpunkt der höchsten Wahrheit aus diese Wesen gar nicht existieren.

Es scheint allerdings, als brauche der moderne Buddhismus in erster Linie nicht primär spirituelle Retter, „Salvatoren“,²⁹⁶ sondern vielmehr hemdsärmelige Helden,²⁹⁷ die konkrete innerweltliche Probleme lösen. Diese Profanierung der Rolle des Bodhisattvas macht es dem Laien natürlich leichter, sich mit diesem Rollenmodell zu identifizieren: Jeder Buddhist, der im Umweltschutzbereich tätig ist, könnte sich so als Bodhisattva verstehen, der zum Wohl aller Wesen wirkt. Dass dieses Engagement nur zu temporärem Wohl, nicht aber zu der endgültigen Befreiung von Leiden führt, wird dabei aus Dringlichkeitsgründen der kurzfristigen Linderung meist vernachlässigt.

“‘We are all bodhisattvas – that is our true nature.’ That is a major message of the Perfection of Wisdom sutras which inaugurate the Mahayana.”²⁹⁸ Das dürfte so nicht ganz stimmen, denn die *Aṣṭa* erkennt sehr wohl das traditionelle Heilsziel der *śrāvakas* als Tatsache an, setzt also nicht voraus, dass alle Bodhisattvas sind.²⁹⁹ Ihre Aussage ist daher möglicherweise eher als Motivationsmittel zu verstehen, sich „bodhisattvagemäß“ zu verhalten und scheint den Charakter eines Versprechens zu tragen: Also nicht „wir *sind* alle Bodhisattvas“, sondern „wir *können* alle Bodhisattvas sein“.

Neben dem Versuch, das eigene Bodhisattvasein zu kultivieren, empfiehlt Macy ergänzend die Hinwendung zu den archetypischen Bodhisattvas wie Mañjuśrī, Avalokiteśvara, Samantabhadra³⁰⁰ und Kṣitigarbha. Diese dienen als Symbolfelder all dessen, was man selbst verwirklichen sollte: Weisheit, Mitgefühl, allumfassende Güte und Furchtlosigkeit. Die Verehrung der transzendenten Bodhisattvas und der gleichzeitige Anspruch, selbst Bodhisattva zu sein, wirkt ein wenig irritierend, da man zuweilen vom Gefühl einer Zweiklassen-Bodhisattvaschaft beschlichen wird: Dort die transzendenten Retter aus dem *und* im *Saṃsāra*, hier die menschlichen Retter allein im *Saṃsāra*, wobei ein Gefühl der hierarchischen Überlegenheit der transzendenten Bodhisattvas gegenüber den weltlichen Bodhisattvas durchaus nicht ausbleibt. Innerweltliches Leid zu beseitigen gehört zwar durchaus zu den Aufgaben eines „klassischen“ Bodhisattvas, doch bleibt er eben nicht dabei stehen.

²⁹⁶ Interessant wäre in diesem Zusammenhang, ob die westliche Affinität zu Bodhisattvas und tibetischen Gottheiten nicht in Teilen als Fortführung der christlichen Heiligentradiation und Erlösung durch den Retter Christus zu sehen ist. Dass beispielsweise die mitleidvolle Tārā als eine Art barmherziger Marienersatz gesehen wird, scheint nicht unvorstellbar.

²⁹⁷ Auch die *Aṣṭa* benutzt den Helden übrigens als Simile für den Bodhisattva (CONZE 1973, 223).

²⁹⁸ [Http://www.joannamacy.net/html/engaged.html](http://www.joannamacy.net/html/engaged.html).

²⁹⁹ Es besteht sogar auch für einen Bodhisattva die Gefahr, vorzeitig ins Nirvāṇa zu geraten!

³⁰⁰ Für Macy der “Bodhisattva of action” (MACY 2001, n. pag.). Weshalb das so sein soll, lässt sie unklar, für gewöhnlich kennt man ihn als Schützer derer, die den Dharma lehren, oder auch als Ādi-Buddha.

Verglichen mit dem eigentlichen Ziel eines Bodhisattvas, nämlich alle Wesen zu erretten, ist der bloße Schutz der Physis von traditioneller Warte aus nicht ausreichend. Ein solcher „Umweltschutz“-Bodhisattva³⁰¹ hätte sein Ziel wohl verfehlt, es sei denn, man definierte „Bodhisattva“ als ein Wesen, das das Gelübde, alle Wesen zu retten, dahingehend versteht, für eine möglichst störungsfreie Kontinuität des innerweltlichen Seins zu sorgen. Anders gesagt scheint es für diese Bodhisattvas darum zu gehen, für den *Erhalt* des *Samsāra* einzutreten. Da wäre zu fragen, ob die so definierten modernen Bodhisattvas sich nicht eher als *lokapālas*, „Welthüter“, verstehen sollten. Zumal wenn man bedenkt, dass Macy von einem Ausstieg aus der Welt nichts wissen will, ihn auch eigentlich nicht braucht, da sie die Wiedergeburtstheorie nicht akzeptiert und durch Evolution ersetzt. „Ausstieg aus der Welt“ kann für sie nur Weltflucht *in diesem Leben* bedeuten, also untätiger Rückzug in einen ruhigen Winkel, oder aber absurdes Streben nach einem vermeintlichen Ruhezustand nach dem Tode. Dieser tritt sogleich nämlich ohnehin zwangsläufig – und gratis – ein.

Über das Bodhisattvamodell, das es nach Macy zu leben gilt, und die Forderung nach der Anerkennung der eigenen Bodhisattvaschaft, ergeben sich automatisch bestimmte einzuhaltende Sittlichkeitsregeln (*bodhisattvasīla*)³⁰² und die Verpflichtung zur Ausübung von „Vollkommenheiten“ (*pāramitā*), also Tugenden, in denen ein Bodhisattva sich perfektionieren soll. Unter die Sittlichkeitsregeln fallen das Abstandnehmen³⁰³ von Töten, Stehlen, Lügen, Neid und Übelwollen. Die für ein ethisches Leben wichtigsten sieben der zehn *pāramitās*,³⁰⁴ in denen der Bodhisattva sich vervollkommen soll, sind die folgenden: Freigebigkeit (*dāna*), ethisches Verhalten (*sīla*), Geduld (*kṣānti*), Energie (*vīrya*)³⁰⁵, Meditation (*dhyāna*), Weisheit (*prajñā*) und Geschick in den [jeweils anzuwendenden] Mitteln/Strategien (*upāya kauśalya*)³⁰⁶.

³⁰¹ Es sei denn, er würde sich zugleich durch großes Erbarmen, Altruismus und eben doch das Streben nach Buddhaschaft auszeichnen.

³⁰² Beispielsweise im *Brahmajāla-Sūtra*. Von den 58 Regeln sind allerdings nur die ersten zehn in diesem Kontext einer angebrachten Lebensführung wichtig. Zusätzlich zu den o.g. gehört zu diesen zehn Regeln das Abstandnehmen von unangebrachtem Geschlechtsverkehr, von berausenden Substanzen, übler Nachrede, Prahlerei und Verleumdung der Drei Kostbarkeiten (Buddha, Dharma, Sangha).

³⁰³ Inwieweit dieses Abstandnehmen jeweils zu verwirklichen ist, bleibt Ermessenssache, ebenso die Frage, was alles unter „Töten“ fällt: Nur das individuelle Töten oder auch die Zerstörung von Ökosystemen? Vgl. in extremo Snyders Beispiel vom Mönch der ein Essstäbchen – und somit einen Regenwald – tötet (Seite 84).

³⁰⁴ Ursprünglich gab es nur sechs *Pāramitās* im Mahāyāna, die vier zusätzlichen Vollkommenheiten (*upāya kauśalya*, *pranidhāna*, *bala*, *jñāna*) fanden erst später ihren Weg in die Reihe der *Pāramitās*. Im Pāli lautet die Zehnerkette abweichend *dāna*, *sīla*, *nekkhamma*, *paññā*, *virīya*, *khānti*, *saccā*, *adiṭṭhāna*, *mettā*, *uppekkā*.

³⁰⁵ BHSD auch „Heldentum“.

³⁰⁶ BHSD gibt auch die Bedeutungen „geschicktes Management“ und „Diplomatie“.

Damit ist ein Grundgerüst ethischen Verhalten bereits gesetzt, an dem es sich nach Macy zu orientieren gilt. Wohl deshalb ist es für sie nicht dringlich, detailliert zu erklären, wie denn nun diese ethischen Regeln als naturethische Regeln zu verstehen sind. Dieses Verständnis ergibt sich wie erwähnt von selbst, wenn man zu einer richtigen Einschätzung der eigenen Position innerhalb dieser Welt kommt und sich seiner Weltbeziehungen bewusst wird, meint Macy.

Das Königreich Śambhala

Das Konzept des Bodhisattvas, der sich für die leidenden Lebewesen einsetzt, erhält in Macys System eine zusätzliche, beinahe kriegerische Komponente durch seine Verknüpfung mit der in ihren Workshops weitergegebenen „Śambhala-Prophezeiung“.

Śambhala gilt als Wiege des *Kālacakra-Tantra*, da der König dieses Reiches, Sucandra, Buddha Śākyamuni bat, dieses Sūtra zu lehren, so will es jedenfalls die Legende. Von Śambhala soll es seinen Weg nach Indien und später Tibet gefunden haben und ebenfalls von Śambhala aus sollen irgendwann in der Zukunft die 25 Verbreiter des Kālacakra kommen und das Universum in gerechter Weise regieren (RIGZIN 1986, 272).³⁰⁷ Ob es sich bei Śambhala um einen realen geographischen Ort handelt, ist viel diskutiert worden, der 14. Dalai Lama, der auch im Westen *Kālacakra*-Initiationen durchführt, soll dies angeblich bejaht haben (BERNBAUM 1988, 17).³⁰⁸

Da die Entstehungszeit der *Kālacakra*-Texte in etwa mit der muslimischen Invasion Asiens zusammenfällt bzw. sie eventuell zumindest in Teilen auch als Reaktion auf diese zu verstehen sind, kann durchaus davon ausgegangen werden, dass ihre kriegerische Komponente zumindest *auch* wörtlich als eschatologischer Kampf gegen die Feinde des Buddhismus zu verstehen sind, also als Aufruf zu einer buddhistischen Form des *Jihad* gegen die muslimische Bedrohung:

[T]he Me-k'a Gyatso (Me-kha rGya-mtso) came into being in the Wood-monkey year of the Nyi-dröl j'e cycle (625 A.D.). At that time there lived in the land called Me-k'a (Me-kha) the La-lo (kla-klo) teachers A-do³⁰⁹ ... Madhumati³¹⁰ ... and their disciples ...

³⁰⁷ Ebenfalls aus einem Ort namens Śambhala soll im Übrigen auch das weiße Pferd *Kalki*, die letzte Inkarnation Viṣṇus, kommen, so MW (Mbh; Hariv.; Pur).

³⁰⁸ Populär wurde der *Śambhala-Mythos* im Westen durch James Hiltons "Lost Horizon", der das tibetische Kloster „Shangrila“ (i. e. Śambhala) als verborgenes Paradies im Himalaya schildert. Die Sehnsucht nach dem Rückzug in diese abgeschiedene Idylle steht allerdings diametral entgegengesetzt zu dem von Macy und anderen propagierten *Śambhala-Mythos*, in dem das Herausgehen in die Welt mit der geistigen Haltung eines *Śambhala*-Kriegers gefordert wird.

³⁰⁹ Wohl die Wiedergabe von Adam, daran anschließend folgen Henoch, Abraham, Moses, Jesus und Mani (1969, 59).

Madhumati organisierte eine neue Religion und propagierte die La-lo Lehren. Viele Nicht-Buddhisten nahmen die La-lo Religion an und zerstörten zahlreiche buddhistische Klöster. (K'AMTRÜL 1979, 9)

Auch HOFFMANN (1969, 53) geht davon aus, dass das *Kālacakra-Tantra* aus einer Gegend und Zeit stammt, wo die indische Zivilisation mit *mlecchas*, Barbaren, zu kämpfen hatte, nennt darunter neben den Muslimen aber auch Christen, Manichäer und Zoroaster. Angesichts der durchaus realen Bedrohung des Buddhismus zur Entstehungszeit des *Kālacakra-Tantra* ist daher kaum verwunderlich, dass sich dort auch genaueste Beschreibungen der im letzten Kampf gegen die Barbaren einzusetzenden Waffen, Wurfmaschinen etc. finden (BERNBAUM 1988, 129).³¹⁰

Innerhalb des westlichen Buddhismus, soweit er sich für den *Śambhala*-Mythos und die *Śambhala*-Krieger³¹² begeistert, wird die Auseinandersetzung aber bevorzugt als eine innere Haltung dargestellt. Macy hat ihre Version von Chögyal Rinpoche übernommen und präsentiert die „*Śambhala*-Prophezeiung“ wie folgt:

Zu einer Zeit³¹³, wenn die Erde von hochgerüsteten Mächten und gefährlichen Technologien akut gefährdet ist und die Zukunft der Lebewesen an einem seidenen Faden hängt, tritt das Königreich *Śambhala* zutage. Man kann dorthin nicht gehen, da es kein Ort ist, sondern lediglich in Herz und Geist der *Śambhala*-Krieger existiert. Man kann einen *Śambhala*-Krieger nicht erkennen, weil er weder eine Uniform trägt noch eine Heimat hat. Seine Aufgabe in Zeiten höchster Not ist es, mutig in das Herz des Feindeslandes zu gehen, um die bösen Mächte³¹⁴ zu entwaffnen. Da der *Śambhala*-Krieger weiß, dass die Waffen des Feindes geistiger Art (*manomaya*) sind, können diese auch wieder beseitigt werden. Das zerstörerische Potential dieser Welt entsteht aus falschen Entscheidungen, Lebens-

³¹⁰ Tib.: sBrang-rtzī'i blo gros (Honiggeist) „Madhumati“ ist die buddhistische Wiedergabe des Namens „Mohammed“, a. a. O auch „Mahumati“ genannt (HOFFMANN 1969, 57).

³¹¹ K'AMTRÜL (1978, 10) geht sogar so weit zu behaupten, dass *Śambhala* neben Millionen von fliegenden Pferden auch Überschallflugzeuge und verschiedene Sorten von Atombomben (!) gegen seine Feinde einsetzen werde, was nicht unbedingt dafür spricht, den *Śambhala*-Krieger, der für diese Art der Kriegsführung nötig ist, als von Mitleid und Einsicht getrieben zu sehen, wie das bei Macys Kriegerern aber der Fall ist.

³¹² Die Kombination messianischer und militaristischer Elemente scheint im Vokabular moderner Umweltaktivisten sehr beliebt zu sein. Der romantisierend wirkende Gebrauch von Wortschöpfungen wie „ecowarrior“ oder „ecosattva“, etc. als Label ist recht häufig.

³¹³ Die Schwierigkeit, Prophezeiungen, die Apokalypse, die Wiederkehr von Heilsgestalten etc. mit konkreten Daten zu versehen, ist ein altbekanntes und recht ärgerliches Problem für alle Religionen: Die akute Bedrohung der Welt und ihre Rettung und Überführung in ein neues goldenes Zeitalter durch Rudra Cakrin (vgl.: DALAMA (Hrsg.) *Dus kyi 'khor lo'i lo rgyus dang sham bha la'i zhing bkod bcas*. Tibetan Buddhist Studies of Klong rdol bla ma ngag dbang blo bzang 1: 137. Mussorie 1963), den 32. König von *Śambhala* kann nach anderen Berechnungen auch erst in 300 Jahren stattfinden (BERNBAUM 1988, 31). Eventuell aber wird die Welt auch durch den wiedergeborenen Gesar von Ling und seine Reiter gerettet werden, Datum offen.

³¹⁴ Bei Macy statt der Muslime der IWF, die Weltbank, Multinationale Konzerne etc.

stilen und Beziehungen, welche es zu korrigieren gilt. Daher trainiert der *Śambhala*-Krieger, wie der Bodhisattva, den Gebrauch zweier „Waffen“ (CHÖGYAL RINPOCHE): Mitleid (*karunā*) und Einsicht (*prajñā*).³¹⁵ Mitleid, so Macy, soll in diesem Zusammenhang die leidenschaftliche Kraft zur Tat geben. Einsicht soll, salopp formuliert, unter anderem gegen Burnout-Syndrome helfen: Da durch die Einsicht der wechselseitigen Verbundenheit aller Phänomene offenbar wird, ist auch sichergestellt, dass ebendieses Tun sich an irgendeiner Stelle im Netz des Lebens sehr wohl positiv bemerkbar machen wird, auch wenn dies vielleicht nicht gleich offensichtlich ist.

These two weapons of the Shambhala warrior represent two essential aspects of the Work that Reconnects. One is the recognition and experience of our pain for the world. The other is the recognition and experience of our radical, empowering interconnectedness with all life.³¹⁶

Als schriftliche Quelle nennt Macy zwar „das Kālacakrantra, achtes Jahrhundert n. u. Z.“³¹⁷, sie selbst hat die oben in Grundzügen wiedergegebene Prophezeiung aber nur mündlich von Chögyal Rinpoche erfahren. Dabei mag es sich nun um eine spezielle Variante handeln, ursprünglich jedoch ist der Text sicher im Hinblick auf die damals aktuelle Bedrohung des Buddhismus zu lesen. Ziel war vormals die (tatsächliche) Verteidigung des Königreichs *Śambhala* nach einem durch die Barbaren erfolgenden Angriff. Prinzipiell scheint es dabei wohl um die religiöse Vorherrschaft zu gehen, die ja auch in einer Weltherrschaft Rudra Cakrins enden soll. Parallel scheint der Text jedoch auch eine spirituelle Deutungsebene zu haben, so dass man den beschriebenen Kampf auch als Kampf gegen die *kleśas* verstehen kann.

Macy und Chögyal präsentieren ihr Konzept vom *Śambhala*-Krieger nun dergestalt, dass der Unterschied zum Bodhisattva nicht unbedingt deutlich wird. Ziel dieser Variante der Prophezeiung scheint allerdings nicht zu sein, zu vermitteln, *dass* diese Zeit der weltretenden *Śambhala*-Krieger gekommen ist, also eine klassische externe Heilserwartung³¹⁸ zu nähren, sondern motivierende Identifikationsmuster für Umweltschützer, Globalisierungskritiker, Atomkraftgegner, Menschenrechtsaktivisten etc. zu bieten, die sich im Kampf gegen multinationale Konzerne oder in Kleinkriegen um Wasserschutzgebiete aufreiben. So wird suggeriert, dass nicht nur die Zeit für Handlungen

³¹⁵ So Macy während o.g. Workshops in St. Gallen 2002, quasi wortgetreu findet sich diese Prophezeiung schriftlich auch in WLWS 179f., WC 161f. und CB 60.

³¹⁶ Siehe <http://www.joannamacy.net/html/great.html>.

³¹⁷ <http://www.joannamacy.net/html/great.html>. Der Text ist aber wohl erheblich später zu datieren. Vgl. die Dissertation von NEWMAN (1987, 75; 110f), nach der die Entstehungszeit wohl mit Anfang des 11.Jhd. anzusetzen ist.

³¹⁸ Wie dies bei messianischen Prophezeiungen der Fall ist.

gekommen ist – act now! –, sondern auch, dass dies eine selbstverständliche Aufgabe sein muss.³¹⁹ Diese Art der Arbeit ist notwendig, will man der Bodhisattvaschen Selbstverpflichtung, Leid zu mindern, nachkommen, ist dabei aber nicht als Bürde zu begreifen. Statt eines Kreuzes, das man zur Weltrettung auf sich nehmen muss, offeriert Macy unter Bezugnahme auf die *Aṣṭa* Leichtigkeit und zitiert:

I would not like to have the bodhisattva think this kind of work hard to achieve. If he did, there are beings beyond calculation, and he will not be able to benefit them. Let him, on the contrary, consider the work easy and pleasant, thinking they were all his mother and father and children, for this is the way to benefit all beings whose number is beyond calculation. (CB 183)³²⁰

Die Mutter aller Buddhas

Macys Begeisterung für die *Aṣṭa* lässt sich kaum alleine wegen des Inerscheintretens des Bodhisattva als neuem Helden erklären. Auch die Tatsache, dass *Prajñāpāramitā* als „Mutter“ aller Buddhas³²¹, Tathāgatas, Sugatas und Bodhisattvas bezeichnet wird, spielt eine nicht unwesentliche Rolle in ihrer Begeisterung für dieses Werk. Für Macy besitzt die in der *Aṣṭa* eingeführte Weisheit einen durchweg femininen Charakter (WLWS 109), und dies wird dort am offensichtlichsten, wo diese mitleidvolle Weisheit ihren Ausdruck in weiblichen Figuren wie der Tārā und der Kuan-yin³²² findet.

Macy hatte die *Prajñāpāramitā*-Literatur erst nach einem für sie recht unbefriedigenden³²³ Abhidhammastudium kennengelernt und empfand dies als Befreiung von scholastischen Debatten:

³¹⁹ Und zwar eine nicht unschmeichelhafte: Teil einer spirituellen Elite und Gruppe unerkannter Weltretter zu sein, bedient ja durchaus menschliche Wunsch-Selbstbilder.

³²⁰ Ein Bodhisattva, lehrt die *Aṣṭa*, entwickelt also in Bezug auf alle Lebewesen die Vorstellung, alle Wesen seien seine Eltern und Kinder. Er identifiziert sich sogar mit diesen dahingehend zu denken, so wie er selbst frei von allem Leiden sein will, so auch alle anderen Wesen. Daraus ergibt sich die Überzeugung, man dürfe diese Wesen nicht im Stich lassen, sondern solle sie im Gegenteil von ihrem Leid befreien. Und das, ohne sie zu hassen, selbst wenn man dabei hundertfach zerstückelt würde (CONZE 1973, 93). Da dies in dem Wissen geschieht, dass in Wahrheit kein Selbst existiert, also auch keine Bodhisattvas, wird, so der Text an dieser Stelle, dem Bodhisattva seine Aufgabe nicht schwer vorkommen, soweit hat Macy recht. An anderer Stelle wird jedoch gesagt: „Doers of what is hard are the Bodhisattvas who have set out for he benefit and happiness of the world, out of pity for it“ (CONZE 1973, 188).

³²¹ Vgl. hierzu ausführlich das Kapitel *Mother of All Buddhas. The Second Turning of the Wheel* (WLWS 106-116).

³²² Ursprünglich eine Form des Bodhisattva Avalokiteśvara, wurde Kuan-yin bis in die frühe Sung-Zeit männlich dargestellt, durch tantrische und taoistische Einflüsse ab ca. dem 10. Jahrhundert aber in der Ikonographie mit weiblichen Zügen versehen (LÖW 200).

³²³ Oder um ihre Worte wiederzugeben: trocken, verbissen, verwirrend und langweilig.

I was reading a scripture from the dawn of Mahayana Buddhism, a Perfection of Wisdom *sutra*. That was *her* name too: *Prajna Paramita*, Perfection of Wisdom. She was not a historical figure, but the symbolic embodiment of true insight. As such she was called the Mother of All Buddhas. It was she who brought them forth and nursed them to enlightenment.³²⁴

Und wie eine zurechtweisende Mutter stellt Macy sich *Prajñā Pāramitā* auch vor, die in die scholastischen Abhidhamma-Debatten eingreift, um diese zu stoppen:

This analytic exercise is not what it's about. You don't break free of the self by dissecting it into its components. The separate dharmas, with which you busy your minds, are empty! ... Wisdom is not about bits and pieces ... it's about relationship. It's about the compassion that comes when we realize our deep relatedness.³²⁵

Für Macy sind dies die zentralen Lehren des Buddha in neuen Worten – “the dependent co-arising of all phenomena” – womit das zweite Drehen des Rades der Lehre stattgefunden habe.³²⁶ Nun erklärt die *Aṣṭa* zwar in Bezug auf die Verbundenheit aller Lebewesen, der Bodhisattva möge diese *Vorstellung*³²⁷ familiärer Bande kultivieren, um großes Mitleid zu erzeugen. Wie denn nun diese Verbundenheit tatsächlich beschaffen ist, ist zumindest in der *Aṣṭa* nicht von primärem Interesse. Dazu kommt, dass das didaktische Anliegen der *Aṣṭa* eher darin liegt, dem Übenden die Leerheit aller *dharmas* zu erklären. Der Bodhisattva soll stets in dem Wissen handeln, dass es genau genommen keine Wesen gibt, die er zum Nirvāna führen kann. In diesem Zusammenhang die tatsächliche Verbundenheit aller Wesen zu betonen, wo doch kontinuierlich gelehrt wird, dass dies nicht real ist, wäre wohl kaum angemessen, ist so im Text auch nicht finden. In diesem Licht erscheint auch Macys Aussage, dass in der *Prajñāpāramitā*-Literatur³²⁸ “the central teaching of the dependent co-arising or interbeing of all phenomena, which [the Buddha] had identified as the Dharma itself” bekräftigt, erneuert und mit frischer Bildsprache versehen wurde, nicht

³²⁴ Dies in <http://www.joannamacy.net/html/engaged.html#Mother>. Vgl. auch CONZE (1973, 173).

³²⁵ Ebd.

³²⁶ Buddha jedoch erklärt in der *Aṣṭa*, als die anwesenden Götter jubilierten, mit Verkündigung der *prajñāpāramitā* finde das zweite Drehen des Rades der Lehre statt, dass dem nicht so sei. Denn kein *dharma* könne vorwärts oder rückwärts gedreht werden, und genau in dieser Erkenntnis, dass kein Dharma und keine dharmas existieren, bestünde die *prajñāpāramitā* eines Bodhisattva (CONZE 1973 150).

³²⁷ Es wird aber eben *nicht* gesagt, dass alle diese Wesen tatsächlich die eigene Mutter etc. sind.

³²⁸ Darunter fallen etwa 40 Mahāyāna-Sūtras, deren älteste wohl die um die Zeitenwende entstandenen *Aṣṭa* ist, die anderen sind dagegen nicht unerheblich später anzusetzen. Zu den unter westlichen Buddhisten bekanntesten dieser Sūtras gehört die *Aṣṭa*, von der Macy stark beeinflusst wurde, jedoch nicht. Bekanntere sind eher Werke wie das Diamant-Sūtra (*Vajracchedikāprajñāpāramitāsūtra*) oder das Herzsūtra (*Mahāprajñāpāramitāhridayasūtra*) (wohl eine Übersetzung aus dem Chin. ins Sanskrit). „Form ist nichts als Leere, Leere nichts als Form“ lautet abstrahiert ihre Kernbotschaft und damit müssten sie eigentlich für Macy recht uninteressant sein, da diese als innerweltlich engagierte Buddhistin ja in besonderer Weise für den Erhalt der phänomenalen Welt eintritt.

ganz unproblematisch. Denn das Entstehen in Abhängigkeit (*pratītya-samutpāda*) wurde von den verschiedenen Schulen als Erklärungsmuster unterschiedlicher Sachverhalte eingesetzt: War seine Aufgabe zu Anfang noch die Erklärung der Entstehung des Leidens in einer Kette von Ursache und Wirkung, so wurde es später mit der Leere (*śūnyatā*) gleichgesetzt zum Zeichen, dass bedingtes Entstehen verstanden als Relativität die letztliche Unwirklichkeit der Phänomene beweist. Für Macys Konzept der innerweltlichen Verbundenheit scheint hingegen der von Thich Nhat Hanh in Anlehnung an Ideen des *Avataṃsaka* geprägte Ausdruck des „Interseins“ („interbeing“) sicher geeigneter zu sein.³²⁹

Interdependenz ist wie bereits erwähnt meiner Kenntnis nach nicht Fokus der *Aṣṭa*. Primär lehrt diese Leere und Mitleid, und wie ein Bodhisattva sich darin üben soll. Den Beschluss zu fassen, ein Bodhisattva zu werden, steht zwar tatsächlich jedem frei, doch was die tatsächliche Zahl der Bodhisattvas angeht, waren die Schätzungen – zumindest in der *Aṣṭa* – recht zurückhaltend. Ein Vergleich sagt, ihre Zahl im Verhältnis zu Nicht-Bodhisattvas entspreche etwa dem Verhältnis von den wenigen Orten, an denen Gold und Silber gefunden werden können, zur restlichen Erdoberfläche (CONZE 1973, 251). Dies auch als Nachtrag zu Macys vielleicht doch etwas optimistischer Behauptung, wir könnten alle Bodhisattvas sein.

Neben dem Bodhisattva, den Macy als Identifikationsmuster und Helferfigur zugleich präsentiert, ist die Figur der *Prajñāpāramitā* als „Mutter aller Buddhas“ eine zentrale Gestalt, der es sich anzuvertrauen gilt. Für Macy ist sie als *Tārā* die Verkörperung mütterlicher Qualitäten wie Schutz, Mitleid, Güte sowie die Verkörperung der traditionell als weiblich aufgefassten Weisheit. Zugleich sind ihr andere als die ansonsten typischen Attribute der Weiblichkeit zueigen:

Freed from the dichotomies which oppose earth to sky, flesh to spirit, the feminine appears here clothed in light and space, as that pregnant zero point where the illusion of ego is lost and the world, no longer feared or fled, is re-entered with compassion. (WLWS 106)

Da es beängstigend sein kann zu erkennen, dass es kein eigenes Selbst gibt, fordert und macht die (personifizierte) *Prajñāpāramitā* Mut.³³⁰ “When, centuries later, images were

³²⁹ Was genau Macy unter *paticca-samuppāda* verstehen will, wird noch auszuführen sein, siehe 4.2.2.

³³⁰ CONZE (1973, 259).

made of her in the form of Tara³³¹ ... her hand is raised, palm outward and open, in the gesture that means 'Fear Not.'³³² Im Falle der Grünen Tārā kann für Macy deren typische Sitzhaltung, bei der ein Fuß den Boden berührt, dahingehend interpretiert werden, dass sie jederzeit bereit ist, in die Welt hinauszutreten um zu helfen (WLWS 113). Ihre Erwartungshaltung an die Mutter aller Buddhas und an Tārā ist also dieselbe, wie die an die Bodhisattvas: innerweltliches Engagement.

Back then, with the Tibetans, I saw the Dharma as a luminous way of being, a selfless ground for serenity and compassion. Later, with Prajna Paramita, I discovered that this way of being grew out of a very distinctive understanding of reality. That the ground of being is fluid. That it is empty of everything but relationships. Now here came general systems theory with a similar vision of reality, and also new resources. (WC 142)

4.1.2 Ein Strudel im Fluss des Lebens: Macy und die Systemtheorie

We are whirlpools in a river of everflowing water; we are not stuff that abides but patterns that perpetuate themselves. WIENER (1967, 130)³³³

Wie die Beziehung des Menschen zum Biosystem Erde beschaffen ist, und wie er sich daraus folgend in seinem Lebensraum und dem anderer Wesen verhalten sollte, ist für Macy weniger eine Frage der Ethik denn eine Frage der Ontologie. Grund für umweltschädigendes Verhalten ist nicht nur der mangelnde Sittenkodex, sondern primär ein falsches *Selbstverständnis*: Das angemessene Verhalten soll sich quasi – dem korrigierten Selbstbild folgend – *selbstverständlich* einstellen. Nun bietet die von Macy angebotene Bodhisattvalaufbahn zwar genügend Vorgaben, wie richtiges Verhalten auszusehen hat, doch was es nach Macy zu erkennen gilt, ist die Voraussetzung dafür, diesen Weg erfolgreich zu beschreiten, und diese liegt in der Erweiterung des traditionellen, kleinen Selbstbegriffes hin zu einem „Ökologischen Selbst“. Nun hat der Buddhismus den traditionellen autonomen Selbst- und Seelenbegriff bereits als fälschliche Zuschreibung und bloß konstruiert analysiert. Der buddhistischen Lehre vom anhängigen Entstehen zum

³³¹ Zum Kult der Tārā vgl. BEYER: *The Cult of Tārā. Magic and Ritual in Tibet* (1973). Beyer schrieb das Buch während eines Aufenthalts bei der Gruppe von Exiltibetern um Khamtrul Rinpoche (*khams-sprul rin-po-che*) und nennt als einen seiner Hauptinformanten Dugu Chögyal Rinpoche (*gru-gu chos-rgyal rin-po-che*). Wie bereits erwähnt waren eben diese beiden Lamas primär und maßgeblich an Macys Hinwendung zum Buddhismus beteiligt.

³³² In: <http://www.joannamacy.net/html/engaged.html#Mother>.

³³³ Macy gibt an, das Bild des Daseins als Prozess, als Fluss zum ersten Mal bei WIENER angetroffen zu haben.

einen und der Leerheit aller Phänomene zum anderen verdankt Macy die Erkenntnis, dass der atomistische Selbstbegriff inadäquat ist, um unsere Beziehungen zu dem, was scheinbar „Nicht-Ich“ ist und der wahren Natur der Realität zu beschreiben. Antworten fand sie dabei nicht nur im Buddhismus, sondern insbesondere in der Systemtheorie,³³⁴ die sie später zur Tiefenökologie führen sollte. Dabei scheint die Systemtheorie in Macys Denken typisch buddhistische Standpunkte zu ergänzen und nebenbei eine naturwissenschaftliche Terminologie zu liefern für das, was ihres Erachtens auch spiritueller erkannt werden kann.³³⁵ Für sie ist daher die größte Revolution unserer Zeit, dass die kompetitiven, mechanistischen Paradigmen der industriellen Wachstumsgesellschaft ersetzt werden durch die Erkenntnis eines lebenden, sich selbst organisierenden Kosmos:

General systems theory, emerging from the life sciences, brings fresh evidence to confirm ancient, indigenous teachings: the Earth is alive, mind is pervasive, all beings are our relations. This realization changes everything. It changes our perceptions of who we are and what we need, and how we can trustfully act together for a decent, noble future.³³⁶

Wahrscheinlich wäre es durchaus angemessen, Macy als Systemphilosophin zu bezeichnen, da sie Fragen der Ontologie, Ethik, Naturphilosophie und Epistemologie durchweg in Bezug zur systemischen Denkweise betrachtet. Im Folgenden werde ich daher kurz die wichtigsten Eckpunkte der Allgemeinen Systemtheorie anreißen, insofern sie zum Verständnis von Macys Weltbild relevant sind.

Wichtigster Unterschied zu der Methode, nach Basisbausteinen, aus denen die Welt gebaut ist, zu suchen, ist, dass die systemische Sichtweise den Prozesscharakter des Seins, nicht die Substanz der Welt im Sinne separater Einheiten untersucht. Statt auf Sektion, Statik, Zustand liegt der Fokus in der Systemtheorie auf Interaktion, Fluxus, Prozess.³³⁷ Die Systemtheorie beschreibt, wie alle Ebenen des Daseins – von den suborganischen bis zu den biologischen und ökologischen – als selbstorganisierende offene oder semipermeable

³³⁴ Ab etwa 1974 studierte Macy im Rahmen ihrer Dissertation allgemeine Systemtheorie (WC 142). Ervin LASZLO, einer der großen Systemdenker, betreute ihre Arbeit zu wechselseitiger Kausalität in Buddhismus und Allgemeiner Systemtheorie sowie ein Projekt für den Club of Rome. Später arbeitet sie u. a. mit Gregory BATESON zusammen (WC 174). Neben diesen beiden sind es insbesondere Norbert WIENER, Ludwig VON BERTALANFFY, Kenneth BOULDING und Fritjof CAPRA, die ihr systemisches Denken und ihr Konzept von einem ökologischen Selbst beeinflusst haben.

³³⁵ Macys Dissertation, später in Buchform als *Mutual Causality in Buddhism and General Systems Theory* veröffentlicht, widmet sich ausführlich den von ihr apperzipierten Ähnlichkeiten zwischen beiden.

³³⁶ <http://www.joannamacy.net/html/living.html>.

³³⁷ Bei Macy äußert sich dies in ihrer wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Buddhismus beispielsweise in einer Verwerfung der Abhidhammastudien mit ihrem Aufschlüsseln und Klassifizieren der Welt in *dharmas* zugunsten der Beschäftigung mit dem *Prozess* des Lebens wie sie ihn im *pratītya-samutpāda* erklärt sieht.

Systeme betrachtet werden können. Dieser Systemcharakter der Welt kann auch in mentalen und sozialen Systemen entdeckt werden. Dabei gilt, dass jedes System für sich betrachtet zwar ein Ganzes ist – sei es ein Atom oder eine Galaxie –, in einem größeren Zusammenhang aber immer Teilcharakter hat. Autonomie gibt es nicht, lediglich ontogenetische Gleichgewichtszustände, die sich in zirkulären Prozessen selbst bestimmen und regulieren.

VON BERTALANFFY – gewissermaßen der Vater der Systemtheorie – erklärte zur Terminologie, dass ein System „geschlossen“ heißt, wenn keine Stoffe von außen nach innen bzw. von innen nach außen treten. In offenen Systemen dagegen findet Austausch von Stoff – im Zusammenhang mit kulturellen oder geistigen Systemen auch von Gedanken – statt. So gesehen wäre beispielsweise das *Kalama-Sutta*, in dem der Buddha die Anweisung erteilt, man möge nicht blind glauben, sondern auch selbst nachdenken³³⁸, als Hinweis verstehen, dass es sich beim Buddhismus um ein offenes, regulierungsfähiges System handelt.³³⁹

Weil die Natur ein offenes System ist, kann sie sich im Sprachgebrauch der Systemtheorie strenggenommen nicht „im Gleichgewicht“ befinden, weil der Begriff „Gleichgewicht“ dem Bereich geschlossener Systeme zuzuordnen ist. Damit wird ein zeitunabhängiger Zustand bezeichnet, innerhalb dessen alle Größen unverändert bleiben und keinerlei verändernde Prozesse stattfinden. Angebracht ist es daher, mit VON BERTALANFFY von „Fließgleichgewicht“ zu sprechen, womit gemeint ist, dass offene Systeme einen zeitunabhängigen Zustand erreichen können, innerhalb dessen Größenverhältnisse bzw.

³³⁸ „Geht, Kālāmer, nicht nach Hörensagen, nicht nach Überlieferungen, nicht nach Tagesmeinungen, nicht nach der Autorität heiliger Schriften, nicht nach bloßen Vernunftgründen und logischen Schlüssen, nicht nach erdachten Theorien und bevorzugten Meinungen, nicht nach dem Eindruck persönlicher Vorzüge, nicht nach der Autorität eines Meisters! Wenn ihr aber, Kālāmer, selbst erkennt: ‚Diese Dinge sind unheilsam, sind verwerflich, werden von Verständigen getadelt, und wenn ausgeführt führen sie zu Unheil und Leiden‘, dann o Kālāmer, möget ihr sie aufgeben ... Geht, Kālāmer ... wie oben... Wenn ihr aber, Kālāmer, selber erkennt, Diese Dinge sind heilsam, sind untadelig, werden von den Verständigen gepriesen, und, wenn ausgeführt und unternommen, führen sie zu Segen und Wohl‘, dann, o Kālāmer, möget ihr sie euch zu eigen machen ... Derart von Begierde und Übelwollen befreit, unverwirrt, wissensklar und achtsam, durchdringt der edle Jünger mit einem von Güte – von Mitleid – von Mitfreude – von Gleichmut erfüllten Geiste die eine Himmelsrichtung, ebenso die zweite, ebenso die dritte, ebenso die vierte. So durchdringt er oben, unten, quer inmitten, überall, allerwärts, die ganze Welt mit einem von Güte, Mitleid, Mitfreude oder Gleichmut erfüllten Geiste, einem weiten, umfassenden, unermesslichen, von Hass und Übelwollen befreiten“ (AN III 66, Übers. NYANATILOKA 1969, S. 168f.). Man könnte den Text allerdings auch so verstehen, dass der Buddha von der Richtigkeit seines Systems so überzeugt ist, dass er empfehlen kann, es eben einfach auszuprobieren – man wird dann schon sehen, dass es funktioniert. Ähnlich wie ein Naturwissenschaftler eine bestimmte Einsicht nicht dogmatisch behaupten muss, sondern die Hörer einfach zu einem Experiment auffordern kann, von dem er weiß, dass es wiederholbar und nachprüfbar ist

³³⁹ Streng dogmatische religiöse Systeme dagegen wären geschlossen.

Proportionen unverändert bleiben, obwohl bzw. gerade weil makroskopische Prozesse, das heißt Austausch im Sinne von Import und Export weiter stattfinden:

Historisch genommen war die Biologie oder präziser die Biophysik das erste Feld, auf dem die Notwendigkeit einer Erweiterung der Begriffe der konventionellen Physik und physikalischen Chemie zutage trat. Als physikalisches System betrachtet, entspricht ein lebender Organismus nicht den Systemen und Gleichgewichten, wie sie in der konventionellen Kinetik und Thermodynamik behandelt werden. Der Organismus ist kein geschlossenes System, das stets identische Bestandteile enthält; die elementare Tatsache des Stoffwechsels erweist ihn vielmehr als ein offenes System, das sich in einem ständigen Wechsel, Import und Export von Materialien, erhält. Der Organismus ähnelt eher einer Flamme als einem Kristall oder Atom. (VON BERTALANFFY 1953, 1)

Das spricht nun allerdings nicht dagegen, einen Organismus und einen passenden Umweltausschnitt vorübergehend als geschlossenes System zu begreifen; man muss sich lediglich bewusst sein, dass dies lediglich bloße Konvention ist. Übertragen auf den noch näher zu beschreibenden erweiterten holistischen Selbstbegriff Macys hieße das, dass aus Gründen der Praktikabilität durchaus mit dem gewöhnlichen Ich operiert werden kann, solange man sich bewusst ist, dass das Selbst genaugenommen nicht an der äußeren Epidermis endet, und es so etwas wie unveränderliche Konstanz für dieses eigentlich offene System nicht gibt.

Nach VON BERTALANFFY ist jede organische Form Ausdruck eines Geschehenstromes,³⁴⁰ wobei ihre Bestandteile einem kontinuierlichen Wechsel unterliegen. Dieser findet auf allen Ebenen biologischer Organisationen statt. So wie im Einzelorganismus kontinuierlich Zellen absterben und ersetzt werden, wodurch der Einzelorganismus erhalten bleibt, so findet dies auch auf höherer Ebene statt: einzelne Individuen – Tiere und Pflanzen – sterben ab, aber die überindividuelle Organisationsform „Art“ oder „Biozönose“ bleibt erhalten. Kontinuität ist also lediglich eine Frage der Blickrichtung: Arterhaltung beispielsweise bedeutet auf der untergeordneten Ebene einen beständigen Wechsel der die Art ausmachenden Lebewesen. Organische Formen können daher als Manifestation eines geordneten Geschehensflusses, als Ausdruck eines geordneten Systems von Kräften betrachtet werden, was VON BERTALANFFY (1953, 11) als „dynamische Morphologie“ bezeichnet. Ohne nun daran anschließend auf die Theorien der morphogenetischen Felder

³⁴⁰ Ähnlich auch DE SILVA (2000, 91f): “According to Buddhism, changeability is one of the perennial principles of nature. Everything changes in nature and nothing remains static. This concept is expressed by the Pāli term *anicca*. Everything formed is in a constant process of change (*sabbe sankhara anicca*). The world is therefore defined as that which disintegrates (*lujjati ti loko*). The world is so called because it is dynamic and kinetic; it is constantly in a process of undergoing change. In nature, there are no static and stable ‘things’; there are only ever-changing, ever-moving processes.”

eingehen zu wollen, sei an dieser Stelle festgehalten, dass das Universum für Systemtheoretiker eher aus Mustern³⁴¹ denn aus Materie besteht.³⁴²

Nach einer Störung sollte ein offenes selbstregulierendes System wie die Natur in der Lage sein, seinen Fließgleichgewichtszustand wiederherzustellen. Obwohl dies in Bezug auf die Umweltproblematik erst einmal recht erfreulich klingt, stellt sich dabei natürlich die Frage, wie lange diese automatische Selbstregulierung dauern würde und welcher Art der neu-austarierte Zustand wäre.³⁴³ Eine exakte Kopie des Zustands vor der Störung, wenn diese massiv war, ist dabei relativ unwahrscheinlich. Insbesondere wo Erholung nicht möglich ist, weil etwa der Artenbestand nicht dezimiert sondern ausgerottet wurde, kann die nachfolgende Biozönose sich zwar quasistabil entwickeln, wird aber höchstwahrscheinlich von geringerer Artenvielfalt gekennzeichnet sein. Ein zusätzliches Problem kann sein, dass es anders als in geschlossenen Systemen bei offenen Systemen zum *overshoot* kommen kann, also einer extremen Überschreitung des Niveaus des stationären Zustands,³⁴⁴ wonach ein Einpendeln nicht mehr möglich ist.

When challenges from their environment persist, [systems] can fall apart or adapt by reorganizing themselves around new, more responsive norms. This is a function of feedback--positive or deviation-amplifying feedback ... But if our changing behaviors are not compatible with the challenges we face, and do not achieve a new balance with them, the positive feedback loop gets out of control and goes into 'runaway,' leading eventually to systems breakdown.³⁴⁵

Im Fluss

„Panta rhei“, Heraklits Vorstellung, dass alles fließt und in Bewegung sei, wurde innerhalb der Philosophie maßgeblich von WHITEHEAD systematisch weiterentwickelt. Auch in der modernen Physik wurde es notwendig, die Vorstellung, die Welt setze sich aus grundlegenden Objekten oder „Bausteinen“ zusammen, zu überdenken: Quantenphysiker wie David BOHM entwickelten Modelle, innerhalb derer die Welt als ein „universelles Fließen

³⁴¹ Vgl auch CALLICOT (1989, 59): "However, if we combine quantum theory with ecology, as well as compare them, ... then we may say quite literally and unambiguously that organisms are, in their entire structure – from subatomic microcosm to ecosystemic macrocosm – patterns, perturbations, or configurations of energy."

³⁴² Oder um sich wiederum auf den Selbstbegriff zu beziehen, könnte man mit BATESONS *Ökologie des Geistes* formulieren, dass das wirkliche Ich des Menschen das gesamte kybernetische Netzwerk aus Mensch, Gesellschaft und Umwelt ist.

³⁴³ So dass es dann möglicherweise eben Artenvielfalt bei Autos, Computerprogrammen oder Dosen und Plastikbehältern in der Landschaft gibt.

³⁴⁴ Im Sinne des Zustands im Fließgleichgewicht, vgl. VON BERTALANFFY (1953, 19).

³⁴⁵ [Http://www.joannamacy.net/html/living.html](http://www.joannamacy.net/html/living.html).

von Ereignissen und Prozessen anzusehen“ ist (BOHM 1985, 30). Ähnlich wie WIENER arbeitet BOHM mit dem Bild des Strudels in einem Strom, um die nicht scharf abtrennbare Existenz von Phänomenen bzw. die Unmöglichkeit, ein beliebiges Objekt als gesondert oder unabhängig existierendes Gebilde zu verstehen, zu beschreiben. Ihm zufolge stellt die atomistische Ansicht der Welt eine Vereinfachung und Abstraktion der Totalität des Universums dar, die in einem gewissen Rahmen nützlich, aber auch nur in einem gewissen Rahmen gültig ist.³⁴⁶ Adäquater aber wäre es, die Welt als „[u]ngeteilte Ganzheit in fließender Bewegung“ (BOHM 1985, 31) zu beschreiben.³⁴⁷ Die Strudelbildung, um bei dem Bild zu bleiben, ergibt sich aus dem formgebenden Fließen des Stroms, es ist also „offenkundiger Unsinn, die Strudel beseitigen zu wollen, ohne das formgebende Wirken des Stromes zu verändern“ (BOHM 1985, 41). Übertragen auf das Ego hieße das ebenfalls, dass es nicht darum gehen kann, dieses zu *beseitigen*, sondern viel mehr seine Funktion und seine Natur zu erkennen. Die Erscheinungsformen des Flusses³⁴⁸ mag dabei Strudel, Wellen oder Spritzer hervorbringen, doch diese existieren alle nicht unabhängig für sich selbst, sondern sind von der fließenden Bewegung als solcher abstrahiert:

Das relative Dasein, das diesen abstrahierten Formen eigen ist, lässt darauf schließen, dass sie in ihrem Verhalten nur eine relative Unabhängigkeit oder Autonomie besitzen und kein absolut unabhängiges Dasein als grundlegende Substanzen führen. (BOHM 1985, 77f)

Ähnliches apperzipiert Macy im Buddhismus:

In the Buddha's teachings, that's what we are, a stream of being, bhava-sota. And vinnana-sota [sic], stream of consciousness. We are not a permanent, unchanging self; we flow like water, with no place to abide. (MACY 2001, n. pag.)

Die Erkenntnisse der Systemtheorie sind mittlerweile gut in die gängige ökoethische Debatte integriert. So hält auch ROLSTON die Vorstellung, Organismen seien „reale Entitäten“, wohingegen Ökosysteme nur nominal, das heißt nichts als interagierende

³⁴⁶ Man fühlt sich erinnert an das buddhistische Konzept der zwei Wahrheiten: der alltagstauglichen, konventionellen *saṃvṛti-satya*, und der absoluten *paramārtha-satya*.

³⁴⁷ BOHM (1985, 51-75) entwickelte sogar Methoden, Sprache im „Rheomodus“, also als Fließweise, darzustellen. Sprache im Rheomodus soll der Fragmentierung der Welt entgegenwirken, indem sie dem Verb, bzw. dem Prozess eine Hauptaufgabe zuweist. Innerhalb des Rheomodus der Sprache ist es dann nicht möglich, das betrachtete Objekt als etwas Statisches zu betrachten. Passend dazu sagt Joanna Macy von sich: „I am a verb.“

³⁴⁸ „Alan Watts ... says when you try to capture water and hold on to it, it becomes stagnant. And so does life. But when you let the water flow, it remains sparkling and fresh. My own private mudra, to help me through the sorrow of leaving beloved people or places, is this: to open my fingers and imagine water running through them, sparkling and touching the light and staying fresh as it moved.“ (MACY 2001, n. pag.).

Individuen sind, für eine dringend zu durchbrechende Denkbarriere „disorientierter ontologischer Konservativer“. Diesen zufolge wären Eichen real, aber Wälder nichts als Ansammlungen von Bäumen:

But any level is real if it shapes behavior on the level below it. Thus the cell is real because that pattern shapes the behavior of amino acids; the organism because that pattern coordinates the behavior of hearts and lungs. The biotic community is real because the niche shapes the morphology of the oak trees within it. Being real at the level of community only requires an organization that shapes the behavior of its members. (ROLSTON 1993, 151)

Wäre der Buddhismus in der Lage, diese Sichtweise zu übernehmen, könnte dies im Rahmen einer zu entwickelnden buddhistischen ökologischen Ethik ein wichtiges Problem umgehen: „Artenschutzargumente“ sind aus dem Buddhismus so nicht ablesbar, sondern lediglich Verpflichtungen einzelnen Wesen gegenüber. Wäre man nun in der Lage, auch „Wald“ als reale schutzbedürftige Entität zu begreifen, könnte dieses Hindernis umgangen werden. *In extremo* würde diese Herangehensweise wohl große Gemeinsamkeiten mit Lovelocks Gaia-Hypothese aufweisen, nach der die Welt als Superorganismus bestehend aus den Subsystemen Ozean, Wald, Mensch, Tier, Mineralien etc. zu begreifen ist.³⁴⁹

Die Ontologie der Systemtheoretiker, so wie sie sich in Macys Denken widerspiegelt, ist eine des antifragmentarisch holistischen Fließens. Komplexe Phänomene gilt es nicht nur in Bezug auf ihre Komponenten, sondern unter Beachtung des gesamten Beziehungssystems zwischen diesen Komponenten zu betrachten, wobei aber jedes System für sich betrachtet, und daher als „Holon“ bezeichnet werden kann. Dessen zentrale Merkmale sind, dass es gleichermaßen ein aus Subsystemen bestehendes Ganzes und simultan Subsystem eines übergeordneten Systems ist:

Thus holons form ‘nested hierarchies,’ systems within systems, circuits within circuits, fields within fields. Each new holonic level, say from atom to molecule, cell to organ, person to family generates emergent properties that are nonreducible to the capacities of the separate components.³⁵⁰

³⁴⁹ Ähnlich angedacht war dies auch bereits von Aristoteles, der das Universum als einen einzigen Organismus betrachtete, innerhalb dessen „jeder Teil in Bezug auf das Ganze wächst und sich entwickelt und darin Ort und Aufgabe findet, die ihm eigen sind“ (BOHM 1985, 34).

³⁵⁰ [Http://www.joannamacy.net/html/living.html#holon](http://www.joannamacy.net/html/living.html#holon).

Diese von den verschiedensten Systemtheoretikern³⁵¹ beobachtbare Isomorphie zeigt, dass die in den Systemtheorien beschriebenen empirischen Phänomene analoge Ordnungsstränge aufweisen:

Hence basic reference points can be indexed for a natural philosophy which perceives the world as governed by the same kind of fundamental laws and principles in all its different realms. Such a view does away with the traditional dualism of mind and body,³⁵² man and nature, and individual and society. (LASZLO 1972, 6)³⁵³

Und eben genau diesen Dualismus, den „Riss in der Psyche, der uns von der materiellen Welt trennt“, gilt es aufzuheben, so Macy, da gerade diese Entfremdung Umweltzerstörung erst möglich macht (WLWS 78). Eine Anerkennung der Natur als aus untrennbar ineinander verschachtelten Systemen bestehend soll dazu führen, neue Muster zu sehen und diesen Mustern gemäß zu handeln, und zwar “dynamic, action-oriented, organismic, relative, non-linear, open-ended, value-conscious, holistic, and interdependent“ (CLARK 1972, 168).

Gaia

Innerhalb dieses holistischen Weltbilds verweist Macy wiederholt auf die Gaia-Theorie³⁵⁴ von LOVELOCK,³⁵⁵ weiterentwickelt von LOVELOCK und MARGULIS.³⁵⁶ Diese Theorie bildet eine interessante Schnittstelle zwischen einem systemwissenschaftlichen und einem mythisch-bildhaft inspirierten Weltbild: LOVELOCK gelangte über die Analyse der chemischen Zusammensetzung der Atmosphäre und der darin wirkenden selbstregulierenden Mechanismen zu der Annahme, die Erde ließe sich als ein Superorganismus

³⁵¹ Vgl. LASZLO 1972.

³⁵² Vgl. dazu Macys *Body and Mind*-Kapitel (WLWS 77-84).

³⁵³ Das erinnert durchaus an Buddhadāsas Aussagen, alles sei *dhamma* und *thammachaata* und damit wirkten in allem die gleichen Gesetze. Siehe S. 157.

³⁵⁴ „[T]he Copernican perspective, the perspective of the Earth as “a small planet” in an immense and utterly hostile universe beyond, contributes, perhaps subconsciously, but nevertheless very powerfully, to our sense of kinship, community, and interdependence with fellow denizens of the Earth household. It scales Earth down to something like a cozy island paradise in a desert ocean” (CALLICOTT 1993, 217).

³⁵⁵ James E. LOVELOCK, Professor für Chemie, arbeitete als Berater im Planeten-Erforschungsprogramm der NASA, um Instrumente zu entwickeln, die im Rahmen von Experimenten zur Entdeckung von Leben auf dem Mars eingesetzt werden sollten. Ausgehend von dieser Arbeit begann er, die Erde von außen zu betrachten und stellte fest, dass die Erdatmosphäre sich wegen der interagierenden Lebewesen nicht in einem absolut statischen Gleichgewichtszustand befindet, sondern konstant und von selbst fließreguliert.

³⁵⁶ Lynn MARGULIS, Professorin für Mikrobiologie, gilt als führende Vertreterin der *Symbiogenese*, der Theorie, dass die Fusion vorher unabhängig voneinander lebender Lebensformen im Prozess evolutionären Wandels mindestens so bedeutend ist, wie die bekanntere, kompetitive *Survival of the Fittest*-Doktrin. Ihr Buch *Symbiogenesis in Cell Evolution* (1981, 1993) gilt als Klassiker der Biologie des 20sten Jahrhunderts. MARGULIS arbeitet wie seinerzeit LOVELOCK für die NASA und ist mit der Rekonstruktion der mikrobiellen Evolution befasst.

begreifen, auf den alle Merkmale lebender Systeme zutreffen. Inspiriert zu seinen Untersuchungen wurde er u.a. durch vom Weltall aus aufgenommene Fotos der Erde.³⁵⁷ LOVELOCK entschied sich dafür, seine Hypothese nicht „Hypothese über selbstregulierende Prozesse der Biosphäre“ zu nennen, sondern ihr den Namen der griechischen Muttergöttin „Gaia“ zu geben.³⁵⁸ Indem er seine Hypothese griffig personifizierte, gelang es ihm, seine Theorie der Erde als eines einzigen lebendigen System, innerhalb dessen verschiedene Subsysteme existieren, emotional aufzuladen. Statt eines toten Felsens auf dem Flora und Fauna vegetieren, sah man sich plötzlich einem lebendigen Prozess, einem Lebewesen gegenüber. In ihrer Breitenwirkung wurde seine Hypothese allerdings oft ihres wissenschaftlichen Hintergrundes beraubt und lediglich als Metapher weiterverwendet und mit anderen mythischen Konzepten von „Mutter Erde“ etc. verknüpft. In diesen Fällen wird zumeist nicht der naturwissenschaftliche, sondern ein quasi-religiöser Aspekt des Gaia-Modells betont.³⁵⁹ Für Macy versieht das Bild der Erde als das eines lebendigen Organismus ebendiese Erde in unserem Denken mit einer höchst realen Wesenhaftigkeit: “Earth takes on a presence in our consciousness, not unlike the presence of gods and goddesses in the lives of our early ancestors“ (CB 45).³⁶⁰ Die Anbindung an bereits Vorhandenes fällt dabei auch besonders leicht, denn welche Religion kennt keine göttliche Muttergestalt,³⁶¹ Mutter der Erde³⁶², oder spricht nicht zuweilen von Mutter Erde? Auch der DALAI LAMA (1992, n. pag.) erklärt: “If we think of the planet as our house or as our mother – Mother Earth – we automatically feel concern for our environment.” Verwunderlich ist diese Assoziierung wissenschaftlicher Hypothesen mit metaphysischen Deutungen kaum, denn mittlerweile geht es in den meisten Bereichen der ökologischen Ethik keineswegs mehr vorrangig oder gar ausschließlich um praktische Ziele des Umwelt- und Naturschutzes, sondern um metaphysische Fragen nach einer neuen Naturphilosophie und Naturreligiosität, in Nordamerika oft auch mit passenden Ritualen verbunden (BIRNBACHER 1997, 9). Dies trifft insbesondere für das Feld der Tiefenökologie zu.

³⁵⁷ Dieser Blick von außen auf den „Blauen Planeten“ scheint tatsächlich dazu angetan, ein besonderes Zugehörigkeits- und Zuneigungsgefühl hervorzurufen und gleichzeitig zu verdeutlichen, dass globale Probleme in den Verantwortungsbereich aller fallen. Vgl. beispielsweise DALAI LAMA (1992, n. pag.): “This blue planet of ours is a delightful habitat. Its life is our life; its future our future. Indeed, the earth acts like a mother to us all. Like children, we are dependent on her. In the fact of such global problems as the greenhouse effect and depletion of the ozone layer, individual organizations and single nations are helpless. Unless we all work together, no solution can be found. Our mother earth is teaching us a lesson in universal responsibility.”

³⁵⁸ Inspiriert wurde er dazu von dem befreundeten Romanautor William GOLDING.

³⁵⁹ Vgl. ausführlich BIRNBACHER (1997).

³⁶⁰ Vgl. auch Macys geführte Meditation *Unser Leben als Gaia* (MACY 1989, 77f).

³⁶¹ Als *upāya-kauśalya* wäre „Umweltschutz“ als eine Form von „Mutterschutz“ zu verkaufen in allen Formen der Frauenbewegung natürlich gut einsetzbar.

³⁶² Im thailändischen Volksbuddhismus beispielsweise *mae thorani*.

4.1.3 Tiefenökologie

Deep Ecology, when it appeared in my life, made immediate sense. To me it is more than a label, it's the way our world is structured. I take it as a secular equivalent to the Buddha's teaching of dependent co-arising – and use it that way in my work.³⁶³

Ähnlich wie die Gaia-Hypothese, an die man sich von wissenschaftlicher wie von spiritueller Seite annähert, ist auch die Tiefenökologie eine Mischform des Denkens. Zum einen bezeichnet sie die von NAESS,³⁶⁴ SKOLIMOWSKI und anderen entwickelte naturphilosophische Schule, zum anderen eine ökologische Bewegung, hauptsächlich von DEVALL und SESSIONS beschrieben und von Aktivisten wie John Seed, Joanna Macy et al. in experimentelle, zum Teil ritualisierte Praxis zur Erfahrung einer nichtantropozentrischen Weltansicht umgesetzt (“Work that Reconnects”).³⁶⁵

Den fundamentalen Unterschied zwischen Tiefenökologie (“deep ecology”) und ‚seichter‘ Oberflächenökologie (“shallow ecology“) erklärt Macy wie folgt:

In contrast to reform environmentalism, which treats the symptoms of ecological degradation – clean up a river here or a dump there for human well-being – deep ecology questions fundamental premises of the Industrial Growth Society ... It holds that we can break free from the species arrogance which threatens not only ourselves but all complex life-forms within reach. (CB 45f)

Die jeweiligen Erscheinungsformen tiefenökologischen Denkens und Agierens variieren beträchtlich, was von NAESS durchaus so beabsichtigt war. Die Tiefenökologie ist kein abgeschlossenes philosophisches System, keine dogmatische Ideologie, sondern eher ein Leitprinzip, das offen für den Einfluss individueller Erfahrungen der jeweiligen Tiefenökologen³⁶⁶ ist. Eigene Erfahrungen und Gedanken, auch Material aus anderen

³⁶³ [Http://www.joannamacy.net/html/deep.html](http://www.joannamacy.net/html/deep.html)

³⁶⁴ “Both historically and in the contemporary movement Naess saw two different forms of environmentalism, not incompatible with one another. One he called the ‘long-range deep ecology movement’ and the other, the ‘shallow ecology movement.’ The word ‘deep’ in part referred to the level of questioning of our purposes and values, when arguing in environmental conflicts. The ‘deep’ movement involves deep questioning, down to fundamentals. The shallow stops before the ultimate level” (DRENGSON 1995, n. pag.)

³⁶⁵ In Deutschland findet die Auseinandersetzung mit der Tiefenökologie bei der Gesellschaft für Tiefenökologie in der Georg-Schweisfurth-Stiftung in München statt.

³⁶⁶ Vgl. zu dieser Vielheit der unter „Tiefenökologie“ fassbaren Ansätze beispielsweise DRENGSON (1995, 1999): “Many other authors have developed ecosophies very similar to Naess's based on the idea of extending awareness and care to a larger ecological Self. However, other supporters of the deep ecology movement have ecosophies which do not start with the Self-realization! norm. Warwick Fox (1990) and I have both observed that the extension of self and the idea of the ecological Self overlaps in many ways with work in transpersonal psychology. Fox calls these Self-realization types of ecosophies transpersonal ecologies. Matthew Fox's (1988) Creation Theology (which has a long history as a minority tradition in Christianity) is a transpersonal ecology in the form of a Christian philosophy and practice that finds the Christ principle and power of love revealed in the ongoing creation of the world. It is this that we should reverence. This opens us to the expansive sense of Self. A Mahāyana Buddhist, concerned for the deliverance of all sentient beings, can easily support the deep ecology movement principles” (DRENGSON 1999, n. pag.).

Denkschulen sollen durchaus Verwendung finden, so dass jeder Tiefenökologe seine eigene Ökosophie bildet.³⁶⁷ Ein genaues Erfassen aller Aspekte der tiefenökologischen Bewegung ist schwierig, denn sie will nicht nur Theorie sein, sondern ihre theoretischen Erkenntnisse in eine ganzheitliche Neuorientierung des Handelns und Reemotionalisierung des Verhältnisses zur Natur umsetzen. Tiefenökologie soll damit eine „ökologisch angepasste Lebensform, in der Denker, Dichter und Aktivisten je ihren spezifischen Beistand zur ökologischen Erneuerung leisten“ (BIRNBACHER 1997, 9), sein. Und diese Kombination aus Denkern, Dichtern und Aktivisten ist die Ursache dafür, dass in der philosophischen Debatte die Argumentation oft zugunsten eines expressiv-poetischen Ausdrucks vernachlässigt wird. Und obwohl die Tiefenökologie einen grundlegenden Wandel fordert, verfügt sie nicht über ein voll ausformuliertes Programm,

[s]tatt dessen beschränken sich viele Tiefenökologen darauf, das herrschende soziale Paradigma zu kritisieren und alternative Visionen vom Menschen als einem Teil der Natur zu entwickeln, ohne jedoch genau zu sagen, wie diese Visionen verwirklicht werden können. (DEVALL 1997, 38f)³⁶⁸

Ähnlich kritisiert auch BIRNBACHER (1997, 9) das Zurücktreten der theoretischen Analyse und ethischen Argumentation hinter konkrete Naturerlebnisse,³⁶⁹ poetischen Ausdruck³⁷⁰ und direkte Aktion,³⁷¹ wohingegen andere gerade eben in diesem *nichtwissenschaftlichen* Diskurs umweltschutzrelevantes Potential sehen:

Die besondere Möglichkeit des von Macy und Seed entwickelten Weges besteht darin, intellektuelles Wissen gefühlsmäßig und körperlich erfahrbar zu machen, es mit Leben zu erfüllen und in eine spirituell orientierte Wechselwirkung mit der sozialen und natürlichen Mitwelt zu bringen. (GOTTWALD, KLEPSCH 1995, 21)

Ziel ist, seit NAESS 1973 *The Shallow and the Deep: Long-Range Ecology Movements*“ veröffentlichte, die Formulierung einer egalitären Naturethik, die allen Lebewesen gleichen moralischen Status zuspricht. Zu den Kernpunkten der tiefenökologischen Bewegung gehört diesem Artikel zufolge erstens die Ablehnung des Bildes „Mensch – in –

³⁶⁷ NAESS beispielsweise individualisiert seine Ökosophie als „Ecosophy T“, wobei T für Tvergastein, eine abgelegene Hütte in Norwegen steht, in der er weite Teile der Tiefenökologie entwickelt hat. Demgemäß nennt Macy als ihre ersten Lehrer die natürliche Welt, ein Pferd namens Spotty, einen Ahornbaum und als Lehrer “John Seed, Arne Naess, Choegyal Rinpoche, ... Paul Shepard, Robinson Jeffers, Rainer Maria Rilke, Chief Seattle, Francis of Assisi, and Gautama the Buddha” (<http://www.joannamacy.net/html/deep.htm>).

³⁶⁸ „Dies trifft auch auf Gary Snyders Buch *Four Changes* zu, das zu Beginn des „Umweltjahrzehnts“ in den siebziger Jahren geschrieben wurde und bis heute eine der intelligentesten politischen Schriften zur Tiefenökologie geblieben ist.“ (DEVALL 1997, 38f).

³⁶⁹ Beispielsweise KAZA: *The attentive Heart: Conversation with trees* oder HUNT BADINER: *Dharma Gaia*, Part 3.

³⁷⁰ Beispielsweise Thich Nhat Hanh oder Gary Snyder.

³⁷¹ Beispielsweise Joanna Macy oder John Seed.

Umwelt“ zugunsten einer Vorstellung von wechselseitigen Beziehungen in einem totalen Feld, das heißt einer Sichtweise der Organismen als Knoten³⁷² im Feld intrinsischer Beziehungen: Die Welt als Bezugs-Feld. Zweitens wird ein „Biosphärischer Egalitarismus – im Prinzip“ propagiert. Der Zusatz „im Prinzip“ soll dabei darauf hinweisen, dass an einer größtmöglichen Verwirklichung der biosphärischen Gleichheit gearbeitet werden soll, auch wenn aus lebenspraktischen Gründen zuweilen ein Verstoß gegen dieses Prinzip nötig sein kann.

Durch die Identifikation mit der es umgreifenden und tragenden Natur soll das Individuum ... die Einengungen und Zwänge der Industriegesellschaft hinter sich lassen und zu einem „ganzheitlich“ integrierten Selbst finden, aus dem sich dann gleichsam von selbst Motivationen für einen ökologisch angepassten Lebensstil und eine neue Bescheidenheit (*voluntary simplicity*) ergeben. (BIRNBACHER 1997, 10)

Nach Macys tiefenökologischer Analyse ist die ökologische Krise primär auf ein falsches Selbstbild zurückzuführen. Stark verkürzt lautet die Argumentation, dass der Mensch seine Umwelt zerstört, weil er sich als getrennt von ihr begreift und nicht realisiert, dass diese Trennung in Wahrheit nicht existiert. Hauptpfeiler der Tiefenökologie ist konsequenterweise die Forderung nach Aufhebung dieser gedachten Dualität von Mensch und Natur durch die These eines neuen, allumfassenden Selbsts. Da die Tiefenökologie eher Sammelbecken dieser Ideen, selbst aber zuweilen etwas argumentationsarm ist, werden zur wissenschaftlichen Untermauerung oft die Erkenntnisse der Systemtheorie oder Lovelocks Gaia-Hypothese herangezogen. Tiefenökologie ist daher mehr Bekenntnis und Plattform als geschlossenes Denkgebäude.³⁷³

Die Offenheit der Tiefenökologie für andere Denksysteme, sofern bestimmte Komponenten ihren Zielen entsprechen, gibt ihr einen recht heterogenen, formbaren Charakter. Da sie sich selektiv religiöses Vokabular aneignet,³⁷⁴ kann sie sich mit verschiedenen Religionen verbinden. Die Argumentation muss dann zwar je nach Publikum umgebaut werden, so dass wahlweise buddhistische oder christliche

³⁷² Das erinnert durchaus an das „Juwelennetz des Indra“ und Snyders Knotenmetaphorik (S.60). Naess nimmt darauf meines Wissens aber keinen Bezug, möglicherweise war ihm das Bild nicht bekannt.

³⁷³ Auf ihre acht Grundpfeiler wird später noch eingegangen werden.

³⁷⁴ Und Personen verschiedener Religionsgruppen in den Vorbildkanon inkorporiert, gerne genannt werden – auch von Macy – beispielsweise Buddha und der hl. Franz von Assisi, womit bereits die Anbindung an zwei Weltreligionen hergestellt ist.

Tiefenökologie³⁷⁵ entsteht, hält sich aber ihren Grundsätzen nach für prinzipiell universal kompatibel.³⁷⁶

Wie Macy glaubt auch NAESS beispielsweise an eine enge Beziehung zwischen einigen Formen des Buddhismus und der Tiefenökologie-Bewegung. Als Schnittstellen nennt er insbesondere die „buddhistischen Prinzipien der Gewaltlosigkeit und des Nichtverletzens und der Ehrfurcht vor dem Leben“ (NAESS 1993, 208).³⁷⁷ Nun ist es sicher richtig, *ahimsā* als ein buddhistisches Grundprinzip zu begreifen. Wenn man jedoch an Naess vorherrschende Prägung durch Gandhi und den Hinduismus denkt, sollte man diese Annäherungen an den Buddhismus mit Vorsicht genießen. So ist Gewaltlosigkeit als Begriff, wenn er im Westen verwandt wird und als Konzept dem indischen Kulturkreis entstammen soll, für gewöhnlich typischerweise mit Gandhi verbunden, nicht mit dem Buddhismus. Und die Formel „Ehrfurcht vor dem Leben“³⁷⁸ wurde von Albert Schweitzer geprägt, und der wiederum war bekanntermaßen durchaus Christ, nicht Buddhist.

Zudem scheinen weite Teile von NAESS' erweitertem Selbstbegriff – und an diesen lehnt Macy sich an – eher Züge eines brahmanisch-hinduistischen Selbstbilds zu tragen, wie folgende Definition zeigt:

Ecosophy T has only one ultimate norm: “Self-Realization!” I do not use this expression in any narrow, individualistic sense. I want to give it a distinction between a large comprehensive Self and a narrow egoistic self as conceived of in certain Eastern traditions of *atman*. This large comprehensive Self (with a capital “S”) embraces all the life-forms on the planet (and elsewhere?) together with their individual selves (*jivas*). If I were to express this ultimate norm in a few words, I would say: “Maximize (long-range, universal) Self-Realization! (NAESS 1993, 209)

Systematisch und nicht individuell betrachtet, beinhaltet dies eine Maximierung aller Manifestationen des Lebens, also der Diversität. Zudem bedeutet verstärkte Selbst-Identität steigende Identifikation mit anderen:

³⁷⁵ Oder, je nach dem Grad der Integration der tiefenökologischen Ziele in die bestehenden Religionen, tiefenökologischer Buddhismus oder tiefenökologisches Christentum.

³⁷⁶ Es entsteht der Eindruck, als komme es nur darauf an, innerhalb der Religionen die richtigen Saiten zum Schwingen zu bringen: Nicht ins Bild Passendes wird für gewöhnlich ignoriert.

³⁷⁷ Ohne dass die Übereinstimmungen zwingend groß sein müssen, scheint es jedoch auf Seiten der Tiefenökologen großes Wohlwollen dem Buddhismus im Allgemeinen gegenüber zu geben.

³⁷⁸ SCHWEITZER entdeckte dieses ethische Prinzip 1915 in Afrika, während einer 200 Kilometer langen Flussreise zu einer Patientin: „Auf einer Sandbank, zur linken, wanderten vier Nilpferde mit ihren Jungen in derselben Richtung wie wir. Da kam ich, in meiner großen Müdigkeit und Verzagtheit plötzlich auf das Wort ‚Ehrfurcht vor dem Leben‘, das ich, so viel ich weiß, nie gehört und nie gelesen hatte. Als bald begriff ich, dass es die Lösung des Problems, mit dem ich mich abquälte, in sich trug. Es ging mir auf, dass die Ethik, die nur mit unserem Verhältnis zu den anderen Menschen zu tun hat, unvollständig ist und darum nicht die völlige Energie besitzen kann. Solches vermag nur die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben. Durch sie kommen wir dazu, nicht nur mit Menschen, sondern mit aller in unserem Bereich befindlichen Kreatur in Beziehung zu stehen und mit ihrem Schicksal beschäftigt zu sein, um zu vermeiden, sie zu schädigen, und entschlossen zu sein, ihnen in ihrer Not beizustehen, soweit wir es vermögen“ (SCHWEITZER 1994, 51).

‘Altruism’ is a natural consequence of this identification ... As a result, we increasingly see ourselves in other beings, and others see themselves in us. (NAESS 1993, 209)

Nun ist im brahmanisch-hinduistischen Denken das Konzept einer großen Allseele und seiner Manifestationen in einzelnen Körpern als Einzelseele bekannt. Stirbt eines der Einzelwesen, geht der *ātman* im *brahman* auf – wenn er denn die Befreiung (*mokṣa*) erreicht hat.³⁷⁹ Durch seine wesenhafte Identität mit dem *brahman* verfügt das *ātman* über dieselben Eigenschaften wie etwa Ewigkeit, absolutes Sein und absolutes Bewusstsein. In seiner phänomenalen Ausprägung als *jivātman*, das heißt als ein verkörpertes Selbst, sollte der *ātman* sich dennoch eins mit *brahman* wissen. NAESS scheint in eine ähnliche Richtung zu neigen, sein *brahman* wäre dann das SELBST. Man rufe sich nur kurz die *anātman*-Lehre ins Gedächtnis, und es ist offensichtlich, dass dieses Selbst → SELBST-Konzept mit dem traditionellen Buddhismus so nicht im Geringsten vereinbar ist. Die Ergebnisse, die sich für die tiefenökologische Praxis daraus ergeben, ähneln dem Buddhismus dann erstaunlicherweise aber doch: wachsende Identifikation mit anderen und altruistisches Verhalten, wie es auch der Bodhisattvaweg lehrt. Wie man nun zu diesem altruistischen Verhalten kommt, sei es über einen intellektuell analytischen oder eher emotionalen oder aber spirituellen Zugang, scheint in der tiefenökologischen Bewegung von sekundärem Interesse; wichtiger ist, dass dieser Wandel einsetzt, wobei die je adäquaten Mittel, dies zu bewerkstelligen, variieren dürfen. So hat im Gegensatz zum Analytiker NAESS die Methode von aktivistisch orientierteren Mitbegründern der Tiefenökologie wie Joanna Macy, John Seed und Pat Flemming zwar durchaus auch einen klaren Bezug zu systemischem Denken und politischer Aktion, arbeitet jedoch eher im emotionalen Bereich.³⁸⁰

Leitlinien der Tiefenökologie, sei es in ihrer philosophischen oder aktivistischen Ausprägung, sind die acht Punkte der „tiefenökologischen Plattform“³⁸¹, eine Mischung aus Credo³⁸² (1-3), Faktenanalyse (4-5) und Gebot (6-8):

³⁷⁹ Sonst wird der *ātman* wiedergeboren. In ChU VI erklärt Uddālaka Āruṇi zwar noch, dass alle Wesen das Sein (*sat*) als solches zur Grundlage und Stütze haben und wenn der Mensch sterbe, gehe er in die Gottheit (*devatā*) ein. *Brahman* wird an dieser Stelle allerdings nicht erwähnt.

³⁸⁰ „In ihrer praktischen Arbeit gehen sie der Verdrängung von Gefühlen der Bedrohung und Verzweiflung nach und wandeln diese in Gefühle des Mutes und der Befähigung um. Dadurch unterscheidet sich dieser Ansatz deutlich von primär kognitiven Ansätzen in der Folge von Naess und anderen Denkern wie Fritjof Capra und Michael E. Zimmermann“ (GOTTWALD, KLEPSCH 1995, 20).

³⁸¹ Aus: *Deep Ecology*. Bill DEVAL, George SESSIONS (1985, S. 70).

³⁸² Sozusagen ein klassisches „credo, ut intelligam“ nicht ein „credo quia absurdum“.

The well-being and flourishing of human and non-human life on earth have value in themselves (synonyms: inherent worth, intrinsic value). These values are independent of the usefulness of the non-human world for human purposes (1). Richness and diversity of life forms contribute to the realization of these values and are values in themselves (2). Humans have no right to reduce this richness and diversity except to satisfy vital needs (3). Present human interference with the nonhuman world is excessive, and the situation is rapidly worsening (4). The flourishing of human life and cultures is compatible with a substantial decrease of human population. The flourishing of non-human life requires such a decrease (5). Policies must therefore be changed. The changes in policies affect basic economies, technological structures. The resulting state of affairs will be deeply different from the present (6). The ideological change is mainly that of appreciating life quality (dwelling in situations of inherent worth) rather than adhering to an increasingly higher standard of living. There will be a profound awareness of the difference between big and great (7).³⁸³ Those who subscribe to the foregoing points have an obligation directly or indirectly to participate in the attempt to implement the necessary changes (8). (DEVALL, SESSIONS, 1985, 70)

Aus einer buddhistischen Perspektive sind Schwierigkeiten mit dem Credo-Teil zu erwarten, die Anerkennung der Analyse ist keine Frage der Religionszugehörigkeit und die Handlungsgebote bieten zumindest Anknüpfungspunkte an buddhistisches Verständnis.

Zu den Punkten 1-2 ist anzumerken, dass die Frage, ob der Buddhismus den Dingen dieser Welt einen intrinsischen Wert zuschreiben kann, wohl verneint werden muss. Unter intrinsischem Wert versteht man schließlich gerade einen den Dingen je innewohnenden, eigenen, also unabhängigen Wert, wohingegen im Buddhismus höchstens die *śūnyatā* (im frühen Buddhismus als „Vergänglichkeit“, später als „Leerheit“ zu verstehen) als das hinter allem stehende Wesensprinzip erkannt werden kann. Vergänglichkeit oder Leerheit ist aber kein Wert, und damit auch kein hinreichender Grund, etwas als der moralischen Berücksichtigung *wert* zu bestimmen. Trotzdem setzt die *ahiṃsā* das Leben (der Individuen) als Wert voraus, den man zu respektieren hat und der im Kontext des Handelns gegenüber anderen auch nicht hinterfragt wird. Er gilt für das Handeln, weil er für die lebenden Wesen selbst gilt. Das ist nicht dasselbe wie „intrinsisch“ oder „absolut“, käme aber für *Lebewesen* praktisch auf das Gleiche hinaus. Lediglich die Übertragung auf Nichtlebendes ist schwer denkbar.

³⁸³ Dies bezieht sich auch auf Fragen der Ökonomie, vgl hierzu ausführlich: E.F. Schumachers „Small is beautiful“ und „Buddhist Economics“. In SCHUMACHER (1973) und SCHUMACHER (1993), die als Grundlage tiefenökologischer Wirtschaftsordnungen gelten können.

Zudem gilt es zu bedenken, dass zumindest auf einer Ebene konventioneller Wahrheit alle Phänomene dieser Welt abhängig *entstehen* und damit auch nur abhängig *bestehen*.³⁸⁴ Einen unabhängigen Wert anzuerkennen, dürfte da höchst problematisch sein. Auch stellt sich die Frage, wie man sich diesen Wert vorzustellen hat. Die buddhistische Analyse würde wohl, ähnlich wie bei der *anatta*-Beweisführung, versuchen herauszufinden, wo innerhalb der Dinge denn nun dieser Eigenwert zu finden sei. So wie kein dem Körper innewohnendes dauerhaftes Selbst gefunden werden kann, wird diese Analyse wohl auch keinen dauerhaften Wert ausmachen können. Er wird wohl auch deshalb nicht gefunden werden, weil zumindest der Theravāda-Buddhismus eher folgern würde, Dinge haben ihren *vorübergehenden* Wert, weil sie gegenseitig in Beziehung stehen, weil sie einander bedingen, weil ein Austausch zwischen ihnen stattfindet. In Thailand und Birma beispielsweise gab man mir auf die Frage nach dem Wert der Natur fast unisono die anthropozentrische Antwort, dass sie unser Leben ermöglicht, und daher jeder einzelne Baum etc. natürlich einen gewissen Wert habe. Also: *Wert für* statt *Wert an sich*. Abgemildert wurde dieses anthropozentrische Erklärungsmuster aber meist mit einem nachgeschobenen, eher biozentrischen Hinweis darauf, dass Menschen, Tiere und Pflanzen alle wechselseitig miteinander verbunden seien, dem Menschen also keine von der restlichen Welt separierte Position zukomme. Diese theoretische Gleichartigkeit und –wertigkeit der *Beziehungen* ist es, die es zulässt, ein Recht aller Lebensformen auf freie Entfaltung und Entwicklung zu behaupten, nicht aber ein beziehungsunabhängiger Wert. Mit anderen Worten, da es nichts gibt, das nicht abhängig besteht, wäre die Vorstellung eines unabhängigen, i. e. *perennialen intrinsischen* Werts zumindest für den Theravāda-Buddhismus neu, weil bis dato in *transitorisch relationalen* Wertkategorien gedacht wird. Denkbar wäre allerdings, dass man sich diese Vorstellung aus umwelterziehungstaktischen Gründen zueigen macht.³⁸⁵

Was die Aussage von Punkt 3 angeht, der Mensch habe kein Recht, die Vielfalt der natürlichen Welt zu dezimieren und mehr als seine vitalen Grundbedürfnisse zu befriedigen, so fiel dieser Punkt im Buddhismus nicht unter die Kategorie *Recht* im Sinne

³⁸⁴ Wie bereits erwähnt ganz zu schweigen von dem Wesen aller Phänomene, das durch Leerheit gekennzeichnet ist.

³⁸⁵ Nuttarote Winyangyoo berichtet beispielsweise, dass die von ihm bei einem Workshop im Wongsanit Ashram in Tiefenökologie unterrichteten Mönche die Thesen, einschließlich des ökologischen Selbst, für durchaus nachvollziehbar und sinnvoll hielten unter dem Gesichtspunkt, jetzt eben noch eine (zusätzliche) Möglichkeit zu haben, den Laien die Zusammenhänge der Welt und besonders die Relevanz ökologischer Fragen zu erklären. Im nördlich von Bangkok gelegenen Wongsanit Ashram finden regelmäßig solche Kurse statt. Teilnehmer sind meist im Umwelt- oder Sozialbereich engagierte Mönche, die Orthodoxie fehlt natürlich. (Persönliche Kommunikation. Winyangyoo ist Mitarbeiter des von Sulak Sivaraksa gegründeten *Spirit in Education Movement* (SEM) und Absolvent des Naropa Institutes in Colorado, wo er u. a. Tiefenökologie studierte.)

von *Dürfen*, sondern unter die Kategorie des *rechten Maßhaltens*, mit anderen Worten unter das *Sollen*. Im Ergebnis wären sich beide Ansätze aber wohl ähnlich, denn Verschwendung und übermäßiger Ressourcenverbrauch würde auch der buddhistische Ansatz verurteilen. Die Schlussfolgerungen der Tiefenökologie mit ihrem Aufruf zu einer neuen Politik und einem ideologischen Wechsel des Weltbilds weg von einer am Wachstum des materiellen Lebensstandards orientierten Denkweise hin zu mehr Lebensqualität³⁸⁶ sollte der Buddhismus teilen. Dass Grundbedürfnisse wie Essen, Wohnung, medizinische Versorgung etc. zu befriedigen sind, lehrt auch der Buddhismus. Wichtig ist jedoch stets die Verhältnis-mäßigkeit: Ein Hinausgehen über das Notwendige ist nicht erwünscht, da dies bereits die Anwesenheit eines der vom Buddha erkannten und zu vermeidenden Grundübel vermuten ließe: die Gier (*lobha*).

4.2 The Great Turning

The Great Turning is a name for the essential adventure of our time: the shift from the Industrial Growth Society to a life-sustaining civilization.³⁸⁷

“Turning” kann dabei als mehrere Bedeutungen tragend gelesen werden. So bedeutet es erstens eine *Wende* in Bezug auf lineare³⁸⁸ Wachstumsprozesse, zweitens einen *Wandel* des Bewusstseins und drittens ein erneutes *Drehen* des Dharma-Rades der Lehre.³⁸⁹ Die von Macy in diesem Zusammenhang avisierte Wende kommt einer allgemeinen

³⁸⁶ Impliziert ist, dass sich Lebensqualität nicht am finanziellen Wert von Objekten messen lässt, sondern in Kategorien der Befindlichkeit: Zufriedenheit, nicht Zweitwagen.

³⁸⁷ [Http://www.joannamacy.net/html/great.html](http://www.joannamacy.net/html/great.html).

³⁸⁸ Beispielsweise in Bezug auf Wirtschaftswachstum. Wie Boulding, selbst Ökonom und Systemtheoretiker, einmal anmerkte, können nur Idioten oder Ökonomen an unbegrenztes Wachstum in einer Welt begrenzter Ressourcen glauben.

³⁸⁹ Das *dharmacakra*, Symbol der vom Buddha verkündeten Lehre, wurde zum ersten Mal bei der Verkündung der Vier Edlen Wahrheiten in Sarnāth gedreht, nach Ansicht des Vajrayāna dann noch zweimal: mit dem Aufkommen des Mahāyāna und dem des Vajrayāna. Jedes Drehen des Rades ist mit eklatanten Neuerungen einhergegangen. Sollte sich ein neues, die Innerweltlichkeit bejahendes Fahrzeug (*navayāna*, *lokayāna*, *viśvayāna* o. Ä.) in Form eines „ökologischen Buddhismus“ – beispielsweise inklusive des von Macy propagierten neuen ökologischen Selbstbegriffs – dauerhaft etablieren können, käme dies wohl einem neuen Drehen des Rades gleich. Nach Macy lässt sich beobachten, dass dies gerade stattfindet: “The recognition of our essential nonseparateness from the world, beyond the shaky walls erected of our fear and greed, is a Dharma gift occurring in every generation, in countless individual lives ... there is a fresh reappropriation of the Buddha’s central teaching ... of dependent co-arising--and the wheel of the Dharma turns again ... I see it in the return to the social teachings of the Buddha, in the revitalization of the bodhisattva ideal, in the rapid spread of ‘engaged Buddhism’ ... The vitality of Buddhism today is most clearly reflected in the way it is being brought to bear on social, economic, political, and environmental issues, leading people to become effective agents of change. The gate of the Dharma does not close behind us to secure us in a cloistered existence aloof from the turbulence and suffering of samsara, so much as it leads us out into a life of risk for the sake of all beings.” [Http://www.joannamacynet.html/engaged.html](http://www.joannamacynet.html/engaged.html). Im Saṃdhinirmocana-Sūtra (VII 30) wird jedoch gesagt, dass sich das erste Drehen des Rades auf das Śrāvakayāna und das zweite auf das Mahāyāna bezieht; das dritte Drehen des Rades geschieht jedoch für beide. Von Vajrayāna ist hier also nicht die Rede.

Trendumkehr gleich. Allen drei Aspekten des “Great Turning” ist jedoch gemein, dass mit der Bewegung eine Veränderung der Qualität intendiert wird, also eine Weiterentwicklung und eben nicht bloßes Zurückkehren zu einem die archaische Vorzeit – „als die Welt noch in Ordnung war“ – idyllisierenden Status. Das, was bei Macy als *Heimkehr* verstanden werden kann, die Realisierung der Erde als Heimat, das Wiederaufgehobensein im größeren Kontext der lebendigen Natur, ist nicht als Rückkehr oder Rückfall in einen unbewussten, primitiven Bewusstseinszustand zu verstehen, sondern als erneute Hinwendung zur Welt und bewusste Realisierung eines Verbundenseins mit dieser Welt. Statt einer präpersonalen³⁹⁰ ist also die Erfahrung einer transpersonalen Einheit avisiert. Besonders im Zusammenhang mit Macys Konzept eines Ökologischen Selbst ist dies zu bedenken, da so deutlich wird, dass keine dauerhafte, vollständige Auflösung des bis dato als „eigen“ empfundenen „Ich“ in einem Weltself³⁹¹ notwendig ist. Dieser Wechsel der Wahrnehmung der eigenen Position, des eigenen Selbst kommt einer inneren Revolution gleich, in religiösem Kontext oft als *metanoia*, „Umkehr“, und einer völligen Neuausrichtung des Lebens durch eine aus dem Gewohnten herausgelösten Erfahrung des Göttlichen.

In Mahayana Buddhism, [*metanoia*] is termed *parinamana*, turning over, and described as filled with jubilation and dedication to the welfare of all. We ‘turn around’ or ‘turn over’ into wider awareness of who and what we are – as jewels in the net of Indra, as members of the body of Christ, of the beloved of Krishna, or synapses in the mind of God. (CB 115)

Die Gleichsetzung von *metanoia* und *pariṇāmanā* sollte man so wohl besser unterlassen, da im biblisch geprägten Begriff der *metanoia*³⁹² die *Umkehr* im Sinne einer (reuevollen) *Rückkehr* zu Gott bezeichnet. *Pariṇāmanā* dagegen bedeutet Reifenlassen, salopper gesagt, die Umfunktionierung oder Zuwidmung der eigenen heilsamen Handlungen und Verdienste (*kusalamūla*, *puṇya*) auf die Buddhaschaft, die (*anuttarā samyaksam*)*bodhi*, hin, statt auf günstige Wiedergeburt, die normalerweise Belohnung für diese Handlungen und Verdienste wären.³⁹³ Und so ist mit *pariṇāmanā* nicht eine einmalige Handlung gemeint, sondern „eine andauernde geistige Haltung“ (SCHMITHAUSEN 1969, Anm. 182).

³⁹⁰ Im Sinne eines von Ichkategorien freien undifferenzierten Einsseins.

³⁹¹ Schließlich würde eine vollständige Beseitigung des konventionellen Selbst wohl in Handlungsunfähigkeit resultieren, und das wiederum kann nicht Macys Ziel sein, es gilt ja schließlich noch, alle Wesen zu retten.

³⁹² Als eine klassische *metanoia*-Textstelle gilt Lukas 3, 1- 18.

³⁹³ *anuttarāyāṃ samyak-sambodhau teṣāṃ kuśalamulānāṃ pariṇāmanād*//BoBhu 30, 10. Ausführlich u. a. auch Śikṣ 29, 13ff ; 33, 15 oder BoBhu 309, 1ff. Zu *puṇya* etwa Śikṣ 158,6.

4.2.1 Duḥkha und karuṇā

“There is no birth of consciousness without pain.” CARL JUNG³⁹⁴

Das erweiterte Bewusstsein, wie Macy es im Rahmen des „Great Turning“ anstrebt, entsteht auf einer Grundlage, die auch der Buddha zum Ausgangspunkt seiner Vier Edlen Wahrheiten nahm: dem Leiden.

Auch bei Macy kann man durchaus die Formulierung von Vier Edlen Wahrheiten (Skt. *āryasatya*) in Zusammenhang mit Leid erkennen, allerdings mit einer anderen Intention als im Buddhismus, nämlich der innerweltlichen Bejahung des Lebens. Dazu gilt es zu berücksichtigen, dass Macy sich auf einen Sonderfall des Leidens konzentriert, nämlich das Leiden als Mit-Leiden am Zustand der Welt. In diesem Zusammenhang differieren die Entstehung des Leidens, die Aufhebung des Leidens und des Weges, der zur Aufhebung des Leidens führt, allerdings durchaus von denen des Buddha. Dessen Vier Edle Wahrheiten lauten bekanntermaßen: Das gesamte weltliche Dasein ist Leiden (1) (*duḥkhāryasātya*),³⁹⁵ Ursache des Leidens (*dukkhasamudayāryasatya*) ist die Begierde bzw. der Durst (*tṛṣṇā*) nach Sinnenlust (*kāmatṛṣṇā*), Werden (*bhavatṛṣṇā*) und Nichtwerden (*vibhavatṛṣṇā*),³⁹⁶ wodurch die Wesen an den *Samṣāra* gebunden werden (2). Das Leiden kann beendet werden, wenn der Durst vollständig verschwindet (*dukkhanirodhāryasatya*) (3). Der Weg zum Aufhören des Leidens (*dukkhanirodhamargāryasatya*)³⁹⁷ ist der edle achtgliedrige Pfad (*āryāṣṭāṅgikamārga*) (4).³⁹⁸

³⁹⁴ CB 114.

³⁹⁵ Ausführlicher: Geburt, Altern, Krankheit, Sterben, (Kummer, Jammer, Schmerz, Trübsal, Verzweiflung) Vereinigung mit Unliebem, Trennung von Liebem, Scheitern/Nichterfüllung von Wünschen und überhaupt die fünf Persönlichkeitskonstituenten (*skandha*).

³⁹⁶ A. a. O. auch *rupatṛṣṇā* und *arupattṛṣṇā*. (D III, 216), „Nichtwerden“ ist möglicherweise ein späteres Element.

³⁹⁷ Pāli auch *dukkhanirodhagāminī-paṭipadā*, verkürzt aber häufig als *dukkha*, *samudaya*, *nirodha*, *maggā* (z.B. Vin I, 16).

³⁹⁸ Unter diesen acht Punkten finden sich Anweisungen für ein ethisch verantwortliches Leben mit konkretem Gesellschaftsbezug. Dazu gehören beispielsweise Nr.3: rechte Rede (Pāli: *sammāvācā*), also das Vermeiden von Lügen, Verleumdungen etc., Nr. 4: rechtes Handeln (Pāli: *sammākammanta*), also u.a. das Vermeiden von Handlungen, die gegen die ethischen Regeln (Pāli: *sīla*) verstoßen, Nr. 5 rechter Lebenserwerb (Pāli: *sammājīva*), also zu vermeiden, andere schädigende Berufen wie u. a. Metzger oder Waffenhändler auszuüben. Dies kommt natürlich für Mönche, um die es im Rahmen der *sīlas* primär geht, sowieso nicht in Frage. Es ist wohl eher daran gedacht, dass sie von Almosen leben sollen und keine anrühigen, nicht-asketengerechten Tätigkeiten ausüben sollten. Einer Neubewertung der verschiedenen Glieder im Hinblick auf ihre ökologische Relevanz bin ich während meiner Feldforschung in Thailand verschiedentlich begegnet, ist bei Macy so aber nicht zu finden.

Das Besondere an dem von Macy konstatierten größten Leiden, das die Menschen heute betrifft, ist dagegen, dass es sich dabei um eine tiefgehende, in Teilen unbewusste Verzweiflung handelt, die sich bei genauerem Hinsehen als eine Form unterdrückten Mitleid(en)s (*karuṇā*) entpuppt: “When we mourn the destruction of our biosphere, it is categorically distinct from mourning over our own individual death“ (WLWS 186)³⁹⁹. Leiden hat hier eine positive Qualität: “It enables us to recognize our profound interconnectedness with all beings“ (WLWS 186f). Und aus dieser Erkenntnis der Verbundenheit soll Tatkraft zum Wohle dieser Wesen entstehen.

Hauptziel der von Macy entwickelten Verzweiflungsarbeit (“Despair Work“⁴⁰⁰) ist daher, die Schmerzen, das Leiden in und an der Welt anzuerkennen, anzunehmen und als Handlungsimpetus zu nutzen. Denn Mitleiden in seiner (gewöhnlichen) unterdrückten, verzweifelten Form gebiert willentliche Ignoranz und Apathie im Sinne von “I don’t know and I don’t care.” Dies soll nach Macy erklären, wieso es trotz theoretisch allgemein zugänglicher Fakten über den besorgniserregenden Zustand der Umwelt nicht zu konzentrierter Aktion kommt und das Gros der Menschheit erschreckend passiv bleibt, ja nicht einmal die Minimalforderung an Reaktion, nämlich Schadensbegrenzung durch Vermeidung⁴⁰¹, zu leisten gewillt ist. Apathie ist aber trotz ihrer etymologischen Bedeutung von wörtlich „Schmerzlosigkeit“, von scheinbar gefühlloser Teilnahmslosigkeit gerade eben *nicht* Nichtleiden, so Macy. Es ist nur die Weigerung, eben dieses fundamentale Leiden zu realisieren: *Apathia* als eine Form krankhafter Passivität, wo emotionale Reaktion erfordert wäre:

[T]he pain we feel – and desperately try not to feel – ... is of another order altogether, than what the ancient Greeks could have known; it pertains not just the privations of wealth, health, reputation, or loved ones, but also losses so vast we can hardly name them. It is pain for the world. (CB 26)⁴⁰²

Dieser Schmerz ist nach Macys Definition nichts anderes als Mitleid. Mitleid ist “the distress we feel on behalf of or more precisely in connection with the larger whole of

³⁹⁹ Auch wenn in späteren Entwicklungen Leiden entpersonalisiert wird (*Śāntideva*), so scheinen sich die Vier Edlen Wahrheiten doch zuvorderst auf individuell erfahrbares „eigenes“ Leid zu richten, der Aspekt der *karuṇā*, des Leidens als Mitleiden fällt hingegen offenbar nicht unter das klassische Leidkonzept und soll ja gerade kultiviert und nicht beseitigt werden, man denke an die vier *brahmavihāras*.

⁴⁰⁰ Ursprünglich entstanden im Rahmen ihrer Auseinandersetzung mit der atomaren Bedrohung während des Kalten Krieges (vgl. *Despair and Personal Power in the Nuclear Age*, 1983), hat sie diese Form der Workshop-orientierten psychischen Krisenarbeit ausgeweitet, um Möglichkeiten zu entwickeln, die (größere) ökologische Krise emotional und intellektuell zu thematisieren. Mittlerweile wird dies meist als „tiefenökologische Arbeit“ bezeichnet.

⁴⁰¹ Und sei es, nur zur Gewissensberuhigung ein Minimum an Achtsamkeit an den Tag zu legen und moderates Stromsparen, Müllvermeidung etc. zu praktizieren.

⁴⁰² So auch in D&P, 3f. formuliert.

which we are a part” (D&P, 3f). Mit diesem Schmerz, diesem Leid sind wir untrennbar verbunden, eben weil wir nicht von der Welt abgetrennt sind. Die typische Angstreaktion auf diesen Schmerz ist für gewöhnlich sofortige Verdrängung und daran anschließende Versinken in Apathie. Dabei gilt zu beachten, dass diese gefühllose Gleichgültigkeit nicht mit der buddhistischen Gleichmütigkeit (*upekṣā*) zu verwechseln ist.⁴⁰³ Die herrschende Apathie ist vielmehr Resultat einer Selbstimmunisierung bzw. psychischen Betäubung gegen die Bedrohungen, denen die Welt ausgesetzt ist, durch Einschränken des Bewusstseins und somit eine Form willentlicher Verblendung. Schuld daran, so Macy, ist die Furcht, die emotionale Reaktion auf die tatsächlichen Ausmaße des vom Menschen verursachten Artensterbens, Klimawandels, der Bedrohung durch Atomwaffen etc. nicht ertragen zu können, *nicht weiterleben zu können wie bisher*. Macy setzt dagegen, dass Leiden als Kräfte freisetzender Katalysator wirken kann: “As our pain for the world is rooted in our interconnectedness with all life, so surely is our power.” (D&P 30). Leiden oder Schmerzempfinden für die Welt könnte man so als notwendigen *rite de passage* zu einem erwachseneren, verantwortungsvolleren Umgang mit der Welt verstehen:

The feelings that assail us now cannot be equated with ancient dreads of mortality and the ‘heartache and the thousand natural shocks that flesh is heir to.’ Their source lies less in concerns for the personal self than in apprehensions of collective suffering – of what happens to our own and other species, to the legacy of our ancestors, to unborn generations, and to the living body of Earth ... It is the distress we feel on behalf of the larger whole of which we are a part. It is the pain of the world itself, experienced in each of us. (CB 27)

Beachtenswert ist daran der Wechsel von „pain *for* the world“ zu „pain *of* the world *itself*“, denn hier wird der von Macy immer wieder geforderte Identifikationswechsel deutlich, das heißt der erweiterte Selbstbegriff⁴⁰⁴ realisiert⁴⁰⁵ und zugleich der Schmerz als solcher im Sinne einer mahāyānistischen Weltansicht wie beispielsweise bei Śāntideva entpersonalisiert. Das Macysche Leiden ist Leiden und Mitleiden zugleich. Wem genau das Leiden zuzuordnen ist, wer es erfährt ist, ist unklar. Denn als Bestandteil der Welt erfährt der Mensch nicht nur Mitleid aus Identifikation, sondern auch Leid aus Identität.

⁴⁰³ Auf die Funktion von *upekṣā* wird S. 146f. (*brahmavihara*-Rituale) noch eingegangen werden.

⁴⁰⁴ Siehe 4.2.3.

⁴⁰⁵ Es entsteht der Eindruck eines nicht eindeutig zuordbaren Leids, da die herkömmlichen Ich-Kategorien nicht mehr funktionieren: Wer leidet, wer mitleidet oder beides zugleich, ist nicht genau geklärt. Dazu bedarf es einer Klärung des Selbstbegriffs bei Macy (siehe. 3.2.3) An dieser Stelle sei auf Śāntideva verwiesen, der erklärte, obwohl es nachweislich kein Selbst gebe, dem Leid zueigen sein könne oder das Leid erfahren könne, sei es dennoch da und zu beseitigen. Ähnlich gilt für das Mitleid: Obwohl strenggenommen keine Wesen existieren, muss man ihnen gegenüber dennoch großes Wohlwollen kultivieren.

Fünf Punkte gilt es nach Macy im Zusammenhang mit dem Leid zu beachten:

Mitleiden/Leiden an der Welt ist natürlich (1). Dieser Schmerz ist nur dann negativ und kontraproduktiv, wenn er abgelehnt wird (2). Information ist nicht genug (3). Unterdrückte Gefühle frei zu lassen, erzeugt Energie und reinigt den Geist: Stichwort Katharsis (4). Diesen Schmerz um den Zustand der Welt zuzulassen, verbindet mit dem Netz des Lebens und ist zugleich Zeugnis unserer Verbundenheit (5). Dadurch soll über die Erfahrung der Katharsis hinausgegangen werden, da dort neue Tatkraft wartet:

The distinction here is an important one. To present despair and empowerment work as just one of catharsis would suggest that, after owning and sharing our responses to mass suffering and the prospects of mass annihilation, we could walk away purged of pain for our world. But that is neither possible nor adequate to our needs ... By recognizing our capacity to suffer with our world, we dawn to wider dimensions of being. ... there is pain still, but a lot more. There is wonder, even joy, as we come home to our mutual belonging – and there is a new kind of power. (D&P 23)

Wie diese Schmerzerfahrung zu verstehen ist, erklärt Macy in Anlehnung an die allgemeine Systemtheorie als natürliche, quasi evolutionäre Reaktion darauf, dass die Menschheit Teil übergeordneter offener Systeme ist, beispielsweise des Systems „Biosphäre“. Schmerz fungiert ähnlich wie innerhalb des Systems „menschlicher Körper“ als Indikator oder Warnsignal, dass innerhalb des Systems größere Anomalien aufgetreten sind. Um diese zu überleben, muss das System sich ändern, muss sich anpassen:

We are not closed off from the world, but integral components of it, like cells in a larger body. When that body is traumatized, we sense that trauma, too. When it falters and sickens, we feel its pain ... That pain is the price of consciousness in a threatened and suffering world. It is not only natural, it is an absolutely necessary component of our collective healing. (CB 27)

Das Problem liegt für Macy also eindeutig nicht im Schmerz selbst, sondern unserer Unterdrückung desselben. Die Beseitigung dieses Schmerzes erfordert dabei nicht weniger als eine Bewusstseins-Transformation, denn die Vorstellung eines atomistischen, abgetrennten Selbst ist in großen Teilen schuld daran, diesen Schmerz, so Macy, nicht als das zu erkennen, was er ist: Schmerz um die Welt. Denn wie sollte ein essentiell getrenntes, fragmentiertes, der Welt entfremdetes Ich diese Schmerzen erfahren können? Zwar ist mit dieser Erkenntnis das persönliche Leiden noch nicht beseitigt, aber es kann nutzbar gemacht werden.

When we open our awareness to the web of life, we connect not only with the suffering of others, but to the same measure, with their gifts and powers. We experience synergy ... As synergistic open systems, as fellow-neurons in the net, we can welcome them as a common resource ... In the Buddhist tradition this is known as *muditha* (sic) or “joy in the joy of others.” It is the flip side of compassion. If we can grieve with the grief of others, so by the same token, by the same openness, can we find strength in their strenghts, bolstering our own individual supplies of courage, commitment, and endurance. (D&P 32)

Wesentliches Ergebnis von Macys Leidanalyse ist allerdings nicht primär die Betonung oder Herleitung der Tatsache universaler Verbundenheit,⁴⁰⁶ oder Einführung des erweiterten Selbstbegriffs,⁴⁰⁷ sondern die Erkenntnis, dass die Menschen als mitleidsfähige Wesen potentielle – diese Einschränkung sei gestattet – Bodhisattvas sind:

Acknowledging the depths and reaches of our own inner experience, we come to the discovery ... of what we are. We are experiencers of compassion. Buddhism has a term for that kind of being – it is *bodhisattva* ... Knowing that there is no such thing as private salvation, she or he does not hold aloof from this suffering world or try to escape from it. (WLWS 32)

Wahrscheinlich in Anlehnung an das Lotussūtra⁴⁰⁸ benennt Macy als eine Fähigkeit des Bodhisattvas, die Musik der himmlischen Sphären zu hören und die Sprache der Vögel zu verstehen,

but by the same sensitivity to the web of life, he or she hears also the cries of torment from the deepest levels of hell. All is registered in the “boundless heart” of the bodhisattva. Through our deepest and innermost responses to our world – to hunger and torture and the threat of annihilation – we touch that boundless heart. It is the web that we have woven as interconnected systems. (D&P 30)

Was Macy an dieser Stelle als „interconnected systems“ beschreibt, hat sie meines Erachtens am Schlüssigsten als Resultate der Systemtheorie und Tiefenökologie dargestellt. Das buddhistische Äquivalent einer Vernetzungstheorie liegt für sie allerdings nicht unbedingt im *Juwelennetz des Indra*,⁴⁰⁹ sondern vielmehr im *paṭicca-samuppāda*.

⁴⁰⁶ Die Verbundenheit leitet sie bevorzugt über Systemtheorie (siehe 4.1.2.) und den *paṭicca samuppāda/pratītya-samutpāda* (Pāli/Sanskrit) her. Da Macy ihre Auseinandersetzung mit dieser Formel des Entstehens in Abhängigkeit auf dem Pāli aufbaut, werde ich im Folgenden ebenfalls den Pālibegriff verwenden. (siehe 4.2.2)

⁴⁰⁷ Zum Ökologischen Selbst siehe 4.2.3.

⁴⁰⁸ *Saddharmapuṇḍarīka-Sūtra* Kap. XIX.

⁴⁰⁹ Obwohl sie dies zuweilen auch erwähnt. Es spielt jedoch keine derart prominente Rolle wie bei Snyder, was wohl daran liegt, dass ihre wissenschaftlich-systematische Auseinandersetzung mit dem Buddhismus mit Ausnahme der *Prajñāpāramitā*-Literatur nicht im Bereich des Mahāyāna liegt, sondern den Pālikanon zum Gegenstand hat.

4.2.2 Paṭicca-samuppāda

“This is the essence of Naess’ ‘relational thinking’ – nothing exists apart.”⁴¹⁰

In dieser Weise und zu diesem Zweck behandelt Macy das abhängige Entstehen (Skt. *pratītya-samutpāda*; Pāli *paṭicca-samuppāda*)⁴¹¹ für Ideengeschichtler leider recht problematisch als quasisynonym mit Tiefenökologie⁴¹² und Allgemeiner Systemtheorie.

Sicherlich ist es richtig, dass das Konzept des *paṭicca-samuppāda*, in etwa wiederzugeben mit „Entstehen in Abhängigkeit“ oder „bedingtem Entstehen“, zu den zentralen Bestandteilen der buddhistischen Lehre gehört. Als Formel findet es sich in den kanonischen Texten, mit denen auch Macy sich beschäftigt hat, insbesondere in Zusammenhang mit einer standardisierten zwölfgliedrigen⁴¹³ Formel vom Entstehen in Abhängigkeit. Es sei kurz daran erinnert, welche Bestandteile die einzelnen Glieder konstituieren: Altern und Sterben (*jarā-maraṇa*) (1), Geburt (*jāti*) (2), Werden (*bhava*) (3), Aneignung (*upādāna*) (4), Durst (*trṣṇā*) (5), Gefühl (*vedanā*) (6), Eindruck (*sparsā*) (7), sechs Sinnesvermögen (*ṣad-āyatana*) (8), Name-und Gestalt (*nāma-rūpa*) (9), Wahrnehmung (*vijñāna*) (10), Impulse (*saṃskārāḥ*) (11) und Unwissen (*avidyā*) (12).⁴¹⁴

In der buddhistischen Tradition stellt diese Formel die Analyse des Zustandekommens der als leidvoll erfahrenen Wiedergeburten dar. Primäres Ziel ist es zu zeigen, an welcher Stelle meditative Praxis einsetzen kann, um diesen Kreislauf zu durchbrechen.⁴¹⁵ Diese Kette kann entweder „mit dem Strich“ (*anuloma*) oder „gegen den Strich“ (*pratiloma*) gelesen werden: vorwärts gelesen bestimmen bzw. produzieren alle vorangegangenen Glieder das Entstehen des jeweils folgenden Gliedes, rückwärts gelesen kann jedes Glied als durch die Abfolge der vorhergehenden Glieder ursächlich bedingt betrachtet werden.

⁴¹⁰ Vorwort in NAESS (1989, 6).

⁴¹¹ Ausführlich zu diesem Themenkomplex Macys Dissertation: *Mutual Causality in Buddhism and General Systems Theory. The Dharma of Natural Systems*. Im Rahmen meiner Arbeit ist es dabei von größerem Interesse zu sehen, wozu Macy das *paṭicca-samuppāda* instrumentalisieren möchte, als detailliert nachzuweisen, dass dies mit der ursprünglichen Aufgabe des *paṭicca-samuppāda* so nicht unbedingt übereinstimmt. Vgl. dazu bereits SCHMITHAUSEN 2000, *Zur Zwölfgliedrigen Formel des Entstehens in Abhängigkeit*.

⁴¹² Oder genau andersherum formuliert: “Deep Ecology – I found this term to be an appropriate, secular referent for dependent co-arising – and its easier to say” (MACY 1991, xv).

⁴¹³ Seltener taucht auch eine zehngliedrige Kette auf.

⁴¹⁴ In Klammern die Sanskrittermini. Siehe dazu SCHMITHAUSEN 2000, 42. In Pāli und in der gegenläufigen Richtung lautet die Kette respektive *avijjā, sankhārā, viññāna, nāmarūpa, ṣaḍāyatana, phassa, vedanā, taṇhā, upādāna, bhava, jāti, jarāmarāṇa* (*soka-parideva-dukkha-domanass’ūpayāsā*) (S II.5).

⁴¹⁵ Es gibt jedoch auch Ansätze, diese Kette statt auf das gesamte menschliche Leben auf Augenblicke zu beziehen, dies entspricht jedoch nicht der gängigen Lesart.

Dabei gilt jedoch zumindest eine gewisse lineare Kausalität,⁴¹⁶ die meines Erachtens in der interpretierenden Wiedergabe des *paṭicca-samuppāda* als „interdependent co-origination“⁴¹⁷ zu Unrecht untergeht. Die Verwendung von sowohl „inter-“ als auch „co-“ suggerieren meines Erachtens in diesem Zusammenhang entschieden zuviel Gleichzeitigkeit und Vielgerichtetheit der Beziehungen der einzelnen Glieder, insbesondere da dies als Floskel gerne auch in Kombination mit „interpenetration“ etc. kursiert, um eine multipolare, allseitsgerichtete Vernetzung der Welt zu beweisen. Zudem sei nochmals darauf hingewiesen, dass nicht der Beweis einer wie auch immer gearteten „Interdependenz“ Ziel der Zwölfkette ist. Interdependenz ist in dieser Kette mit Sicherheit *kein* Wert an sich, da doch erklärtermaßen das Ziel ist, einen Punkt zu finden, an dem der Hebel angesetzt werden kann, um diese Kette zu sprengen und zum *Aufhören* zu bringen. Es scheint daher zumindest aus historischer Sicht etwas ungeschickt, das mit dieser Kette verbundene *paṭicca-samuppāda* anderweitig zu instrumentalisieren.

So wie Macy hingegen das abhängige Entstehen verwenden will,⁴¹⁸ besteht das *paṭicca-samuppāda* genauer betrachtet zwar in der klassischen Formel „(Weil) dies ist, entsteht das, aufgrund des Entstehens von diesem entsteht jenes, (weil) dies nicht ist, entsteht das nicht, wegen dessen Aufhören schwindet jenes.“⁴¹⁹. Allerdings müsste dies für ihre Zwecke *außerhalb* des klassischen Kontexts gelesen werden. Denn in Zusammenhang mit der Zwölfkette gilt das Prinzip des abhängigen Entstehens für ein individuelles Schicksal und soll zeigen, dass die Ursachen für Nichtwissen im Individuum liegen und daher eben auch dort beseitigt werden können.⁴²⁰ Der Sinn liegt also nicht in einem Erklärungsmodell

⁴¹⁶ Auch wenn beispielsweise YAMADA die Gleichzeitigkeit aller Glieder zu beweisen sucht. Vgl. SCHMITHAUSEN 2000, 44, Fußnote 12.

⁴¹⁷ So bzw. ähnlich nicht nur MACY 1991, 34: Innerhalb der nichtwissenschaftlichen Auseinandersetzung moderner, insbesondere ökologisch engagierter Buddhisten scheint diese Wiedergabe Standard zu werden.

⁴¹⁸ “[P]aticca samuppada dawned on the Buddha the night of his enlightenment, and featured in his discourses. I saw how it underlay everything he taught about self, suffering, and liberation from suffering. I noted how it knocked down the dichotomies bred by hierarchical thinking, the old polarities between mind and matter, self and world ... I saw it as consonant with the systems thinking emerging in our own era, and important to our understanding of this new process paradigm.” (WLWS 54f). Ich sehe leider weder die Aufhebung des hierarchischen Denkens durch *paṭicca-samuppāda*, schließlich ist das nicht damit intendiert – noch die unbedingte Übereinstimmung mit dem systemischen Denken, oder gar Vorwegnahme desselben, sondern allerhöchstens lose Anknüpfungspunkte. Das soll jedoch nicht heißen, dass die Erkenntnisse der Systemtheorie mit dem Buddhismus nicht in Einklang zu bringen sind. Man sollte sich dann aber bewusst sein, dass dies eine *Neuerung* darstellt. Vielleicht meint Macy, dass es keinen Weltschöpfer gibt, der als erste, selbst nicht verursachte Ursache einen höheren Rang hätte als die ihrerseits immer schon bedingten Bedingungen? Das wäre dann ja wohl historisch korrekt.

⁴¹⁹ (S II 28, 65). „imasmim sati, idaṃ hoti, imass’ūpāda, idaṃ upajjati; imasmim asati, idaṃ na hoti; imassa nirodhā, idaṃ nirujjhati“ Vgl. MACY (1991, 39).

⁴²⁰ Vgl. SCHMITHAUSEN (1997): *The Early Buddhist Tradition and Ecological Ethics*.

der physischen Welt; ein ökologisch vernetztes Weltbild lässt sich daraus mit Sicherheit nicht ableiten. Es sei denn, man suchte lediglich nach Kausalitätskonzepten⁴²¹ im Buddhismus, wozu dann allerdings auch schon der noch knappere Begriff *idappaccayatā*⁴²² als Schlagwort ausreichen würde. *Idappaccayatā* wäre nach Macy (1991, 34) als „Relativität“ und als synonym mit *paṭicca-samuppāda* zu verstehen. Mehr als Relativität gibt dies meines Erachtens jedoch nicht her, und es wirkt daher etwas unglücklich, dass Macy bei ihrer Suche nach systemischen Konzepten im Buddhismus sich nicht mehr dem Hua-yen und beispielsweise Bildern wie dem Juwelennetz des Indra zugewandt hat, was sicher vielversprechender gewesen wäre. Denn dass ihr eigentliches Ziel ein ganzheitliches „Netzbild“ der Welt ist, zeigt Macy nicht nur über die Einbindung der Systemtheorie in ihr Denken, sondern in ihrer Lesart dessen, wie man dem Buddha zufolge über den *paṭicca-samuppāda* nachdenken sollte:

Yoniso manasikāra offers multiple and fruitful connotations for the way we can think about dependent co-arising. Referring to womb it connotes generation, the arising of phenomena. As ‘matrix,’ it suggests *the web of interdependence* in which these phenomena participate ... synthetic rather than analytic, it involves an awareness of *wholeness* – a wide and intent openness or attentiveness wherein all factors can be included, their interrelationships beheld. (MACY 1991, 63)⁴²³

Anderen Orts nennt sie schließlich sogar sehr wohl explizit das Juwelennetz des Indra als Bild eines polyzentrischen nichthierarchischen Verknüpfungsprinzips im Gegensatz zu hierarchischen anthropozentrischen Weltbetrachtungsweisen, ohne diesem jedoch ausführlich nachzuspüren.⁴²⁴

The interconnectedness – or more precisely, the interexistence⁴²⁵ – of all beings is expressed in the Buddhist vision of reality known as the Jeweled Net of Indra, where, at each node of the net, each being like a gem reflects all the others. Today explorations into quantum physics, systems theory, holography and morpho-genetic fields offer similar perspectives on the structure of the universe. (WLWS 203f)

⁴²¹ Macy selbst scheint geahnt zu haben, dass die Auseinandersetzung mit dem Entstehen in Abhängigkeit inhaltlich problematisch werden könnte und der Stoff eigentlich nicht das hergibt, was sie in *Mutual Causality* zum Teil nichtzutreffend oder sogar polemisch aus ihm konstruieren will: “What had drawn me to the Dharma was the luminous vitality of the Buddhists I knew in South and Central Asia and the meditative practices they taught me. All the while, their discourses on causality struck me as musty and remote. This doctrine seemed either so obvious (everything has a cause) or so abstruse (with scholastic enumerations of causal factors) as to appear irrelevant to my own life” (WLWS 53).

⁴²² PTSD gibt dafür “having its foundation in this, i. e. causally connected” (D 1.185, Vin 1.5 = S 1.136).

⁴²³ Hervorhebung von mir.

⁴²⁴ “As in the hologram of modern science, each part contains the whole” (CB 52). Wobei festzustellen ist, dass die Systemtheorie durchaus Hierarchien im Sinne von Organisationsebenen kennt Vgl. beispielsweise ROLSTON (1993, 151).

⁴²⁵ Ein Begriff, den sie von Thich Nhat Hanh übernommen hat.

Das abhängige Entstehen als “arguably the clearest conceptualization of mutual causality prior to general systems theory” (CB 51) zu verstehen, halte ich für recht gewollt⁴²⁶, und die These, sein Zweck sei es “to free us from the prison cell of ego *and usher us into the gladness of harmonious, responsible relationship with all that is*”⁴²⁷ (CB 51) für sicher wünschenswert, aber in höchstem Maße konstruiert. Denn es stimmt zwar der erste Halbsatz, die Zielrichtung ist jedoch, wie wiederholt erwähnt, ursprünglich eine andere: *nirodha*. Ihre Auflösung, will man sie nicht für unrichtig halten, muss daher als Neuerung gelten, nicht aber als Reevaluierung.

Die Richtigkeit ihrer Interpretation der ursprünglichen Bedeutung des Entstehens in Abhängigkeit *in extenso* zu analysieren und zu veri- oder wahrscheinlicher falsifizieren hieße jedoch für die Zwecke dieser Arbeit, den falschen Schwerpunkt zu wählen und zu kurz zu greifen. Denn was Macy eigentlich bezweckt, ist schließlich genaugenommen keine scholastische Debatte, sondern eine Anpassung des modernen Buddhismus an veränderte Umweltbedingungen. Der Wunsch, allgegenwärtige Schlagwörter wie Interdependenz durch schräge Verknüpfungen in einen traditionellen, möglichst frühen buddhistischen Kontext einzubinden, ist dabei durchaus verständlich, schadet aber der Sache. Schließlich muss es auch für Buddhisten nicht unbedingt problematisch sein, neue Begrifflichkeiten zu verwenden. Um einen Vertreter doxischer Wahrheit zu nennen: Der 14. Dalai Lama scheint keine Schwierigkeiten zu haben, Konzepte wie Interdependenz oder Matrix zu gebrauchen:

Interdependence, of course, is a fundamental law of nature. Not only myriad forms of life, but the subtlest level of material phenomena, as well, is governed by interdependence. All phenomena, from the planet we inhabit to the oceans, clouds, forests, and flowers that surround us, arise in dependence upon subtle patterns of energy ... Our ignorance of it is directly responsible for many of the problems we face ... [T]apping the limited resources of our world – particularly those of the developing nations – simply to fuel consumerism, is disastrous. If it continues unchecked ... we will all suffer. We must respect the delicate

⁴²⁶ Vgl. etwa: “Tracing thus the sources of suffering, he did not find a first cause or a prime mover, but beheld instead *patterns or circuits of contingency*. The factors were sustained by their own interdependence ... The *process nature of reality* became clear – its *continual flow*, the radical impermanence of all things, with no element or entity aloof from change. But the *flux* was not chaotic or random, for *patterns of conditionality* emerged. He saw how factors of existence are *mutually determined*, providing occasion and context for each others’ emergence and subsiding” (WLWS 56). Hervorhebung von mir. Außer der Komponente “mutually determined” ist dies so sicher nicht falsch dargestellt. Da der allgemeinen Systemtheorie zufolge sich aber *alles* in systemischen Konzepten darstellen lässt, beweist diese systemtheoretisch anmutende Sprache meines Erachtens recht wenig. Mehr Ähnlichkeit ließe sich wie erwähnt mit Sicherheit zwischen Hua-yen-Buddhismus und Systemtheorie finden. Vgl. beispielsweise ODIN (1995): *Process Metaphysics and Hua-yen Buddhism*.

⁴²⁷ Hervorhebung von mir.

matrix of life and allow it to replenish it self ... Ignorance of Interdependence has not only harmed the natural environment, but human society as well. DALAI LAMA (1992, n. pag.)

Und mit dem von dem vietnamesischen Zenmönch Thich Nhat Hanh geprägten Begriff des „interbeing“, steht Macy eine dem Buddhismus entsprungene Formulierung zur Verfügung, die gezielt gebildet wurde, um die wechselseitige Verbundenheit und Durchdringung aller Phänomene zu beschreiben. Sie selbst ist Schülerin Thich Nhat Hanhs und folgt auch durchaus seiner Argumentation, doch hält sie daran fest, dass dem abhängigen Entstehen eine Schlüsselrolle in ihrer Entwicklung zukommt:

I have been deeply inspired by the Buddha's teaching of dependent co-arising. It fills me with a sense of connection and mutual responsibility with all beings. Helping me understand the non-hierarchical and self-organizing nature of life, it is the philosophic grounding of all my work.⁴²⁸

Das muss wohl so stehen gelassen werden, auch wenn meinem Verständnis nach davon auszugehen ist, dass es die Systemtheorie ist, die sie das Prinzip selbstorganisierender Systeme erkennen ließ, und die buddhistische Praxis sowie die Auseinandersetzung mit dem Bodhisattva-Ideal, die sie ihre Verbindung und Verantwortung fühlen lässt.

Wichtig für die Frage nach einer ökologischen Ethik in Zusammenhang mit Macys Verständnis des Entstehens in Abhängigkeit ist dabei ihre Folgerung, im Dharma gebe es kein Sollen, da dies in der Realisierung des *paṭicca-samuppāda* verschwinde. Nun ist Ethik jedoch für gewöhnlich eng mit dem Begriff des Sollens verknüpft. Macy dagegen scheint zu folgern, dass die Richtlinien für menschliches Handeln quasi naturgesetzlich oder systemisch bedingt „von selbst“ entstehen.

[T]here is the simple, profound awareness that everything is interdependent and mutually conditioning – each thought, word and act, and all beings, too, in the vast web of life. Once there's insight into that radical interdependence, then certain ways of living and behaving emerge *as intrinsic to it*.⁴²⁹ Wisdom and morality, *prajna* and *silā*, are then seen as inseparable as two hands washing each other, to quote an early sutra. (MACY 1985, 104)

Wahrscheinlich entnimmt Macy dieses Bild dem *Soṇadaṇḍasutta*, in dem die symbiotische Beziehung von *sīla* und *paññā* erklärt wird. Der Brahmane *Soṇadaṇḍa* soll dem Buddha beantworten, was die essentiellen Eigenschaften eines wahren Brahmanen seien, und erklärt, dass dies eben *sīla* und *paññā* sind. Ob man immer noch ein Brahmane sei, wenn

⁴²⁸ [Http://www.joannamacy.net/html/engaged.html](http://www.joannamacy.net/html/engaged.html).

⁴²⁹ Hervorhebung von mir.

eine der beiden fehle, fragt der Buddha und Soṇadaṇḍa antwortet, dass man auf keins von beiden verzichten könne.⁴³⁰ Damit wird deutlich, dass Vortrefflichkeit im Verhalten, nicht nur im Geiste, eine notwendige, absolut unverzichtbare und vor allem der geistigen Entwicklung, das heißt dem Entwickeln von Einsicht, gegenüber gleichwertige Komponente auf dem Weg zur persönlichen Vervollkommnung ist. Statt ethischen Sollens wäre also eventuell ein ethisches Wollen – nämlich um der eigenen Entwicklung willen – denkbar. Der Aspekt der Selbstverpflichtung im Rahmen der *Śīlas* würde eine solche Lesart stützen.

Moralische Berücksichtigungswürdigkeit gründet in Macys System also nicht auf einer metaphysischen Instanz, sei es Weisung Buddhas oder göttlicher Befehl etc., sondern entspringt dem fundamentalen kausalen Wechselseitigverbundensein aller Phänomene. Da Richtlinien ethischen Handelns sich aus einer naturgesetzlichen Verbundenheit erschließen sollen, hieße dies, das im ökologischen Kontext für richtig befundene Handeln wäre lediglich das je individuell vernunftgeborene Handeln des Einzelnen, der in Erkenntnis der allseitigen Verbundenheit *weiß*, was angemessenes Handeln ist. Für eine breite Wirkung ist dieser Ansatz entschieden zu elitär, da die Vernunftbegabung des Menschen in Fragen des Umgangs mit der Welt schließlich regelmäßig zu versagen scheint. Warum, scheint sich der unvernünftige Mensch zu fragen, sollte angesichts dieser Erkenntnis des wechselseitigen Verbundenseins zwingend eine die anderen Teilnehmer der Biozönose nicht schädigende Lebensweise das unbedingte Resultat sein? Schließlich werden Verstöße nicht durch innerweltliche oder jenseitige – abhängig vom jeweiligen Gott – Strafaktionen oder Sanktionen geahndet. Im Falle des Wechselseitigverbundenseins habe ich nicht mit Strafe, sondern mit möglicherweise unangenehmen physischen – zu viel Regen durch Klimaverschiebung etc. – Konsequenzen zu rechnen.⁴³¹ Wenn ich gewillt bin, diese zu ertragen,

⁴³⁰ “For understanding, Gotama, is washed around with virtue, and virtue is washed around with understanding. Where there is virtue there is understanding, and where there is understanding there is virtue. Those who have virtue possess understanding and those who have understanding possess virtue, and virtue and understanding are declared to be the best things in the world. Just as, Gotama, one hand might wash the other or one foot wash the other, even so Gotama, is understanding washed around with virtue and virtue washed around with understanding.” Übersetzt von KEOWN (1992, 234). Pāli: ‘No h’idam bho Gotama sīla-paridhotā hi bho Gotama paññā, paññā-paridhotam sīlam, yattha sīlam tattha paññā, yattha paññā tattha sīlam. Sīlavato paññā paññāvato sīlam, sīla-paññānañ ca pana lokasmin aggam akkhāyati. Seyyathāpi bho Gotama hatthena vā hattham dhopeyya, pādena vā pādam dhopeyya, evam eva kho bho Gotama sīla-paridhotā paññā, paññā-paridhotam sīlam’ (D I 124).

⁴³¹ Die Weigerung der USA, das Kyoto-Protokoll zu ratifizieren, wäre ein Beispiel, wie der größte Verursacher von Treibhausgasen deren negative Auswirkungen auf das Weltklima trotz eindeutiger Faktenlage (vgl. IPCC Report 2001) ignoriert. Daraus resultiert jedoch keine unmittelbare ahndbare Belastung des einzelnen Amerikaners, wie beispielsweise im Falle „göttlicher“ Bestrafung eines Gebotsübertritts. Vielmehr werden die unangenehmen Folgen kollektiven Handelns von den eigentlich zur Rechenschaft zu ziehenden Verursachern auf die nachfolgenden Generationen abgewälzt. Vgl. dazu den

sei es, weil es mir egal ist, oder ich Regen sogar gut finde, oder Befriedigung daraus ziehe, destruktiv zu handeln, bin ich in der Lage, dies zu tun. Aus der Einsicht in das Entstehen in Abhängigkeit erkenne ich vielleicht mechanisch-biologische ökologische Zusammenhänge, doch diese sind *an sich* erst einmal wertfrei. Ob ich aber deshalb mein Handeln an umweltfreundlichem Agieren orientieren muss, ist fraglich: Dies geschieht wohl erst in der Erkenntnis und Anerkennung von Werten, die man setzt.

Zusammengefasst bedeutet das, dass das Wissen um die Tatsache, *dass* ein wechselseitiger Zusammenhang besteht, zu wenig führt, solange man nicht weiß, *wie* denn nun die Dinge zusammenhängen, also was genau woraus folgt. Selbst dann ist die Art der praktischen Konsequenzen noch ziemlich offen, da sie davon abhängt, was für Ziele ich verfolge bzw. was für Werte ich vertrete. Macy könnte voraussetzen, dass Wissen über die Ausweitung des Selbst und über die Art und Weise, wie die Welt verbunden ist, zwangsläufig zu positiven mitweltbejahenden Zielen und Werten führt. Schlechte Ziele würden somit nur verraten, dass das Zusammenhängen der Welt nicht adäquat begriffen worden ist. Vorausgesetzt ist dabei eine bedingungslos fundamental positive Bewertung des Daseins überhaupt bzw. der Welt als ganzer.

Wenn man also definiert, dass aufgrund des buddhistischen Gebots der *ahiṃsa* und des Ideals von *maitrī* und *karuṇā* solche Beziehungen zu bevorzugen sind, die darauf abzielen, eine Position innerhalb dieses Gefüges einzunehmen, die andere Teilnehmer an diesem System möglichst wenig schädigt, dann kann ich eher erkennen, was die ethische Bedeutung des Verbundenseins sein kann: Es bindet mich in ein umfassendes idealiter allen Teilen gerecht werdendes Verantwortungssystem.⁴³² Aus diesem Wissen resultiert nach VON FOERSTER (1993, 345) Verantwortung, da Wissen Ursprung des Gewissens ist. Oder wie NAESS (1989, 57) sagt: “‘All things hang together’ is a good slogan, but does not bring us far if we do not form some notions on *how* things hang together.”

DALAI LAMA (1992 n. pag.): “From that perspective, if in our generation we exploit every available thing, trees, water, mineral resources or anything, without bothering about the next generation about the future, that's our guilt, isn't it? So if we have a genuine sense of universal responsibility, as the central motivation and principle, then from that direction our relations with the environment will be well balanced.”

⁴³² Die Frage nach dem „warum“ ist dann von der Grundlage der tatsächlichen Verbundenseinsebene auf die der abstrakteren Ideale und Vorstellungen verschoben worden, das heißt dort liegt dann auch der Erklärungs- und Rechtfertigungsdruck.

4.2.3 Das Ökologische Selbst

Ein menschliches Wesen ist ein Teil des Ganzen, das wir ‚Universum‘ nennen ... Er erfährt sich selbst, seine Gedanken und Gefühle als etwas vom Rest getrenntes, eine Art optischer Täuschung seines Bewusstseins. Diese Täuschung ist eine Art Gefängnis ... Unsere Aufgabe muss sein, uns von diesem Gefängnis zu befreien, indem wir unseren Mitleidskreis ausdehnen, um alle Lebewesen und die Gänze der Natur in ihrer Schönheit zu umfassen. EINSTEIN⁴³³

Wie bereits in Zusammenhang mit Macys Verständnis des abhängigen Entstehens gezeigt, liegt die Besonderheit ihrer ökologischen Ethik genau genommen darin zu zeigen, dass eine solche Ethik bei einem richtigen Seinsverständnis eigentlich überflüssig ist.⁴³⁴ Nichtsdestotrotz ist das angestrebte Resultat von ökologischer Ethik und ökologischer Ontologie in seiner Zielrichtung dasselbe: den Menschen zu einem verantwortungsbewussten Umgang mit seiner Welt zu bringen.⁴³⁵ Für das, was nach Macy das „Ergrünen des Selbst“, das Entstehen eines „Ökologischen Selbst“⁴³⁶ ist, ist Tugend nicht vonnöten (WLWS 192). Vielmehr muss es Ziel sein, eine Verschiebung der Ich-Identifikation zu bewirken, da ihrer Ansicht nach moralische Ermahnungen offensichtlich versagt haben und ethische Argumente oder klassische Tugenden wie Altruismus die Menschheit kaum daran hindern, ihrem kurzfristigen Eigeninteresse nachzugehen:

Altruism implies that ego sacrifices its interest in favour of the other, the alter. The motivation is primarily that of duty; it is said that we ought to love others as strongly as we love ourselves⁴³⁷ ... With a sufficiently wide and deep sense of self, ego and alter as opposites are eliminated stage by stage as the distinctions are transcended.⁴³⁸

⁴³³ (D&P 25). Übersetzung von mir.

⁴³⁴ Macy: “One thing I like best about the green self, the ecological self that is arising in our time, is that it is making moral exhortation irrelevant. Sermonizing is both boring and ineffective.” (WLWS 191).

⁴³⁵ Ähnlich vehement wie Macy tritt auch einer ihrer buddhistischen Lehrer, Thich Nhat Hanh, für einen erweiterten Selbstbegriff ein: „Eingesperrt in unser kleines Selbst, sorgen wir uns ausschließlich um bequeme Umstände für dieses kleine Selbst, während wir gleichzeitig unserem großem Selbst Gewalt antun. Wenn wir die Situation ändern wollen, müssen wir damit anfangen, unser wahres Selbst zu sein. Unser wahres Selbst zu sein bedeutet, der Wald, der Fluss und die Ozonschicht zu sein. Wenn wir uns selbst als Wald visualisieren, erleben wir die Hoffnungen und Ängste der Bäume. Tun wir das nicht, werden die Wälder sterben und wir verlieren unsere Chance auf Frieden“ (NHAT HANH 1999, 166).

⁴³⁶ Von einer dogmatisch buddhistischen Position aus ist die Idee von einem großen für den gesamten Kosmos geltenden Selbst, das es zu realisieren gilt, problematisch. In einem auf Lebewesen beschränkten Sinn gibt es im Mahāyāna Buddhismus (MSA XIV, 37) die Idee eines großen Selbstes (*mahātmadṛṣṭi*) durchaus. Allerdings in einem wohl primär spirituellen Sinn, der aber auch hier metaphysisch unterfüttert ist. Auf der Basis des *anātmavāda*-Strangs dagegen wäre das große Selbst abzulehnen, aber das ist selbst im alten Indien nicht Meinung des ganzen Buddhismus gewesen. Vgl. hierzu insbesondere SCHMITHAUSEN (2000, 34) und SCHMITHAUSEN (1997, 49).

⁴³⁷ Dabei stellt sich die Tatsache, dass man sich selbst auch hassen, ja umbringen kann oder auch aufgrund von Süchten oder durch riskantes Verhalten ruinieren oder in Lebensgefahr bringen kann, durchaus als Problem. Dann wäre ein Übertragen des Verhaltens sich selbst gegenüber auf die Außenwelt kaum

Es bleibt also nur die Wahl, die Idee des Eigeninteresses auszuweiten. Wie den eigenen Körper sollte man analog auch seinen „erweiterten Körper“ beschützen und beispielsweise realisieren, dass der Regenwald eine Form externer Lungen ist. Dabei gilt zu beachten, dass dieses „Ökologische Selbst“ ein metaphorisches und dynamisches Konstrukt zugleich ist: “It involves choice; choices can be made to identify at different moments, with different dimensions or aspects of our systemically interrelated existence – be they hunted whales or homeless humans or the planet itself” (WLWS 192). Ähnlich hat beispielsweise ŚĀNTIDEVA formuliert:

Wie der Körper, der [doch] aufgrund der Verschiedenheit [seiner Teile:] der Hände usw. uneinheitlich ist, als *einer* (d. h. als ganzer) [für] schutzwürdig [gilt], so ist diese ganze Welt [der Lebewesen, obwohl] verschieden, ganz genauso [als eine, als ganze, zu beschützen], weil sie so beschaffen ist, dass [für alle] Leid und Glück unterschiedlos [Leid und Glück] sind.⁴³⁹

Oder, ebenfalls als Muster von Identifikation, bzw. Analogie:

Daher: So wie du dich selbst vor Kummer und Schmerz schützen möchtest, so soll man der Welt gegenüber eine geistige Haltung des Schützens und eine geistige Haltung des Mitleids üben.⁴⁴⁰

Der von Macy tiefenökologisch erweiterte Selbstbegriff „Ökologisches Selbst“ bedeutet also nicht, dass das individuelle Selbst zugunsten eines überindividuellen Selbst aufgelöst werden soll: Im Gegenteil, diese individuellen Untereinheiten – hier kommt die Systemtheorie ins Spiel – werden notwendig gebraucht, denn diese Interaktion, die größere Einheiten und Strukturen generiert, erlaubt Vielfalt und sorgt für bessere Selbstverwirklichungsmöglichkeiten: “Integration and differentiation go hand in hand” (WLWS 189). Situationsabhängig scheint das Konzept des Ökologischen Selbst bei Macy dabei ein Wechseln zwischen Identität und Identifikation zu erfordern. Bei Naess dagegen ist Selbst als Identifikationsprozess, nicht als vollkommene Identität zu verstehen: „Das ökologische Selbst ist das, womit sich dieser Mensch identifiziert“ (NAESS 1989, 35). Inwieweit dabei die Umwelterfahrung als tatsächliche Identitätserfahrung oder willentliche Identifikation

wünschenswert. Konsequenterweise versucht Macy daher, Übungen zum Abbau des Selbsthasses zu entwickeln.

⁴³⁸ <http://www.joannamacy.net/html/deep.html>.

⁴³⁹ *hastādibhedena bahuprakāraḥ kāyo yathaikaḥ paripālanīyaḥ/*

tathā jagad-bhinnaṃ-abhinnaḍuḥkhasukhātmakam sarvaṃ-idaṃ tathaiva// (BCA 8. 91). Übersetzung von SCHMITHAUSEN in einem noch unpublizierten Aufsatz.

⁴⁴⁰ *tasmād-yathārtīśokāderātmānaṃ goptumicchasi/*

rakṣācittaṃ dayācittaṃ jagatyabhyasyatāṃ tathā// (BCA 8. 117).

verstanden wird, sei dahingestellt, jedoch kann ein Versuch, tatsächlich jenseits des Anthropozentrismus zu gelangen, ohne dass dies intellektuelle Spielerei bleibt, nach Macy und anderen Tiefenökologen wie John Seed nur spirituell vollzogen werden. Seed beispielsweise beschreibt diesen Bewusstseinswechsel als ein Übergehen von einer Haltung des „Ich beschütze den Regenwald“ zu einer Haltung á la „Ich bin Teil des Regenwalds und beschütze mich selbst. Ich bin der Teil des Regenwald, der kürzlich zu denken begonnen hat.“ Dieses Gefühl einer erweiterten „Identität“, so Macy, ist eben das Produkt eines natürlichen Reifungsprozesses, das NAESS das „Ökologische Selbst“ genannt hat:

We underestimate ourselves, [Naess] says, when we identify the self with the narrow competitive ego. With sufficient all-sided maturity we not only move on from ego to a social self and a metaphysical self, but an ecological self as well. Through widening circles of identification,⁴⁴¹ we vastly extend the boundaries of our self-interest, and enhance our joy and meaning in life.⁴⁴² (CB 46f)

Inwiefern diese Erfahrung, wie Seed sie beschreibt, eine tatsächliche Identitätserfahrung oder eher eine Identifikationserfahrung ist, ist nicht zu beurteilen, möglicherweise auch nicht relevant. Denn wenn Seed so in der Lage ist, seine Entfremdung und sein Getrenntsein von der Natur zu überbrücken, ist dies bereits ein Ausdruck eines „ergrünenden Selbst“.⁴⁴³ In Anknüpfung an ihre Leidanalyse (4.2.1) ergänzt Macy dabei als besonderes Element dieser erweiterten Identität, dass diese nicht durch eine willentliche Anstrengung, edel, gut oder altruistisch sein zu wollen, zu Tage tritt, sondern allein durch das Da-sein und Anerkennen des Leids (WLWS 187).

Thich Nhat Hanh

Gegen dieses Grundübel, sich selbst als getrennt von der einen umgebenden Natur zu erfahren, mit anderen Worten gegen einen fälschlich fragmentierenden Selbstbegriff, hat sich innerhalb des engagierten Buddhismus insbesondere Thich Nhat Hanh gewandt, der wegen der eingängigen Bildhaftigkeit und emotionalen Direktheit der Sprache seiner Gedichte, Reden und Aufsätze im buddhistisch-ökologischen Diskurs⁴⁴⁴ – auch in Macys Workshops – sehr häufig zitiert wird.

⁴⁴¹ Ihr bereits eingangs erwähntes Lebensmotto.

⁴⁴² Vgl. NAESS (1988, 34): *Selbst-Verwirklichung: Ein ökologischer Zugang zum Sein in der Welt*.

⁴⁴³ So Macy: “This is what I mean by the greening of the self. It involves a combining of the mystical with the practical and the pragmatic, transcending separateness, alienation, and fragmentation” (WLWS 184).

⁴⁴⁴ “In his teaching of Interbeing, Vietnamese Zen master Thich Nhat Hanh captures the flavor of this turning. Not only does he model the many bodhisattva roles one life can play – scholar, activist, teacher, poet, meditator, and mediator; he opens as well through the concept and practice of Interbeing a wide gate into the Buddha’s doctrine of dependent co-arising”(<http://www.joannamacy.net/html.engaged.html>).

When we look at a chair ... our tendency is to separate it from the rest of the world, which might be called the non-chair context. If we look carefully at our chair, we can see the whole world in it: the forest from which came its wood, the human race from which came the carpenter, etc. If we remove all the non-chair elements from the chair, the chair will be unable to exist. Things in this world are interrelated. The Buddhist Genesis is summarized by this statement in the Majjhimanikaya: "This is because that is; this is not because that is not; this is born because that is born; this dies because that dies." (THICH NHAT HANH 1985, 81f)

Zugegeben klingt diese Stelle ähnlich wie Macy nach einer Beanspruchung des *paṭicca-samuppāda* als das Verbundenheitsmodell schlechthin, tatsächlich überwiegt in seinem Werk jedoch eine eher blumige, Hua-yen-nahe Bildsprache und Begriffsschöpfung:

Im ganzen Universum gibt es nicht ein Phänomen, das uns nicht ganz persönlich betreffen würde – von einem Kieselstein am Grund des Ozeans bis zur Bewegung einer Galaxie Millionen von Lichtjahren entfernt ... Man könnte dies eine Meditation über „*endlos verwobenes Intersein*“ nennen. Alle Phänomene sind voneinander abhängig. (THICH NHAT HANH, 1999, 165)

Wie gesagt lässt sich jedoch nur aus bloßer Abhängigkeit nicht schließen, dass man deswegen „gut“ handeln muss. Egal ob eine Tat gut oder schlecht ist, sie steht in absoluter Interdependenz mit dem Rest der Welt. Interessant ist das nur dann, wenn ich diese Interdependenz als Stütze bei meiner Entscheidungsfindung betrachte, weil sie mich daran erinnert, *dass* mein Tun konkrete Auswirkungen haben wird. Selbst wenn es negative Auswirkungen sein sollten, ich mich aber damit arrangieren kann, kann mich die Interdependenz nicht dazu zwingen, anders zu handeln. Ich *kann* Verantwortung übernehmen, wenn ich diesen Zusammenhang der Dinge durchschaue, ich *muss* es aber nicht notwendig. Großer Vorteil des erweiterten Selbstbegriffes dagegen ist, dass man streng genommen sogar Egoisten damit ködern kann, vorausgesetzt man gibt ihnen nur eine „richtige“ Vorstellung von ihrem eigentlichen Ego. Anders gesagt: Eine radikale Realisierung des anderen als nicht verschiedenen von mir könnte sogar dazu führen, das andere als das Selbst zu empfinden. Psychologische Identifikation könnte so eventuell als Ersatz für axiologische Ethiken dienen. Da „Ich“ in allen Aspekten florieren will, füge ich mir als Blume keinen Schaden zu.⁴⁴⁵

Dem entgegengesetzt braucht eine Ethik mehrere identifizierbare, unterscheidbare Subjekte, denn nicht die Identität, sondern die wesenhafte Gleichheit oder untrennbare

⁴⁴⁵ Tatsächlich ließe sich das Ökologische Selbst als eine Überwindung des statischen, abgetrennten, atomistischen Ichs lesen, was dem Buddhismus eigentlich liegen sollte. Fraglich bleibt nur, wie stark, wie wörtlich, wie absolut der neue Selbstbegriff zu verstehen ist, denn es sollte stets bedacht werden, dass auch dieses Ökologische Selbst als Konzept nur ein Konstrukt, eine Arbeitsgrundlage ist, die bestimmte Formen wünschenswerten ethisches Verhaltens produzieren soll.

Verbundenheit kann Antrieb sein, dem anderen wohlwollend zu begegnen. Nicht *als* mich selbst, sondern *wie* mich selbst, sollte ich ihn behandeln.⁴⁴⁶

Nun hat KEOWN (1992, 19) zu recht darauf hingewiesen, dass der Buddhismus genügend Anhaltspunkte bietet, Subjekte innerhalb des Moralnexus zu identifizieren.⁴⁴⁷

Doch selbst wenn man wie Macy et al. von einem Versagen der Ethik ausgeht und versucht, ein ausformuliertes Regelwerk dadurch zu vermeiden, dass man das vernünftige (erweiterte) Eigeninteresse – ich, das Ökologische Selbst – anzusprechen versucht, scheint dies recht umständlich und nicht wirklich zu gelingen. Denn da Macy ihren Ökologischen Selbstbegriff in der Figur des Bodhisattvas verwirklicht sieht, stehen ihr für die alltagspraktischen Fragen, wie sich dieses Ökologische Selbst in Einzelsituationen zu verhalten habe, wieder der Regelkatalog der *bodhisattva-śīlas* und die *bodhisattva-pāramitās* zur Verfügung. Über einen ontologischen Umweg erweist sich die Ethik trotz aller Tiefenökologie und Systemtheorie dann eben doch als unabdingbar.

Dies lässt sich auch an einer von Macys Übungen zur Erfahrung des Ökologischen Selbst in freier Natur zeigen, die nun allerdings nicht auf eine buddhistische, sondern eine hinduistische Formel zurückgreift. Nach einer Übungsphase, bei der die Augen geschlossen zu halten sind, lautet Macys Anweisung: „Öffne die Augen und sieh in den Spiegel: Das bist du“. Dem folgend öffnet man die Augen und sieht plötzlich ein Blatt, eine Blüte, einen Wurm, ein menschliches Gesicht. Diese Formel „das bist du“ (*tat tvam asi*) kennt man bereits aus der *Chāndogya-Upaniṣad*.

Dort wird gelehrt, dass das ‚Seiende‘ (sat), ein vor allem als Lebenskraft bestimmter feiner Urstoff, das einheitliche Wesen (ātman) von allem sei und somit auch mit dem Wesen oder Selbst des Menschen (ātman) identifiziert werden könne. Nach der Interpretation des streng monistischen ‚Advaita-Vedānta‘ drückt der Satz die Identität des eigenen Selbstes (ātman) mit dem vor allem als reine Geistigkeit (cit) bestimmten Absoluten (brahman) aus (SCHMITHAUSEN 1998, 919)

Dieses Konzept ist im Allgemeinen aber nicht zur Begründung ethischen Verhaltens herangezogen worden. Und dass ein Allselbst nicht ausreicht, um ethisches Verhalten hervorzurufen, hat bereits HACKER in Zusammenhang mit *tat tvam asi*⁴⁴⁸ treffend erklärt:

Ethisches Verhalten setzt eine Beziehung von Person zu Person voraus, und dieser ist die metaphysische Berechtigung entzogen, wenn die Individualität der Person keine letzte

⁴⁴⁶ Immer vorausgesetzt, ich stehe dem Leben als solchem, und insbesondere mir selbst, wohlwollend gegenüber, anderenfalls wäre eine Gleichbehandlung eher umweltschädigend.

⁴⁴⁷ “To pursue the issue of the ultimate ontological constitution of individual natures in this context is to confuse ethics with metaphysics, and does not make for a fruitful line of enquiry” (KEOWN 1992, 19).

⁴⁴⁸ ChU VI, 8-16.

Realität⁴⁴⁹ hat ... Das interpersonale Verhältnis kann nicht, wie es die Ethik des Willensmonismus letztlich doch tut, auf einen universalen Egoismus eines All-Einen reduziert werden. HACKER (1978, 561)

Ob also das Konzept eines erweiterten Ökologischen Selbst ohne explizite Ethik auskommen kann und dennoch im Ergebnis zu Verhaltensweisen führt, die man ethisch nennen kann, scheint fraglich. Zwar rät die an NAESS angelehnte „transpersonale Ökologie“⁴⁵⁰ des australischen Philosophen FOX, sich von „environmental axiology“ fernzuhalten, also von dem Versuch, ökologisches Handeln über eine Wertethik zu propagieren.⁴⁵¹ Allein ist es doch auch nach Macy gerade *nicht* so, dass das individuelle Selbst dahingehend aufgeblasen werden soll, schlichtweg alles zu inkorporieren, so dass nur noch ein einziges großes Ökologisches Selbst besteht – ohne Gegenüber wäre eine Ethik tatsächlich überflüssig. Hier scheinen zuweilen zwei Felder, die das Ökologische Selbst besetzen soll, zu konkurrieren: das holistische mit dem relationalen. So kann zwar auf Grundlage eines holistischen Weltbilds „ein Naturverständnis begründet werden, in dem die innere und äußere Natur des Menschen dergestalt verbunden sind, dass man die äußere Natur als seine eigene Natur und seine eigene Natur als die äußere Natur“ (MEYER-ABICH 1979a, 253) erfährt, doch gilt neben diesem holistischen Aspekt eben auch der relationale Ansatz „sich selbst“ nicht *als* das andere, sondern als *mit allem* anderen *verbunden* zu sehen.

Obwohl sich dies eigentlich ausschließen müsste, ist im Rahmen dieser Denkrichtung also alles dem Wesen nach eins (Schwerpunkt Identität), *und zugleich* steht alles mit allem in Beziehung (Schwerpunkt Identifikation). Während nun in der Identität die Dualität aufgehoben ist, bleibt diese in der Identifikation durchaus bestehen und ist im Rahmen von Perspektivenwechseln, wie beispielsweise dem ritualisierten Wechsel zu nichtmenschlichen Positionen,⁴⁵² durchaus erwünscht. Ontologisch interessant für ethische Fragen ist an diesem Konzept des Weltseins also am ehesten das Heideggersche „In-der-Welt-sein“, da für die Ethik die *Position* etc. des Menschen relevant ist, also der relationale Aspekt des Daseins. Wer und was alles als Adressat ethischen Handelns in einer derart ausnahmslos vernetzten Welt ist, ließe sich dann nach dem Strukturierungsprinzip der Zuwendung

⁴⁴⁹ Für den Buddhismus ließe sich sagen: zumindest eine relative Realität.

⁴⁵⁰ Vgl. FOX (1990, 217): „The transpersonal ecology conception of self is a wide, expansive, or field-like conception ... ethics is rendered superfluous!”

⁴⁵¹ Offen bleibt, ob bei einer derartigen Ausdehnung des Selbstbegriffs nicht doch auch ein Wertbegriff mitgedacht wird, nämlich der des Selbstwerts des Universums. In ähnlichen Bahnen bereits WHITEHEAD (1996 (1926), 48): „In seinem Solitärsein fragt der Geist: Was kann das Leben über den Weg des Werts erreichen? Und er kann einen solchen Wert nicht finden, bis er seinen individuellen Anspruch mit dem des objektiven Universums verschmolzen hat. Religion ist Welt-Loyalität.“

⁴⁵² Vgl. beispielsweise *The Council of all Beings* 4.3.2.

festsetzen, das heißt jeder/jedes, der von Handlungen betroffen ist, ist Subjekt legitimer Rechtfertigungsansprüche.

Obwohl also meinem Verständnis nach primär suggeriert wird, das Ökologische Selbst sprengt die Grenzen des hautverkapselten Ego hin zur Erkenntnis einer dem individuellen menschlichen Dasein übergeordneten Einheit des Lebens, interpretieren beispielsweise GOTTWALD, KLEPSCH (1995, 21f) diese Aufhebung der Dualität völlig anders:

[Die] Kraft, die das Erleben des ökologischen Selbst fördert, liegt im Wiedererwachen nichtdualistischer Spiritualitäten. Sie führen zum Erleben der *Körper-Geist-Einheit*.⁴⁵³ In einem von dieser Spiritualität getragenen ökologischen Selbst wird das Materielle und Körperliche nicht länger als weniger wertvoll als das Seelische und Geistige eingeschätzt.⁴⁵⁴

World as Lover, World as Self

Die fundamentale Tatsache des Bewusstseins des Menschen lautet: „Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will“. ALBERT SCHWEITZER⁴⁵⁵

Als Konzept der Selbsterfahrung steht diese Erkenntnis, die auch für Macy gilt, dem intellektuellen Cartesianischen Konzept des Selbst des „cogito ergo sum“ kontrapunktisch gegenüber.⁴⁵⁶ Doch Macy geht in ihrer Bejahung des physischen Lebens noch einen Schritt weiter zu einem wörtlich zu verstehenden *amor vitae*: “We are both the self of our world and its cherished lover.” (WLWS 14). In weiten Teilen scheint ihr Verständnis des reziproken Liebesverhältnisses zwischen Mensch und Welt zwar der asexuellen Mutter-Kind-Metaphorik zu folgen, doch zumindest in Ansätzen trägt ihr Konzept der „Welt als Geliebte(r)/Liebende“ Züge einer Bestätigung der Welt als einer primär erotischen.⁴⁵⁷

Ich halte diesen Punkt für vernachlässigbar,⁴⁵⁸ da die Mehrzahl der Stellen, die sich der Liebesbeziehung Mensch-Welt widmen, nicht unbedingt sexuell konnotiert sind, sondern Aspekte wie „Respekt“,⁴⁵⁹ „Ehrfurcht“,⁴⁶⁰ „Aufgehobensein“ und „Einheit“ betonen:

⁴⁵³ Hervorhebung von mir.

⁴⁵⁴ Meines Erachtens ein etwas merkwürdiger Dreh ins Individuelle, würde von Macy aber sicher auch bestätigt, da sie jede Form von Leibfeindlichkeit entschieden ablehnt.

⁴⁵⁵ SCHWEITZER (1994, 51).

⁴⁵⁶ Vgl. MERTENS (1998, 530).

⁴⁵⁷ Wenn auch nicht so ausgeprägt wie beispielsweise im Werk Snyders.

⁴⁵⁸ Der deutsche Titel von “World as Lover, World as Self” „Die Wiederentdeckung der sinnlichen Erde“ scheint mir daher das Intendierte angemessener wiederzugeben.

⁴⁵⁹ “Respect for the phenomenal world is integral to the Buddhist notion of tathatā (suchness), to the cardinal importance of right livelihood, and to the heart of boundless compassion ... Such respect is also implicit in the systems view, where body and nature appear as self-organizing open systems of awesome complexity and balance. Reverence, according to von Bertalanffy and Laszlo, is the appropriate response to such a systemic

In the first movement, our infancy as species, we felt no separation from the natural world around us. Trees, rocks, and plants surrounded us with a living presence as intimate and pulsing as our own body. In that primal intimacy, which anthropologists call ‘participation mystique,’ we were as one with our world as a child in the mother’s womb. (WLWS)

Selbstbewusstsein, so Macy, distanzierte die Menschheit von dieser ursprünglichen Einheit, diesem geborgenen Aufgehobensein im Schoß der Natur, war aber notwendig, um strategisches und moralisches Denken zu lernen:

The distanced and observing eye brought us tools of science, and a priceless view of the vast, orderly intricacy of our world. The recognition of our individuality brought us trial by Jury and the Bill of Rights. Now, harvesting these gains, we are ready to return. The third movement begins ... Now it can dawn on us: we are our world knowing itself. (WLWS 13f)

Macys Liebesbegriff scheint sich erkennbar nicht an *kāma*, sondern eher an die buddhistische wohlwollende Freundlichkeit, *maitrī*, anzulehnen, in dem begriffsgeschichtlich das Konzept der Mutterliebe durchaus mitschwingt. Dass aus der Erkenntnis der Welt als Selbst *maitrī*, Wohlwollen, resultiert, hat ähnlich auch SPAEMANN (1989, 222) formuliert: „Wohlwollen ist nicht eine grundlose Option, sondern das unmittelbare Resultat einer Wahrnehmung, der Wahrnehmung der Wirklichkeit als Selbstsein.“ Dabei gilt für SPAEMANN, dass das Entstehen des Wohlwollens nicht auf einen moralischen Entschluss zurückzuführen ist, sondern Ausfluss eines plötzlichen Innewerdens ist:

Buddhas Erfahrung war die der Unwirklichkeit des Selbst. Ich selbst bin so unwirklich, wie mir der Andere ist, solange ich in der Zentralität des Triebes, im Triebhang stehe. Liebe als *amor benevolentiae* ist bejahend, nicht verneinend. *Sie bejaht den Trieb, weil sie sich ganz von seiner Herrschaft befreit hat.* (SPAEMANN 1989, 137)

Diese Identitätserfahrung des Selbst mit der Welt in Form einer prozesshaften, sukzessiven Aneignung erst des eigenen Körpers, dann der näheren Umgebung und damit des je „Zugehörigen“ stellt dabei keine wirkliche Neuerung dar, sondern findet bereits bei den Stoikern ihren Ausdruck im Prozess der *oikeiosis*:

Was aber macht die Identität des vernünftigen Wesens aus? Die Antwort der Stoiker lautet: das Universum. Die *oikeiosis* des Menschen hat keine natürliche Grenze. Als denkendes Wesen denkt er das Ganze ... Diese Identifikation mit dem Ganzen heißt Weisheit ... Die Identifikation mit dem göttlichen Ganzen bedeutet die Erweiterung der *oikeiosis*, der Zueignung, des Sich-vertraut-Machens über alle Grenzen hinaus. (SPAEMANN 1989, 70)

world.” (MACY 1991, 155). Der erste Satz ist durchaus überraschend, jedenfalls aus Sicht des indischen Buddhismus.

⁴⁶⁰ Vgl. Snyder S. 57.

Macy fordert also ein Weltbild, das die Welt nicht als Schlachtfeld zwischen Gut und Böse, Geist und Materie betrachtet oder sie für eine Falle hält, aus der es zu enttrinnen gilt. Denn der Ablehnung des physischen Lebens entspringt ihr zufolge der Versuch, dem Abhängigkeitsverhältnis zur physischen Welt zu entkommen. Dies erzeugt eine Hassliebe zur Materie, die den Wunsch entweder zu zerstören oder zu besitzen hervorbringt, einen sich gegenseitig verstärkenden Kreislauf von Abneigung und Begierde. Im Rahmen der Allgemeinen Systemtheorie wäre dies als ‘deviation-amplifying feedback loop’ (WLWS 7) zu bezeichnen – und den gilt es zu vermeiden.

4.3 Dharma in Aktion

4.3.1 Der engagierte Buddhismus

“Buddhism is already engaged Buddhism. If it is not, it is not Buddhism.” THICH NHAT HANH⁴⁶¹

Betrachtet man Macys buddhistisch unterlegte Workshops, Lehrveranstaltungen, die Beziehungen zu Sarvodaya, ihre Mitarbeit bei der Buddhist Peace Fellowship (BPF)⁴⁶² oder Kooperation mit dem International Network of Engaged Buddhism (INEB), scheint es, als sei eine engagiertere Vertreterin eines innerweltlich aktiven Buddhismus kaum zu finden. Daher sollen an dieser Stelle kurz die allgemeinen Prämissen des „engagierten Buddhismus“ angerissen werden, bevor auf Macys eigene Praxis eingegangen werden wird. Der Begriff zieht sich mittlerweile leitmotivisch durch das Denken und Schreiben von an ökologischen Fragen interessierten Buddhisten weltweit und hat in der Gründung des INEB⁴⁶³ einen weltlichen Arm bekommen. Als programmatisch gilt dem engagierten Buddhismus in Weiten Teilen das 14 Regeln umfassende ethische Programm⁴⁶⁴ des Ordens des Interseins (Tiep Hien Order),⁴⁶⁵ der 1966 von Thich Nhat Hanh⁴⁶⁶ gegründet wurde.

⁴⁶¹ In: HUNT-PERRY, FINE (2000, 36).

⁴⁶² 1978 in Maui, Hawaii, von Robert Aitken Roshi gegründet. Zu den bekannteren Mitgliedern gehören unter anderen auch Gary Snyder, Thich Nhat Hanh, Helena Norberg-Hodge und Sulak Sivaraksa.

⁴⁶³ 1987 von Sulak Sivaraksa gegründet, steht INEB unter der Schirmherrschaft des Dalai Lama, Thich Nhat Hanh und Somdet Phra Maha Ghosanandas.

⁴⁶⁴ Siehe im Anhang eine gekürzte Form. Ausführlich ist das Programm auf der Website des Netzwerks engagierter Buddhisten <http://www.buddhanetz.de> zu finden.

⁴⁶⁵ Vgl. PREBISH (1999, 36; 82): “By this I do not mean to say that Buddhism had never been socially active in its early history, but rather that, as Kraft notes, ‘because Buddhism is not perceived to have been socially active in Asia (at least in comparison to Christianity’s role in the West), Western Buddhists have had to re-assure themselves that their adopted tradition really sanctions the sociopolitical engagement to which they are drawn.’”... “Joanna Macy ... has said: ‘I found that the texts which had been gathered and translated into the

Begrifflich scheint der von Thich Nhat Hanh geprägte Begriff des engagierten Buddhismus dabei drei vietnamesische Konzepte zu vereinen, die Achtsamkeit im Alltag, im sozialen und im politischen Bereich betonen:

The first Vietnamese notion, *Nhân Gian*, actually means “Buddhism for everybody”; the second *Nhập Thế*, is translated as “going into the world”; and the third, *Dâ’n Thân*, means “getting involved”. Rothberg feels that this citation ... is significant not only because it captures the association of the term with “*the social, political, economic, and ecological affairs of the non-monastic world*,”⁴⁶⁷ but also because of its more general sense of “including the everyday contexts of families, interpersonal relationships, communities, and work. (PREBISH 1999, 82f)

Macys Form des engagierten Buddhismus versucht ebenfalls, möglichst alle von Rothberg genannten Bereiche anzusprechen. In erster Linie geschieht dies, indem das Ökologische Selbst im Rahmen von Ritualen erfahrbar gemacht wird. Diese Rituale sollen das Ich in den Bereich des Erlebnishaft-Arationalen vorstoßen, um die Beziehung zwischen Ich und Welt anschaulicher und lebendiger zu erfassen, als es pure Rationalität vermag.

4.3.2 Umsetzung: Verzweiflungsarbeit, Rituale, Übungen

Despairwork

Wie bereits unter 4.2.1 gezeigt, kommt der Anerkennung des Leidens an der Welt in Macys Ansatz eine herausragende Rolle zu. Um dies zu verwirklichen, müssen ihre Anhänger den Schmerz annehmen, als eine angemessene Antwort auf die Zerstörung der Welt würdigen, ihn mit anderen teilen und erkennen, wie sie aus den Quellen Fürsorge und Verbundensein Kraft schöpfen können, um an der Heilung der Welt mitzuarbeiten:

In moving through this process, on our own or in a group, we can tap the deepest well-springs of our powers to act. Then we reach that place where, as Thich Nhat Hanh puts it, ‘the pain and the joy are one’ – restoring us to our inseparability with all life. That

anthologies of Buddhist thinking by nineteenth-century Western scholars had been done by people who had already decided that Buddhism was world-rejecting and passive.”

⁴⁶⁶ Thich Nhat Hanh gehört der 42. Generation der ursprünglich auf dem Berg Yen Tu in Nordvietnam beheimateten Bambuswaldschule (*Lam Te*) an, die den Lehren des Ch’an Meisters Lin-chi (jap. Rinzi) verpflichtet ist. “Bamboo Forest Buddhism is a kind of engaged Buddhism. It can be applied in all aspects of life, political, social and cultural.” Den 1966 von ihm gegründeten Orden des Interseins (*Tiep Hien*) bezeichnet er als eine Weiterentwicklung in Kontinuität mit der Bambuswaldschule als „neuen Ast eines alten Baumes“ (HUNT-PERRY, FINE 2000, 37f).

⁴⁶⁷ Hervorhebung von mir.

inseparability manifests through compassion ... [which] means ... to ‘suffer with’. (D&P, 90)

Konkrete Methoden der Verzweiflungsarbeit, die wegen der allgemeinen Umweltzerstörung, insbesondere aber angesichts der nuklearen Bedrohung während des Kalten Kriegs, entstanden ist, hat Macy ausführlich in *Despair and Power in the Nuclear Age* und *Coming Back to Life* dargestellt.⁴⁶⁸

Macy bietet zwei Wege⁴⁶⁹ an, sich dem Ökologischen Selbst anzunähern und zu einem bewussteren Leben zu kommen. Zum einen individuelle, alltagskompatible Übungen und Meditationen wie Achtsamkeit, Tonglen (*gtong len*), oder den “Great Ball of Merit”, zum anderen Gruppenrituale, die zeitlich begrenzt ein Heraustreten aus der Alltagswirklichkeit zu einem weiteren Denken ermöglichen sollen.

Achtsamkeit (*sati*)

Satipaṭṭhāna nach der im *Satipaṭṭhānasutta* beschriebenen Methode, wie der Übende bewusste Achtsamkeit auf Körper (*kāya*), Empfindungen (*vedanā*), Geist (*citta*) und geistige Objekte (*dhamma*) lenken soll, gehört mit zu den wichtigsten Meditationsformen der Theravāda-Tradition. Dass dies nicht nur im Sitzen, sondern während aller Tätigkeiten praktiziert werden kann, ist ein wichtiger Aspekt für Macys Form der Achtsamkeitspraxis, da ihr weniger eine meditative Praxis des Stillsitzens, sondern vielmehr das Kultivieren einer geistigen Alltagshaltung vorzuschweben scheint:

⁴⁶⁸ Beide Bücher lassen sich stellenweise als Leitfaden für andere potentielle Workshopveranstalter in Tiefenökologie/Tiefenzeit lesen. Ein in der alternativen Szene recht ungewöhnlicher Schritt, die selbst entwickelten Rituale „ohne Copyright“ weiterzugeben, führt so jedoch zu einer größeren Streuung der ihr wichtigen Inhalte.

⁴⁶⁹ An dieser Stelle sollen als langfristige Projekte nur kurz die „Guardian Sites“ erwähnt werden, die in ihrer Arbeit sehr wichtig sind, aber keine offenkundige Anbindung an buddhistische Ideen haben und somit im Rahmen dieser Arbeit nicht relevant sind. Zu Macys Vorschlägen für den Umgang mit radioaktivem Abfall siehe ausführlich beispielsweise ATKISSON: Guardians of the Future. *An Interview with Joanna Macy*. In: Making it Happen (IC 28) Context Institute: Spring 1991, p. 20. <http://www.context.org/ICLIB/IC28/Macy.htm>. Das Nuclear Guardianship Project ist eine etwa 1983 entstandene Graswurzelbewegung, die sich der verantwortungsbewussten, langfristigen Aufbewahrung radioaktiven Abfalls widmet. Dies kann als Übung in „Tiefenzeit“ verstanden werden, da es angesichts der langen Verfallszeiten radioaktiven Materials die Interessen sehr vieler zukünftiger Generationen von Lebewesen zu berücksichtigen gilt. Die falsche Lösung wäre es daher, diesen Abfall zu vergraben und vergessen, so dass mögliche Leckage nicht entdeckt werden kann, sondern vielmehr ihn in Sichtweite zu bewahren. Diese „Guardian Sites“ sollen Orte der Erinnerung und Achtsamkeitsübung werden, Orte für Pilgerfahrten. Macy scheint im Übrigen nicht die einzige gewesen zu sein, die annimmt, Sakrieren sei eine angemessene Möglichkeit, mit Atommüll umzugehen. Bereits gut zehn Jahre vor ihr, 1972, schlug „Alvin Weinberg, Pionier der Atomforschung und Direktor des Oak Ridge National Laboratory, der die Unzulänglichkeiten unterirdischer Lagerung erkannt hatte, eine überraschende Alternative vor: Die oberirdische Lagerung auf unbestimmte Zeit in Einrichtungen, die dann von sogenannten Atompriestern bewacht und gewartet werden sollten“ (SIMONIS 1996, 175).

We need ways of being ‘mindful’ – which as Thich Nhat Hanh says, is to be constantly aware of the miracle of being alive. Monks and saints had spiritual practices which often drew them away from the world into seclusion. The kinds of meditative practice *we* need take us *into* the world, to let each event and encounter be the occasion for knowing the power of our interconnectedness. (D&P 154)⁴⁷⁰

Dabei ist *Ānāpānasati*, die Achtsamkeit beim Ein- und Ausatmen, für Macy von besonderer Bedeutung, da Atmen als Öffnungsübung dient, um Innen und Außen zu synchronisieren, um Geist und Körper zu verbinden. Bewusstes Atmen soll den Geist beruhigen und daran erinnern, dass wir offene Systeme sind.⁴⁷¹

Tonglen (*gtong len*)

Eine besondere Form von Atemübung,⁴⁷² die Macy in ihren Workshops einsetzt, ist an eine tibetische Meditationsübung angelehnt, die es zum Ziel hat, *bodhicitta* zu erzeugen:

It involve[s] giving oneself permission to experience the sufferings of others (in as concrete a fashion as possible), and then taking these sufferings in with the breath, visualizing them as dark granules in the stream of air drawn in with each inhalation, into and through the heart, and out again. (WLWS 23)

Zwar erwähnt sie nicht explizit, an welche tibetische Praxis sie dies anbindet, doch erinnert das Einatmen schwarzen Schmerzes, „verdauen“ des Leids und Ausatmen von hellem, von Wohlwollen begleitetem Licht am ehesten an die tibetische *Tonglen (gtong len)*-Praxis. So erklärt ähnlich wie Macy etwa Pema Chödrön, Leid aus dem Weg zu gehen, sei eine falsche Taktik. *Tonglen* soll eine Methode sein, Leiden und die Angst vor Leiden zu überwinden sowie Mitgefühl zu wecken:

Die Übung von Tonglen – Geben und Nehmen – hat die Kraft, Bodhicitta (sic) zu wecken, ... es ist eine Praxis, in der wir Schmerz annehmen und Glück aussenden ... Wann immer wir in irgendeiner Form mit Leiden konfrontiert sind, besteht die Tonglen-Übung darin, es mit dem Wunsch einzuatmen, dass alle Lebewesen frei sein mögen von Schmerz. Wann immer wir Glück in irgendeiner Form erleben, ist es unsere Übung, dieses Glück, verbunden mit dem Wunsch, dass alle Lebewesen glücklich sein mögen, auszuatmen. (CHÖDRÖN 1998, 142f)

⁴⁷⁰ Oder anders gesagt brauchen wir Wege, um uns während des alltäglichen Arbeitens, Einkaufens, Zeitungslesens etc. unserer wahren Natur zuzuwenden, erklärt Macy (mündl. Kommunikation).

⁴⁷¹ Verbundenheitserkenntnis über die Atmung findet sich beispielsweise auch in einer Atemmeditation von KABILSINGH, die Atmen als Weg ansieht, die Verbundenheit mit anderen Wesen u.a. über das Atmen derselben Luft zu verdeutlichen.

⁴⁷² Nach eigenen Aussagen praktiziert sie selbst neben *Ānāpānasati* und *Tonglen* auch „holotropes Atmen“. Dies ist allerdings nicht buddhistisch inspiriert, sondern eher an Techniken des Kundalini-Yoga angelehnt und orientiert sich an der transpersonalen Psychotherapie des Psychiaters Stanislav Grof.

Der fromme Wunsch allein rettet sicher noch keine aussterbende Tierart, doch ist diese Übung als Teil einer Paketlösung zu betrachten: Die Frustration angesichts der scheinbaren Vergeblichkeit und Bedeutungslosigkeit des eigenen Tuns, wenn man die Vielzahl von Umweltproblemen bedenkt, darf nicht in depressive Tatenlosigkeit führen. Tonglen kann – ganz unsoteriologisch und pragmatisch betrachtet – helfen, eine positive Grundhaltung zu bewahren.

Nächster Schritt gegen innere Lähmung und Verzweiflung, den es im Rahmen von Macys „Empowerment Work“ zu tun gilt, ist eine Übung zur Erkenntnis, dass es trotz des Ausmaßes der Umweltzerstörung keinen Grund gibt, sich von der Größe der Aufgabe überfordert zu fühlen:

“Great Ball of Merit”

Diese Praxis entstand inspiriert durch das sechste Kapitel der *Aṣṭa, Meditation of Jubilation and Transformation*.⁴⁷³ In diesem Kapitel erklärt Subhuti, wie der Bodhisattva die Welt in alle Richtungen betrachtet, die unermesslich lange Vergangenheit betrachtet und sieht, wie die Tathāgatas das Nirvāṇa erlangt haben. Er vergegenwärtigt sich, welche Masse an Moral, Konzentration, Weisheit und Befreiungsdanken diese Buddhas hervorgebracht haben. Ferner betrachtet er die erzeugte Menge an Verdienst, die mit den sechs Vollkommenheiten verbunden ist, die Verbreitung des Dharma, die guten Taten der Laien, wie Freigebigkeit etc. Während seiner Meditation häuft er diese „Wurzeln des Guten“ (*kuśalamūlāni*) all dieser Wesen zusammen, formt daraus einen Klumpen und erfreut sich daran:

Having thus rejoiced, he utters the remark: ‘I turn over into full enlightenment the meritorious work founded on jubilation. May it feed the full enlightenment [of myself and of all beings].’⁴⁷⁴

Macy entwickelte davon ausgehend zwei Meditationsübungen. Die eine ist darauf ausgerichtet, sich alle Lebewesen, die jemals gelebt haben, meditativ zu vergegenwärtigen und sich bewusst zu machen, dass in jedem dieser Leben in irgendeiner Form verdienstvolle

⁴⁷³ *Anumodanāpariṇāmanāparivartaḥ*.

⁴⁷⁴ sarvaṃ kuśalamūlaṃ ...saṃkṣīpya ... piṇḍayitvā tulayitvā ... anumodet ... anuttarāyāḥ saṃyak-sambodher āhāraḥ bhavatu / Tatsächlich ist CONZES „Klumpen“ (*lump*) im Rahmen seiner Übersetzung des bildlichen Kontextes des Nährens, und wenn man an indische Essgewohnheiten denkt, vielleicht besser geeignet als Macys „Ball“.

Taten vollbracht wurden, also *punya* erzeugt wurde. Man solle sich vorstellen, man schöbe alle diese Taten vor sich zu einem Haufen zusammen und forme einen großen Ball daraus: *The Great Ball of Merit*. Besonders gegen die demotivierende Angst, selbst nicht genug ausrichten zu können, soll diese Übung effektiv sein, da sie veranschaulicht, dass kein einzelner „Weltretter“ gebraucht wird, sondern auch kleinere Beiträge ausreichen. Diese kleinen Einheiten akkumulieren im Laufe der Zeit zu einer schier unvorstellbar großen Menge guter Taten und da in Macys holonischem Realitätsmodell alle Leben verbunden sind, gibt es keine Unterscheidung zwischen dem eigenem und dem fremdem Anteil an diesem Guten:

The acts and intentions of others are like seeds that can germinate and bear fruit through our own lives, as we take them into awareness and dedicate, or ‘turn over,’ that awareness to our own empowerment. Thoreau, Gandhi, Martin Luther King, Dorothy Day, and countless nameless heroes and heroines of our own day, all can be part of our Ball of Merit, from which we can draw inspiration and endurance.⁴⁷⁵

Eine zweite Version der Übung beinhaltet zudem die Vorstellung, im Umgang mit anderen statt einer kompetitiven eine partizipative Haltung einzunehmen. Fähigkeiten anderer sind so keine Herausforderungen, sondern Potentiale oder Ressourcen, die man wertschätzen (und nutzen!) kann. Zusammengenommen lautet das Ziel beider Übungen also erstens die Entlastung des Individuums von der Gesamtverantwortung und zweitens die Erkenntnis, dass nur das Ganze sich reparieren kann: “You cannot ‘fix’ the world, but you can *take part* in its self-healing”, so Macy.

Die vier Brahmavihāras

In allen Workshops werden im Hinblick auf eine der psychischen Betäubtheit entgegenwirkenden, gesteigerten Wahrnehmungsfähigkeit Übungen zu den vier *brahmavihāras* oder *apramānas* durchgeführt:

This exercise is derived from the Buddhist practice known as the Brahmaviharas, or the Four Abodes of the Buddha, which are lovingkindness [sic], compassion, joy in the joy of others, and equanimity. Adapted for use in a social context, it helps us to see each other more truly and experience the depths of our interconnections. (D&P 158)

⁴⁷⁵ [Http://www.joannamacy.net/html/engaged.html](http://www.joannamacy.net/html/engaged.html).

*Maitrī*⁴⁷⁶ und *karuṇā*⁴⁷⁷ sind für Macy sicher die wichtigsten der *brahmavihāras*. *Muditā* wird vornehmlich als motivierend und Stärke gebend eingesetzt und entsteht beispielsweise in der Übung “Great Ball of Merit”. Zum Gleichmut (*upekṣā*), mit dem Macy wie bereits erwähnt, zu Beginn ihrer buddhistischen Praxis selbst einige Schwierigkeiten hatte, ist es ihr heute ein Anliegen zu erklären, dass einige ihrer Mitbuddhisten *upekṣā* fälschlicherweise verstünden als ein sich von der Welt befreien, weshalb sie ihrem Schicksal gegenüber indifferent würden: “They forget that what the Buddha taught was detachment from ego, not detachment from the world“ (COOPER 1985, 105).

“Council of all Beings”

Dieses Ritual entstand 1985 in Australien, als Macy mit John Seed, ebenfalls Buddhist, an einem Konzept feilten, die Arbeit von Umweltschutzaktivisten durch motivierende Gruppenübungen zu unterstützen. Drei Komponenten machen dieses Ritual aus, das die Interdependenz allen Lebens sowie das Ökologische Selbst fühlbar machen soll: Das Trauern, das Erinnern, das Sprechen für andere Lebensformen. Dabei wird der Selbstbegriff graduell geweitet und verändert:

Ist in Teil eins, dem „Trauern“, das Individuum, das sich sein Leid bewusst macht, im Fokus, ruft Teil zwei, das „Erinnern“, den Teilnehmern unsere evolutionäre Verbundenheit und (erhoffte) langfristige Anwesenheit unserer Spezies auf der Erde ins Gedächtnis und leitet Teil drei ein, das „Sprechen für andere Lebewesen“, bei dem sich die Teilnehmer im Rahmen eines Identitätswechsels mit nichtmenschlichen Wesen, einzelnen Tieren, Pflanzen, aber auch Bergen oder Flüssen identifizieren sollen.

⁴⁷⁶ „*Delectatio in felicitate alterius* – diese Leibnizsche Formel hebt den Gegensatz von Anthropozentrismus und Liebe zur Natur „um ihrer selbst willen“ auf. Etwas um seiner Selbst willen zu lieben, das gerade ist die spezifische Weise menschlicher Selbstverwirklichung. Wie weit auch Unbelebtes Gegenstand des Wohlwollens sein kann, hängt davon ab, als was wir es verstehen, das heißt, wieweit wir es als wirklich wahrnehmen. Aber da es von sich aus uns keine ontologische Entscheidung abverlangt, da es durch keine Entscheidung leidet, ist es offenbar unsere Wahrnehmung, die der leblosen Kreatur erst mit ihrer Bedeutsamkeit auch zu ihrer Wirklichkeit verhilft. Der Bach existiert als Bach, solange es Menschen, Tiere und Pflanzen gibt, mit denen zusammen er die Welt ausmacht. Und solange auch hat er einen Platz im *ordo amoris*“ (SPAEMANN 1989, 156).

⁴⁷⁷ Wie unter 3.2.1 erwähnt ein natürliches Produkt menschlicher Leidensfähigkeit, sobald man sein Leiden als das anerkennt, was es wirklich ist: Leiden um die Welt.

Das Trauern

Damit die Tiefenökologie kein abstraktes Konzept⁴⁷⁸ bleibt, sondern praktische Konsequenzen hat, muss man die Verbindung mit allem Leben erfahren, müssen die Teilnehmer den Schmerz zulassen, der entsteht, wenn man sich des ganzen Ausmaßes der ökologischen Krise bewusst wird. Dabei handelt es sich meist um Verlustschmerz, wenn man sich visualisierend vergegenwärtigt, welche Tiere, Pflanzen oder Landschaften alle verschwinden. Das Leid, das wir dabei empfinden, so Macy, können wir nur wegen unserer ureigenen Verbundenheit mit all diesen Dingen spüren, wegen unserer wesentlichen Nichtverschiedenheit von ihnen – und genau deshalb entsteht Mitleid. Dieses Mitleid wiederum ist eine treibende Kraft, die uns für die Aufhebung des Leids kämpfen lässt, egal ob es sich dabei um soziale Ungerechtigkeit oder Treibnetzfisherei handelt. Für die Art und Weise, wie dieses ritualisierte Trauern durchgeführt wird, gibt es verschiedene Möglichkeiten, gängigste scheint eine dramaturgisch durch Pausen und Trommeln strukturierte Rezitation von Namen bedrohter Tierarten zu sein, so dass die Teilnehmer sich des Verlusts bewusst werden können, wobei die rhythmische Unterlegung dafür sorgen soll, dass dies keiner bloßen Aufzählung gleichkommt.

Das Erinnern

In dieser zweiten Phase des Rituals sollen die Teilnehmer, im Bewusstsein, dass die Materie, aus der sie bestehen, bereits zur Zeit des Urknalls vorhanden war, eine geistige Zeitreise unternehmen, um sich ihrer historischen, evolutionären und damit auch nicht-menschlichen Dimension bewusst zu werden. Um zu erfahren, was „Tiefenzeit“ bedeutet, kann dies auch für die Zukunft versucht werden (schrittweise über Kinder, Enkel, Urenkel etc.) Dieses neue Gefühl für Zeit soll das Verantwortungsgefühl stärken und die weitverbreitete „Nach mir die Sintflut“-Haltung aufbrechen.

Das Sprechen für andere Lebensformen

Diese Macysche Übung von Austausch von Selbst und anderem ließe sich mit gutem Willen auch buddhistisch lesen. Doch trägt dieser Teil deutlich von indianischen Vorstellungen inspirierte Züge und erinnert an Snyders Aussage, dass in den Zeremonien der Pueblo Indianer rituelles Drama einigen Individuen erlaubt zur Gänze aus ihrer

⁴⁷⁸ “The interdependence of all life remains just a mental concept, without power to affect our attitudes and behaviors, unless it takes on some *emotional reality*. [I]f we proceed to take part in the Council per se, speaking on behalf of other life-forms, without first acknowledging our sorrow for what other beings are suffering at human hands, we risk being superficial, even presumptuous.” Hervorhebung von mir.

menschlichen Rolle herauszutreten um Maske⁴⁷⁹, Kostüm und Geist⁴⁸⁰ von „Bison, Bär, Kürbis, Mais oder Pleiaden anzunehmen, den Menschenkreis in dieser Gestalt wieder zu betreten und durch Gesang, Nachahmung und Tanz einen Gruß aus dem anderen Bereich zu überbringen“ (OW 13). In meditativer Versenkung wartet man nun, so Macy, bis das Bild einer anderen Lebensform auftaucht. Das kann ein Tier sein, eine Pflanze, ein Berg, ein Sumpf oder Fluss. Deren Identität annehmend sprechen die Teilnehmer jetzt als Otter, Eiche, Matterhorn etc. Dieser Perspektivenwechsel bewirkt, dass man sich durch das Sprechen als nichtmenschliche Entität auf einen biozentrischen⁴⁸¹ Standpunkt begibt, der ebendiesen Entitäten einen moralischen Status zuweist. Man erkennt also dadurch, dass man diese Wesenheiten ihre Bedürfnisse und Probleme artikulieren lässt, diese als gleichwertige Entitäten an, die ein Recht auf Unversehrtheit haben.⁴⁸²

Das „Council of All Beings“ als Gemeinschaftsritual zu beschreiben, erfordert eine gewisse Dehnung des Ritualbegriffs. Für gewöhnlich folgt ein Ritual einer strikt festgesetzten Ordnung, hier aber scheint es sich eher um einen latent spiritualisierten aber offenen Akt zu handeln, der zwar einer einfachen Rahmenstruktur folgt, dessen jeweils konkrete Ausformung aber variabel ist. Ihrer Teleologie nach intendiert diese Übung eine intensive Bewusstmachung der individuellen Verbundenheit aller im lebendigen Körper der Erde und die Stärkung der Eigenverpflichtung, diesen zu schützen. Man kommt jedoch als Außenstehender nicht umhin, diese Form von Ritual als doch recht säkulare „Rollenspiele“ zu begreifen. Dies ist durchaus nicht abwertend gemeint, denn dass „Spielen“ eine angemessene Haltung des Handelnden, der sich die teleologische Sinnrichtung der Natur zueigen machen will, sein muss, fordert beispielsweise auch – völlig unesoterisch – SPAEMANN (1989, 71):

[Der Mensch muss] sich gerade von der Unmittelbarkeit der natürlichen Antriebe, der Leidenschaften, befreit haben. Er verhält sich zu seiner Natur und zu der ihm vom Schicksal zugeschriebenen Situation wie der gute Schauspieler zu seiner Rolle. Um sie gut zu spielen, muß er sich mit ihr als Rolle identifizieren, *darf sie aber nicht mit der Unmittelbarkeit des Lebens verwechseln.*⁴⁸³

⁴⁷⁹ Auch im Rahmen von längeren Formen des Council of All Beings werden zuweilen Masken hergestellt, hinter denen die menschliche Identität zurücktreten kann.

⁴⁸⁰ Hervorhebung von mir.

⁴⁸¹ Weil auch Berge, Flüsse etc. einbezogen werden, könnte man wohl auch „physiozentrisch“ sagen, doch auf dem Hintergrund der Gaia-Theorie sind auch diese Entitäten als lebend zu begreifen und darzustellen.

⁴⁸² Dass diese Übung nicht leicht ist, da die spielerischen Elemente leicht ins Altherne kippen könnten, ist Macy durchaus bewusst: Da im Rahmen des Councils of All Beings keinerlei esoterische Techniken wie Channeling oder Shapeshifting angewandt werden, soll der Bereich der Vorstellungskraft nicht überschritten werden, dennoch soll es, so Macy, Fälle gegeben haben, in denen diese Form der Workshoparbeit zu schamanistischen Erfahrungen geführt habe.

⁴⁸³ Hervorhebung von mir.

Und tatsächlich wird wohl kaum die Gefahr bestehen, dass irgendeiner der Teilnehmer sich tatsächlich für einen Otter etc. hält – als solcher könnte er wohl kaum noch kommunizieren, weshalb leicht einsichtig ist, dass ein signifikanter Unterschied besteht zwischen dieser Form *ritenhaften Dramas* zum Zwecke temporärer Identifikation und der tatsächlichen meditativen Identitätserfahrung.⁴⁸⁴

Wer schnell (sich) Selbst und die anderen retten möchte, der möge sich dem höchsten Geheimnis widmen: der Austauschung von Selbst und anderem.⁴⁸⁵ ŚĀNTIDEVA

⁴⁸⁴ Ob es bei den indianischen Zeremonien indes anders aussieht, ist fraglich.

⁴⁸⁵ ātmānaṃ cāparāṃś-caiva yaḥ śīghraṃ trātum-icchati/
sa caret/paramaṃ guhyaṃ parātmaparivartanam// BCA 8. 120.

5 Thailand

Wie in den beiden vorangegangenen Kapiteln gezeigt, gibt es innerhalb der modernen Formen des in den Westen gewanderten Buddhismus recht verschiedene Vorstellungen davon, wie das Verhalten des Menschen zur Natur an buddhistische Gedanken angelehnt und nach diesen ausgerichtet werden kann. Snyders buddhistisch-poetische Schau der Welt und die daraus resultierenden Überzeugungen, wie eine ökologisch ethische Lebensführung auszusehen hat, ist wie gesehen stark dem ostasiatischen Buddhismus verpflichtet. Macy hingegen löst die ethischen Probleme der Beziehung Mensch-Natur, indem sie sie beiseite schiebt und das ihrzufolge wahre Problemfeld im Bereich der Ontologie ansiedelt, so dass im Schlepptau einer Neuausrichtung des herrschenden Welt- und Selbstbildes eine automatische Korrektur des ethischen Verhaltens der Umwelt gegenüber nach sich gezogen wird. Doch trotz ihrer erklärten Affinität zum Theravāda-Buddhismus scheint daraus nicht unbedingt das Material zu stammen, das ihren Absichten am besten dient. Vielmehr ist die Durchmischung buddhistischer und nichtbuddhistischer Elemente in Snyders und Macys Denken beträchtlich, und so kann man ihre Ansätze als westlich-buddhistisch-ökologisch, vielleicht sogar als Vorformen eines westlichen Volksbuddhismus begreifen.⁴⁸⁶ Mit WHITEHEAD (1996 (1925), 26) ließe sich formulieren, dass es sich bei dieser Form des Buddhismus um eine „rationale Religion“ handelt, „deren Glaubenssätze und Rituale mit dem Ziel reorganisiert worden sind, sie zu einem zentralen Element einer kohärenten Lebensordnung zu machen“ – und diese kohärente Lebensordnung bezöge sich in diesem Fall auf eine Aufklärung des Denkens und Neuausrichtung des Verhaltens mit dem Ziel eines ökologisch verträglichen Lebensstils.

Weil Snyder und Macy als Buddhisten erster Generation nicht so traditionsverhaftet sein können,⁴⁸⁷ wie Buddhisten aus traditionell buddhistischen Ländern Asiens, ist es wichtig, sich auch mit den Konzeptionen des asiatischen Buddhismus zu beschäftigen, die diese westlichen Ansätze eines naturethischen Buddhismus zuweilen ergänzen, zuweilen kontrastieren. Dabei ist jedoch selbstverständlich, dass auch in Ländern, in denen seine Anhänger den Buddhismus „in die Wiege gelegt bekommen“, keine wie auch immer

⁴⁸⁶ Schließlich lassen sich Volksreligionen generell als Formen eines inklusivistischen Synkretismus begreifen. Auch sollte es erlaubt und nicht verwunderlich sein, dass der Platz präbuddhistischer Elemente wie etwa Geisterglaube im gelebten Glauben asiatischer buddhistischer Länder im Westen durch andere nichtbuddhistische Elemente – beispielsweise aus dem ökologischen Diskurs – gefüllt wird.

⁴⁸⁷ Wobei dies nicht suggerieren soll, dass das ein Nachteil sein muss.

geartete Form eines „reinen“, „unbeeinflussten“ traditionellen Buddhismus anzutreffen sein wird. Auch dieser enthält nicht nur präbuddhistische Elemente, sondern unterliegt gewissen Zyklen der Neubewertung sowie westlichem oder innerasiatischen Einflüssen.⁴⁸⁸ Neben in erster Linie sozial engagierten Bewegungen wie Sarvodaya in Sri Lanka haben sich dabei in der Hauptsache in Thailand nennenswerte⁴⁸⁹ Formen eines ökologisch engagierten Buddhismus entwickelt. Das mag unter anderem daran liegen, dass in Thailand Themen wie soziale Gerechtigkeit oder Umweltschutz meist in einer Matrix eines religiös-politischen Diskurses artikuliert werden – alternativ zum staatspolitisch oder gesellschafts-politisch orientierten Model westlicher Meinungsbildung (TAYLOR 1996, 37). Hinzu kommt, dass der buddhistische Orden ein vitales Interesse daran haben sollte, an diesen aktuellen Prozessen beteiligt zu werden, da die säkularen Funktionen des Sangha signifikant zum Überleben des Buddhismus als Religion beitragen werden. Diese säkularen Aufgaben können grob unterteilt werden in die Schaffung, Weitergabe und Bewahrung von Kultur, also erzieherische Funktionen und Aufgaben.⁴⁹⁰ Und dazu gehört mit dem Auftauchen neuer Problemfelder wie der fortschreitenden Umweltzerstörung in Thailand eben auch die Umwelterziehung. Mit der Hinwendung zu aktuellen Problemen bietet sich dem buddhistischen Orden eine Möglichkeit, alltagsrelevant zu bleiben und nicht in Dogmen zu erstarren, ja vielleicht sogar seine Rolle zu stärken: “The experience of the monks in the rural areas who are engaged in community development, shows that a new leadership of the monks is needed in order to regain the role that they have almost lost” (PHONGPIT 1988, 19). Für die Mönche kann dies bedeuten, dass sie sich den Bedürfnissen der sich ändernden Gesellschaft stärker anpassen und sowohl ihr Wissen um akute (lokal)politische oder ökologische Probleme als auch ihr Sozialbewusstsein ausbauen sollten. Außerthailändische oder unorthodoxe Einflüsse⁴⁹¹ werden dabei durchaus auch

⁴⁸⁸ So ist von Buddhādāsa beispielsweise bekannt, dass er von den Idealen Gandhis, aber auch von der Theosophischen Gesellschaft und Anagarika Dhammapala (1864-1933), dem Gründer der Mahābodhi Gesellschaft, beeinflusst war, so Louis Gabaude in einem Interview. Vgl. hierzu auch Dhammapāṭaka: “The growing interest in Buddhism and the progress of Buddhist studies in the West have greatly influenced the Buddhist revival in Asian Buddhist countries. ... When Asia entered the modern period, Buddhism had stagnated in a state of habits and become a popular religion burdened with ceremonials and superstition. Then, in the face of Western civilization, it lost ground. But, with the rise in the interest among Western people, Asian Buddhists turned to revalue their traditional heritage” (PAYUTTO 1984, 145).

⁴⁸⁹ Zumindest zahlenmäßig, da in keinem anderen asiatischen Land so viele Mönche in diesem Bereich tätig sind. Auf Initiativen in anderen buddhistischen Ländern wird am Ende dieses Kapitels (5.4) eingegangen werden.

⁴⁹⁰ Vgl. etwa ISHII (1986, 24): “In traditional Thai society, the Buddhist Sangha played as great a part as the court in creating and preserving cultural values.”

⁴⁹¹ So wie der Buddhismus schließlich nie frei von Einflüssen gewesen ist, vgl. dazu insbesondere SWEARER (1995, xi), dem ich in meinem Verständnis folge: “It must be kept in mind, ... that the forms of Buddhism ... planted in Sri Lanka as well as ... Southeast Asia, grew in diverse cultural soil enriched by various indigenous belief systems from Sinhalese, Burmese, Tai, and Lao to Khmer. In short, the notion of a mainland

eine Rolle spielen. So weiß man, dass die in verschiedenen Bereichen der Reformbewegung engagierten Mönche dieses traditionellen Theravāda-Landes zumindest in der gebildeteren Schicht von Gandhi, Sarvodaya Shramadāna, E. F. Schumacher, Ivan Illich oder Fritjof Capra und deren Kritik der modernen Gesellschaft beeinflusst wurden und werden (PHONGPIT 1988, 21).⁴⁹²

Es gilt zudem zu beachten, dass so etwas wie ein einheitlicher (Theravāda-)Buddhismus auch in Thailand nicht existiert. So machte beispielsweise TERWIEL (1979, 3) darauf aufmerksam, dass bei Untersuchungen des Buddhismus in Thailand zwischen zwei Gruppen von Buddhisten zu unterscheiden ist – deren Vertreter entweder einem bäuerlich-ländlichen oder einem gebildeten Milieu entstammen –, die sich trotz aller Unterschiede beide gleichermaßen als Buddhisten begreifen. Daher mag es meines Erachtens auch gerechtfertigt sein, für diese beiden unterschiedlichen Gruppen je auf ihre Bedürfnisse und Fähigkeiten abgestimmte Ansätze zu verwenden, um sie angesichts der ökologischen Krise über notwendige Verhaltenskorrekturen aufzuklären und ihnen die in diesem Zusammenhang relevanten ethischen Prinzipien zu vermitteln. Berücksichtigt man also diese Unterschiede in Bildungsstand und Religionsverständnis, so ist einsichtig, dass ein um die Umwelt besorgter Mönch im städtischen Milieu anders argumentieren muss als ein auf dem Land lebender Mönch.⁴⁹³ Denn der „durchschnittliche“ Buddhist kann möglicherweise nicht einmal den Edlen Achtfältigen Pfad auswendig, vielleicht weiß er auch nicht genau, was die Vier Edlen Wahrheiten sind, aber er ist dennoch durch und durch Buddhist (TERWIEL 1984, 88). Rituale wie das noch näher zu betrachtende „Ordinieren“ von Bäumen (*buat tonmai*) oder Wäldern (*buat pā*) ist daher in einigen ländlichen Gegenden durchaus ein geeignetes Mittel, um bestimmte Ideen zu transportieren; in einem intellektuell gebildeten Umfeld dagegen wäre die Neuinterpretation der *sīlas* wohl erfolgsversprechender.

Southeast Asia Theravāda, Pāli “orthodoxy” is an ahistorical projection ... Today, Theravāda Buddhism in Sri Lanka, Myanmar (Burma), Thailand, Laos, and Cambodia reflects the rich diversity of its variegated historical and cultural development. My use of the term Theravāda Buddhism, therefore, presumes this sense of richness and diversity of the tradition.”

⁴⁹² Namen, die sich so auch bei Naess und Macy finden lassen.

⁴⁹³ Vgl. TERWIEL (1979, 3): “The elite often appear to be aware of the philosophical message of the teachings of Siddhārtha Gautama and its implications for those who wish to follow his path to salvation. The farmers, on the other hand, have little or no idea of the philosophy of Buddhism. Instead, the practices and beliefs which are derived from Buddhism have been re-interpreted in the farmers’ religion to fit their particular worldview.”

Buddhistischer Umweltschutz, insbesondere Naturschutz – und zwar meist in Form von Waldschutz – ist in Thailand etwa seit Mitte der 1980er Jahre ein Thema. Damals begann eine breitere Öffentlichkeit, sich für die Projekte und Probleme von Mönchen zu interessieren, die an lokalem Forstschutz arbeiteten. Als einer der ersten Mönche, von dem aktives Engagement bekannt ist, wäre Luang Phor Khamkien Suwanno vom Wat Pā Sukhato in Thā Mafai Wān zu nennen. Bereits 1977 erklärte er Waldgebiete zu Heiligtümern, innerhalb derer weder das Fällen von Bäumen noch das Töten von Tieren erlaubt sei. Zugleich hielt er die Dorfbewohner zur Waldbrandvorsorge an, ließ sie einheimische Bäume in der entwaldeten Gegend anpflanzen und besuchte mit ihnen zu Schulungszwecken Bauern, die ökologischen Landbau betreiben.⁴⁹⁴ Einen Schub erhielt diese Form des Naturschutzes um 1990 in der Provinz Buriram, als der Mönch Phra Prajak Dorfbewohner dazu aufrief, sich gegen auf dem von ihnen gewohnheitsmäßig genutztem Land neu angelegte Eukalyptusplantagen zu wehren. Die Dorfbewohner entfernten die für ihre Boden entwässernde Eigenschaft bekannten Eukalyptussetzlinge wieder. Einige von ihnen – auch Phra Prajak – wurden daraufhin verhaftet. LAKANAVICHIAN (1996, 7) hält diese ihren Angaben zufolge erstmalige Verhaftung eines Mönches für den entscheidenden Vorfall, in dessen Folge andere Mönche ihr Engagement im Umweltschutz begannen oder verstärkten.⁴⁹⁵

Da die verschiedenen Formen buddhistischer Ökologie in Wort und Tat nicht nur höchst personenbezogen, sondern auch stark regional⁴⁹⁶ geprägt zu sein scheinen, ist zu beachten, dass die Beobachtung der Reaktion des lebendigen Systems buddhistischer religiöser Praxis auf die ökologische Krise stets in einem bestimmten soziokulturellen Kontext – in dem im Folgenden beschriebenen Falle dem Nordthailands – zu sehen ist. Meine Suche nach exemplarisch angewandter buddhistischer ökologischer Ethik in Thailand konzentrierte sich auf das Gebiet der Provinz Nān. Methodisch an Arbeitsweisen der Ethnologie angelehnt, habe ich mich über In-depth-Interviews und teilnehmende Beobachtung dem Thema genähert, um Denken und Handeln der *phra anurak*, der „Umweltschutzmönche“, exemplarisch Phra Somkit (5.3.2) und Phra Khru Pitak (5.3.3) zu

⁴⁹⁴ So EKACHAI (1994, 74f).

⁴⁹⁵ Auch TAYLOR (1996, 240) berichtet, wie Mönche und Laien sich gegen die übliche Regierungspolitik, Wiederaufforstung durch Monokulturanbau von Eukalyptus zu betreiben, wehren. Ajahn Thui Chanthakaro “seemed acutely aware of the problems associated with ... monoculture planting of exotic eucalyptus (seen everywhere now in the northeast, and not without some local resistance articulated through non-governmental organizations (NGOs) and a few village leaders.”

⁴⁹⁶ Unter „regional“ wäre dabei beispielsweise auch der nordamerikanische geographische und kulturelle Raum zu verstehen.

verstehen.⁴⁹⁷ Allgemeine Hintergrundinformationen aus nicht-schriftlichen Quellen zur Lage des buddhistischen Umweltschutzes verdanke ich den Mitarbeitern der vielen in Bangkok ansässigen, von Sulak Sivaraksa⁴⁹⁸ initiierten Organisationen wie dem *International Network of Engaged Buddhism* (INEB), dem *Spirit and Education Movement* (SEM), und der *Thai-Interreligious Commission on Development* (TICD), dabei insbesondere Herrn Pipob Udomittipong. Ebenfalls eine wichtige „mündliche Sekundärquelle“ war mir Professor Louis Gabaude von der *École française d’Extrême-Orient* (EFEO) in Chiang Mai.

Ethnologische Techniken wie Fragebögen etc. habe ich nicht eingesetzt, weil es nicht möglich ist, für meine Fragestellung sinnvolle repräsentative Umfragen durchzuführen oder Statistiken aufzustellen. Meine Informationen sind also nicht unbedingt verallgemeinerbar, sondern als persönliche Überzeugungen der Interviewten zu verstehen und geben also eher ein Stimmungsbild wieder.⁴⁹⁹ Die Interviews mit Phra Dhammapīṭaka und Chatsumarn Kabilsingh wurden auf Englisch geführt. In Nān und Umgebung hatte ich das Glück, mit Pimonphan Sakidram (Pang), die nach ihrem Anglistikstudium Mitarbeiterin der *Hak-Muang-Nan*⁵⁰⁰-Bewegung wurde, eine kompetente, in ökologischen Fragen höchst bewanderte Dolmetscherin vor Ort zu finden. Die von mir aufgezeichneten Gespräche samt Pangs Übersetzung waren inhaltlich bereits äußerst befriedigend, ich habe aber zur Kontrolle die Antworten der Mönche nochmals von einem Thaiisten der Hamburger Universität, Herrn Martin Seeger (M.A.), wörtlich und ausführlich übersetzen lassen, um auch Feinheiten des (thai)buddhistischen Vokabulars zu erfassen.⁵⁰¹ Ich gebe die Gespräche mit Phra Somkit und Phra Khrū Pitak daher, soweit ich wörtlich zitiere, auf Deutsch wieder. Alle Zitate ohne Quellenangabe beziehen sich auf diese Interviews, die ich im Februar und März 2002 mit Phra Dhammapīṭaka⁵⁰², Chatsumarn Kabilsingh, Phra Somkit und Phra Khru Pitak geführt habe.

⁴⁹⁷ Für die Ermunterung, mich als Nicht-Ethnologin vom Schreibtisch ins Feld zu wagen, danke ich Professor Dr. Terwiel von der Hamburger Thaiistik recht herzlich.

⁴⁹⁸ Sulak Sivaraksa selbst hat sich freundlicherweise auch Zeit genommen, mit mir über Umweltschutz und Buddhismus in Thailand zu sprechen, was mein Verständnis zwar sicher erweitert hat, sich im Rahmen dieser Arbeit aber inhaltlich als nicht relevant erwies.

⁴⁹⁹ Dennoch habe ich aufgrund meiner Lektüre und aus Gesprächen mit hier nicht gesondert erwähnten Mönchen den Eindruck gewonnen, dass die Argumentations- und Denkweisen anderer Umweltschutzmönche den Ausführungen von Phra Somkit und Phra Khrū Pitak oft ähneln.

⁵⁰⁰ Die Umschrift der Thai-Ausdrücke folgt in dieser Arbeit für gewöhnlich der Aussprache, zu erwarten wäre also „Hak-Müang-Nān“. Da aber „Hak-Muang-Nan“ die von der Bewegung gewählte Umschrift ist, werde ich diese im Folgenden verwenden.

⁵⁰¹ Ich bin ihm für seine ausdauernde Hilfsbereitschaft zu großem Dank verpflichtet.

⁵⁰² Nach *Debvedī* und *Rājavarāmūṇī* der aktuelle monastische Titel von P. A. Payutto.

5.1 Die Mönche und der Wald

5.1.1 Umweltsituation in Thailand

Die trotz der asiatischen Wirtschaftskrise insgesamt positiven Wachstumsraten der thailändischen Wirtschaft bringen zwangsläufig auch in zunehmendem Maße Umweltprobleme mit sich. In den seit 1961 üblichen Fünfjahresplänen zur nationalen Wirtschaftsentwicklung wurden ökologische Aspekte lange Zeit außer Acht gelassen. 1992 wurde mit dem *National Environmental Act* ein auf Ressourcenschutz ausgerichtetes Umweltschutzgesetz in Kraft gesetzt und in einem Akt politischer Aufwertung die Umweltbehörde direkt dem Premierminister unterstellt. Zu den massiven Umweltproblemen Thailands gehören insbesondere Bodenerosion, Wasserverknappung, Luftverschmutzung, mangelhafte (Gift-)Müll-Entsorgung und Entwaldung,⁵⁰³ von einem ökologischen buddhistischen Vorzeigeland ist also nicht im Geringsten zu sprechen. Die Vernichtung tropischer Wälder stellt eines der großen ökologischen Probleme ganz Südostasiens dar. In vielen Regionen, wie auch in Nordthailand, ist hierfür weniger eine Nutzholzentnahme durch Ortsansässige als vielmehr der steigende Landbedarf einer rapide wachsenden Bevölkerung und der systematische Einschlag meist ortsfremder Corporations verantwortlich.

Während 1947 noch 60 Prozent des Landes bewaldet waren (FAO 1948), wies Thailand 1994 nur noch einen Waldbestand von 26 Prozent der gesamten Landfläche auf (GRADY 1995, 2). Nordthailand traf es dabei stärker als den Rest des Landes. Zwischen 1982 und 1985 entfielen mehr als 60 Prozent des gesamten thailändischen Waldverlusts auf diese Region (MINGSARN 1999, n. pag.).

Stark verallgemeinernd gesprochen korreliert die Entwaldung Thailands dabei mit drei miteinander verknüpften Prozessen. Beginnend mit dem „Freundschafts- und Handelsvertrag“ (*Bowring Treaty*) von 1855 entwickelte das Land in kurzer Zeit eine beinahe vollkommen offene, vom internationalen Markt abhängige Wirtschaft. Wirtschaftswachstum wurde in großen Teilen durch Ausbeutung natürlicher Ressourcen und exportorientiert Agrarproduktion erreicht. Gleichzeitig fand auf lokaler Ebene ein Übergang von Subsistenzwirtschaft zu markt- und geldorientierten Ökonomien statt.⁵⁰⁴

⁵⁰³ Vgl. den Jahresbericht zu Thailand der Friedrich-Ebert-Stiftung 1995.

⁵⁰⁴ Vgl. dazu ausführlich den Bericht des DFG-Graduiertenkollegs *Socio-Economics of Forest Use in the Tropics and Subtropics*: “Since the opening of the country for international markets with the Bowring treaties in 1855, exploitation of natural resources and agricultural production for foreign markets played a crucial role in the development of the country as well as for its deforestation. Logging of teak and other timber, rubber and eucalyptus plantations, expansion of the agricultural area for rice, sugarcane, tobacco and the different

Möglichkeiten für eine Trendwende hin zu nachhaltiger Waldbewirtschaftung sieht die Forstwissenschaft am ehesten dort gegeben, wo im Rahmen von „sozialer Forstwirtschaft“ die lokale Bevölkerung gemeinschaftlich Verantwortung für Waldschutz und Waldnutzung übernimmt. Die positive Rolle, die religiöse Überzeugungen dabei spielen können, wird dabei ausdrücklich betont: “Old institutions like the authority and acceptance of monks and village leaders, spiritual beliefs concerning forests and cultural aspects of forests such as burial grounds are important aspects of community forestry“ (SEFUT 1999, 32).

Umwelt: *singwaedlom*, *thammachāt*, *loka*

Dass das, was gemeinhin „Umwelt“ genannt wird, in Thailand kein neutrales Konzept ist, zeigt sich an der Verwendung zweier grob dasselbe meinenden, aber unterschiedlich konnotierten Bezeichnungen: *thammachāt* und *singwaedlom*. Nach HIRSCH (1996, V) ist der Thai-Ausdruck für „Umwelt“ eigentlich *singwaedlom*, in etwa wiederzugeben mit „die umgebenden Dinge“. Von den in der *Hak-Muang-Nan-Bewegung*⁵⁰⁵ engagierten Mönchen und Laien wird dieses Wort jedoch als zu wissenschaftlich empfunden, und so spricht man dort daher im Zusammenhang mit der Umweltkrise meist von *thammachāt*. Zum Ausdruck *thammachāt*, dem gängigen Wort für “Natur”, und seinen buddhistischen Konnotationen merkt IVARSSON (2001, 35) an, die kürzlich erschienene *Isan-Thai-English Encyclopaedia* definiere *thammachat* als “‘objects that arise and exist in accordance with the normality of that object such as mountains, rivers, trees together with people and animals who have heart/mind.’ (PRICHA 1985).” *Thammachat* mit einer holistischen Vorstellung von Mensch, Natur und Gesellschaft zu assoziieren, sei dabei insbesondere von Mönchen wie Phra Dhammapīṭaka⁵⁰⁶ und Buddhādāsa Bhikkhu⁵⁰⁷ betrieben worden.

Buddhadāsa argumentierte, dass *dhamma* die folgenden Bereiche umschließe: 1) die Natur selbst, 2) die Gesetze der Natur, 3) die Pflicht einer Person, den Gesetzen der Natur gemäß zu leben, und 4) die Vorteile, die aus dem naturgemäßen Handeln entstehen (SWEARER 1989, 128). “In short, the *dhamma* is the way things really are and thus refers to the natural

‘cash crop waves’ (sugarcane, kenaf, maize, cassava, soya beans) of the second half of the 20th century, account for most of the area deforested by now” (SEFUT 1999, 9).

⁵⁰⁵ Siehe 5.3.

⁵⁰⁶ siehe 5.2.1.

⁵⁰⁷ Buddhādāsa gebührt innerhalb des modernen Buddhismus Thailands sicher eine Sonderstellung, für ausführliche Darstellung seiner Person und Lehre verweise ich daher vor allem auf die Arbeiten von GABAUDE, insbesondere 1988: *Une Hermeneutique Bouddhique Contemporaine de Thaïlande: Buddhādāsa Bhikkhu*.

(Pāli: *dhammajāti*)⁵⁰⁸ or normal (Pāli: *pakati*) condition of things“ (LAKANAVICHIAN 1996, 57). Phra Dhammapīṭaka allerdings schlägt für Umwelt statt *singwaedlom* oder *thammachāt* die Verwendung des Wortes *loka* (Welt) vor:

We do not have the term environment. We speak only of the whole system including ourselves and the concept of environment seems to originate from the concept of human beings as center, and then everything [else] is around. But we have in Pāli the term *loka*.⁵⁰⁹ For all things.

Insbesondere *sankhāraloka*,⁵¹⁰ die Welt der zusammengesetzten, konditionierten Dinge, ist ihm zufolge eine angebrachte Sichtweise und Bezeichnung, da der Mensch eben nur Teil des natürlichen Systems aller aufeinanderbezogenen Dinge sei.

5.1.2 Waldmönche, Waldklöster

One place where nature exhibits life in its pristine purity as well as its mutual dependence is the natural forest (*jātavana*). The indian ascetics in general, and the Buddha in particular, had great respect for the forest. Retirement to the forest had two specific goals. One was therapeutic, the other aesthetic. (KALUPAHANA 1995, 139)

Seit der starken Expansion des Cashcrop-Anbaus und der damit einhergehenden Entwaldung in den 1960er Jahren sind viele der traditionellen Gegenden im Norden und Nordosten Thailands, in denen wandernde Waldmönche (*ārañṇaka*, *arañṇavasin*) die dreizehn Askeseübungen⁵¹¹ des *dhutanga* ausübten, verschwunden. Auch das grenzüberschreitende Wandern über den Mekhong, beispielsweise nach Laos⁵¹², ist aus politischen Gründen nicht mehr erlaubt, so dass viele der heute lebenden Waldmönche

⁵⁰⁸ Möglicherweise handelt es sich dabei um einen (Thai-)Neologismus, da der Ausdruck dem PTC und PTSD unbekannt ist, eventuell jedoch an *dhammaja* (DN III 84) als „aus dem Dhamma geboren“ angelehnt?

⁵⁰⁹ So Dhammapīṭaka während meines Interviews. Sein *Dictionary of Buddhism* gibt für *loka* die Bedeutungen *world, earth, sphere, universe*. *Loka* ist im Allgemeinen mit Substantialität und gleichzeitig Vergänglichkeit konnotiert, der Raum der Kreaturen und der Kreation. Etymologisierend wird es erklärt als: „*lujjati kho bhikkhu tasmā loko ti vuccati*“: „Weil es zerfällt, Mönch, deshalb heißt es *loka*.“ (S IV52).

⁵¹⁰ Zur komplexen Bedeutung des Ausdrucks *sankhāra* vgl. den Eintrag im PTSD. Dhammapīṭaka gibt nach eigener Auskunft in seinem Wörterbuch (Bangkok, o. J.) „1. compounded things, component things, conditioned things, the world of phenomena, all things which have been made up by pre-existing causes (as in *sabbe saṅkhārā aniccā*).“

⁵¹¹ Diese werden im Visuddhimagga und Milindapanha (Kap. VI) behandelt und in letzterem ausführlich gelobt; *dhutaguṇa arañṇiko* taucht aber schon in Vin III 15 auf und MN III 40ff berichtet vom Leben im Wald (*arañṇaka*) oder am Fuß eines Baumes (*rukhamulika*). Wie ein waldbewohnender Mönch (*ārañṇaka*) sich zu verhalten habe, der – wieder oder temporär – in einem Orden leben will, beschreibt MN I 469ff.

⁵¹² “In fact in neighbouring Laos today the fate of forest monks is not clear although we can assume that they either came across to the northeast permanently, disrobed or were absorbed into the tightly regulated and politicized *sangha*” (TAYLOR 1993, 169).

mehr oder weniger dauerhaft in Waldklöstern⁵¹³ anzutreffen sind. Damit geht eine engere Beziehung zur Laienbevölkerung einher und damit auch die Möglichkeit einer stärkeren Einflussnahme.⁵¹⁴

Nun ist der schriftliche, der von der Wissenschaft apperzipierte, gelehrte Buddhismus in keiner Weise identisch mit der lebenden Religion, doch sollte die Waldtradition und ihre Positivbewertung der wilden Natur allein wegen ihrer historischen Verbindung zu den Anfängen des Buddhismus als ebenso legitime und ebenso normative Erscheinungsform wie der offizielle, doktrinäre Buddhismus betrachtet werden. Denn bereits seit des Buddhas Lebzeiten haben Mönche, seinem Beispiel folgend, sich zur Meditation in Wälder zurückgezogen.⁵¹⁵ Dazu merkt KALUPAHANA an, das Beschützen der physischen Natur sei für den Buddha von großer Wichtigkeit gewesen, wie sich allein daraus ablesen lasse, dass der Ort, an dem er sich mit seinen Schülern zu deren Unterweisung getroffen habe, meist *ārāma* genannt wird:

a term for garden or grove (lit., a delightful place). Many such gardens were offered to the Buddha and his disciples, the most famous being Jeta's forest grove (*Jetavanārāma*) presented by Anāthapiṇḍika. Those who planted trees in the gardens or in the forest (*vana*) ... were considered people established in morals (*dhammaṭṭha*) and possessed of virtues (*sīlasampanna*). (KALUPAHANA 1995, 123)

Naturethische Konsequenzen auf Seiten der Mönche lassen sich auf den ersten Blick daraus nur insofern ableiten, als davon auszugehen ist, dass ein das Waldleben liebender Mönch wohl natürlich dafür plädieren würde, die Natur – etwa den Wald, in dem er lebt – zu bewahren. Allerdings nicht um der Natur selbst willen, sondern durchaus anthropo-relational gedacht ihrer positiven Funktionen und Qualitäten halber: Für den Mönch sind dies insbesondere die Stille und Einsamkeit, die er dort findet. Ein Theravāda-Waldmönch würde der Natur also normalerweise keinen intrinsischen Wert zuschreiben, weil er sie

⁵¹³ Deren Abgeschiedenheit durchaus auch stark variiert: Während ein mehrstündiger Fußmarsch vonnöten ist, um die Waldhütte (*araññakuṭṭika*) von Pra Phaisan Visalo bei Chaiyaphum zu erreichen, liegt das Wat Aranyawat am Rande der Stadt Nān, ist für den dort lebenden Phra Khrū Pitak jedoch ebenfalls ein Waldkloster.

⁵¹⁴ Wodurch die traditionelle Aufteilung in dorf- und waldbewohnende Mönche weiter aufweicht, wobei erstere sich für gewöhnlich dem Studium (*pariyatti*), letztere der Praxis (*paṭṭipatti*) verschrieben hatten. Vgl. PAYUTTO (1990, 102).

⁵¹⁵ Obwohl also zu Beginn wohl alle Klöster als Waldklöster zu bezeichnen waren, gab es schon recht früh die Unterteilung in solche Mönche, die mehr meditierten und andere Mönche, die sich stärker dem Studium widmeten. Dabei waren, so Phra Phaisan VISALO (1990, 289), die Übergänge bis in die Neuzeit wohl relativ fließend, und es fand Austausch zwischen beiden Gruppen statt. O'CONNOR berichtet dagegen, dass es aus der Zeit von 1869-1910 Dokumente gibt, die neben den beiden Kategorien „Meditationsmönch“ (*phra wipatsanathura*; Pāli, *vipassana dhura*) und „Schriftgelehrter Mönch“ (*phra kanthathura*; Pāli *gantha dhura*) noch eine dritte Kategorie „Chantender Mönch“ (*phra suatmon*) kennen (zit. nach OLSON 1990, 251f).

nicht als getrennte Entität betrachtet, sondern sie wegen seiner Beziehung zu ihr schätzen. Inwiefern es sich dabei um einen wechselseitigen Nutzen handelt, in der die Natur von den Mönchen profitiert, sei dahingestellt. Allerdings ist zu beobachten, dass Wälder, von denen man weiß, dass Mönche in ihnen leben, größere Chancen haben, nicht abgeholzt zu werden. Und sollte ein Mönch allein im Wald sterben, kann er wiederum als Nahrungsquelle für Tiere nützlich sein.

Buddhistische Klöster waren von Beginn an von Wäldern oder Gärten umgeben und, selbst wenn sie bei Städten oder Dörfern lagen, naturnah angelegt (VISALO 1990, 288). Auch konnte ein Stadtmönch sich durchaus für eine gewisse Zeit zur Meditation in den Wald zurückziehen und ein Waldmönch sehr wohl phasenweise in einem Dorfkloster unterrichten oder studieren, wenn er es wünschte. Nach Phra Phaisan VISALO (1990, 290) wurde diese Tradition der Unterteilung der Mönche vor mindestens siebenhundert Jahren aus Sri Lanka importiert. Dhammapiṭaka zufolge ist davon auszugehen, dass die dorfbewohnenden Mönche aus dem Kreis der gelehrten Mönche (*dhammakathika*) entstanden, die sich in sozialen, erzieherischen und kulturellen Aktivitäten engagierten, wohingegen die waldbewohnenden Mönche aus der Gruppe der Asketenmönche (*paṃsukūlika*) hervorgegangen sein könnten, die sich traditionell von gesellschaftlichen Belangen fernhielten. “Later on, however, some forest dwelling monks, though still living away from society, embarked on the task of study and scholarship and even produced literary works“ (PAYUTTO 1990, 103f). Eine qualifizierende Unterscheidung zwischen den beiden Mönchsgruppen, Klostermönche und Waldmönche, scheint es in Thailand nicht gegeben zu haben. Neigten die Dorfbewohner zuweilen zu Scheu vor den Waldmönchen, da diesen magische Fähigkeiten nachgesagt wurden, so war die allgemeine Haltung den Waldmönchen gegenüber dennoch eine recht wohlwollende – identifizierte man doch Meditation mit dem Erreichen des Erwachens, also dem höchsten Ziel des Buddhismus.

Dennoch scheinen die Waldmönche keine in allen Zeiten und Regionen durchgängig⁵¹⁶ starke Tradition entwickelt zu haben, zumindest nicht in dem Maße, wie dies für die Mönche der dörflichen Gelehrtentradition offensichtlich ist, meint Dhammapiṭaka.

⁵¹⁶ Für die Moderne lässt sich sagen, dass eine Wiederbelebung der Waldmeditation von dem burmesischen Mönch U Narada in den 1890er Jahren ausging. Er versuchte über exaktes Textstudium herauszufinden, wie denn nun genau die Meditationsmethoden des historischen Buddha funktionierten. U Narada gilt als Gründer der modernen birmanischen Schule der Waldmeditation. Sein wichtigster Schüler Mahasi Sayadaw zog seit den 1950er und 1960er Jahren Schüler aus aller Welt an und brachte es zu einiger Berühmtheit. Ziel seiner Praxis, die in der Hauptsache Atemmeditationen beinhaltet, ist das Erreichen der Erleuchtung noch in diesem Leben.

“As they lived in seclusion dissociating themselves from society and their number was comparatively small, they seemed to be very far away from the people and sometimes even forgotten by the public“ (PAYUTTO 1990, 110). Es ist gut möglich, dass ihre Tradition zeitweise recht schwach war, so Phra Dhammapīṭaka, und er hält es für sicher erwiesen, dass einige sich in Ermangelung eines formellen Studiums des Buddhismus auch mit magischen Praktiken beschäftigten. Doch habe es immer wieder, sowohl in früheren Zeiten als auch heutzutage, einige herausragende Mönchspersönlichkeiten gegeben, die die Tradition neu belebt und korrigiert hätten. Phasenweise scheinen die Waldmönche im Bewusstsein der Laienbuddhisten nur eine verschwindende Rolle gespielt zu haben, da ihr abgeschiedenes Leben vielleicht Bewunderung in Anbetracht der Strenge ihrer Praxis hervorrief, sie aber ansonsten wegen mangelnder Interaktion mit den Dorfbewohnern nicht die Popularität der in dörflichen Klöstern lebenden Mönche erlangen konnten.⁵¹⁷ Dies ist in der Hauptsache ihrem für Laien mit vielerlei Gefahren assoziierten Wohnort Wald geschuldet, dessentwegen sie – mit Ausnahmen – auch nicht über zahlreiche Anhänger verfügten.⁵¹⁸ Zudem lag ihre Zahl wohl zu allen Zeiten um einiges niedriger als die der anderen Mönche. Doch berichtet Dhammapīṭaka, dass es in der buddhistischen Geschichte immer wieder vorgekommen sei, dass Waldmönche helfend in die Geschehnisse der Gesellschaft eingreifen mussten. Und so ist ganz im Gegensatz zu ihrer Anzahl das Ansehen der Waldmönche seit einigen Jahren im Steigen, da viele Leute unzufrieden sind mit dem allesbestimmenden Primat des materiellen Wachstums; die Abgeschiedenheit, Einfachheit und Naturnähe der Waldmönche wirkt da – zumindest als Idee – plötzlich recht anziehend: “This first ‘message’, the wisdom of harmony and interdependence, becomes available when the forest monastery is viewed as a system of relationships between the person, society and nature” (VISALO 1990, 298).

In Thailand ist im Rahmen einer öffentlichen Wertschätzung besonders der Mönch Ājān⁵¹⁹ Man Bhuridatto (1870-1949) eine wichtige Figur für eine bessere Stellung der Waldmönche im gesellschaftlichen Bewusstsein. Nach seiner Ordinierung in den königlichen Dhammayut-Orden bemühte er sich ergebnislos, einen geeigneten Meditationslehrer zu

⁵¹⁷ So VISALO, ebd. TAYLOR hält dagegen, sich auf KIRSCH (1967, 157) berufend, dass Dorfbewohner nicht funktional zwischen den Mönchen in nahegelegenen Waldklöstern und denen in Dorfklostern unterscheiden, jedoch die ersteren als solche erachten, die leben, „wie der Buddha gelebt hat“ (TAYLOR 1993, 9).

⁵¹⁸ “However, paradoxically the forest monk has simultaneously been revered not only in Thailand, but throughout the Theravada world. After all, more worldly monks were less likely to attain such mastery over external powers and self-control (personal attributes highly valued among the Thai) without physical and psychological detachment from society as a whole” (TAYLOR 1993, 154f).

⁵¹⁹ Titel für einen verehrten Lehrer oder Meister, zu Pāli *ācārya*.

finden und beschloss daher, alleine nach einem geeigneten Weg zur Erleuchtung zu suchen. Er praktizierte Meditation in abgelegenen Höhlen und in Wäldern voller wilder Tiere und lehnte jeden Posten, der ihm im offiziellen Sanghasystem angeboten wurde, ab. Besonders die Tatsache, dass er unbehelligt in einem Wald lebte, von dem man wusste, dass dort auch Tiger hausten, dass Ājān Man also soviel Wohlwollen ausstrahlte, dass er die damit Tiger dauerhaft besänftigen konnte,⁵²⁰ passt in die typische Hagiographie eines Waldheiligen, und so wurde seine exemplarische Lebensführung von späteren Waldmönchen als normativ angesehen. Ājān Man gilt geradezu als Paradigma des idealtypischen meditierenden Waldmönchs und wird daher heute oft als Begründer der modernen Wald-tradition in Thailand betrachtet (SWEARER 1995, 14). Sein Vorbild eines asketischen Waldlebens inspirierte in hohem Maße Mönche im Nordosten Thailands. Dort gibt es besonders viele dieser Waldklöster, in ganz Thailand werden es wahrscheinlich einige Hundert sein. Heute scheinen sich die meisten der Waldmönche entweder auf Ājān Man oder Buddhādāsa Bhikkhu zu berufen. Beides sind Meister, denen eine vitale Rolle in der Wiederbelebung der Waldtradition zuzuschreiben und ein Transport von Werten der Waldtradition – wie beispielsweise Wildnis – in das öffentliche Bewusstsein zu verdanken ist.

Buddhadāsa Bhikkhu⁵²¹ (1906-1993) wurde im Alter von 20 Jahren ordiniert. Zwar studierte er einige Jahre in Bangkok, doch vermisste er dort die spirituelle Praxis und zog daher 1932 in ein verlassenes, von Bäumen umstandenes Kloster in der Nähe seines Heimatdorfes in Südthailand. Diesem gab er den Namen *Suan Mokkhabalarama* (kurz *Suan Mokkh*), sozusagen „Hain der Kraft der Befreiung“. Dort versuchte er eine Synthese der beiden Traditionen zu verwirklichen, also das einfache naturnahe Meditationsleben der

⁵²⁰ Das Kultivieren von *metta* gegenüber wilden Tieren soll den Mönch schützen und scheint auch tatsächlich zu funktionieren, so berichtet nicht nur CARRITHERS (1983, 290-91f), sondern auch TAYLOR (1993, 237), dass kein Fall bekannt (geworden) sei, bei dem ein Waldmönch von einem wilden Tier angefallen worden wäre, Dorfbewohner hingegen schon.

⁵²¹ “A number of monks, undoubtedly few, through their independent study, gained insight into a new meaning of the Buddha-Dharma through their own interpretation. They give Buddhism a new appeal, a vitality that has made it accessible to the intellectuals and university students. They have helped to reduce the widening gap between the monkhood and the modern intellectuals, and have paved the way for the regaining of the monks’ spiritual leadership. Among these monks the best known is Bhikkhu Buddhādāsa of Chaiya in Thailand, who is claimed to be the most outstanding Buddhist thinker in the country and also a figure in international Buddhism” (PAYUTTO 1984, 109). Jedoch merkt Dhammapīṭaka ebenda an, dass Buddhādāsa leider nur der Intelligentsia bekannt sei, auf breiterer Ebene aber kaum verstanden oder rezipiert würde. Allerdings hat Buddhādāsa innerhalb der akademisch gebildeten Kreise auch Aktivisten wie Sulak Sivaraksa nachhaltig beeinflusst, der wiederum ein Netzwerk engagierter Mönche mitaufgebaut hat, so dass Buddhādāsas Lehren sich über einige Umwege dann doch auch unter Mönchen ausbreiten. GABAUDE erklärt ergänzend, dass Buddhādāsa einen gewissen Einfluss auf die Mönche des Mahānikāya, nicht aber der Dhamma-yutikalinie hat.

Waldmönche mit dem Textstudium zu vereinen, damit beide wechselseitig als Korrektiv wirken können. Wissen ohne Einsicht hielt er für überflüssig, so verdankte er seiner täglichen meditativen Praxis beispielsweise die Einsichten, welche der kanonischen Schriften wirklich relevant und welche vielleicht unangemessen akademisch sind. Auch beschränkte er sich – was für die Theravāda-Tradition recht ungewöhnlich ist – bei seinem Studium nicht nur auf Theravādatexte, sondern übersetzte beispielsweise auch Texte aus dem Zen,⁵²² beispielsweise des sechsten Patriarchen, ins Thai.

Buddhadāsa als Vorbild für naturverbundenes Denken und *Suan Mokh* als Beispiel eines wild bewachsenen, naturnahen Klosters kommen bei der Entstehung naturbewussten Denkens im thailändischen Buddhismus sicher eine Schlüsselrolle zu – allerdings in der Hauptsache innerhalb eines intellektualisierten Zirkels. Erst in den frühen 1960er Jahren begann eine Phase, in der Themen wie „Buddhismus und die sich ändernde Gesellschaft“ in die öffentliche Diskussion kamen. Meist wurden in dieser Phase des entstehenden engagierten Buddhismus aber eher soziale und erst nachklappend ökologische Fragen thematisiert. All dies jedoch stets in der Überzeugung, dass die Bewahrung der inneren Natur mit der äußeren Natur einher- bzw. dieser vorangehen müsse, so BUDDHADĀSA: “Only genuine Buddhists can conserve nature on the deepest level, the mental level. When the mental nature has been conserved, the external physical nature can conserve itself.”⁵²³

In Zusammenhang mit dem Wort *anurak*, das den Umweltschutzmönchen ihren Namen *phra anurak* gibt, erinnert Buddhadāsa daran, dass es zwei Arten von Umweltschutz gebe, die eine sei wie Schlafwandeln, ohne Achtsamkeit und Intelligenz und bestehe hauptsächlich darin, sich aufzuregen und wütend zu werden. Die andere sei, sich als Buddhist daran zu erinnern, dass der Buddha unter einem Baum geboren⁵²⁴ wurde. Dann sei es unmöglich, Bäume nicht zu lieben und daher bewahren zu wollen: “This too comes from

⁵²² Und so verwundert nicht, dass neben seiner Kritik am Buddhismus, dass er seine einfachen Wurzeln vergessen habe, eine von Buddhadāsas Hauptlehren die ist, dass Arbeiten gleichzusetzen ist mit praktizieren. Vgl. Snyder und das Arbeiten, Kap. 3.3.2 Arbeit.

⁵²³ BUDDHADĀSA führt dies wie folgt weiter aus: “When we talk about this inner nature, we mean a fundamental essence or element of Dhamma. When this can be preserved within, the external nature can certainly preserve itself. When this inner nature or dhammadhatu is conserved, there is nothing that will cause selfishness or egoism. It knows that nothing is worth clinging to as being ‘self,’ is free of notions like ‘me’ and ‘mine,’ and is therefore unselfish. When there is no selfishness, there is nothing that will go out and destroy the external nature. When nothing is trying to destroy this physical nature, it is quite able to protect itself. To emphasize preserving merely the physical nature isn’t quite up to the honor of being a Buddhist; it’s rather much child’s play. Instead, may all Buddhists be able to conserve this inner nature or dhammadhatu. That is truly appropriate and honorable for followers of the Lord Buddha. And the many problems will end, so that things go smoothly” <http://www.suanmokkh.org/archive/ecology1.htm>.

⁵²⁴ Man ist versucht ein „etc.“ einzufügen, weil diese Verbindung von wichtigen Lebensstation des Buddha – Geborenwerden, Erwachen, Lehren, Sterben – und Bäumen von allen Seiten unermüdlich oft als Beweis, dass der Buddhismus von Beginn an eine „Ökoreligion“ war, angeführt wird.

maintaining a correct *inner* nature, and so it is natural to preserve the *outer* nature ... In other words, Dhamma is the ecology of the mind“ (BUDDHADĀSA 1990).

Buddhadāsa würde nun sicher sagen,⁵²⁵ dass die Natur Wert hat und daher berücksichtigungswert ist, aber man die Natur richtig verstehen müsse. Richtig verstehen bedeutet zu erkennen, dass es nichts gibt außer Natur – *thammachāt* als *tathatā* –, und diese Natur ist frei von einem Selbst und unterliegt zugleich in allen Teilen dem Gesetz der universalen Kausalität, nach Buddhadāsa dem *idappaccayatā*⁵²⁶. Daher kann nichts aus sich selbst entstehen, existieren oder sich ändern:

These interactions of conditionality extend through the universe – mental and physical – connecting everything in a vast web of inter-dependence, inter-relationship, inter-connectedness, inter-wovenness. So supreme is this natural fact that we can call it ‘the law of nature’ or ‘God’. (BUDDHADĀSA 1990)

Wenn man wirklich und wahrhaftig – „einfach so“ – nach den Regeln der Natur lebt, gibt es kein Leid und keine Freude: man sehe sich, so Buddhadāsa, doch mal das Leben eines Baumes an. Zwar würde Buddhadāsa die Versuche, über adaptive Prozesse neue Rituale zum Zweck des Umweltschutzes zu entwickeln, wohl in ihrer Konsequenz – dem Schutz der Natur oder anders gesagt einem naturgemäßen Leben – gutheißen. Die Form aber würde er wohl ablehnen, da er sich grundsätzlich gegen alle Formen von Ritualen wandte. Seine Taktik wäre wohl eher, Prinzipien zu lehren, die die Laien⁵²⁷ dann ihrem eigenen Verständnis nach umsetzen könnten, so Gabaude. Buddhadāsa gehört also zwar zu den geistigen Anstoßgebern, war aber in dem Sinne selbst nicht konkret im Umweltschutz engagiert, wie die *phra anurak*.

Nun ist ein aktives Engagement der zum einfachen, naturnahen Leben entschlossenen Mönche auch nicht unbedingt zu erwarten, sondern eher die Ausnahme. Schließlich ist ihre selbstgestellte Aufgabe die Meditation. Und so gibt es unter vielen „typischen“ Waldmönchen lediglich ein passives Bewusstsein dafür, dass wegen der fortschreitenden Zerstörung der Wälder ihr Lebensraum akut gefährdet ist und ihr Lebensstil daher – aufgrund äußerer Einflüsse – vom Aussterben bedroht ist. Waldmönche brauchen Wildnis als Rückzugsraum, um spirituelles Vorankommen zu erreichen, nicht nur wegen der Abgeschiedenheit und Ruhe, sondern auch, weil sich in der wilden Natur das Überwinden von

⁵²⁵ Den Inhalt des folgenden Absatzes verdanke ich u. a. mündlichen Informationen von Louis Gabaude.

⁵²⁶ Vgl. S. 127.

⁵²⁷ Wieviel konkreten Nutzen die wenig gebildete Landbevölkerung, trotz seiner Versuche, den Dhamma in verständlichem Thai zu erläutern, daraus gezogen hätte, bleibt offen.

Ängsten⁵²⁸ besonders gut üben lässt. Aber da Vergänglichkeit die Natur aller Dinge sei, so die Denkweise, müsse man das Verschwinden der Wälder eben hinnehmen.⁵²⁹ Dies ist sicher ein starker Strang des alten Buddhismus und zeigt die traditionelle Priorität der Erlösungspraxis gegenüber der Verbesserung der äußeren Verhältnisse.

Ausnahmen zu diesem Denken bilden Mönche, die eine Mischung zwischen Wald- und Dorfmönch darstellen, also sich selbst qua ihrer Naturverbundenheit als Waldmönch begreifen, aber dennoch die klassischen Funktionen des personifizierten Dorfmittelpunkts übernehmen, wie die beispielhaft unter 5.3.2 und 5.3.3 beschriebenen Phra Somkit und Phra Khrū Pitak.

5.2 Die Gelehrten und die Theorie

5.2.1 Phra Dhammapiṭaka (P. A. Payutto)

Da Phra Dhammapiṭaka als “unrivaled dean of Thai Buddhist scholarship” (SWEARER 1995, 139) bezeichnet werden kann, scheint es sinnvoll, ihn in seiner Eigenschaft als modernem Gelehrtenmönch als Gegensatz zu den *phra anurak*⁵³⁰ den ökologischen Diskurs kommentieren zu lassen. Da er selbst nicht aktiv involviert und damit „befangen“ ist, besteht die Aussicht, über ihn als einer der Tradition verpflichteten zeitgenössischen Stimme des Theravāda-Buddhismus eine möglichst neutrale Sichtweise dessen vermittelt zu bekommen, welche Möglichkeiten der thailändische Buddhismus hat, auf die ökologische Krise zu reagieren.⁵³¹ Nun hat sich Dhammpīṭaka ausführlich mit der Thematik buddhistischer Ökonomie⁵³² beschäftigt und stellt davon ausgehend Verbindungen zur Ökologie her, denn für beide gelte das Prinzip der Angemessenheit der Lebensführung, exemplarisch dargestellt in der Formel *bhojane mattaññutā*:

This is a teaching which appears throughout the Buddhist scriptures, even in the Ovāda Pāṭimokkha, the verses held to contain the heart of Buddhism, where it is expressed as *mattaññutā ca bhattasmiṃ*, “knowing moderation in consumption”. (PAYUTTO 1994, 38f)

⁵²⁸ Beispielsweise vor wilden Tieren.

⁵²⁹ Vgl. etwa TAYLOR (1993, 204).

⁵³⁰ Siehe 5.3.

⁵³¹ Von den aktiv involvierten Mönchen wären kritische Äußerungen kaum zu erwarten, da sie ökologisches Engagement gerade als ihre Aufgabe begreifen.

⁵³² Vgl. PAYUTTO: *Buddhist Economics: A Middle Way for the Marketplace*. Buddhadhamma Foundation: Bangkok 1994.

Das rechte Maß zu kennen bezieht sich dabei auf das Bewusstsein eines Optimums, an dem *echtes* Wohlbefinden mit der Erfahrung der maßvollen Bedürfnisbefriedigung zusammenfällt. Als Richtlinie für das Konzept des genau-die-richtige-Menge-Verbrauchens, gilt ihm das Prinzip des Nichtschädigens (*ahiṃsā*): “Here it may be noted that in Buddhism ‘not harming others’ does not apply to human beings alone, but to all that lives, or in a more contemporary idiom, to all eco-systems“ (PAYUTTO 1994, 42). Unter Aktivitäten, die dem Gebot der *ahiṃsā* zuwiderlaufen und sowohl einen selbst als auch andere schädigen, fallen dabei ihmzufolge unter anderem der Gebrauch toxischer Chemikalien und fossiler Brennstoffe (PAYUTTO 1994, 43).

Umweltschutz, so Dhammapiṭaka,⁵³³ sollte ein generelles Lebensprinzip sein, da der Buddhismus alle Dinge inklusive der Menschen als natürlich und somit Teil des Systems Natur verstehe. “Even mental qualities or physical qualities all are part of the same system – and so this is a system of relationship: and therefore all are interdependent and interrelated.” Diese natürlichen Beziehungen funktionieren nach dem Prinzip der Konditionalität,⁵³⁴ weshalb Menschen richtig handeln müssen, damit das System störungsfrei funktionieren kann. Dem Menschen komme dabei insofern eine Sonderstellung zu, als er vernunftbegabt sei und die Konsequenzen seiner Handlungen durchschauen könne.⁵³⁵ Das heißt, der Mensch könne und solle lernen und sich entwickeln, und zwar dahingehend, möglichst wenig Schaden im System anzurichten, mit dem Ziel glücklicher zu sein und gute Beziehungen zu allen Lebewesen sowie den anderen „Dingen, die man Umwelt nennt“ zu haben. Das verbessere das System als solches, mache es befriedigender: “This is, I think, the general principle, the nature of man, the nature of all things.“ Das ethische Training zur menschlichen Entwicklung besteht Dhammapiṭaka zufolge im systematischen Üben von *sīla*, *samādhi* und *paññā*. Es gilt zu erkennen, dass alle Dinge miteinander verbunden sind, und dessen eingedenk der gesamten Umwelt gegenüber in einer Haltung elterlicher Fürsorge Freundlichkeit, *mettā*, zu praktizieren.

⁵³³ Folgende Informationen, so keine schriftlichen Quellen genannt sind, verdanke ich einem sehr ausführlichen Interview im Februar 2002, das mir Dhammapiṭaka trotz seines angegriffenen Gesundheitszustands gab.

⁵³⁴ Generelles Prinzip dieser Verbundenheit ist für ihn wie für Macy *paṭicca-samuppāda*, was er in seinem *Dictionary of Buddhism* als “Dependent Origination, Law of Causation, Chain of Causation, Law of dependent Arising, Chain of phenomenal Cause and effect, Conditional Arising and cessation of All Phenomena, (the 12 links of) conditioned co-production” wiedergibt.

⁵³⁵ Oder zumindest können sollte. In der Praxis sind die Verflechtungen individueller Handlungen und ihrer möglichen, langfristigen, globalen Konsequenzen nicht unbedingt leicht einsichtig.

Like parents: they would like their children to be happy and do not care about themselves. And whenever they are unhappy we may become unhappy if we are worldly. But we will have *compassion* when they are unhappy, but *not suffer ourselves*. That is compassion.⁵³⁶

Die Wurzeln der Umweltzerstörung analysiert Dhammapiṭaka als die drei buddhistischen Grundübel Gier, Hass und Verblendung (*lobha, dosa, moha*), die der modernen Ökonomie zugrunde liegen. Insbesondere die Unkenntnis (*avidya*) oder Ignoranz (*moha*) der wechselseitigen Beziehungen und des daraus folgenden Aufeinanderangewiesenseins sorgt für das falsche Bewusstsein, alles tun zu können, was dem eigenen Vorteil dient. So entsteht Gier und eifersüchtiges Habenwollen, was wiederum zu Konflikten, zu Hass auf potentielle Konkurrenten und immer mehr Habsucht führt, so Dhammapiṭaka.

Ein Gegenmittel ist das Entwickeln von Einsicht, doch dies hält er bei der Arbeit der *phra anurak* mit den Dorfbewohnern auf Seiten der Laien nicht immer für automatisch gewährleistet. So hat Dhammapiṭaka für die Anwendung neuer Rituale, die buddhistische und animistische Komponenten kombinieren, zwar Verständnis, da es oft sehr schwer sei, die Bevölkerung reinen Buddhismus zu lehren:

These people depend on their own animistic belief. Therefore the monks put this in animistic form. But the essence is the Buddhist quality of *metta*. They try to put *metta* into this animistic ceremony, just to have the animistic ritual contain this Buddhist essence.

Doch ist er zugleich der Ansicht, diese Rituale seien insgesamt mit Vorsicht einzusetzen, da bei jeder Form von ritualisierten Handlungsabläufen die Gefahr bestehe, an diesem Ritual anzuhaften und dadurch in seiner geistigen Entwicklung zu stagnieren.⁵³⁷ Zusätzlich moniert er das Element Furcht, das auch in der von Mönchen geleiteten „Umwelt-erziehung“ zuweilen auftaucht und der Bevölkerung suggeriert, sie habe bei Fehlverhalten

⁵³⁶ Das klingt durchaus etwas anders als bei Macy, vgl. 4.2.1.

⁵³⁷ Diese Mahnung scheint darauf anzuspielen, dass es im Umgang mit standardisiertem Befolgen von Regeln und Ritualen eben zu vermeiden gilt, an Regeln und Rituale anzuhaften (*śīlavrataparāmāsa* bzw. *śīlabbataparāmāsa*). Vgl. KEOWN (1992, 47): “Attachment to rules and rituals is ... one of five false views and is listed as such at Treasury, V.7.” Dazu ist zweierlei anzumerken: Erstens handelt es sich bei *vrata* weniger um Rituale als eher um Observanzen. Zweitens legt der Kontext, in dem die kanonischen Texte von *śīlabbataparāmāsa* sprechen, nahe, man solle nicht glauben, *śīlabbata* sei für das erfolgreiche Beschreiten des Heilswegs ausreichend (A III 377; AIV 144), wie es beispielsweise die Brahmanen behaupteten (Dhs 1005). Von in einem weltlichen Zusammenhang eingesetzten „Ritualen“ ist hier meines Wissens nicht die Rede. Schließlich werden diese primär zum Wohl der Natur eingesetzt, der Gewinn religiösen Verdienst scheint erst zweitrangig zu sein und für konkret heilsrelevant schien die Teilnahme an solchen Ritualen oder Zeremonien niemand, den ich gesprochen habe, zu halten. Solange die Mönche also nicht suggerieren, bloße oder ausschließliche Teilnahme an neuen Ritualen zum Umweltschutz genügen zum Erreichen des Heils, sollte die Ausübung kaum mit der Gefahr des *śīlabbataparāmāsa* verbunden sein.

der Umwelt gegenüber Strafe zu fürchten,⁵³⁸ was das Entstehen von Weisheit verhindere und daher langfristig unbefriedigend sei. Vielmehr sollte ein *phra anurak*, so Dhammapiṭaka, zwei Dinge tun: Er kann sehr wohl zuerst die animistisch-buddhistische Zeremonie durchführen und diese als Vehikel für buddhistische Qualitäten bzw. die Essenz des Buddhismus benutzen. Doch muss er wissen, dass es nicht ausreichend ist, religiöse Gefühle seiner Anhänger anzusprechen, sondern er muss es ebenfalls als seine Aufgabe begreifen, den Menschen zu helfen, Einsicht und Wissen zu entwickeln, “at least teaching them to know the reason why we should protect the environment, the trees and so on. And teaching them how we and the trees are interdependent.”⁵³⁹ Der *phra anurak* soll also versuchen, die Zeremonie als Medium zu benutzen, die Laien zu *belehren*, sie aber nicht dazu bringen, am Ritual als solchem anzuklammern.

Die allgemeine Vergänglichkeit (*aniccatā*) ist dabei kein gültiges buddhistisches Argument gegen ökologisches Engagement, erklärt Dhammapiṭaka, da die Dinge zwar entstehen und vergehen, dies aber nicht *zufällig* tun. Hier *aniccatā* zu bemühen, um als Buddhist die ökologische Krise ignorieren zu dürfen, wäre also vielleicht bloß eine Ausrede, mutmaßt Dhammapiṭaka. Denn da alles dem Gesetz des *paṭicca-samuppāda* folgt, ändert sich die Welt gemäß den Prinzipien von Ursache und Bedingung. Kurz: Gute Taten ziehen gute Folgen nach sich, daher ist *aniccatā* vielmehr ein Grund, gute Taten zu vollbringen als ein Gegenargument. Befindet sich die Welt in einem besseren Zustand, so Dhammapiṭaka, kann sich auch der Mensch besser entwickeln.⁵⁴⁰ So betont der Buddhismus die Wichtigkeit guter (Umwelt-)bedingungen. Beispielsweise benötigt ein Meditierender sieben günstige Bedingungen (*sappāya*)⁵⁴¹, um seine geistige Entwicklung zu fördern. Dazu rechnet man⁵⁴² 1. *āvāsa-sappāya*: günstigen Wohnort; 2. *Gocara-sappāya*: günstiges Umfeld⁵⁴³; 3. *Bhassa-sappāya*: günstige Rede; 4. *Puggala-sappāya*: günstige Personen;

⁵³⁸ Beispielsweise von Seiten übelwollender Geister, also aus dem animistischen Bereich der Volksreligion. Es wird aber auch darauf hingewiesen, dass Umweltsünden schlechtes Karma bedeuten und sich daher negativ auf die Wiedergeburt auswirken.

⁵³⁹ Was im Zweiwegeverfahren des gekoppelten Transports von Religion und Wissenschaft der Mönche in Nān durchaus funktioniert. (5.3.4)

⁵⁴⁰ Also die umgekehrte Reihenfolge des Ansatzes, man müsse erst sich selbst vervollkommen und sich dann um den Rest der Welt kümmern.

⁵⁴¹ PTSD gibt zehn günstige Bedingungen unter Verweis auf DhsA 168.

⁵⁴² Dhammapiṭaka: *Dictionary of Buddhism*. *Sappāya* findet sich allgemein u.a. in Vin. A. II. 429 (Samantapāsādikā), die genannten sieben günstigen Bedingungen dagegen in Vism. 127.

⁵⁴³ Zur Nahrungsbeschaffung.

5. *Bhojana-sappāya*: günstige Nahrung; 6. *Utu-sappāya*: günstiges Klima; 7. *Iriyāpatha-sappāya*: günstige Haltung.⁵⁴⁴

Dass Leben Wechsel, Veränderung, Vergänglichkeit bedeutet, ist also für Dhammapiṭaka kein Grund, sich nicht zu engagieren. Im Gegenteil, es sollte vielmehr zum Anstoß genommen werden, sich für eine Verbesserung der Umweltbedingungen einzusetzen. Gerade weil alles sich ändert und geändert werden kann, darf man weder warten noch nachlässig sein:

This is the point why the Buddha places very much stress on what is called *appamāda*. That is nonnegligence, earnestness, diligence, heedfulness. Because all things can be changed according to causes and conditions, we shall develop good deeds in ourselves. By developing ourselves we win. We cause the change to go in the right way.

Am Ende scheint also die eigene Spiritualität, die eigene Entwicklung, mehr im Vordergrund zu stehen, als das uneigennützig Wirken zum Wohl der Umwelt, auch wenn diese von der menschlichen Entwicklung, so wie sie Dhammapiṭaka vorschwebt, sehr wohl profitiert.

5.2.2 Chatsumarn Kabilsingh

Compassion (*karuṇā*) is the key word, and then selflessness (*anatta*). This will be the key concepts to actually handle the situation we are facing. Two key words. CHATSUMARN KABILSINGH

Kabilsingh stimmt Dhammapiṭaka zwar in seiner Ursachenanalyse zu, hält aber *lobha*, *dosa*, *moha* für unter den Dachbegriff Selbstsucht subsumierbar, die das eigentliche Hauptproblem darstellt. Wenn man *sehe*, dass Handlungen – sei es durch ihre Ausführung oder aber Unterlassung – negative Konsequenzen nach sich zögen, sein Verhalten aber dennoch nicht adaptiere, sei dies ein Problem gedankenloser Selbstsucht. Und um dieses Problem zu lösen, sei der Buddhismus bestens geeignet:

Why can't you separate your trash for example? It's easy just to dump everything together, but we need to separate the fresh garbage so that it decomposes and can go back to the soil again. So this is: Let's not be selfish. Let's take one little step. To see the whole natural cycle is natural rather than just to get rid of things quickly. We tend to do that simply because we are selfish. And the core teaching of Buddhism deals with that: How do we let

⁵⁴⁴ Idealiter zu verwirklichen, insbesondere was das Klima angeht, sieht er diese Punkte am ehesten in der Lebensweise der waldbewohnenden Mönche.

go of this self? Which if you understand on your practical level, this is clinging to self! We are not concerned about others.

Und dies wiederum gehört für sie mit in den Bereich der Ersten Edlen Wahrheit vom Leiden, die auf ökologische Probleme angewandt dazu führen sollte zu erkennen, dass die Natur als Ganzes eine kritische Phase des Leidens erreicht hat, dass das Ökosystem sofortiger Aufmerksamkeit bedarf, wenn die Welt überleben soll (KABILSINGH 1999, 147).

Wie Dhammapiṭaka und Macy gilt auch Kabilsingh das abhängige Entstehen (*paṭicca samuppāda*)⁵⁴⁵ als geeignet, die Verbindung zwischen Dingen des Daseins zu charakterisieren, ohne dass sie es für förderlich hielte, dies im Einzelnen näher auszuführen.⁵⁴⁶ Die Vergänglichkeit oder die Leerheit aller Phänomene, wie sie sich auf der Ebene der höchsten Wahrheit (*paramattha*) darstellen, lässt Kabilsingh nicht als Grund gelten, sich nicht zu engagieren. Das sei schon allein deshalb unangemessen, weil der Körper sich im Bereich konventioneller Wahrheit bewege und spirituelle Praxis eben nur in diesem Bereich möglich sei: “So you have to deal with it, you really have to have regards for things connected with you: Where is compassion, where is mindfulness?” fragt sie und antwortet: im Bereich der konventionell wahrgenommenen Welt der Phänomene. Als eigene Praxis, um Mitgefühl und Achtsamkeit zu fördern, lehrt sie bevorzugt *ānapānasati*.⁵⁴⁷ Atmen und dabei zu realisieren, dass es die selbe Luft ist, die die anderen anwesenden Praktizierenden – später als Vorstellung auszudehnen auf alle Lebewesen der Welt – atmen, dies als Brücke zur Welt zu betrachten, soll die Erkenntnis der Verbundenheit in und mit ebendieser Welt und ihren Bewohnern fördern. Gleichzeitig sollen über den Atem Mitgefühl und Wohlwollen ausgesandt werden. Die so empfundene Verbindung zu anderen wird auf diese Weise automatische Selbstlosigkeit im Handeln nach sich ziehen:

With this exercise, with this meditation, with this understanding you now extend yourself for the service of the world. Unless transformation starts from within, it is difficult to

⁵⁴⁵ So auch in ihrem Buch *Buddhism and Nature Conservation* (Thai und English), wovon etwa 3000 Kopien an Mönche verteilt wurden, um diese mit für den ökologischen Diskurs relevanten kanonischen Textstellen vertraut zu machen. Sie beruft sich dabei bevorzugt auf Vinaya-Material, zuweilen auch auf Suttas.

⁵⁴⁶ Ähnlich wie bei anderen Anhängern eines buddhistischen Vernetzungskonzepts, die sich ebenfalls auf *paṭicca-samuppāda* berufen, scheint auch Kabilsingh der schlagwortartige Hinweis auf dieses Konzept Beweis und Axiom zugleich zu sein.

⁵⁴⁷ Atemtechniken als Übungen, die Verbindung mit seiner Umwelt zu erkennen, sind innerhalb des ökologischen Buddhismus weit verbreiten, vgl. auch Macy S.142f oder typische Formulierungen wie etwa: “When one is breathing out carbon dioxide, the tree will breathe this in and turn it into oxygen which it will breath out to renew the cycle as one again breaths in the oxygen during *anapanasati*.” Such practices certainly aid one’s understanding of ‘oneness’ and interconnectedness” (HENNING 2001, 56).

expect each one of us to practice more, change the way we think. It has to come from within the way we feel. We really care, we really have passion enough to extend ourselves, only so environmental issues can be addressed.

Die Trennung von Mensch und Umwelt ist nach Kabilsingh⁵⁴⁸ nicht typisch für den Buddhismus, denn dieser betrachte den Menschen als Teil des ganzen Systems: “Therefore, in the cause of nature conservation, man has to look and search from ‘within’ to realize his own blunder and see face to face this fundamental ignorance as the root cause of the ecological crisis of mankind” (KABILSINGH 1999, 148). Wichtig muss daher sein, die individuelle Ignoranz zu bekämpfen, das heißt die gestörte geistige Einstellung der Menschen neu zu justieren.⁵⁴⁹ Kabilsingh spricht sich also, obwohl alle das selbe Ziel vor Augen haben sollten, nicht für allgemein verbindliche ethische Regeln aus, sondern fordert einen individualethischen Ansatz, im Sinne von „jeder gehe in sich, realisiere seine Ignoranz, erkenne das Problem und handle angemessen“. Das Resultat:

When [man] treats nature as equal to himself, he realizes that with the unity of man and nature, he becomes peacefully contented and his contentment radiates and affects his natural surroundings, Nature as a whole is again healthy and returns to its peaceful stage. Man is no more alienated from nature. (KABILSINGH 1999, 149)

Um dies zu erreichen, muss der Edle Achtgliedrige Pfad auf die Ökoproblematik angewandt werden, denn so kann man rechte Ansicht in Bezug auf die eigene Position innerhalb der interrelationalen Welt entwickeln (1), den rechten Entschluss fassen, Ignoranz und Gier zu beseitigen (2), im Rahmen rechter Rede die Kommunikation über ökologische Fragen fördern sowie einerseits zu warnen und andererseits konkrete Lösungsvorschläge zu machen (3). In Bezug auf angemessenes moralisches Verhalten gilt, dass beispielsweise das Abholzen von Wäldern dem Gebot des Nichttötens der Natur zuwider läuft (4). Zur rechte Lebensart gehört es, nicht selbst Bäume zu fällen, mit Waffen zu handeln, schädliche Chemikalien zu produzieren oder zu gebrauchen (5).⁵⁵⁰ Dies alles, so Kabilsingh, geschehe mit rechter Anstrengung (6), Achtsamkeit (7), und Konzentration (8). Wie vor ihr

⁵⁴⁸ Vgl. auch KALUPAHANA (1995, 138f): “The Buddha’s realization that all experienced phenomena are dependently arisen prevented him from recognizing a sharp dichotomy between humanity and nature. With that realization nature does not appear either as something to be renounced for the sake of some higher mysterious spirituality or as something available primarily for the benefit of the humans. The principle of dependence provides a philosophical basis for relating oneself to the natural world. It allows for the development of a feeling of kinship with nature. This feeling of kinship is the basis of Buddhist culture.”

⁵⁴⁹ “In order to conserve nature, man has to search for ecophilosophy to understand his ignorance and rectify his distorted mentality in order to cope with the most immediate task of saving the natural environment” (KABILSINGH 1999, 148). An diesem Satz zeigt sich die Schwierigkeit, in einem stringenten buddhistischen Vokabular über ökologische Probleme zu sprechen: Kabilsingh verwendet den Ausdruck “environment”, also *Umwelt*, obwohl dies ein Weltbild suggeriert, das sie eigentlich nicht haben will: ein anthropozentrisches.

⁵⁵⁰ Ein klassisches „die Macht der Verbraucher“-Argument.

bereits SCHMITHAUSEN (1997, 13)⁵⁵¹ weist Kabilsingh darauf hin, dass sich ein Kausalnexus im Sinne von „auf A folgt B“ nicht nur für wahlweise Naturphänomene oder mentale sowie moralische Aktivitäten je innerhalb ihrer Kategorie bilden lässt, sondern der Kanon auch kausale Verknüpfungen von politischem, ethischem bzw. unethischem menschlichen Verhalten und dem physischen Zustand der Umwelt beschreibt: Wenn beispielsweise ein König, man könnte auch sagen Regierungschef, sich nicht rechtmäßig – *dhammika* – verhält, dann auch seine Söhne (Minister) nicht, daraufhin dann das Volk auch nicht. Das hat dann wiederum konkrete Auswirkungen auf das Klima: die Jahreszeiten geraten aus dem Takt, der Wind weht zur falschen Zeit, es regnet zu wenig oder zur falschen Zeit, es kommt zu Ernteausfällen.⁵⁵²

5.3 Die Bewegung und die Praxis

Da die Beantwortung der Frage nach Wegen aus der ökologischen Krise in höchstem Maße praxisrelevant sein sollte, soll im Folgenden der Sprung ins Feld gewagt werden. Nun ist es nicht ungewöhnlich, dass sich an der Schnittstelle von Mönchs- und Laienleben Rituale entwickeln, die gleichermaßen buddhistische wie volksreligiöse⁵⁵³ Züge tragen.⁵⁵⁴ Das bedeutet jedoch nicht, dass auf Seiten der Mönche immer „reiner“ Buddhismus und auf Seiten der Laien – ihrem Selbstverständnis nach schließlich *buddhistische* Laien – immer eine animistische Volksreligion vorherrscht, und dass beider religiöser Praxis sich bloß im Rahmen bestimmter Zeremonien überschneidet. Ein Gefühl für eine notwendige Trennung bzw. Unterscheidung der beiden Systeme scheint auf der ländlichen Ebene meines

⁵⁵¹ Mit den Anmerkungen 69-70, ferner ebd. S. 24 mit Anmerkung 163. Da Kabilsingh mir gegenüber äußerte, niemand habe sich bei der Untersuchung der älteren buddhistischen Texte im Hinblick auf ökologisch-ethische Fragestellungen so verdient gemacht wie Professor Schmithausen, ist es gut möglich, dass sie diesen Hinweis der Lektüre seines Aufsatzes verdankt. Neben A I 159-160, wo erklärt wird, dass dort, wo die Menschen von unmoralischen Begierden etc. besessen sind (*adhammarāgaratta*), nicht genug Regen fällt, die Ernte von Schädlingen befallen etc. nennt SCHMITHAUSEN auch A II 74f.; (siehe Fußnote 552), D III 71-73 und Ja II 124.

⁵⁵² „yasmim bhikkhave samaye rājāno adhammiko honti rājaputtāpi tasmim samaye adhammikā honti, rājaputtesu adhammikesu brāhmaṇagahapatikāpi tasmim samaye adhammikā honti ... negamajānapadāpi ... candamasuriyā parivattanti ... visamaṃ nakkhattāni tārakarūpāni parivattanti ... rattindivā ... māsaddha-māsā, utusaṃvaccharā, visamaṃ vāta vāyanti visamaṃ apañjasā ... devo na sammādhāraṃ anupaveccati ... visamapākīni sassāni bhavanti ...“ A II 74f. Vgl. auch SCHMITHAUSEN (2000, 65 mit Anmerkung 190).

⁵⁵³ Damit sei nicht gesagt, dass die ländliche Laienreligion unbuddhistisch ist, lediglich dass in in dieser Form des Volksbuddhismus „nichtkanonische“ Elemente Eingang gefunden haben, die nun gerade den Lokalcharakter des gelebten Buddhismus ausmachen.

⁵⁵⁴ Vgl. etwa SWEARER (1995, 19): “A syncretic flavor imbues most popular festivals, ceremonies, and rituals in Theravāda Southeast Asia ... Buddhist monks will also be invited to chant protective Suttas (*paritta*) at a variety of rituals, ranging from house dedications to weddings, whose underlying significance seems far afield from the Buddhist ideals of self-transforming knowledge (i. e., *nibbāna*).”

Wissens nicht von vorrangiger Bedeutung zu sein. Es entsteht eher der Eindruck, dass die Anwesenheit von Mönchen jedes Ritual, sei es seinem Ursprung nach auch vollkommen frei von buddhistischen Einflüssen, zumindest in den Augen der Landbevölkerung zu einem buddhistischen Ritual machen kann. Die Mönche wirken also qua ihres verehrenden, gesellschaftlich anerkannten Status „buddhifizierend“ und damit sanktionierend. Die erfolgreiche Praxis neuer Rituale zum Umweltschutz⁵⁵⁵ scheint nahe zu legen, dass diese für die Laien besonders dann akzeptabel sind,⁵⁵⁶ wenn bekannte buddhistische Konzepte instrumentalisiert werden können, um zu erklären, warum dieses Ritual ausgeübt werden soll. Im Zusammenhang mit dem unter den buddhistischen Laien vorrangigen Ziel des Anhäufens von religiösem Verdienst (Sanskrit/Pāli: *puṇya/puñña*) scheint daher zu gelten, dass wenn ein Mönch postuliert, Teilnahme an bestimmten Ritualen oder Ausübung von umweltschutzrelevanten Handlungen – beispielsweise Recycling – erzeuge religiöses Verdienst, man ihm glauben wird, wenn er über genügend lokale Autorität verfügt. Dass die lokale Autorität eines Mönches, mit anderen Worten seine Persönlichkeit, wesentlich dazu beiträgt, das Verhalten von Buddhisten in ökologische Bahnen zu lenken, zeigt sich beispielhaft an der Arbeit kleiner NGOs, in denen Mönche, hauptberufliche Umwelt-schützer und Laien gemeinsam für eine langfristige Verbesserung ihrer Umweltqualität arbeiten, wie dies beispielsweise die Gruppe *Hak-Muang-Nan* in Nordthailand tut.

5.3.1 Hak-Muang-Nan

Die Provinz Nān ist in Thailand allgemein bekannt für ihre traditionellen und neuen Praktiken des Naturschutzes (MINGSARN 1999, n. pag.). Politisch und geographisch bis noch vor etwa 20 Jahren isoliert, brachten Verbesserungen der Infrastruktur Nān näher in Kontakt mit dem Rest des Landes, wodurch der sozioökonomische Wandel auch in diese abgelegene Provinz getragen wurde. Direkte negative Konsequenzen waren neben der massiven Ausbeutung der natürlichen Ressourcen der Verfall des Gemeinwesens, die Kommerzialisierung und Ausweitung der Landwirtschaft sowie Landflucht. 32 Prozent der Bevölkerung leben heute unter der Armutsgrenze. Während 1964 noch 87 Prozent der

⁵⁵⁵ Siehe 5.3.4.

⁵⁵⁶ Wenn sie nicht sogar ausdrücklich gewünscht werden, wie z.B. von einigen Laien aus Nān, die Phra Khrū Pitak baten, etwas zum Schutz des Flusses zu unternehmen.

Provinz bewaldet waren, hatte sich diese Zahl bereits 1993 mehr als halbiert (MINGSARN 1999, n. pag.) und wird seitdem noch stärker zurückgegangen sein.

Die von dem sich als Waldmönch bezeichnenden Phra Khrū Pitak⁵⁵⁷ gegründete *Hak-Muang-Nan*-Bewegung hat ein pädagogisches Konzept entwickelt, wie auf der Basis buddhistischer Regeln der Lebensführung und durch eine Reaktivierung traditionellen Wissens der Bevölkerung (*indigenous knowledge*⁵⁵⁸) die Umweltbildung und der Gemeinschaftssinn der ländlichen Bevölkerung gefördert werden kann. Partizipative Elemente wie gemeinsame Rituale,⁵⁵⁹ regelmäßige Treffen, Bäume pflanzen oder der Anschauungsunterricht im ökologischen Landbau, der "Farmer Field School", stärken dabei kontinuierlich das Gefühl für den Wert des eigenen Beitrags zum Umweltschutz und das Eingebundensein in einen Kreis Gleichgesinnter.

In der Provinz Nān gibt es etwa 40 in verschiedenen Klöstern lebende Mönche, die sich zusammengeschlossen haben, um die unterschiedlichsten sozialen und ökologischen Projekte zu betreiben. Sekretär dieser Vereinigung ist Phra Khrū Pitak aus dem Wat Aranyawat in Nān. Gleichzeitig ist er, zusammen mit Samruay Phadphon⁵⁶⁰, Gründer der Schirmorganisation *Hak-Muang-Nan* (Freunde/Liebhaber der Nān-Provinz). 1990 hat sich diese Organisation aus drei bereits vorher existierenden unterschiedlichen Gruppen

⁵⁵⁷ Zu ihm als Person siehe auch die für den Kontext dieser Arbeit nicht hilfreiche Dissertation von DARLINGTON (1990).

⁵⁵⁸ Wie wichtig die Berücksichtigung traditioneller, regionaler Bewirtschaftungsweisen sein kann, zeigte sich beispielhaft im Rahmen eines großangelegten *Community Firewood* Projekts im Norden Thailands. Die lokale Bevölkerung sollte dazu angehalten werden, schnellwachsende Plantagen anzulegen, anstatt Brennholz aus Tropenwäldern zu verwenden: „In der Folge wurden zwar Plantagen angelegt, allerdings keine Bäume daraus gefällt. Erst später kamen die beteiligten Umweltschützer dem Grund für dieses Verhalten auf die Spur: Thailändische Landwirte nutzen traditionell nur dünne und abgestorbene Zweige für den Brennholzbedarf; um ein Nachwachsen der Bäume zu gewährleisten, werden die Stämme dabei möglichst unversehrt gelassen, nicht aber gefällt. Die Verankerung einer umweltverträglichen Methode der Holznutzung im traditionellen Wissen der Menschen vor Ort war bei diesem Projekt nicht bedacht worden (Permpong Sacharoen, 1993)“ (WBGU 1995, 49). Und – möchte man ergänzen – zudem wurde übersehen, dass die (raub-)industrielle Nutzung den tropischen Wäldern unvergleichlich mehr schadet, als dies die ortsansässige Bevölkerung tut.

⁵⁵⁹ Insbesondere im Rahmen von Wald- und Gewässerschutz. Pipob Udomittipong, Umweltschutzexperte im *Spirit and Education Movement* (SEM) ist der Ansicht, dass die Praxis der Baumordination im Allgemeinen bereits wieder im Schwinden sei und mit anderen Konzepten kombiniert werden müsste, da die „Heiligkeit“ der ordinierten Bäume in einigen Fällen bereits nicht mehr ausreiche, sie vor dem Gefälltwerden zu beschützen. Lokale, mafiaähnlich agierende Unternehmer, so Udomittipong, üben Druck auf die Bevölkerung aus, zudem gebe es das Problem illegaler Abholzung durch ortsfremde Abholzbetriebe. Nān sei jedoch so gesehen ein Sonderfall, glaubt er, denn die NGO-Aktivisten, Ökobauern und engagierten Mönche können auf die Unterstützung der örtlichen Bevölkerung rechnen, z.T.: sogar der Regierung, die die *Hak-Muang-Nan* Foundation mit 300.000 Baht, etwa 6200 €, unterstützt hat, um weitere Fischschutzgebiete („Fischheiligtümer“) einzurichten. Es hat sich allerdings herausgestellt, dass das Einrichten von Fischheiligtümern wesentlich kostengünstiger und effektiver ist, als erwartet, deshalb konnte übrig gebliebenes Geld in den Bereich des ökologischen Landbaus umgeschichtet werden.

⁵⁶⁰ Neben den Mönchen Phra Khrū Pitak, Phra Somkit und Phra Jirawat verdanke ich insbesondere Samruay Phadphon, M.A. in „Man and Environment Management“, Generalsekretär von *Hak-Muang-Nan*, und seiner Mitarbeiterin Pang viele der allgemeinen Informationen über die Bewegung, ohne dies im Einzelnen immer kenntlich machen zu können.

gebildet: einer Gruppe von Mönchen, die an (umwelt-)ethischen Kampagnen arbeiteten, einer Gruppe von Bauern, die in Konflikt mit einem Unternehmen standen, das illegalen Holzeinschlag im Gemeindeforst betrieb sowie einer Gruppe einheimischer Entwicklungshelfer, zu deren Themenspektrum nachhaltige Landwirtschaft, Anbaukooperativen, Mikrokreditbanken, soziale Entwicklung und gemeinschaftliche Forstwirtschaft gehören. Das Netzwerk stützt sich auf zwei Haupttrends sozialökologischer Bewegungen: Zum einen die Stärkung der Community Culture, worunter *Hak-Muang-Nan* die Förderung lokalen Wissens, des Buddhismus, der Brüderlichkeit und der „Mutter-Erde“-Liebe zählen, und zum anderen klassische Umweltschutzarbeit wie die Organisation von Protesten gegen den Raubbau im Gemeindeforst oder Projekte zur Selbstverwaltung ebendieses Waldes. Dabei soll in verschiedenen Bereichen Wert bzw. Kapital generiert werden, insbesondere „local value“, worunter emotionale Verbundenheit, also Momente von Heimatliebe, Naturliebe, etc, fallen und das An-den-Ort-Gehören gestärkt werden soll. Mit anderen Worten: Die Region soll als identitätsstiftendes Bezugssystem empfunden werden.⁵⁶¹

Ein auf das Leben, Denken und Fühlen der regionalen Landbevölkerung abgestimmtes Symbolsystem soll zudem das individuelle und gemeinschaftliche Selbstbewusstsein der Bevölkerung stärken, um als „Dörfler“ selbstbewusst an überregionalen oder globalen Problemzusammenhängen partizipieren und eigene Lösungen präsentieren zu können. Zusätzlich soll durch Mikrobanken und Tauschsysteme, beispielsweise von Saatgut, ein lokales Kapitalsystem geschaffen werden. Als die sieben großen Netzwerke, unter die verschiedene Kleingruppen subsumiert sind, sind die folgenden zu nennen: Netzwerk Kommunale Forstwirtschaft (1), Netzwerk Fischheiligtümer (2), Netzwerk Nachhaltige Landwirtschaft (3),⁵⁶² Netzwerk Sparvereine und Kommunalwirtschaft (4),⁵⁶³ Netzwerk Mönchsgruppe (5), Jugendnetzwerke (6), Bürgernetzwerke (7).

⁵⁶¹ Vgl. Snyders Bioregionalismuskonzepte (3.3.1).

⁵⁶² Dazu gehört beispielsweise eine „Farmer Field School“: Die Mitarbeiter von *Hak.Muang-Nan* gehen entweder in die Dörfer und sprechen, da die mündliche Tradierung von Wissen für sehr wichtig erachtet wird, persönlich und vor Ort mit den Bauern über ökologischen Landbau und traditionelle Anbaumethoden aus der prä-cashcrop-Ära, oder aber sie laden die Bauern auf ihr eigenes Versuchsfeld ein, wo diese sehen können, wie man ohne Pestizide und Dünger ertragreich verschiedenste Gemüsesorten anbauen kann. Grundprinzip der „Farmer Field School“ ist dabei, dass sich alle wie gute Freunde verhalten sollen: Jeder Farmer soll also geistige und materielle Freigebigkeit (*dāna*) praktizieren und sein Wissen oder etwa seine neugezüchteten Reissorten teilen, damit alle sich gegenseitig fördern und voneinander profitieren.

⁵⁶³ Neben der Gemeinschaftsbank für Mikrokredite gehört zu den Hauptprojekten eine Saatgutbank, von der die Farmer Saatgut bekommen können, und die zugleich als ständig erweiterte Genbank dient und traditionelle, oder zum Teil rückgezüchtete Reis- und Yamssorten bewahrt.

Die *Hak-Muang-Nan*-Bewegung hat derzeit sieben festangestellte Kräfte und viele freiwillige „Außenposten“⁵⁶⁴ in verschiedenen Dörfern. In Zusammenarbeit mit Mönchen und Dorfbewohnern wurden mittlerweile über vierhundert Bäume ordiniert und außerdem für über 100 Teilabschnitte des Flusses Nān lebensverlängernde Zeremonien durchgeführt, im Zuge derer diese Gebiete zu Fischschutzzonen wurden. Dass es sich bei diesen Ritualen nicht um rein buddhistische Rituale handelt, ist dabei allen Beteiligten klar.

Hier in der Gegend glauben die Menschen an Mutter Fluss, Mutter Erde und an Geister in Bäumen und Bergen, deshalb benutzen wir dies natürlich auch, wenn wir den Bauern ökologische Anbauweisen nahe bringen wollen und sagen ihnen: Wenn ihr Pestizide verwendet, tötet ihr die Mutter Erde oder die Mutter Fluss,

erklärt Samruay Phadphong. Besonders wichtiges Anliegen der *Hak-Muang-Nan*-Gruppe ist nach eigener Auskunft das systemische Denken, deswegen wird großer Wert darauf gelegt, dass beispielsweise bei einer Baumordination verschiedene Gruppen vernetzt werden: die Mönche als Religionsvertreter, die sich mit rechtem und unrechtem Handeln auskennen – und dafür sorgen, dass die Leute überhaupt kommen –, die Dörfler als Schüler und die Mitarbeiter von *Hak-Muang-Nan* als wissenschaftlich geschulte Lehrer,⁵⁶⁵ denn schließlich geht es hier nicht nur um ein religiöses Ritual, sondern auch um pragmatische Informationsvermittlung. Ziel ist also *nicht*, die lokale Bevölkerung über die Autorität des Rituals zu einem Verhalten zu bringen, dessen Sinnhaftigkeit sie nicht erkennen können, sondern möglichst alle Aspekte ihrer Persönlichkeit anzusprechen und ihre religiösen Überzeugungen und Emotionen mit ihrem Denkvermögen zu synchronisieren. Die über zehnjährige Erfahrung der Gruppe zeigt, dass sich Waldstücke, in denen Bäume ordiniert wurden, besonders gut erholen, weil sie nicht nur in Ruhe gelassen werden („passiver Umweltschutz“), sondern die lokale Bevölkerung diese aus einem Verantwortungsgefühl heraus sogar wieder aufforstet („aktiver Umweltschutz“). Zweck dieser Rituale ist es also, das Bewusstsein der Leute für ihre Lebensumstände zu schärfen und sie zur Erkenntnis zu bringen, wie die Dinge zusammenhängen, erklären die Mitarbeiter von *Hak-Muang-Nan*:

Vernetztheit ist ein zentraler Punkt, den wir den Leuten nahe bringen wollen. Meist erklären wir das mit dem *paṭicca-samuppāda*⁵⁶⁶ oder mit den „System Maps“⁵⁶⁷, die wir malen. Wenn die Leute die wild verästelten Schaubilder sehen, wie sie alle miteinander

⁵⁶⁴ Nach ihren eigenen Angaben die dann doch recht hoch erscheinende Anzahl von 293 Untergruppen.

⁵⁶⁵ Obwohl natürlich auch die in diesem Bereich engagierten Mönche über ein beachtliches Wissen ökosystemischer Zusammenhänge verfügen.

⁵⁶⁶ Allerdings beschränkt sich meinem Eindruck nach die Erklärung darauf, dies als buddhistisch klingendes Schlagwort einzusetzen, wo man auch einfach Kausalität sagen könnte.

⁵⁶⁷ Foto siehe Anhang.

oder mit der Natur oder mit der Weltbank etc. zusammenhängen, dann begreifen sie, dass alle Dinge verknüpft sind und nichts isoliert und für sich alleine existiert.

Dabei handelt es sich um „Netzwerkkarten“,⁵⁶⁸ die in Anwesenheit der Leuten gezeichnet werden, und die zeigen sollen, wie Systeme funktionieren, wie viele Verbindung es zwischen verschiedenen Aspekten, Gruppen und Faktoren gibt, und wie untrennbar diese verknüpft sind. Zwar will man natürlich, dass jedes Individuum sich entwickelt, aber gleichzeitig soll jeder einzelne wissen, dass er – nolens volens – immer auch als Gruppenteil existiert und Verantwortung trägt.⁵⁶⁹

Bereits vorhandene Rituale zu instrumentalisieren und dahingehend abzuwandeln, dass sie den angestrebten Zwecken angepasst werden können, hält man nicht nur für unproblematisch, sondern sogar für angebracht und das am besten geeignete Mittel, langfristiges Umdenken über den Bezug der Menschen zu ihrer Umwelt hervorzurufen. So lautet denn auch die Forderung der Laien an die *phra anurak* in Nān. Nun scheint es auch schon in frühen Zeiten des Buddhismus gängig gewesen zu sein, dass Mönche *in gewissem Maße* am politischen und sozialen Leben ihres Umfeldes teilnehmen, sofern moralische Fragen betroffen waren. Spätestens mit der Abkehr vom Ideal des außer in der Regenzeit beständig umherwandernden Mönchs hin zur Etablierung von dauerhaft bewohnten Klöstern war es notwendig geworden, sich mit den jeweiligen Herrschern, auf deren Schutz sie angewiesen waren, und natürlich auch mit dem Sozialgefüge Laiengemeinde, deren Almosenspenden sie ernährte, zu arrangieren, da das buddhistische Klosterleben am besten in Interaktion mit einem friedlichen sozialen Umfeld gedeiht. Doch sollte man dies nicht mit einer explizit politischen Funktion der Mönche gleichsetzen, wie sie beispielsweise SWEARER (1995, 109) zu sehen glaubt:

Monks were not forbidden from advising rulers but were warned about the dangers of such a role ... In short, the Theravāda scriptures provide us with a picture of the *sangha* actively involved in the social, economic, and political life of its day, not merely an institution pursuing narrowly construed religious ends.

Das scheint dann doch übertrieben zu sein, denn sicherlich wurde traditionell auf Nachfrage Unterweisung gewährt, allerdings überwiegend in Dharma-Belangen. Diese können sich zuweilen mit Fragen der Moral in politischen oder gesellschaftlichen Zusammenhängen überschneiden haben, werden aber wohl kaum oder nur selten rein weltliche Belange betroffen haben. Nach SWEARER ist jedoch die Frage, *ob* Mönche in die verschiedensten weltlichen Prozesse involviert sein sollten, bereits bejaht, und die wirklich

⁵⁶⁸ In Macys Workshops ebenfalls nicht unbekannt.

⁵⁶⁹ Die Gruppe nennt dies „system-teaching“.

relevante Frage lautet für ihn daher viel mehr, *wie* Mönche Einfluss nehmen können und wie eine ihnen angemessene Position innerhalb der Gesellschaft zu beschreiben ist. Über die Frage nach dem Grad der erstrebenswerten Einmischung von Mönchen, was politische und soziale Belange angeht, herrscht allerdings auch heute große Uneinigkeit. Dabei reicht das Spektrum von Führungspersönlichkeiten in den Unabhängigkeitsbewegungen Birmas und Thailands über Mönchs“aktivisten“, die im Thailand der Siebzigerjahre am äußerst rechten und linken Rand der politischen Bandbreite zu finden waren, bis hin zu solchen, die Einmischung in weltliche Belange für nicht im Geringsten angebracht halten und Meditation für die wichtigste Aufgabe eines Mönchs erachten. Die beiden Mönche, deren Meinung stellvertretend für alle im Bereich angewandter ökologischer Ethik engagierten Mönche in Nān gelten kann, sind Mitglieder in der Graswurzelbewegung „Sekiyadhamma“. Kernpunkte des Programms der Bewegung sind, Moral und moralisch angemessene Lebensstile zu propagieren, das kommunale Leben zu fördern und die lokale kulturelle Autonomie zu bewahren. Außerdem lokale Ökosysteme, von denen die Kommunen abhängig sind, zu beschützen und zu pflegen, die Fähigkeit der Menschen zu einer selbstbestimmten Lebensführung in Übereinstimmung mit dem buddhistischen Konzept der Selbstgenügsamkeit zu entwickeln und nicht zuletzt buddhistische Alternativen zum gängigen Primat von Wettbewerb, Konsum und Materialismus anzubieten. Kurz zusammengefasst lautet ihr Programm:

Phra Sekhiyadhamma is a small but growing network of grassroots monks and nuns struggling to integrate our study and practice of Buddha-Dhamma with responsibility for the communities, culture, and society we see crumbling around us. Modernity brings many wonders but we ponder why so much is destroyed in exchange. Further, we ask why the poor, ordinary majority of the people seem to pay the most for and benefit the least from the wonders of ‘spinning according to the world’ (the literal meaning of lokanuiwat, the most common Thai translation for ‘globalization’), while having little or no say in the decision making. We believe that Buddha-Dhamma is relevant to all forms of suffering, including these. We believe that Sangha is more than yellow-robed shavelings chanting for meals and ought to be a ‘Sangha of the People’ fully engaged in solving their communal, ecological, and economic problems (*dukkha*) ... We dedicate ourselves to ‘the Dhamma for training ourselves’ that enables us to effectively serve the Triple Gem and all beings within the present realities and structures of dukkha. As committed religious, we strive to live out the Buddha’s teaching in a way that is both personally and socially liberating. We strive to bring the Lord Buddha’s teaching to the people not only through teaching and meditation, but through community based activities.⁵⁷⁰

⁵⁷⁰ ([Http://www.suanmokkh.org/ds/sekhi1.htm](http://www.suanmokkh.org/ds/sekhi1.htm)) Die 75 *sekhiya* Regeln, an die der Name angelehnt ist, sind zwar einzuhalten (*sikkha karaṇīyā*), ziehen aber bei Verstößen keine Bestrafung nach sich. Im wesentlichen beinhalten sie Themen der Nahrungsaufnahme, der Dhammaunterweisung und des Verhaltens den Laien gegenüber.

5.3.2 Phra Somkit Jaranadhammo

Was wir versuchen, ist eine Verbindung zu schaffen zwischen Bewahren (*anurak*) und Lebensführung. SOMKIT⁵⁷¹

Dazu gehört es für einen Umweltschutzmönch, so Phra Somkit, geeignete Mittel (Thai *kuson upāt*⁵⁷²) zu finden, um die Leute zur Bewahrung der Natur (*thammachāt*) oder Umwelt (*singwaedlom*)⁵⁷³ zu führen. Die Anwendung von Dhamma-Prinzipien und damit die Einbeziehung des buddhistischen Ordens in den Umweltschutz hält er für selbstverständlich, da die ansässige Bevölkerung noch fest im Glauben verwurzelt und dieser Glaube stark an einzelne Mönchspersönlichkeiten gebunden sei. Sein Status als Symbol des Glaubens Sorge dabei für geeignete Ausgangsbedingungen, da die Landbevölkerung nicht nur seinetwegen zum *Wat* komme, so dass er sie unterrichten kann, sondern ihm und seinen Äußerungen auch vertraue und glaube, wenn er ihnen die Zusammenhänge von Wald, Wasser und Erde, Kultur und richtiger Lebensführung erkläre. Seine umwelt-erzieherische Strategie besteht also darin, Glauben und Vertrauen als Starthilfe und Kraftstoff zugleich zu benutzen, um so das Umweltbewusstsein seiner Schützlinge zu aktivieren und umweltgerechtes Verhalten hervorzurufen. Dieses gläubige Vertrauen (*saddhā*) der Laien soll fruchten, soll lebenspraktische Ergebnisse (*phala*) produzieren, aber nicht im Sinne eines stumpfen „Nachbetens“, es soll vielmehr dafür sorgen, dass die Leute sich mit den *sīlas* auseinandersetzen. Doch dies allein reicht nicht aus, erklärt Phra Somkit:

Die Leute, die die *sīlas* pflegen, müssen sich auch Mühe geben, sich anstrengen, das ist das, was man als *virīya* bezeichnet. Das Bemühen ist alles. Bemüht man sich, so bewirkt man, dass *phala* entsteht, dass man zum Ziel kommt. Und so kann Kraft (*bala*) entstehen. Dazu wiederum muss man *sati* haben, die das ganze überwacht. Diese Achtsamkeit bewirkt, dass man den Wert der entstehenden Dinge sieht und zu schätzen lernt. Wenn es Entstehen gibt, bewirkt das, dass Energie geschaffen wird. Egal ob sich dies auf Angelegenheiten der Gemeinschaft der Dorfbevölkerung oder das Erkennen des Wertes der Natur (*thammachāt*) oder der Umwelt (*singwaedlom*) bezieht. Dass wir uns gegenseitig helfen, nach der Natur zu schauen und sie bewahren, spiegelt sich in der Gesellschaft wieder.

⁵⁷¹ Phra Somkits Konzept des Bewahrens erstreckt sich auf den Wald, Tiere, Flüsse und Kultur gleichermaßen. Einen nachhaltigen Lebensstil kann nur erreichen, wer alle Lebensbereiche integriert betrachtet, daher hat er sich unter anderem auch der Produktion von Gütern angenommen, beispielsweise färben Laien unter seiner Aufsicht Garn mit reinen Pflanzenfarben ein und weben daraus Stoffe, die dann verkauft werden.

⁵⁷² Wohl eine Thai-Modifikation von Pāli *kusala upāya*, obwohl dies recht ungewöhnlich ist. Die Bedeutung „geschickt“ für *kusala* bezieht sich für gewöhnlich nur auf Personen. Phra Somkit jedoch scheint mit *kuson upāt* sowohl die Bedeutung des moralisch guten und geschickt gewählten Mittels gleichermaßen im Sinn zu haben, meine Übersetzerin vor Ort erklärte *kuson upāt* meist als „a clever trick“.

⁵⁷³ Phra Somkit verwendet meist beide Begriffe hintereinander, um ein möglichst umfassendes Umweltbild und Naturverständnis auszudrücken (siehe 4.1.1).

Umweltschutz und ethisches Verhalten der Natur gegenüber sei eine Sache des gemeinsamen Lernens, denn „wenn Menschen an irgendeiner Sache Interesse haben sollen, dann muss ihnen vorher der Wert dieser Sache aufgezeigt werden, damit sie den Wert dieser Sache überhaupt erst sehen.“ Wenn also, so Phra Somkit, der Mensch sich für Forstschutz interessieren soll, muss man ihn folglich erst lehren, den Baum zu lieben⁵⁷⁴ und ihm den Wert des Baumes verdeutlichen. Dies ist in seinen gewöhnlichen Erklärungen den Dorfbewohnern gegenüber allerdings kein Wert an sich, sondern vielleicht eher im Rahmen einer aufgeklärten Anthropozentrik als anthroporelational nutzenorientiert zu verstehen.⁵⁷⁵

Die Vielfältigkeit des Nutzens eines Baumes erklärt Phra Somkit als Schatten spenden, Früchte geben, Material zum Hausbau liefern oder Kräuter unter sich wachsen lassen. Er erläutert also, dass der Mensch aus ökonomischen Gründen ein vitales Interesse am nachhaltigen Fortbestand des Waldes haben sollte und zugleich ein Gefühl der Dankbarkeit, ja sogar der Liebe, den einzelnen Bäumen gegenüber hegen sollte. Denn wenn man den Wert eines Objekts wirklich erkenne, könne man es nicht mehr ignorieren, sondern stehe in einer von Verantwortung gekennzeichneten Beziehung zu diesem Ding. Das bedeutet also, Wert kann nur in Relation von Subjekt und Objekt erzeugt werden – und diese wiederum existieren nur voneinander abhängig. Die Wertzuschreibung, wie Phra Somkit sie verfolgt, beinhaltet also keine ontologisch diskreten, stabilen Eigenwerte, sondern vielmehr entstehen seine Werte erst im anschaulichen Begreifen des Objekts durch ein Subjekt. Als Objekt und Wert zugleich existiert ein Ding also nur aufgrund seiner Erfahrung durch ein Subjekt. Mit VON FOERSTER (1993, 109f) ließe sich zu dieser Relationalität sagen, dass Objekte und damit Werte durchweg subjektiv sind.

Verstehen durch Begreifen, durch Nachvollziehen, durch Anschauen ist ein wichtiges Element in Phra Somkits Versuch, die Bevölkerung für ökologische Zusammenhänge zu sensibilisieren.⁵⁷⁶ Daher unterhält er unter anderem ein Stück Land als Demonstrationsfeld. Noch vor zehn Jahren war dieses ein in Folge von Dünger intensivem Monokulturanbau

⁵⁷⁴ Vgl. KALUPAHANA (1995, 140): “Furthermore, to destroy a tree that has contributed much to the cleansing of the air that we breathe and has provided delightful shade during the hotter part of the day is looked upon as betrayal of a friend (*mittadubbha*, Pv 259).“

⁵⁷⁵ Dabei gilt natürlich trotz der auch von ihm gelehrten Teil-Ganzes-Beziehung eine abgestufte Eigenwertigkeit allen Lebens: Der Mensch wird im Zweifelsfall für wichtiger erachtet, als ein Tier, was buddhistisch gedacht daran liegen mag, dass nur in der Wiedergeburt als Mensch das Nirvāṇa erlangt werden kann.

⁵⁷⁶ Angesichts der Tatsache, dass eine Verbindung verschiedener Signalsysteme eine erfolgreiche Kommunikation wahrscheinlicher macht, scheinen diese Feldbegehungen in der Tat sehr sinnvoll. Verbale, geschriebene, numerische, optische, taktile oder olfaktorische Systeme zeichnen sich dabei durch absteigenden Bewusstseinsgrad und ansteigende Glaubwürdigkeit aus. Da mehr als 80% aller Informationen aus dem Sehen bezogen wird, impliziert die Kennzeichnung des Dhamma als *ehipassika* durchaus die richtige Aufforderung.

ausgelaugtes, nährstoffarmes Feld, zudem ausgetrocknet, weil der entwaldete Boden kein Wasser halten konnte und die umliegenden Bergkuppen ebenfalls kahl geschlagen waren. Das gesamte Gebiet inklusive des angrenzenden Kommunalen Forsts hat eine Größe von etwa 12.000 rai (etwa 1920 ha). Vor allem Kindern und Jugendlichen kommt großer Verdienst in der Wiederaufforstung⁵⁷⁷ zu, da man sie leichter erreichen und begeistern kann als Erwachsene und sie zudem als Bindeglied zwischen ihren Eltern und den Mönchen fungieren können; sie sind daher in der Arbeit der *phra anurak* in Nān von großer Bedeutung. Denn als die Gemeinde sah, was die Kinder und Klostermönche anpackten, erkannten auch die anderen Menschen, dass dies eine richtige Sache ist und wollten ebenfalls mitmachen, so Pang von *Hak-Muang-Nan*: “Youth as link: Monks have to understand the society.”

Phra Somkit verbot jede Form von chemischem Dünger auf dem Feld und ließ die umliegenden Berghänge von der lokalen Bevölkerung aufforsten. Über Jahre hinweg führte er regelmäßige Ortsbegehungen mit den Laien durch, so dass der Fortschritt für diese Schritt für Schritt sichtbar wurde:

Nachdem wir das also studiert und gemeinsam beobachtet haben, Jahr um Jahr, beginnen wir heute schließlich eine Antwort zu bekommen. Der Wald hat sich wieder erholt. Das Wasser ist wieder hochgekommen.⁵⁷⁸ Der Boden ist auch wieder gut geworden. Und das steht natürlich in direktem Bezug zum Leben der Dorfbevölkerung, nämlich hinsichtlich des Essens, das in Zusammenhang mit all diesem entsteht. Zum Beispiel Pilze, Bambussprossen, Kräuter. Es gibt wieder verschiedene Pflanzen, die man sammeln und essen kann. Und das alles entsteht durch die Natur selber. Ein Zeichen für das Verbundensein der Dinge. Indem wir also nicht eingreifen in dieses System, es nicht managen, sondern nur danach sehen und es bewahren, so sehen wir, dass alles miteinander verbunden ist.

Durch genaue Naturbeobachtung soll also gezeigt werden, wie viele verschiedene Faktoren einander wechselseitig beeinflussen. Dies erachtet Phra Somkit für völlig ausreichend, Interrelation zu erklären und bemüht daher das Konzept des *paṭicca-samuppāda* nicht.

Was die Prinzipien der buddhistischen Dhammapraxis anbelangt, so gibt es im Alltag drei Ebenen, die man berücksichtigen müsse, so Phra Somkit:

Pariyatti, *paṭipatti*, *paṭivedha*. *Pariyatti*, das betrifft die Sache des Studierens und Lernens in Bezug auf die Dinge, die entstehen. *Paṭipatti* ist eine Angelegenheit der Suche. Und dann *paṭivedha*, das betrifft die Befreiung auf der *lokuttara*-Ebene. Wenn man also fragt,

⁵⁷⁷ Vgl. SN I 33: Bäume pflanzen ist eine gute Tat, die zu Wiedergeburt im Himmel führt, ebenso werden allerdings im gleichen Atemzug der Bau von Brücken, Brunnen, und Dämmen genannt, in Jā I 199 auch Straßen. Vgl. SCHMITHAUSEN (1990 § 24 und Fußnote 98).

⁵⁷⁸ Dies bezieht sich auf den vormals stark gesunkenen Grundwasserspiegel.

ob das, was wir hier machen, als *lokiya*⁵⁷⁹ zu bezeichnen ist oder nicht, lautet die Antwort: Nein, es ist nicht *lokiya*. Weil wir hier nicht studieren, damit *kilesas* (Befleckungen) entstehen. Sondern wir studieren hier die Natur, damit *kilesas* beseitigt werden. Damit eben die *kilesas* aus den *cittas* der Leute hinausgehen. Dies ist eben das prinzipielle Ziel; das bedeutet: Wir zielen auf das Höchste ab. Nämlich *lokuttara*.“

Eine Begründung, warum ein Mönch, so wie es in Nān tatsächlich empfunden wird, zwingend ökologisch und sozial engagiert sein sollte, verweigert Phra Somkit mit dem Hinweis, das sei für einen Buddhisten doch selbstverständlich, ja er empfinde es als Mönch als seine Pflicht, tätig zu werden und die Bevölkerung zu belehren. Zumindest wenn ein Mönch im oder am Wald lebe, sei die Besorgnis in Anschauung des Zustands der Natur – ganz natürlich:

Was diejenigen Mönche angeht, die in der Stadt leben, so ist ihre Denkweise eben so wie von Mönchen, die in der Stadt leben. Was aber Mönche angeht, die im Wald leben, so haben sie eben einen Gedankenrahmen, der daran ausgerichtet ist, dass das Leben verbunden sein soll mit all diesen Dingen hier, mit dieser *thammachāt*. Was Mönche angeht, die zusätzlich in der Linie (*sai*) von den „Entwicklungsmönchen“ (*phra nak pathanā*) stehen, so denken diese, man sollte zudem [aktiv] Probleme lösen, man sollte eine (Stoß-)Richtung haben, so wie wir hier.

Die glaubensbasierte Methode, Laien an umweltethische Fragen heranzuführen, trägt der Tatsache Rechnung, dass Mönche als Teil der Gesellschaft und Klöster als Basisinstitution für alle Belange der Bevölkerung Verantwortung⁵⁸⁰ übernehmen müssen, erklärt Phra Somkit. Dass es neben dem buddhistischen Glauben noch andere fundamental zum Glaubenssystem der ländlichen Bevölkerung gehörende Überzeugungen gibt, wie etwa Geisterglauben, stellt jedoch kein Hindernis dar:

Damit die Gesellschaft hier auf der Ebene der lokalen Bevölkerung enger, sicherer und stabiler wird, lehnen wir all die anderen Glaubensformen nicht ab, die in der Bevölkerung existieren. Wenn man all diese Dinge einbindet in den buddhistischen Glauben, so bewirkt dies, dass daraus Nutzen für die Lebensführung der Dorfbevölkerung entsteht. Wir lehren hier bestimmt nicht, dass die Dorfbevölkerung dumm ist [wegen dieses Geisterglaubens etc.]. Sondern wir benutzen dies als eine Art von *kuson upāt*,⁵⁸¹ also als geschickten Trick, der bei der Dorfbevölkerung Nachdenken aus Angst vor diesen Dingen [den *phi*, etc.]⁵⁸² entstehen lässt. Auf dass sie eben diese Dinge, [die mit den Geistern assoziiert sind], nicht zerstören. Dieser Geisterglaube kann also auf einer bestimmten Ebene hilfreich sein.

⁵⁷⁹ Weltlich als Gegensatz zu einer auf Transzendenz (*lokuttara*) zielenden Übung.

⁵⁸⁰ Dazu gehört für ihn auch, über für die Bevölkerung relevantes Wissen zu verfügen, um sie zu unterstützen. Seine wissenschaftlichen Kenntnisse ökologischer Zusammenhänge verdankt er Feldstudien in anderen Gegenden Thailands, insbesondere Isan, der Zusammenarbeit mit der von Ajān Sulak und seinen Netzwerken unterstützen Sekhiya Dhamma Gruppe, Büchern und Gesprächen mit Bauern.

⁵⁸¹ Vgl. Fußnote 572.

⁵⁸² Vgl. S. 203ff. zum Geisterglauben.

Zu ergänzen ist, dass der Geisterglaube nicht für inkompatibel gehalten wird mit dem Wunsch der Dorfbewohner, gute Buddhisten zu sein. “This co-existence between spirit beliefs and Buddhism is still evident in most rural areas to the extent that spirit beliefs have become part of Buddhism as can be seen in Buddhist “mythologies” and traditional religious festivities in the villages” (PHONGPIT 1988, 34f). Im Gegenteil wurden und werden beide Glaubenssysteme als komplementär verstanden, da sie teilweise an unterschiedlichen Problemkreisen orientiert sind und im Rahmen ihrer Funktion als religiöse Welterklärungssysteme verschiedene Aufgaben zu lösen haben. So fällt dem Buddhismus zwar die Rolle der überlegenen und eigentlich idealen Religion zu, doch hat sich der Geisterglaube im Sinne der Bedürfnisbefriedigung in Alltagsfragen als praktisch erwiesen.⁵⁸³

Dass nun er als buddhistischer Mönch eine sorgsame Behandlung der Natur propagiert, ist weder neu noch ungewöhnlich, befindet Phra Somkit und verweist auf die kanonischen Schriften. Bei genauem Hinsehen entdeckte man Anleitungen zum Umweltschutz bereits im *Tipiṭaka*, etwa im *Vinaya*. Dort werde als eine Regel für die Mönche im Umgang mit der Natur beispielsweise gesagt, dass ein Mönch nicht in einen Fluss spucken dürfe:

Und das bedeutet in seiner Konsequenz dann eben Schutz für den Fluss. [Der Mönch] darf nicht in den Fluss urinieren oder defäkieren. Das wird als falsch angesehen im Sinne des *Vinaya* der Mönche.⁵⁸⁴ Das ist ein Hinweis auf Ansätze zur Bewahrung von Flüssen und Kanälen.

Ferner sei es Mönchen nicht erlaubt, Bäume zu fällen, Äste abzuschneiden⁵⁸⁵ oder in der Erde zu graben,⁵⁸⁶ was sich, so Phra Somkit, dahingehend lesen lässt, dass die Mönche Prinzipien aus dem *Tipiṭaka* als Basis benutzen können, um den Laien die Wichtigkeit des Umweltschutzes zu vermitteln und dass bereits der Buddha diesen in seinem Umfeld verwirklicht habe.

⁵⁸³ Etwa darin, Bedürfnissen nach Erklärung von Alltagsphänomenen nachzukommen, wie beispielsweise Unglücke etc. als von Geistern verursacht zu deuten und damit verständlicher zu machen.

⁵⁸⁴ Vin IV 206 (Sekhiya 75). Zuerst für alle geltend, dann mit der Einschränkung, dass dies nur gilt, wenn man nicht krank (*agilāno*) ist. Nichtverschmutzende Abfallentsorgung scheint dagegen unproblematischer zu sein, so erklärte mir der birmanische Sayadaw Saddhamma Kittisara, dass die Almosenschalen der Mönche nach dem Essen ohne Spülmittel in einem beim Kloster gelegenen Teich gereinigt werden, damit die darin lebenden Fische etwas zu essen haben. Wie uneigennützig diese Geste allerdings ist, kann ich nicht beurteilen, da unklar blieb, ob dies aus Freundlichkeit geschieht oder um die gut gefütterten Fische später essen zu können.

⁵⁸⁵ Vin IV 34 (Pācittya 11) bezieht sich nicht nur auf Bäume, sondern auf Vegetation im weiteren Sinne (*bhutaḡāma*).

⁵⁸⁶ Vin IV 33 (Pācittya 10). Wegen der darin wohnenden Kleinstlebewesen, die dadurch verletzt werden könnten, ist es nicht erlaubt, in der Erde zu graben.

Phra Somkits Vision für die mittelbare Zukunft ist eine vollständige Bewaldung der Gegend, und dass der Wald als Nahrungszentrum der Gemeinde dient und man auf diese Weise etwas habe, was man der nächsten Generation vermachen könne.

5.3.3 Phra Khrū Pitak

Ähnlich wie Phra Somkit benutzt auch Phra Khrū Pitak gleichermaßen kanonisches Material wie naturwissenschaftliche Erkenntnisse, um den Laien eine umweltverträgliche Lebensweise nahezubringen. Eine Übertragung solcher Vinayaregeln, die sich in ökologischem Sinne lesen lassen, aus ihrem monastischen Gültigkeitsbereich auf die Laien, hält er in diesem Zusammenhang für durchaus angebracht. Didaktisch verwertbare Regeln wie das Nichtverschmutzen von Flüssen oder Nichtabholzen von Bäumen etc. oder passende Geschichten aus den *Suttas* oder *Jātakas* werden also aus ihrem Kontext, möglicherweise auch aus der ursprünglichen Intention, herausgelöst und dem Adressatenkreis angepasst wieder eingesetzt. Die ständige Wiederholung bestimmter Schlüsselphrasen und –geschichten zu allen Gelegenheiten sorgt dafür, dass die Laien diese verinnerlicht haben und bei Befragung unisono dieselben Begründungen liefern, warum ein Buddhist sich für den Schutz der Umwelt einsetzen sollte. Phra Khrū Pitak bedient sich dabei meist der Verbindung des Buddhas zu Bäumen als Türöffner, von wo aus er die Laien zu Themen des allgemeinen Umweltschutzes weiterführt. Seine Erläuterungen lauten daher meist in etwa wie folgt⁵⁸⁷:

Der Buddhismus und der Umweltschutz (*anurak singwaedlom*) sind ein Paar. Denken wir an Prinz Siddhartha bevor er zum Buddha wurde: Er ist er nicht in einem Kloster oder einer Stadt oder einem Palast geboren worden, sondern im Wald. Und in dem Moment, als er in die Hauslosigkeit zog, ist er in den Wald gegangen⁵⁸⁸, um *mokkhadhamma* zu suchen. Jahrelang war er im Wald und hat ihn als Ort der Suche benutzt, als Ort der Suche nach Stille und Ruhe, und dann dort die Erleuchtung erlangt. Er hat seine Lehre im Wald verbreitet. Er hat sich ausgeruht und sein Leben an den Wald angelehnt. Das ging soweit, dass er sich die 45 Jahre lang, in denen er seine Religion verbreitete, im Wald aufhielt. Allerdings in der Nähe von Häusern. Die Klöster, die im Buddhismus erbaut wurden, sind ursprünglich alle Waldklöster. Als der Buddha 80 Jahre alt war, fand sein *Parinibbāna* im Wald statt. Das ist die Verbindung zwischen dem Buddha und dem Wald. Seit dieser Zeit sind sie ein Paar.

Das Motiv des Waldes als eines positiv zu bewertenden Ortes ziehe sich also von Beginn an durch den Buddhismus. *Kulaputtas*, die um Ordination baten, schickte der Buddha in

⁵⁸⁷ So während eines Interviews, ähnlich aber auch während der Unterweisung im Rahmen der später noch zu betrachtenden Baumordination im Februar 2002.

⁵⁸⁸ Phra Khrū Pitak wörtlich: „in den Wald ordiniert“.

den Wald, auf dass sie Ruhe und Stille fänden, den *Dhamma* praktizierten und meditierten, da bei der Meditation im Wald eine besonders hohe Form von *samādhi* entstehe, so Phra Khrū Pitak.

Aber nicht nur das:

Selbst in den grundlegenden Regeln des *Vinaya* hat der Buddha versucht, die *Bhikkhus* und *Sāmaṇeras* dazu anzuhalten, die Umwelt zu bewahren (*anurak singwaedlom*). Dies ist nämlich eine alte Geschichte und keineswegs eine neue Angelegenheit, da der Buddha schon 2500 Jahre vor unserer Zeit die Umwelt geschützt hat. Beispielsweise hat er den Mönchen verboten, Grünzeug herauszureissen. Auch hat er es verboten, Bäume zu fällen oder eine Hütte (*kuṭṭi*) bauen zu lassen, die größer ist als angemessen (*pamāṇa*), um [den Wald] davor zu schützen, dass viel Holz geschlagen wird. Er hat [den Mönchen] verboten, außerhalb ihrer festen Wohnstätte Feuer zu machen, weil die Mönche in früheren Zeiten im Wald lebten, und es sonst vielleicht Waldbrände gegeben hätte.

Des Weiteren nennt Phra Khrū Pitak dieselben „frühbuddhistischen Umweltschutzregeln“ wie Phra Somkit, nämlich das Verbot, ins Wasser oder dorthin, wo Grünzeug⁵⁸⁹ ist, zu spucken, zu urinieren oder zu defäkieren. Dies habe der Buddha verfügt, um der Verbreitung verschiedener Krankheitskeime, Schimmel und Pilzen vorzubeugen. Ebenfalls habe er den Mönchen verboten, in der Erde zu graben, aus Furcht, dass Ameisen und kleine Insekten im Erdboden sterben könnten.⁵⁹⁰

Abgesehen davon gibt es im Buddhismus aber noch viele andere Verbote, die mit dem Umweltschutz (*anurak singwaedlom*) verbunden sind. Und aus all dem können wir sehen, dass der Buddha die Umwelt geliebt hat⁵⁹¹ und sich liebevoll um sie gesorgt hat. Der Buddha sah den Wert der Umwelt (*singwaedlom*) schon vor langen Zeiten. Der Buddha war Bewahrer und hatte Vorbildfunktion schon vor unseren Zeiten. Und deshalb haben wir Mönche Teil an der Bewahrung der Umwelt in unseren Dörfern in unseren Klöstern und Gemeinschaften. Deshalb sind die typischen Merkmale des Klosters der Wald und die Bäume.

Dass es notwendig sein kann, trotz dieser Vorarbeit des Buddha zusätzlich Elemente der lokalen Tradition in seine Umweltschutzbemühungen zu integrieren, erklärt Phra Khrū Pitak damit, dass man aus buddhistischer Perspektive die Menschen vier verschiedenen geistigen Entwicklungsständen zuordnen müsse, denen es die Lehre Buddhas jeweils anzupassen gelte. Man müsse die Leute also auf ihrer jeweiligen Stufe erreichen. Während es bei der ersten Gruppe ausreiche, etwas nur zu sagen und die zugehörigen Menschen

⁵⁸⁹ Vin IV 205 (Sekhiya Nr. 74).

⁵⁹⁰ Vgl. Fußnote 586.

⁵⁹¹ Das Wort *rak*, das Phra Khrū Pitak als liebevolles Fühlen des Buddha der Umwelt gegenüber verwendet, ist durchaus affektiv konnotiert und auch in der Bedeutung „verliebt sein in“ bekannt. Durch die Mischung von lieben und beschützen, also von *rak* (ev. aus Pāli (*amu*)*rāga*?) und *anurak* (aus Pāli *anurakkhā*) als Grundhaltung des Buddha, gelingt es Phra Khrū Pitak, das Thema Umweltschutz zu emotionalisieren.

verstünden sofort und handelten dementsprechend, bedürfe die zweite Gruppe weiterer Informationen und Erklärungen, bis sie Einsicht entwickle. Die dritte Gruppe brauche die Anbindung an Glauben, um zum Verstehen zu gelangen. Die vierte Gruppe zu erreichen sei sehr schwierig, da sie in höchst traditionellen Denkstrukturen verhaftet sei und man daher sehr viele Elemente ihrer Glaubensformen integrieren müsse, um sich verständlich zu machen. In der Hauptsache lehrt er in der dritten Gruppe, die nur eines gewissen Rückgriffs auf den Glauben bedürfen, wissenschaftlichen Erkenntnissen gegenüber aber ebenfalls aufgeschlossen sei.

Zu den bei den Laien besonders beliebten Geschichten, mit denen Phra Khru Pitak das Warum des Umweltschutzes zu illustrieren sucht, gehören möglichst anschauliche, Geister oder Gottheiten beinhaltende Erzählungen. Besonders für die buddhistischen Dryaden, die *rukkhadevatās*, begeistert man sich in Nān sehr, so Pang von *Hak-Muang-Nan*. Während der Zeremonien zur Baumordination erzählt Phra Khrū Pitak daher meist die Begebenheit aus dem *Vinayapiṭaka* über den Mönch, der den Wunsch hat, sich eine geräumige Holzhütte (*kuṭi*) bauen zu lassen. Zu diesem Zweck hält er einen Laien dazu an, einen großen Baum zu fällen. Dummerweise wohnt in diesem Baum eine Baumgottheit (*rukkhadevatā*), die dadurch ihrer Heimstatt beraubt wird und sich öffentlich beschwert, woraufhin Dorfbewohner den Mönch kritisierten. Als der Buddha das erfährt, beruft er eine Mönchsversammlung ein und erlässt eine *sikkhāpada*. Diese verbietet es einem Mönch, künftig Pflanzen zu zerstören. Wer dies tut, macht sich eines Vergehens (*pācittiya*) schuldig.⁵⁹² Dem sollen sich, so Phra Khrū Pitak, nicht nur die Mönche verpflichtet fühlen, sondern auch die Laien, soweit es ihnen denn möglich ist. Die Schwierigkeiten, die sich in diesem Zusammenhang beispielsweise für Bauern ergeben, sind ihm dabei durchaus bewusst. Und dass die Laien trotz seiner Ermahnungen und Unterweisungen den Wald abholzen, ist weniger ein Problem des Glaubens oder der Ignoranz, sondern vielmehr eines der ökonomischen Verhältnisse, erklärt Phra Khrū Pitak:

Der große Grund ist der Magen: Die Leute haben Hunger. Unsere Provinz Nān besteht zu über 80% aus Bergen, also gibt es wenig Landwirtschaft. Der Großteil der Leute ist aber abhängig davon, geht daher auf die Berge, um Holz zu fällen, dies zu Geld zu machen und danach den Boden zu bearbeiten.

⁵⁹² Vin IV 34. Vgl. hierzu ausführlich SCHMITHAUSEN (1991, 5ff). Die Päliversion dieser Enleitungsgeschichte zum Erlass von *pācittiya* 11 enthält dabei zwei verschiedene Motive: zum einen, dass das Kind der Baumgottheit seinen Arm verliert, zum anderen, dass der Wohnort der Baumgottheit zerstört wird. Vgl. SCHMITHAUSEN (1991, 12-14).

Was zukünftige Projekte angeht, so hat Phra Khrū Pitak zwar über Initiativen zum Klimaschutz, damit reine (*parisuddha*) Luft und Atmosphäre (*ākāsa*) geschaffen werden, mit der Dorfbevölkerung gesprochen, aber noch keine konkreten Vorschläge gemacht, da er sich vermehrt einem umfassenderen Zugang widmen will: dem Schutz (*anurak*) von Menschen,

damit sie nicht niederfallen und zum Sklaven der Materie⁵⁹³ werden. Wir versuchen daher, ihre Aufmerksamkeit (*sati*) zu wecken. Wir versuchen, den Menschen zu lehren, dass er so ist, wie es gerade genügt und so isst, wie es gerade genügt, dass er also Angemessenheit⁵⁹⁴ (*mattaññutā*) praktiziert.

Um gegen Formen gesellschaftlichen Wettkampfs anzugehen, predigt Phra Khrū Pitak seinen Laienanhängern Zufriedenheit (*santuṭṭhi*). Dazu gehört ein angemessenes Leben, was die ökonomischen Bedürfnisse anbelangt, ein ruhiges, friedliches Leben, wobei man jeden Menschen als einen Verwandten erachtet und jederzeit bereit ist, diesen zu unterstützen.

Das soll heißen, dass man nicht der Gesellschaft hinterher rennt. Dass man das Leben nicht auf Materie und Geld aufbaut. Ich lehre, dass sie die Ruhe lieben lernen. Man soll durch sich selbst sein.⁵⁹⁵

Dazu gilt es, nicht begierig zu sein, weder nach Ruhm (*yaśa*) noch Macht (*satti*), gesellschaftlicher Position oder Auszeichnungen zu streben oder daran anzuhafeln.⁵⁹⁶ Vielmehr fordert Phra Khrū Pitak eine nichtkompetitive Gesellschaftsform, die sich an Verwandtschaftsmodelle anlehnt:

Wir [Mönche im Netzwerk] lehren, dass die Leute sich als Verwandte (*jāti*) sehen sollen. Dabei unterscheiden wir drei Gruppen: 1. Blutsverwandtschaften, das heißt Geschwister, Sippe, etc. In dieser Gruppe praktiziert man ganz selbstverständlich *anurak* (Schützen) und *sāmaggī* (harmonisches Miteinander). Die 2. Gruppe ist eine Vertrautheits- oder Gewohnheitsgruppe, für sie gilt: je mehr man miteinander vertraut ist, umso mehr ist man auch verwandt. Wir müssen eben dieses Geschwisterzueinandersehen achten, um diese Vertraut-

⁵⁹³ Wörtlich *vatthu*, also Objekte, Eigentum etc.

⁵⁹⁴ Konzepte des Maßhaltens als Grundbedingungen eines guten Lebens sind allerdings nicht nur aus dem Buddhismus bekannt, sondern auch in der griechischen Kultur beheimatet gewesen. So stellen beispielsweise die griechischen Tragödien das Leid des Menschen oft als eine Folge seines Vergehens gegen das rechte Maß dar (BOHM 1985, 42).

⁵⁹⁵ Im Sinne von „Sich selber Zuflucht sein“.

⁵⁹⁶ Aber positives Streben ist durchaus erwünscht. Vgl. etwa BUDDHADĀSA (1990, n. pag.): “Craving always means the foolish desire that arises out of ignorance (*avijja*), out of not understanding things as they actually are. Unfortunately, whenever Buddhists speak of *saṃsāra*, most of them teach that every kind of desire is craving. This is incorrect. Only that which desires stupidly is properly called ‘craving.’ If it wants intelligently, it is called ‘sankappa’ (aspiration or aim), which we can call ‘wise want.’”

heit zwischen den Menschen zu schaffen. Die 3. Gruppe nenne ich *jātidhamma*⁵⁹⁷, d. h. wenn man zusammen Gutes tut, wenn man zusammen Zeit und Arbeitskraft aufwendet, wenn man einander hilft, wenn das der Fall ist, kann man die Beziehung als *jātidhamma* bezeichnen. Und wenn wir uns an diese Kategorie des *jātidhamma* halten, dann ist jeder Mensch in dieser Welt mit jedem verwandt. Ausnahmslos. Es spielt keine Rolle, wo man geboren ist, zu welcher Ethnie man gehört, welche Sprache, Religion etc. man hat, alle sind miteinander verwandt. Und wenn wir diese Art von *jāti* halten können, dann können wir zusammen und gemeinschaftlich in einem gemeinsamen, weltumspannenden Netzwerk (*krüa-kāj*)arbeiten.

Ausgehend von dieser zwischenmenschlichen Solidarität aus Verwandtschaft, fordert Phra Khrū Pitak, dass es auch zwischen Menschheit und Umwelt ein „Sollen“ geben muss in Bezug auf gegenseitige Hilfsbereitschaft. Sowohl die Menschen als auch die Umwelt werden gleichermaßen als Verantwortungsträger für das wechselseitige Wohl betrachtet. Diese Verpflichtung zur Achtung, Bewahrung und Hilfe resultiert für Phra Khrū Pitak aus der vollkommenen Abhängigkeit menschlichen Lebens von natürlichen Ressourcen, weshalb man Wertschätzung sowie achtsame Dankbarkeit (*kataññutā kataveditā*⁵⁹⁸) der Natur gegenüber entwickeln muss. Die Umwelt habe angesichts der Vielzahl ihrer Dienstleistungen geradezu ein *Anrecht* auf *kataññutā*, so Phra Khrū Pitak. Einige seiner Beispiele lauten, dass der Wald Schatten spendet, Nahrung produziert und für Frischluft sorgt. Das Wasser zeige ebenfalls eine *heilige Güte*⁵⁹⁹ der Menschheit gegenüber, da ohne es menschliches Leben nicht möglich sei. Gleiches gelte für Boden, Klima, Sonne und Mond, und wegen dieser Großzügigkeit der Natur müsse die Menschheit all diese Ressourcen *angemessen* nutzen. „Und wir müssen nach einer Gelegenheit suchen, all diese Freundlichkeit, Güte und Güter der Umwelt zurückzugeben und zwar, indem wir Menschen der Umwelt Schutz geben und sie nicht zerstören“, erklärt Phra Khrū Pitak.

Der Netzwerkgedanke ist unter den Mönchen Nāns sehr ausgeprägt, und so versuchen die engagierten Mönche um Phra Khrū Pitak, ihre Gedanken in alle Richtungen weiter zu tragen: „Wir versuchen, unsere Denklinien zu erweitern, zu allen Mönchen [in Nān] hin, um alle damit zu erreichen, und wir versuchen auch, dieses Netzwerk auf andere Provinzen auszuweiten.“ Dieses Ausweiten reicht mittlerweile bis ins Ausland, so haben bereits

⁵⁹⁷ Unklar verwendeter Begriff. Einerseits scheint Phra Khrū Pitak, wohl angeregt durch den *dhama*-Teil des Kompositums, zu suggerieren, diese dritte Gruppe sei dadurch gekennzeichnet, dass sie durch ihr dharmagemäßes, also im weitesten Sinne „richtiges“ Verhalten als verwandt zu betrachten ist. Andererseits soll mit *jātidhamma* über die engeren Verwandtschaftsbeziehungen der beiden erstgenannten Gruppen hinausgegangen werden und zwar dahingehend, dass *alle* Menschen miteinander verwandt sind, *weil sie geboren wurden*. In diesem Falle stellt sich die Frage, ob dann nicht auch Tiere als Verwandte des Menschen zu gelten haben, da für sie ebenfalls gilt, dass sie durch Geborensein charakterisiert sind.

⁵⁹⁸ S II 272.

⁵⁹⁹ So Phra Khrū Pitak wörtlich.

verschiedene Mönchsgruppen aus Bangladesh, Bhutan⁶⁰⁰ und Sri Lanka Nān besucht und sich mit Phra Khrū Pitaks Arbeit vertraut gemacht, wobei die Gruppe aus Bhutan insbesondere an der Praxis der Baumordinationen (*buat pā*)⁶⁰¹, die Mönche aus Sri Lanka dagegen an Ritualen zum Gewässerschutz (*menām anurak*) im Rahmen von Lebensverlängerungszeremonien für Flüsse (*sūpchatā menām*) interessiert waren.

5.3.4 Ritual und Alltagspraxis

Dieser transnationale Export von lokal entwickelten Ritualen, die zumindest nach Rückmeldungen, die Phra Khrū Pitak erhalten hat, auch in den neuen regionalen Kontexten funktionieren, ist recht überraschend. Denn eigentlich wäre zu erwarten gewesen, dass regionenabhängig entstandene Rituale eher dem Bereich der jeweiligen Kultur oder zumindest einer regional gefärbten Form der Religionsausübung zuzuordnen sind. Die im folgenden beschriebene Baumordination wäre also nicht nur ein buddhistisches, sondern gleichermaßen ein nordthailändisches (etc.) Ritual, das in eben diesem regionalreligiösen Umfeld funktioniert, aber nicht unbedingt unverändert in andere buddhistische Kulturkreise verpflanzt werden kann. Diese Fähigkeit, sich abändern zu lassen, kann ein Vorteil sein, denn positiv formuliert bedeutet dies, dass während der buddhistische Überbau eventuell nur in einen Mahāyāna- und Theravāda-Ansatz unterteilt werden muss, bei der Umsetzung der umweltethischen Prinzipien verschiedenste, regional anpassbare Möglichkeiten zur Verfügung stehen. Denn um eine höhere Akzeptanz und damit Wirksamkeit zu erreichen, scheint es sinnvoll, lokale Bräuche und Vorstellungen des importierenden Landes zu integrieren. „Aber das Problem, volkstümliche Denkformen so zu behandeln, daß ihr umfassender Bezug zu den primären Quellen bestehen bleibt, daß sie aber gleichzeitig auch mit den besten kritischen Dogmen ihrer Zeit in Berührung bleiben, ist gar

⁶⁰⁰ Wenn es um Fragen des Umweltschutzes geht, scheinen Fragen nach Orthodoxie oder Schulzugehörigkeit keine große Rolle zu spielen, auf Nachfrage, wie die Zusammenarbeit mit den Mahāyānamönchen verlaufen sei, antwortete Phra Khrū Pitak lapidar: „Sicher kann man mit Mahayanaleuten zusammenarbeiten. Lediglich unsere Praxis (*patibatti*) ist verschieden. Mönche in Bhutan essen am Abend und im Restaurant und tragen Uhren, was wir Thaimönche nicht haben.“

⁶⁰¹ Eigentlich bezeichnet *buat* (v.) in Kombination mit *phra* (Mönch) das Mönch werden, also die Aufnahme/Ordination in den buddhistischen Orden. In Zusammenhang mit *pā* (Wald) hat sich *buat pā* in Nān als Bezeichnung für ein später noch zu beschreibendes Ritual zum Schutz des Waldes durchgesetzt. Genaugenommen müsste also von „Waldordination“ statt „Baumordination“ („tree-ordination“ in der englischsprachigen Literatur) gesprochen werden, denn zumindest in Nān bin ich nicht auf den Ausdruck *buat tonmai* oder dergleichen gestoßen. Sofern das Konzept im Westen bekannt ist, firmiert es jedoch unter der Bezeichnung Baumordination, ich werde ihn daher beibehalten, zumal bei der Ordination eines Waldstücks wie ich sie beobachten durfte, immer noch einzelne Bäume „ordiniert“, also als Ausweitung des *buat tonmai* zu verstehen ist.

nicht einfach zu lösen“, merkte bereits WHITEHEAD (1996 (1926), 110) an. Hinzukommt, dass die in der oft als „kleinen Tradition“ bezeichneten Form des Volksbuddhismus beliebten Riten von der „großen Tradition“ aus betrachtet nicht immer unproblematisch sind. Rituale dürfen nicht mechanisch und um ihrer selbst willen durchgeführt werden, sondern sollten eine Hilfestellung sein, Einsicht zu entwickeln. Allerdings ist mit der Warnung vor dem falschen Anhaften an Observanzen oder Ritualen (*sīlabbataparāmāsa*) wohl nicht gemeint, dass strenges Einhalten der buddhistischen Moralprinzipien oder Vinayaregeln kritisiert wird. Auch die Ausführung von moralisch unbedenklichen (oder sogar förderlichen) weltlichen Ritualen oder Teilnahme an diesen sollte wohl nicht kritisiert werden, solange diesen keine Heilsfunktion zugemessen wird.⁶⁰²

Und pragmatisch gesprochen reagieren die Mönche in Durchführung verschiedenster Riten und Zeremonien schließlich auch auf die Bedürfnisse ihrer Kundschaft und Ernährer:

Th[at] popular aspect of Buddhism helps individuals to dispel unease and restore confidence in one's daily life when s/he is unable to resolve a crisis by rational means. Theravada Buddhism in Thailand does not limit its obligations to salvation from the cycle of rebirth, but also encircles people's demand for here-and-now solutions. In other words, monks are known to help people solve immediate problems by becoming counselors and fields of merit at the same time. They have positive local identities. (LAKANAVICHIAN 1996, 73)

In Thailand sind im Zusammenhang von religiöser Bedürfnisbefriedigung und Lebenshilfestellung mit ökologischen Fragen insbesondere die Baumordination⁶⁰³ und die Lebensverlängerungszeremonie für Flüsse (*sūpchatā menām*) als Formen *kollektiver* Rituale zu nennen sowie als *individuelle* religiöse Handlung das Versprechen, durch angemessen ökologisches Verhalten religiöses Verdienst (*tham bun*) anhäufen zu können.

⁶⁰² Ob die buddhistischen Mönche jedoch von Anfang an mit solchen (weltlichen) Ritualen zu tun hatten, ist fraglich. Vgl. Fußnote 537.

⁶⁰³ Es ist selbstverständlich stets im Hinterkopf zu behalten, dass es sich strenggenommen nicht um das handelt, was der Ausdruck suggeriert, da nur Menschen in den buddhistischen Sangha ordiniert werden können und die Ordination von Tieren im Vinaya ausdrücklich verboten wird. Doch hat sich die Bezeichnung als *terminus technicus* für das im Folgenden beschriebene Ritual durchgesetzt, ich werde „Baumordination“ daher nicht kontinuierlich in Anführungszeichen setzen.

5.3.4.1 Baumordination

Religiöser Geist ist nicht dasselbe wie dialektischer Scharfsinn. Daher spielen ... vermittelnde Darstellungen im religiösen Leben eine wichtige Rolle. (WHITEHEAD 1996 (1926) 110)

Neben anderen hat bereits HARRIS (1995, Fn. 32f.) darauf hingewiesen, dass es einen kanonischen Vorläufer für das Ritual, „Bäume zu ordinieren“ nicht gibt, es beispielsweise nicht gestattet ist, Tiere in den buddhistischen Orden aufzunehmen, und damit eine Validität der Baumordination im Sinne der Regeln des Vinaya nicht gegeben ist.

Dass man für das „Ordinieren“ von Bäumen (*buat tonmai*) und Wäldern (*buat pā*) mit *buat* den gleichen Ausdruck wie für die Prozedur der Aufnahme eines Mönchs in den Orden verwendet (*buat phra*) –, scheint als Problem neben dem akademischen Zirkel zwar auch in konservativen Kreisen des buddhistischen Sangha latent zu sein, ist aber für die *phra anurak* und die in die Zeremonie involvierte Bevölkerung vollkommen unproblematisch. Sinn sei, so erklärt man in diesen weniger dogmatischen Kreisen, die Wichtigkeit und Heiligkeit der Zeremonie⁶⁰⁴ zu symbolisieren. Der Neuartigkeit dieser Handlung sind sich die ausführenden Mönche dabei durchaus bewusst. In den Augen der Laien sind die Baumordinationen kraft der religiösen Autorität der lokalen Mönche legitim und gültig. Da die Laien die Legitimität des Ausdrucks „Ordination“ für das durchgeführte Ritual nicht hinterfragen, stehen die Mönche auch nicht in der Pflicht, die Baumordination als im Sinne des buddhistischen Kanons zulässig zu verteidigen, doch will man, unabhängig von der tatsächlichen Gültigkeit aus Sicht des Vinaya, die mitschwingenden Konnotationen des Begriffes *buat pā* und die evozierten religiösen Empfindungen transportieren.⁶⁰⁵ Eine tatsächliche Identität des Ergebnisses einer Ordination von Menschen und Bäumen zu behaupten, – mit den daraus resultierenden Pflichten und Rechten – ist nicht im Geringsten erklärtes Ziel. Wenn illegal arbeitende Holzfäller, die gläubige Buddhisten sind, einen Baum sehen, um den eine heilige gelborange Robe gewunden ist, und sich deshalb zweimal überlegen, diesen zu fällen, sei doch bereits einiges gewonnen, so etwa

⁶⁰⁴ Zugegeben wurde allerdings auch, dass der Begriff stets ein positives Medienecho hervorrufe, mit anderen Worten einfach eine griffige Formel sei.

⁶⁰⁵ Die Praxis finde in jedem Fall die Zustimmung und den Respekt der Bevölkerung, wenn auch nicht immer die strenger buddhistischer Mönchsorden, so Samruay Phadphong von *Hak-Muang-Nan*. Ähnlich auch CHINVARAKORN (1997): “Villagers are usually the ones who respect the sacredness of the saffron robe, not the government or businessmen. ... But at least it may arouse a sense of uneasiness among workers hired to cut down those trees.”

Phra Somkit. Doch sei die Zeremonie auch nicht ein bloßes Ritual, einen Baum mit einem Stück Stoff zu umwickeln, erklärt er, sondern ein Ritual, dessen Ziel es ist,

to connect people's minds with Nature ... The ceremony ... symbolises the interdependent relationship between people, the forest and wildlife. We do not aim to greatly increase the number of trees in the forest within a short period. Rather, we want to see how villagers organise themselves to preserve the forest, ... we want them to be more aware and take part in the project as an organisation at a community level. (TANSUBAPHOL 1997)

Die Schutzfunktion des Rituals besteht also aus zwei Komponenten, der Symbolfunktion der orangenen Robe, die dem im *Ergebnis* so markierten Baum direkten Schutz vor Holzfällern bieten soll, und der Zeremonie als *Prozess*, der die teilnehmende Bevölkerung längerfristig für ökologische Probleme sensibilisieren soll. In Nān wird zusätzlich zum buddhistischen Symbol der Mönchsrobe oft ein weißes, sternartig gezacktes Symbol als zusätzliches Schutzzeichen aus dem Symbolfundus des Animismus auf den Baum aufgetragen. Die besondere Kraft des Rituals, glaubt man in Nān, liege nämlich gerade in der Verbindung von Buddhismus und Geisterglauben. Zwar hält man den Buddhismus für den „höheren“ Glauben, aber, so die Argumentation, da die Geister schließlich vor dem Buddha da waren und auch nach Ankunft des buddhistischen Glaubens nicht weggegangen sind, muss man sie eben miteinbeziehen.

Dazu gehört auch, wie die Mitarbeiter von *Hak-Muang-Nan* berichten, die „Lebensgeister“ (*khwan*)⁶⁰⁶ des Waldes zu stärken. Am Tag vor der Baumordination findet daher, insbesondere wenn der Allgemeinzustand des Waldes sehr bedenklich ist,⁶⁰⁷ eine *su-khwan*-Zeremonie statt. *Khwan*⁶⁰⁸ bezeichnet für gewöhnlich etwas Seelenähnliches, dem Menschen unsichtbar Inneseiendes, das Gesundheit, Wohlergehen und Glück verleiht, solange es da ist, aber, da es von unsteter Natur ist, den Menschen zuweilen verlässt. Kommt es nicht rechtzeitig zurück, stirbt der Mensch (RAJADHON 1986, 38). Um eine erfolgreiche *su-khwan*-Zeremonie durchzuführen, die die „Seele“ des Waldes zurückholen kann, bedarf es verschiedener Opfergaben, meist eines Huhns, verschiedener Früchte und anderer Nahrungsmittel. Zusätzlich muss eine Schnur-Zeremonie durchgeführt werden. Diese Zeremonien finden meist nachmittags oder am frühen Abend statt, weil die *khwan* bevorzugt zu dieser Zeit umherwandern. Sind die *khwan* in ihre jeweiligen Bäume

⁶⁰⁶ *Khwan* als „Seele“ des Baumes ist also zum Baum gehörig, während *phi* oder *devatā* für gewöhnlich den Baum etc. lediglich bewohnen. Allerdings wird im Bhaddasāljātaka (Jā IV 144ff, 153ff) eine Baumgottheit beschrieben, die derart eng mit dem Baum verbunden ist, in dem sie lebt, dass sie ihn ihren Körper nennt und sterben muss, wenn er gefällt wird. Vgl. SCHMITHAUSEN (1991, 15 mit Anmerkung 88).

⁶⁰⁷ So Pang von *Hak-Muang-Nan*.

⁶⁰⁸ “*Khwan* is difficult to translate ... it may mean ‘ego’, ‘soul’, ‘morale’, ‘grace’, or ‘prosperity’” (TERWIEL 1975, 52).

zurückgerufen worden, werden diese mit weißer Schnur umwickelt, damit die *khwan* in den Bäumen bzw. im Wald bleiben.⁶⁰⁹

War es ursprünglich⁶¹⁰ üblich, sich einen einzelnen, besonders großen Baum auszusuchen, den man ordinierte, fand in Nān im Februar 2002 eine noch sehr neue Form der Ordination statt: die eines ganzen Waldstücks. Während dieser von Phra Jirawat, einem knapp 30jährigen Mönch aus dem Wat Thongmeng, geleiteten Zeremonie wurde ein Gebiet von etwa 30 *rai* (4,8 ha) ordiniert. Das Gebiet umschließt eine Bergkuppe, bei der es sich um eine Wasserscheide handelt. Ihr Schutz ist deshalb besonders wichtig, weil ein Abholzen dieses Waldes auch zum Versiegen einiger kleiner Bäche in der Gegend führen würde. Den Umweltschutz hier anzusetzen, ist sehr geschickt gewählt, denn Wasserscheidegebiete sind elementar wichtig für den Erhalt des ökologischen Gleichgewichts einer Region.⁶¹¹ Das Land wurde Phra Jirawat von den Besitzern geschenkt, nachdem sie erfahren hatten, dass er dieses Waldstück für schützenswert hält und daher ordinierten möchte. Längfristig sähe er es gerne in einen nachhaltig und kommunal genutzten Forst umgewandelt.

Zwei wesentlich auffällige Neuerungen an diesem Schutzprinzip der „Waldordination“ im Vergleich zur „klassischen“ Baumordination sind der Sprung vom individuellen Baum auf die übergeordnete Organisationsebene Wald, die gleichzeitig auch „Nichtbaumelemente“ einschließt,⁶¹² sowie die aktive, noch persönlichere Teilhabe der Bevölkerung am Ordinationsprozess. Dies geschieht unter anderem dadurch, dass nicht nur ein oder mehrere Mönche, sondern *jeder* Teilnehmer ein Stück abgelegter Robe bekommt, mittels derer er seinen je selbst gewählten Baum innerhalb des markierten Waldstücks umwickeln darf. Dabei scheinen diese gemeinschaftlichen Handlungen ein kollektives Verantwortungsgefühl zu wecken und als stark integrative Kräfte zu wirken.

⁶⁰⁹ Vgl. die ähnliche Beschreibung einer *thamkhwan*-Zeremonie zur Stärkung der Seele eines Kleinkinds bei TERWIEL (1975, 52).

⁶¹⁰ Die Baumordination ist in etwa seit Anfang der 1990er Jahre bekannt.

⁶¹¹ Vgl. SNYDER: *A Place in Space: Ethics, Aesthetics, and Watersheds*.

⁶¹² Vgl. ROLSTON S. 107.

Zum Ablauf

Bereits drei Tage vor der eigentlichen Zeremonie wurde das zu schützende Waldstück mit einer heiligen weißen Schnur umwickelt (*sāi sin*), die zuerst mit einem Ende an einer Buddhastatue befestigt wurde und von dort im Uhrzeigersinn um das Gelände und wieder zurückgeführt wurde.⁶¹³ Dann wurde die Statue entfernt und ein geschlossener Kreis geknüpft. *Sāi sin* heiligt den davon umschlossenen Raum und schützt ihn vor Übeln.⁶¹⁴

The consecrated place, it is believed, is protected by the power of the Three Gems and the phra parit (*anuphāp phraratanatrai lae phraparit khumkhrōng*) ... In its power and swiftness, [the white string] is just like a wire carrying electricity. (ISHII 1986, 22)⁶¹⁵

Diese weiße Schnur kennt man auch aus anderen rituellen Kontexten.⁶¹⁶ Generell assoziiert man mit einer solchen weißen Schnur Schutz und Reinheit⁶¹⁷ und schreibt dem von ihr umschlossenen Gebiet Heiligkeit zu.

Natürlich weiß Phra Jirawat, dass in den kanonischen Schriften keine *buat-pā*-Zeremonie für Bäume und Wälder vorgesehen ist, doch hält er es für richtig, mit dem Glauben der Leute zu arbeiten,⁶¹⁸ vor allem mit Kindern, die dann wiederum ihre Eltern beeinflussen sollen. Seine Jugendgruppe hat etwas 65 Mitglieder und die meisten haben an den Vorbereitungen für die Baumordination mitgewirkt, beim Aufbau von Sonnenschutzzelten geholfen oder Schautafel-Collagen gebastelt, die am Tag vor der Zeremonie am Wegesrand aufgehängt wurden. Quasi als Ansporn zeigten diese – für den westlichen Betrachter leicht verkitschten – Naturansichten das, was sich die Kinder unter einer idealen, ästhetischen Natur vorstellen.⁶¹⁹ Diese Plakate sollten positive Vor-Bilder liefern, worauf man hinarbeiten will. Die negativen Beispiele hatten schließlich alle Teilnehmer vor Augen, wenn sie von dem noch erhaltenen Waldstück weg auf die zum großen Teil dünnen,

⁶¹³ Foto siehe Anhang.

⁶¹⁴ Für gewöhnlich oft ein neues Haus, so Samruay Phadphong.

⁶¹⁵ Das Bild des Stromkreises findet sich bereits bei WALDSCHMIDT (1934, 140), der über diese Verbindung von Reliquie, Textbuch und Mönchen durch die *paritta*-Schnur sagt, dass „auf diese Weise ... alle [diese] magischen Kraftspender ... wie durch einen Leitungsdraht miteinander in Verbindung [stehen], und von diesen Stromkreisen ... dann ein oder mehrere Nebenschnüre abzweigt [werden], die den außerhalb des Mönchkreises sitzenden Gläubigen, zu deren Schutz die Handlung dienen soll, in die Hand gegeben werden.“

⁶¹⁶ Vgl. beispielsweise TERWIEL (1975, 50; 78; 219f; 259).

⁶¹⁷ Vgl. TERWIEL (1975, 50). Er übersetzt *sājsin* mit „sprinkling cord“ und erklärt dies als verwandt mit Sanskrit *siñcana*, Pāli *siñcanaka*, wohl wegen des Sprenkeln von Wasser im Zusammenhang mit Schutz- und Heiligkeitsritualen. “Whenever such a cord is placed around an area or an object it underlines the sacredness of that which is enclosed.” (ebd.)

⁶¹⁸ Vgl. die Argumentation Phra Somkits.

⁶¹⁹ Gischtende Wasserfälle, knallgrüne Landschaften, bunte Blumenwiesen, glückliche Tiere, etc. Foto siehe Anhang.

von Erosionsfurchen durchzogenen, abgeholzten oder nur von sekundärem Wald bewachsenen Hügel in der Umgebung blickten.⁶²⁰

Am Tag der Zeremonie traf die ansässige Bevölkerung bereits morgens an dem zu ordinierenden Waldstück ein, um gemeinsam mit den Mönchen abgetragene Mönchsroben zurecht zu schneiden. In wenig weihevoller, eher recht volksfestartig anmutender Stimmung wurden dabei wie traditionell üblich spontan gedichtete spöttische Lieder über alle Neuankömmlinge gesungen. Vollständig versammelt ließen sich die über 100 Laien den Mönchen gegenüber nieder, während diese in einem ersten Teil der Schutzzeremonie heiliges Wasser (*nām mon*) herstellten.

Nam mon, a compound of the Thai *nam* ('water') and *mon*, the Thai corruption of the Sanskrit *mantra* ('spell'), is 'holy water' prepared by use of a spell, in this case, *parit*. The consecration of *nam mon* often forms part of *parit* recitation. (ISHII 1986, 22)

Eine Almosenschale voller Wasser, auf deren Rand brennende Kerzen befestigt wurden, wurde dazu vor eine mitgebrachte Buddhastatue gestellt. Eine weiße Schnur gleich der, die zur Abgrenzung des zu ordinierenden Gebiets verwendet wurde, befestigte man an der Buddhastatue, wickelte sie um die Almosenschale, worauf die in einer Reihe daneben sitzenden Mönche den Rest der Schnur ergriffen. Während die Mönche Schutzformeln (*parit*) chanteten, ließ der neben der Schale sitzende Mönch Wachs einer der Kerzen in das Wasser tropfen (*yot thian*),⁶²¹ löschte diese dann im Wasser und versprenkelte das so geheiligte Wasser über den Anwesenden und in Richtung des Waldes. Dies soll gleichermaßen Übel abhalten und Kraft spenden.⁶²²

Der nächste Schritt, die theoretische Unterweisung der Laien in ökologischem Denken, geschah auf zwei Ebenen: einer rational argumentativen, an Vernunft und Einsicht (*paññā*) appellierenden Ebene, und einer religiösen, emotiven, die moralische Haltung (*sīla*) betreffenden Ebene. Während Phra Jirawat in der Hauptsache über die ökologische Notwendigkeit des Wald- und Wasserscheideschutzes – also technischen Umweltschutz –

⁶²⁰ Foto siehe Anhang.

⁶²¹ Vgl. TERWIEL (1975, 221); ISHII (1986, 22).

⁶²² Das Besprengen mit Wasser (*parittodaka*) im Zusammenhang mit Schutzriten taucht bereits in Par I, 164 (Kommentar zum Ratanasutta) und in DhA III, 441 auf. Vgl. SCHALK (1972, 46 mit Anmerkungen 153; 155). Ānanda wurde nach Vesāli gerufen, weil die Bewohner unter Krankheiten litten und sich nicht-menschliche Wesen in der Stadt breit machten. Während er das *Ratanasutta* rezitierte, versprengte er Wasser. Beides zusammen bewirkte, dass die Stadt von den dämonischen Wesen gereinigt wurde und die dort lebenden Menschen von Krankheit gesunden.

referierte,⁶²³ fiel Phra Khrū Pitak die Aufgabe zu, diese naturwissenschaftlichen Erklärungen durch eine „ökologische Dhammaunterweisung“ zu kompletieren. Neben den bereits oben erwähnten kanonischen Elementen⁶²⁴ sprach er, ohne dies ausführlich zu vertiefen, zusätzlich die Idee karmischen Vergeltungsdenkens an. Er berichtete von Fällen,⁶²⁵ in denen Menschen für unrechtmäßiges Verhalten der Natur gegenüber auf der Stelle bestraft worden seien. So habe ein Mann – obwohl das Komitee des kommunalen Forstes dies aus Waldschutzgründen untersagt hatte – einen bestimmten Baum fällen wollen und sei dabei prompt von haargenau diesem Baum erschlagen worden.⁶²⁶ Oder ein anderer Mann habe sich in einem Waldschutzgebiet illegal auf die Jagd begeben und sei aufs allerschrecklichste von einem wilden (nicht näher klassifizierten) Tier gebissen worden, was manchem der Anwesenden zumindest flüchtig eine gewisse Besorgnis ins Gesicht schrieb. Doch dann erhielten alle Anwesenden ein Stück der vorher zerteilten Roben und suchten sich, an der weißen Schnur entlang das Waldstück einmal umwandernd, einen Baum aus, den sie dann, meist recht stolz und ernsthaft, persönlich „ordinierten“, das heißt, mit ihrem Stoffstück umwickelten. Während die weiße Schnur wieder entfernt wurde, blieben die orangenen Schleifen als langfristige Schutzzeichen hängen. Ein gemeinsames Essen auf der Wiese vor dem Wald beendete die Zeremonie.

5.3.4.2 Lebensverlängerung für den Fluss

Die Schutzmaßnahmen für den Fluss entwarf Phra Khrū Pitak auf Bitten von Laien aus Nān, die den Erfolg seiner Maßnahmen zum Schutz der Wälder gesehen hatten und hofften, man könne auch den an Überfischung leidenden und an Verschmutzung krankenden Nān-Fluss stärken und wiederbeleben. Phra Khrū Pitak entwickelte daher eine an das für gewöhnlich zur Lebensverlängerung des Menschen eingesetzte *śūpchatā*-Ritual angelehnte *śūpchatā-menām*-Zeremonie.

Man spannt dazu zwei heilige weiße Schnüre (*sāi sin*), an denen als buddhistische Schutzsymbole gelborangene Tücher mit dem Rad der Lehre sowie zur zusätzlichen

⁶²³ Begriffe, die besonders oft fallen, sind dabei neben Schützen (*anurak*), kommunaler Forst (*pā chum chon*) oder natürlicher Wald (*pā thammachāt*) und Ökologie (*niwēt witthayā*).

⁶²⁴ Insbesondere die Geschichte über die Baumgottheit, die ihr Haus verliert, scheint immer wieder gern gehört zu werden. Für die meisten Teilnehmer ist es schließlich nicht die erste Baumordination und der Inhalt von Phra Khrū Pitaks Unterweisung daher in weiten Teilen bereits bekannt. Der Wiederholungseffekt wird jedoch nicht als langweilig empfunden, sondern soll, so Phra Khrū Pitak, dazu führen, dass das Gehörte sich verfestigt und langfristige Wirkung entfaltet.

⁶²⁵ Die alle auf Tatsachen beruhen und selbstverständlich erst unlängst geschehen sind.

⁶²⁶ Was entfernt an die altindische Vorstellung erinnert, dass ein Holzfäller *im* Jenseits von Bäumen erschlagen wird. Dass er aber direkt *ins* Jenseits geschlagen wird, ist natürlich eine viel direktere Vergeltungsmethode.

Legitimierung eine thailändische Fahne⁶²⁷ befestigt sind, in einem Abstand von einem Kilometer über den Fluss und erklärt das dazwischenliegende Gebiet zum Fischschutzgebiet, geradezu zum „Fischheiligtum“.⁶²⁸ Wie bei der Baumordination stellen die Mönche heiliges Wasser (*nām mon*) her und versprenkeln es über die Anwesenden und den Fluss, während sie Schutzgesänge (*parit*) chanten.

Ursprünglich handelt es sich beim *sūpchatā*-Ritual um eine Zeremonie zur Lebensverlängerung, die gewöhnlich anlässlich des sechzigsten Geburtstages einer Person durchgeführt wird. Im Rahmen der Zeremonie wird heilige weiße Schnur an einer Buddha-statue befestigt und dann das andere Ende um den Kopf des Jubilars geschlungen während Mönche *parit* chanten. Erhoffter Effekt sind ein langes Leben und Altern bei guter Gesundheit. Generell kann dieses Ritual aber auch für eine Familie oder sogar eine ganze Gemeinde abgehalten werden, ganz allgemein zum Zweck, Unheil fernzuhalten und auf Glück, Wohlstand und ein langes Leben hinzuwirken. Die Anwendungsmöglichkeiten sind sehr flexibel, so kann ein *sūpchatā*-Ritual auch helfen, Krankheiten zu heilen oder ein Dorf vor Naturkatastrophen zu bewahren.⁶²⁹ Und als solch eine Naturkatastrophe, wenn auch keine plötzliche, sondern durch kontinuierliches menschliches Fehlverhalten verursachte, identifizierten einige Bewohner der Stadt Nān auch im Fall des Zustands ihres Flusses, weshalb es sinnig schien, Phra Khrū Pitak zu bitten, das *sūpchatā*-Ritual für den Fluss Nān durchzuführen. Kontinuierliche Überfischung hatte zu einem drastischen Schwund der Fischbestände geführt und einige Arten sogar völlig verschwinden lassen, zudem ließen sich in den Fischen, die noch gefangen wurden, Pestizide in gesundheitsschädlicher Konzentration nachweisen.

Also chanten Mönche *parit*⁶³⁰ zu seiner Rettung und zwar für verschiedene Aspekte des Ökosystems Fluss: Für den Fluss als Gesamtsystem „Mutter Fluss“⁶³¹, also ein Element aus der animistischen Tradition, nach der die Natur generell als belebt bzw. bewohnt gilt,

⁶²⁷ Deren dreifarbige Streifen nach dortiger Interpretation symbolisch dem König (blau), dem Buddhismus (weiß) und dem Land und seinen Leuten (rot) zugeordnet werden.

⁶²⁸ Foto siehe Anhang.

⁶²⁹ So SWEARER (1995, 55).

⁶³⁰ Die Rezitation eines *paritta* zum Schutz oder zur Schadensabwehr ist besonders aus dem Theravāda bekannt und seit langem Teil des Volksbuddhismus. *Parittasutta*, in der Bedeutung einer um den Kopf gewickelten Schnur, von der eine Schutzfunktion ausgehen soll, finden sich beispielsweise in J I 399 (SWEARER 1995, 27). Dieses Jātaka schildert, wie der Bodhisattva durch auf den Kopf gestreuten heiligen Sand (*parittavālikam sīse pakkhipitvā*) und eine umgewickelte Schnur (*parittasuttam parikkhipitvā*) vor einer Dämonin geschützt wird. SWEARER zufolge sind die *parittas* in der Mahāvihāra-Tradition Sri Lankas gesammelt worden und seit etwas dem 14. Jahrhundert im südostasiatischen Theravāda-Buddhismus gebräuchlich. Vgl. auch WALDSCHMIDT: *Das Paritta., eine magische Zeremonie der buddh. Priester auf Ceylon*, Baessler-Archiv, XVII, 1934, 139-150 und SCHALK: *Der Paritta-Dienst in Ceylon*. Diss. phil. Universität Lund 1972, zu den Verwendungsweisen insbesondere 44ff.

⁶³¹ Auch „Mutter Erde“ ist ein Begriff, der in der von *Hak-Muang-Nan* und den assoziierten Mönchen gepflegten Umwelterziehung häufig fällt.

sowie für die darin und daran lebenden Fische und andere Lebewesen. Danach folgt ein kurzer „erzieherischer“ Teil, innerhalb dessen ein Mönch die generelle Wichtigkeit, den Fluss zu schützen, begründet.

Den Menschen ist selbstverständlich bewusst, dass eine halbtägige Zeremonie – nach dem Mittagessen ist sie für gewöhnlich beendet – nicht ausreicht, um das natürliche Gleichgewicht des Flusses wiederherzustellen, daher wird dieses Ritual quasi als Auftaktveranstaltung zur Einrichtung eines Fischschutzgebiets betrachtet. Die Schnüre samt der Fahnen bleiben über den Fluss gespannt, so dass die Bevölkerung kontinuierlich daran erinnert wird, dass der Fluss zu schützen ist. Am Ufer finden sich von den Bewohnern der je angrenzenden Dörfer angebrachte Tafeln⁶³², die das Fischen bei Strafe untersagen, und mit 2000 bis 5000 Baht⁶³³ ist diese dabei recht beträchtlich. Dieses Fangverbot gilt auch für die Dorfbewohner selbst. Die ersten dieser „Fischheiligtümer“⁶³⁴ entstanden 1993, mittlerweile sollen es in der Provinz Nān bereits über 100 sein,⁶³⁵ dabei schwankt ihre Länge zwischen 100 Metern und einem Kilometer. Die Fischbestände haben sich im ganzen Flussbereich derart gut erholt, dass die nicht geschützten Abschnitte befischt werden können, ohne dass dies die geschützten Bereiche negativ beeinflussen würde. Dabei entdeckten die Anwohner, dass es nicht nur zu einer quantitativen Zunahme der Bestände gekommen war, auch die Artenvielfalt hat mittlerweile zugenommen, und so zählt man heute wieder an die 40 verschiedene Arten von Fischen, darunter auch solche, die man seit Jahrzehnten nicht mehr gesehen hatte und für ausgerottet hielt. Um den Verdienstausschlag durch das selbstaufgelegte Fangverbot wieder wett zu machen, verkaufen einige Flussanwohner Fischfutter, das einheimische Touristen dann an die zum Teil recht pittoresken, weil regenbogenfarbenen Fische verfüttern können. Darüber, keinen selbstgefangenen Fisch essen zu können, tröstet man sich in dem Gedanken, dass sich die Fischbestände noch weiter erholen und der Fluss damit irgendwann in Maßen wieder befischbar sein wird. Dabei ist es nicht so, dass überhaupt kein Fisch mehr gegessen würde: Woher der zuweilen auf dem Markt gekaufte Fisch stammt, interessiert einfach niemanden wirklich...

⁶³² Foto siehe Anhang.

⁶³³ Also bis über 100 Euro.

⁶³⁴ „Fish sanctuaries“ ist der Begriff, den die Mitarbeiter von *Hak-Muang-Nan* verwenden.

⁶³⁵ In ganz Thailand sind nach Angaben von *Hak-Muang-Nan* mittlerweile über 500 Flusstücker zu Fischschutzzonen erklärt worden.

Angemessene Lebensführung zwischen Moral, Verdienst und Freigebigkeit

Ergänzt werden die oben genannten Rituale, die eine in einen kurzen Zeitrahmen konzentrierte Form buddhistischer Umweltschutzpraxis darstellen und dadurch eher Signal- oder Katalysatorwirkung haben, durch Anleitungen, wie im Alltag eine buddhistisch ökologische Lebensführung zu verwirklichen ist. Oft machen sich Mönche wie Phra Khrū Pitak dazu das in Thailand durchgängig verbreitete Konzept des Anhäufens von religiösem Verdienst (*tham bun*, zu *puṇya*) zunutze:

The act of accumulating *bun* is called in Thai *tham bun*, ‘to make merit’⁶³⁶. Accumulated *bun* is, however, counterveiled by *bāp* (‘demerit,’ Pāli *pāpa*), and people thus elicit great concern over whether a particular act is ‘*bāp*’ (*pen bāp*) and endeavor to avoid such acts. (ISHII 1986, 16)

Dies stellt einen idealen Ansatzpunkt für die Mönche dar, Laien von umweltschädigendem Verhalten abzuhalten bzw. zu umweltfreundlichem Verhalten zu motivieren, indem man es wahlweise als verdienstfördernd oder -schädigend klassifiziert. DARLINGTON (1990, 118) zufolge ist für die meisten Dorfbewohner Nordthailands Buddhismus quasi gleichzusetzen mit *tham bun*, also dem Erwerb religiösen Verdienstes. Die Konzeption von *nibbāna* als Heilsziel tritt dabei völlig in den Hintergrund, da man dieses Ziel als zu schwierig zu erreichen empfindet. Hauptziel der Laien ist es tatsächlich meist, lediglich für eine angemessene Wiedergeburt zu sorgen. Dies ist dann doch wesentlich innerweltlicher⁶³⁷ orientiert als das eigentliche buddhistische Ziel des Überwindens des *Saṃsāra*:

In philosophy books the principle of Nirvana features large ... In the rural Thai environment it is almost impossible to meet a Buddhist who aims for Nirvana, however. All ordinary Buddhists prefer to aspire to being reborn again, preferably of male sex, handsome, rich, with a good character and clever enough to ensure a permanent job in the government. (TERWIEL 1984, 92)

Ähnlich argumentiert auch ISHII (1986, 4), der erklärt, die buddhistische Lehre von *anicca*, *anatta*, *nibbāna* etc. sei viel zu komplex⁶³⁸ für die Mehrheit der Laienanhänger und scheinete mehr für die intellektuelle Elite denn für die Masse geeignet, denn tatsächlich sei der

⁶³⁶ “The state, of course, also invokes Buddhist values. During a recent seminar on water diversions, for example, an official tried to convince Kanchanaburi residents that they could ‘make merit’ by allowing water from the Mae Klong to be siphoned off to Bangkok” (LOHMANN 1995, 222).

⁶³⁷ Rechnet man nicht nur die diesseitige Welt und potentiellen Wiedergeburtsmöglichkeiten in dieser, sondern auch die Paradiese, die man erreichen kann, auch noch in den Bereich des *saṃsāra*, zumal himmlische Bereiche auch bloß befristete Wiedergeburtformen darstellen.

⁶³⁸ Ob dies wirklich der Grund ist, sei dahingestellt, doch scheint es, als stelle sich die Wiedergeburt unter den von Terwiel (s.o.) genannten Bedingungen als wesentlich attraktiver dar, denn das Streben nach dem *nibbāna*.

Theravāda-Buddhismus, was seine Basisdoktrin betreffe, eine Religion für die Weberschen *virtuosi*, da das angebotene Heilmittel den Massen kaum zugänglich sei.

Wenn also die Mönche in Nān erklären, die Teilnahme an Zeremonien zum Umweltschutz, ökologischer Landbau, maßvollere Befischung der Flüsse oder das Wiederaufforsten kahler Bergrücken käme *tham bun* gleich, dann ist die Parallelität zu der kanonischen Erklärung, dass Anpflanzen von Hainen⁶³⁹ Brunnenbau und sogar Straßenbau besonders verdienstvoll seien,⁶⁴⁰ nicht zu übersehen.⁶⁴¹ Allerdings waren es damals zivilisatorische Akte⁶⁴², heute hingegen ist es Naturbewahrung und Renaturierung, die religiöses Verdienst bringen sollen. Verbunden mit diesem *tham-bun*-Konzept⁶⁴³ ist auch das Karma-Gesetz. Dieses garantiert, dass aufgrund von Taten in diesem Leben die Lebensumstände im nächsten Leben determiniert werden, was jedoch nicht als drückende Last, die es fatalistisch zu tragen gelte, erlebt wird. Eher begreift man dieses Konzept der naturgesetzlichen „Vergeltung“ jeglicher Form von Taten als Ansporn, in diesem Leben gutes Karma für die Zukunft anzusammeln.⁶⁴⁴

The belief in kamma and rebirth, and the prudential concept of merit (puñña) serves an important role in the moral life of the Buddhist. The combination of kamma and puñña helps people resist the temptation to act on motives of greed and immediate material gain. (PREMASIRI 1991, 136)

Diese Konzepte scheinen, zumindest unter den von mir befragten Laien, zuweilen durcheinander zu gehen. Relativ einstimmig wurde jedoch erklärt, dass religiöses Verdienst generell eine gute Investition in die Zukunft darstelle und sich besonders durch Freigebigkeit (*dāna*), ethisches Verhalten und Meditationspraxis erwerben lasse.⁶⁴⁵ *Dāna* ist dabei

⁶³⁹ Vgl. SN II 106 oder die bereits erwähnte Stelle SN I 33 über das Bäume pflanzen – hier bietet sich also eine direkte Anknüpfungsmöglichkeit an alte Texte.

⁶⁴⁰ Vgl. SCHMITHAUSEN (1997, 24 mit Anmerkung 164).

⁶⁴¹ SCHMITHAUSEN (1997, Anmerkung 164): “Cp. also Aśoka’s having trees planted and wells dug along the roads for the use of men and beasts.”

⁶⁴² Vgl. SCHMITHAUSEN (1991 § 24 mit Anmerkungen 97; 98).

⁶⁴³ Dass allerdings nicht von allen Mönchen gern gesehen wird: “Buddhadāsa sees the preoccupation of popular Buddhist practice with merit-making (Thai *tham pun*) to gain material benefits as a refutation of the central Buddhist teaching of non-attachment” (SWEARER 1989, 4).

⁶⁴⁴ KEOWN (1992, 74) bestreitet, dass es sich bei der buddhistischen Form der Nächstenliebe (anukampā, mettā etc) um eine egoistisch motivierte handelt, deren wahres Ziel das letzten Endes eigennützige Anhäufen guten Karmas sei: “It should be clear ... that the fundamental inspiration for the Buddhist moral life is concern for others. There can be no ulterior motive for ethical action in Buddhism in the sense that one can ask for and be given a non-moral reason for such action, for instance in terms of karmic benefits. To require such an incentive already *indicates* a lack of moral concern.” Es gibt aber wohl beide Formen und auch „Motiv-Gemische“.

⁶⁴⁵ “It is this principle of the individual’s personal responsibility and the inevitable result of all actions that makes Buddhism such an ethical religion. The person who helps the monks, who alleviates suffering, who frees a bird from a trap, or who gives a glass of water to a thirsty traveller, knows that he has created something good for himself in the future” (TERWIEL 1984, 91). Das Gegenteil gilt natürlich auch, wer anderen schadet, bewirkt auch für sich selbst Übles.

nicht nur als materielle Spendefreudigkeit, sondern durchaus auch als geistige Freigebigkeit zu verstehen, dahingehend, dass man seine Kenntnisse mit anderen teilen sollte. Wenn also einer einen besonders guten ökologischen Dünger entwickelt hat, dann soll er das den anderen erklären und nicht um eines Wettbewerbsvorteils willen für sich behalten. Wettbewerb⁶⁴⁶, so die Botschaft der *Hak-Muang-Nan*-Bewegung ist *tham bāp*, also schlecht.⁶⁴⁷

Neben dem Anhäufen von Verdienst und Praktizieren von Freigebigkeit sind im Rahmen einer angemessenen Lebensführung (*sammājīva*⁶⁴⁸), wie sie die *Hak-Muang-Nan*-Bewegung vertritt, einige weitere Punkte zu beachten. So werden die Laien daran erinnert, dass es zum Befolgen des Edlen Achtfältigen Pfades unter anderem gehöre, sich der angemessenen Rede (*sammāvācā*) und der angemessenen Tat (*sammākammanta*) verpflichtet zu fühlen. Im Zusammenhang mit ökologischen Fragen wird dies so gedeutet, dass *sammāvācā* als aufrichtige Rede, also Erklären und Offenlegen von umweltrelevanten Fakten zu verstehen ist. *Sammākammanta* bedeutet hingegen für die *Hak-Muang-Nan*-Gruppe, dass man sein Tun auf ökologische Relevanz überprüfen soll, und dann so handelt, dass der Umwelt möglichst wenig Schaden zugefügt oder ihr Zustand sogar verbessert wird.

Das Ziel, mittels eines ethischen Lebens ein Gleichgewicht zwischen Individuum, Gesellschaft und Natur zu erreichen,⁶⁴⁹ soll zudem über die Einhaltung der buddhistischen ethischen Verhaltensregeln (*sīla*⁶⁵⁰) erreicht werden. Die *sīlas* zu kultivieren, gehört zur Grundlage eines erfolgreichen *spirituellen* Lebens und fördert dieses. Gleichzeitig handelt es sich dabei um aktiv das *innerweltliche*, man könnte auch sagen *alltägliche*, Leben

⁶⁴⁶ Dies hat natürlich auch Auswirkungen auf das Verständnis einer buddhistischen Ökonomie; vgl. zu diesem Themenkomplex etwa SCHUMACHERS oder DHAMMAPĪṬAKAS (PAYUTTO) Werke, beide mit dem Titel „Buddhist Economics“.

⁶⁴⁷ Um zu wissen, was *tham pun* und *tham bāp* ist, erklärt die Gruppe um Phra Khrū Pitak, gilt es jedoch nicht nur den Erklärungen der Mönche zu folgen, sondern vor allem, selbst Wissen zu kultivieren und zu vermehren.

⁶⁴⁸ “At the level of the ordinary layperson, *sammā ājīva* draws attention to the necessity of adopting a morally acceptable means of livelihood and avoiding occupations that might be materially productive but morally reprehensible. These occupations include trading in weapons (*satthāvaṇijja*), flesh (*mamsavaṇijja*), intoxicants or drugs (*majjavaṇijja*) and poisons (*visaṇijja*)” (PREMASIRI 1991, 139).

⁶⁴⁹ Vgl. auch Buddhādāsa, der anmerkte, es sei von Anfang an der geheime Plan der Natur, dass die gesamte natürliche Welt in harmonischem Gleichgewicht existiere. “Destroying the forest or not recognizing the value of all the benefits provided by the forest (nature) is a lack of morality (*siladhamma*)” (GRADY 1995, 74).

⁶⁵⁰ Die umfassendste Beschreibung der ethischen Verhaltensregeln (*sīla*) in den frühen Texten findet sich im Brahmajālasutta (DN I Nr.), gleichlautend auch das Sāmaññaphalasutta (DN I Nr. 2). Beide sprechen allerdings nur vom *sīla* der Mönche. Die im ökologischen Kontext interessanten sind dabei 1-5, die dazu parallelen Regeln für die Laien, ursprünglich als *sikkhāpada* bezeichnet, werden im saloppen Sprachgebrauch, wie ich ihn in Thailand antraf, ebenfalls *sīla* genannt, ich werde daher aus praktischen Gründen *sīla* gleichermaßen für das Verhalten von Mönchen wie Laien verwenden.

gestaltende Handlungsrichtlinien.⁶⁵¹ Von den *sīlas*⁶⁵², die gleichermaßen dem eigenen (*attahita*) wie dem anderen (*parahita*) Wohl dienen, werden die Laien von der *Hak-Muang-Nan*-Gruppe insbesondere darauf hingewiesen zu beachten, dass man sich des Tötens (*pāṇātipāta*) zu enthalten und vor jeglicher Art von Gewaltanwendung zurück zu schrecken (*lajjī*)⁶⁵³ habe. „Töten“ im ökologischen Kontext wird von den Mönchen in Nān als Zerstören der Umwelt oder einzelner ihrer Komponenten erklärt. Beispielsweise einen Wald derart kahl zu schlagen, dass er sich nicht erholen kann oder einen Fluss durch Chemikalien so zu verschmutzen, dass die Fische darin sterben, gilt als Töten.⁶⁵⁴

Aber nicht *nur* weil Töten an sich schlecht ist, soll man eben solche umweltschädigenden Handlungen unterlassen, die von den Mönchen in Nān als Töten gedeutet werden, sondern auch weil man, um ein gutes Leben führen zu können, in einer geeigneten, also ökologisch gesunden, Gegend leben sollte (*paṭirūpadesa vāsa*)⁶⁵⁵.

Umweltzerstörung als Töten zu begreifen, sich daher eines ethischen, verantwortungsvollen Umgangs mit der Natur zu besinnen, gehöre damit zum ersten Punkt des Edlen Achtfältigen Pfads, der richtigen Ansicht⁶⁵⁶ (*sammā-diṭṭhi*), erklärt die *Hak-Muang-Nan*-Bewegung. Darunter versteht sie grundsätzlich alles, was sich per “common agreement” als richtig erwiesen habe, in ihrem Fall “community banking, community forest, community river, sustainability” so Samruay Phadphong. Da aber das dogmatische Anhängen an eine einmal gewonnene richtige Ansicht als *diṭṭhi-rāga* abgelehnt wird (PREMASIRI 1991, 135), heißt das im Kontext der Buddhisten in Nān, dass sie daran denken müssen, die einmal gewonnenen richtigen Ansichten immer wieder neu zu kultivieren, zu überprüfen und nicht einfach zu tradieren. Dies kommt einer Regel gegen das Erstarren in Ritualen und Dogmen gleich und macht taktische Anpassung an neue Gegebenheiten und Sachverhalte möglich.

⁶⁵¹ Zurecht weist KEOWN daher darauf hin, dass *sīla* somit eine Doppelfunktion zukommt: als Bereich notwendiger moralischer Entwicklung und Voraussetzung der intellektuellen Entwicklung zugleich: “*sīla* ... stands in both a direct and an oblique relation to nibbāna. It stands in a direct relationship to nibbāna since it is itself part of the final good; and it stands in an oblique relationship to nibbāna as the basis for the development of knowledge.” (KEOWN 1992, 55f).

⁶⁵² Vgl. hierzu die Dissertation von RAMERS (1996, 40ff).

⁶⁵³ Beispielsweise Felder mit genmanipulierten Pflanzen zu zerstören, wie es westliche Umweltschützer zuweilen praktizieren, lehnt die *Hak-Muang-Nan*-Gruppe daher ab.

⁶⁵⁴ Jedoch wird das Abstandnehmen vom Töten nicht als Ermunterung zu einer vegetarischen Lebensweise benutzt.

⁶⁵⁵ DN III 276; AN II 32.

⁶⁵⁶ “In Buddhism, ‘right view’ (Pāli *sammā-diṭṭhi*, Skt *samyak-dṛṣṭi*) is seen as the foundation of moral and spiritual development” (HARVEY 2000, 11).

Das Inkorporieren neuer Gedanken, ihre Verknüpfung mit Althergebrachtem geschieht dabei relativ leicht. Man solle sein Selbst nicht als etwas Festes betrachten, sondern als ein Potenzial innerhalb des Systems, das teilen und sich entwickeln soll, so Samruay Phadphong. Während die erste Satzhälfte noch durchaus standardbuddhistisch klingt, hört man aus dem zweiten Teil seine aktuelle Lektüre heraus: *Systems Thinking*.⁶⁵⁷ Biodiversität und kulturelle Diversität seien überlebenswichtig für ein stabiles Funktionieren vernetzter Ökosysteme, eine unbestreitbare Tatsache und damit *sammā-diṭṭhi*. Sogar das Bild des “web of food chains” benutzt Samruay – ohne Snyder zu kennen –, weil es den Leuten helfe, die Verbindungen im Leben zu sehen, dabei dient es durchaus als positives Bild. Da Anschaulichkeit und Partizipation bei der Umwelterziehung, wie sie Phra Khrū Pitak mit der *Hak-Muang-Nan*-Bewegung praktiziert, eine wichtige Rolle spielen, werden bei Zusammenkünften oft „Netzwerkkarten“ gezeichnet, die die Verknüpfungen der verschiedenen Organisationen, der Ökosysteme, des Kapitalflusses etc. optisch darstellen und systematisieren.⁶⁵⁸ So entstehe sehr viel leichter direkte Einsicht in die Zusammenhänge aller Aspekte des Lebens, beispielsweise von Ökologie und Ökonomie, erklärt Samruay, und die Menschen sähen auch ihre eigene Position innerhalb dieses Netzes⁶⁵⁹ von Beziehungen besser.

Doch nicht nur die Systemtheorie, auch die Tiefenökologie ist mittlerweile in Thailand angekommen. So berichtet Nuttarote Winyangyoo, Mitarbeiter im *Spirit in Education Movement* (SEM), dass er vor zwei Jahren erstmals Mönche aus Thailand, Birma und Laos in Tiefenökologie unterrichtet habe.⁶⁶⁰ Diese hatten anscheinend keine Verständnisschwierigkeiten und äußerten, sie seien froh, jetzt noch eine Möglichkeit zu haben, den Laien die Welt erklären zu können.⁶⁶¹ Sicher sind die an derartigen Fortbildungen teilnehmenden *phra anurak* bereits von vorneherein interessiert und Neuem gegenüber aufgeschlossen, also dient dies weder als *Beweis* dafür, dass der Theravāda-Buddhismus

⁶⁵⁷ In diesem Falle von Joseph O’CONNOR und Ian MCDERMOTT, für gewöhnlich bevorzugt er thailändische Systemtheoretiker.

⁶⁵⁸ Was beispielsweise Joanna Macy in ihren Workshops auch tut.

⁶⁵⁹ Logo der *Hak-Muang-Nan*-Bewegung ist ein graphisches Symbol, das an eine Zelle erinnert, von deren Ecken aus Brücken gebaut werden können. Ihr bevorzugter Slogan lautet: “Protect the forests for water. Protect the rivers for fishes.”

⁶⁶⁰ Vgl. Fußnote 385.

⁶⁶¹ Während meines Aufenthalts in Thailand 2002 berichteten Mitarbeiter des von Sulak Sivaraksa gegründeten *Spirit in Education Movement* (SEM), dass bereits 2003 in Chiang Rai im Rajapath College eine Mönchsuniversität eröffnet werden soll, in der Mönche in einem vier-Jahres-Kurs in Themen wie Environmental Studies, Deep Ecology, Community Work etc. geschult werden. Der Start scheint sich jedoch zu verzögern und eventuell wird das Projekt in einen zweijährigen Kurs umgewandelt, der Mönchen und Laien offen steht.

insgesamt neuen Ideen gegenüber aufgeschlossen ist, noch dass er *per se* mit der Tiefenökologie kompatibel ist. Es kann jedoch ein *Hinweis* sein, dass er zumindest durchlässig ist und neue Welterklärungsmuster allmählich einsickern könnten, eine mittelfristige Ökologisierung also denkbar wäre. Da aber weder orthodoxe Doktrinen wie die Vier Edlen Wahrheiten und der Edle Achtfältige Pfad, noch das längerfristig angelegte, soterio-logische *tham-bun*-Konzept des populären Buddhismus geeignet sind, die Bedürfnisse des ländlichen Menschen zur Hilfestellung oder Erklärung in konkreten Problemfällen zu befriedigen (ISHII 1986, 20), spielt der Geisterglaube zumindest in Nordthailand nach wie vor eine nicht unbedeutende Rolle, auch im Umgang mit der Natur.

5.3.4.3 Geisterglaube

Unbewohnte oder verlassene Gegenden werden im thailändischen Volksglauben von vielen Geistern (*phi*) bewohnt. Dabei konnte es sich ursprünglich um wohl- oder übelwollende Geister handeln, doch wird für die guten Geister oft auch *thep* (*deva*) oder *thewadā* (*devatā*)⁶⁶² verwendet (RAJADHON 1986, 99). Zumeist kann einem bestimmten Gebiet meist je ein herrschender *phi* (*caw phi*), der auch *arak* oder *thep arak* genannt wird, zugeordnet werden.⁶⁶³ Dieser *caw phi* muss gefragt werden, ob man in seinem oder ihrem Wald Bäume fällen darf. Dazu steckt man einen Stock mit einem Haken in den Boden. Steht er am nächsten Morgen noch, hat man die Erlaubnis bekommen.

It is indirectly known by the folk people that in certain seasons, especially the rainy one, the Caw phii even if he is asked, will not give his or her consent for anyone to go and cut wood or kill game. If anyone dares to do it, something unwanted may happen to him or he may become sick with fever. This is due to the anger of the Caw phii. Such a belief has indirectly a utilitarian and preservative value for the people whose outlook is still primitive. Young trees and animals can grow and thrive unmolested during certain parts of the year. (RAJADHON 1986, 101)

Wenn heute ortsfremde, diese Überzeugungen ignorierende Menschen kommen, um eben doch unerlaubterweise Bäume zu fällen, führt dies dazu, dass die ortsansässigen Menschen glauben, ihr *caw phi* habe seine Kraft verloren, haben daher keine Furcht mehr vor ihm und handeln dann teilweise ebenfalls ihren früheren Praxis zuwider (RAJADHON 1986, 102).

⁶⁶² Man denke an die *rukkhadevatā* des Pālikanons.

⁶⁶³ Im Pāli entspräche dem wohl *ārakkha devatā*, in der Bedeutung „Schutzgottheit“.

Vergleichbare traditionelle Waldschutzfunktionen übernehmen in Teilen Birmas die Äquivalente zu den *phi*: die *nats*. So hat sich beispielsweise in der ansonsten kahl geschlagenen Ebene von Pagan ein Waldgebiet trotz akuter Brennholzknappheit halten können: der *Zheo-Htit-Lha-Ingyin-Wald*.⁶⁶⁴ Sein Glück ist, dass die lokale Bevölkerung weiß, dass die darin wohnenden *nat* jeden, der es wagt, ohne Erlaubnis auch nur ein winziges Stück Holz hinauszutragen, schwer bestrafen, ihm beispielsweise Krankheiten schicken. Es ist sogar verboten, metallene Gegenstände mit in den Wald zu nehmen, selbst wenn man nur hindurchlaufen will: Einer der beiden darin wohnenden *nat* wurde davon, dass sein ursprünglicher Heimatwald von Metallsägen und Äxten vernichtet wurde, derart traumatisiert, dass er sich gezwungen sah, umzuziehen und reagiert seither höchst allergisch auf Metall, erzählt die Dorfbevölkerung.⁶⁶⁵ Seinem Zorn möchte sich niemand aussetzen, und wenn für den buddhistischen Tempel doch Holz gebraucht wird, bedarf es langer vorbereitender Beschwichtigungszeremonien und Opfergaben: Insbesondere liebe dieser *nat* Zigarren und Alkohol erklären die Einheimischen. Ausnahmen für das Verbot, Metall mit sich zu tragen und dem Wald Holz zu entnehmen, gelten nur, wenn Holz zum Ausbessern des buddhistischen Dorftempels gebraucht wird oder um Podeste für Zeremonien⁶⁶⁶ zu bauen, da die *nats* sich als Diener des Buddha begreifen, so die Volksmeinung. Etwaige Holzreste müssen aber wieder auf dem Waldboden abgelegt werden, damit sie dort kompostieren können.⁶⁶⁷

Ähnliches berichtet auch Martin Palmer⁶⁶⁸ von der *Alliance of Religions and Conservation* für Bhutan. Auch dort gebe es eine kontinuierliche Tradition, dass man in bestimmte

⁶⁶⁴ *Ingyin* ist die birmanische Bezeichnung für den indischen Salbaum (Pāli *sāla*), und dieser gilt als heiliger Baum, weil der Buddha zwischen zwei Salbäumen starb. Neben der Angst vor den *nats* kann also auch die Tatsache zu ihrem Schutz beitragen, dass es sich bei den *Ingyin* um mit dem Buddha assoziierte Bäume handelt.

⁶⁶⁵ Den Hinweis im Rahmen eines vierwöchigen Reisestipendiums von *National Geographic Television* diesen *Ingyin-Wald* zu besuchen – eigentlich eher ein Wäldchen –, verdanke ich U Aung Din vom Ministry of Forestry Department, der für Umweltschutz in Birma (Myanmar) zuständigen Behörde.

⁶⁶⁶ Sollte man für diese Zeremonien Schmuck aus Baumblüten benötigen, müssen diese mit einem Bambusstock vom Baum geholt werden, keinesfalls mit einer Metallstange.

⁶⁶⁷ Das Tabu, diesem Wald etwas dauerhaft zu entnehmen, wird dadurch unterstützt, dass man glaubt, dies sei sogar *unmöglich*, weil nichts diesen streng abgegrenzten, von Kokospalmen umsäumten *Ingyin-Wald* wirklich verlassen könne: so würden ja nicht einmal bei heftigen Regengüssen Blätter ausgeschwemmt und neue *Ingyin-Bäume* würden in der Umgebung auch nicht wachsen, argumentiert der Dorfvorsteher.

⁶⁶⁸ Martin Palmer, Direktor der ARC, hat unter anderem zusammen mit Prinz Philip 1986 für den WWF die vielzitierte impulsgebende Zusammenkunft hochrangiger Vertreter verschiedener Religionen mit bekannten Umweltschutzorganisationen in Assisi organisiert und damit den Grundstein für die *Alliance of Religions and Conservation* (ARC) gelegt. 1995 wurde diese, bis dato unter dem Dach des WWF, eine unabhängige gemeinnützige Einrichtung. Gemeinsam mit dem WWF veranstaltete die ARC im November 2000 die Kampagne “Sacred gifts for a living planet”, bei der sich verschiedene Religionsgruppen aus aller Welt verpflichteten, konkrete Umweltschutzmaßnahmen durchzuführen. Zu erreichen ist die ARC unter: Alliance of Religion and Conservation, Martin Palmer, ARC/ICOREC, 3 Wynnstey Grove, Manchester, M14 GXG, oder im Internet unter <http://www.arcworld.org>.

Gebiete nicht eingreifen dürfe, weil man sonst mit Strafmaßnahmen von Seiten der dort lebenden Gottheiten oder Bodhisattvas zu rechnen habe, insbesondere in Form von Krankheiten oder Ernteausfällen. Dass diese Tabus willkürlich gesetzt sind, kann angezweifelt werden, da zumindest in einigen Fällen der Schluss nahe liegt, es handle sich vielleicht auch um eine Technik, ökologische Weisheit religiös kodiert zu tradieren. Aus der Mongolei beispielsweise, so Palmer, seien Texte bekannt, die warnend erklären, wenn man an einer bestimmten Seite eines Berges Bäume fälle, werde eine zornige Gottheit das Dorf überfluten:

Now that is actually straightforward environmental commonsense that you mustn't deforest certain areas because then the waters run off and you get flooding. But it has been encapsulated ... and coded into religious language. (KOHN 2003 n. pag.)

5.4 Ausblick auf andere buddhistische Ökoprojekte

Ob sich buddhistische Initiativen⁶⁶⁹ aus einer religiös empfundenen ökologischen Verantwortung heraus dem Umweltschutz zuwenden oder die Einsicht in den Zustand der Umwelt Menschen in der buddhistischen Tradition Hilfe suchen lässt oder aber der Buddhismus geradezu instrumentalisiert wird, um die Pflicht zum Umweltschutz dogmatisch festzuschreiben, ist von außen nicht immer leicht zu entscheiden.⁶⁷⁰ So beschäftigt beispielsweise die von Helena Norberg-Hodge 1978 in Ladakh initiierte NGO *Ladakh Ecological Development Group* (LEDeG) etwa 100 buddhistische Ladhakis, ohne sich jedoch in ihrer Arbeit oder deren Legitimation besonders buddhistisch zu gerieren; die Betonung liegt hier auf Umwelt- und Kulturerhalt, ohne dass dies offensichtlich religiös motiviert wäre. Andererseits wurde ein an NORBERG-HODGES wichtiges Buch *Ancient Futures: Learning from Ladakh* angelehntes Video über Ladakh und die Arbeit von LEDeG von einer Unterorganisation des *Buddhist Institute* in Phnom Penh, dem *Environmental Ethics in Southeast Asia Project* (EESEAP), auf Khmer synchronisiert, um als

⁶⁶⁹ Vom 5. bis 7. November 1997 fand im Buddhistischen Institut von Phnom Penh ein regionales Seminar unter dem Titel „Auf dem Weg zu einer ökologischen Ethik für Südostasien“ statt. Teilnehmer waren etwa 50 Personen aus Kambodscha, Indonesien, Laos, Burma, den Philippinen, Thailand und Sri Lanka. Das Seminar wurde gemeinsam organisiert von der Heinrich-Böll-Stiftung (Deutschland) und dem ökologisch-technischen Hilfsprogramm ETAP der UN im Zentrum für Kultur und Vipassana in Prek Ho (Provinz Kandal). Vgl. <http://www.buddhanetz.org/projekte/environd.htm>.

⁶⁷⁰ Ich werde im Folgenden nur einige Beispiele aus dem asiatischen Raum nennen, nicht aber auf ökologische Lebensformen in westlichen buddhistischen Gemeinschaften, wie etwa dem *Green Gulch Zen Center*, *Spirit Rock Meditation Center* oder dem *Zen Mountain Center* eingehen. Vgl. hierzu KAZA (1997, 218- 248) und YAMAUCHI (1997, 249-265).

Unterrichtsmaterial für Mönche zu dienen, kann also den Buddhismus durchaus beeinflussen.

Oder um ein anderes Beispiel zu nennen: Heißt die Aussage „Buddhistischer Schutzplan bewahrt Schneeleoparden im Himalaya“ (ARC), dass Menschen, die Buddhisten sind, Schneeleoparden schützen, oder dass sie, *weil* sie Buddhisten sind, sich für die Tiere einsetzen? Nun lauten nähere Informationen der ARC dazu:

The Buddhist conservation plan will encourage the local population to promote eco tourism, work with the local authorities, halt poaching, establish a network of organisations aimed at conserving the lake region, and lobby local and state governments to curb detrimental activities in and around lake [Tsomoriri].

Allein aus einer solchen Aussage ist die Motivation für das Engagement nicht eindeutig als religiös zu indentifizieren, es erscheint eher so, dass die ökonomischen Vorteile als Anreiz herangezogen werden. Auch der Hinweis, dass chinesische Buddhisten und Taoisten⁶⁷¹ gemeinsam heilige Berge in China schützen wollen, kann in seiner Kürze das Warum nicht klären. Anders hingegen im Fall eines Jagdverbots für Schneeleoparden, das mongolische Buddhisten unter Hinweis auf ihre buddhistische Verpflichtung, Mitleid mit einer vom Aussterben bedrohten Rasse zu praktizieren, erließen.⁶⁷²

5.4.1 Kambodscha

Khmer-Buddhist Education Assistance Project (KEAP)

Zu den Gründern von KEAP (1988), einem Projekt am Buddhistischen Institut in Phnom Penh, gehört Samdech Maha Ghosananda, wohl der wichtigste Vertreter des kambodschanischen Buddhismus heute.⁶⁷³ Seit 1992 führt der mehrmals für den Friedensnobelpreis nominierte Mönch jährlich eine *Dhammayietra* durch, eine dem Frieden und dem Umweltschutz verpflichtete Pilgerreise durch Kambodscha, wobei am Wegesrand Baumschößlinge gepflanzt werden (CHINVARAKORN 1997).

⁶⁷¹ Namentlich die *Buddhist Association of China* und die *China Taoist Association*, so die ARC auf ihrer Website.

⁶⁷² Als weitere aktuelle buddhistische Projekte nennt die ARC “Buddhist conservation in Himalayan Wetlands, Ladakh Buddhist Hunting and Logging Bans, Mongolia Buddhist Perception of Nature, Nepal Indigenous Buddhist Forest Management on Mount Everest, Nepal Mongolian Buddhist Fellowship, Tiger conservation, Bhutan.”

⁶⁷³ Namentlich als anderer wichtiger Umweltschutzmönch Kambodschas wäre Nhem Kim Teng mit seiner Organisation *shanti sena* zu nennen.

Umweltbildung ist ein wichtiger Bestandteil der Arbeit von KEAP, das beispielsweise mit Unterstützung des Entwicklungshilfeprogramms der Vereinten Nationen (UNDP) ein Trainingsprogramm über „Buddhismus und Umweltbewusstsein“ initiierte. Zusammen mit der Heinrich-Böll Stiftung organisierte das Projekt 1997 die Tagung “Toward an Environmental Ethic in Southeast Asia,” etablierte in dessen Folge das *Environmental Ethics in Southeast Asia Project* (EESEAP), welches dann unter anderem an der internationalen *Erdcharta*-Initiative mitwirkte, Umweltschutzmaterialien in Khmer übersetzte und Workshops durchführte, sowie sechzehn ältere Mönche als Trainer für Umweltbildungsprogramme für Mönche und Nonnen ausbildete, die von ihren Klöstern aus als Multiplikatoren wirken sollen.

Mlup Baitong (Grüner Schatten)

Auch das *Mlup Baitong Buddhism Environment Program* baut auf die Rolle der Klöster als Zentren kommunalen Lebens. Das Programm versucht ein Netzwerk zwischen mehreren Klöstern in den Provinzen Kompong Speu und Kompong Thom aufzubauen und Mönche in Umweltschutzthemen zu unterrichten, sowohl in „buddhistischem Umweltschutz“, das den buddhistisch-ethischen Hintergrund ihrer Argumentation bilden soll, als auch in „technischem Umweltschutz“, wo ihnen etwa Techniken des Bäumepflanzens oder der Schösslingszucht beigebracht werden. Allein im Jahr 2002 zogen die unterwiesenen Mönche nach Angaben von *Mlup Baitong* etwa 27.000 Baumschößlinge, die sie um ihre Klöster anpflanzten und gaben ihrerseits über 450 umweltrelevante Unterweisungen in Dörfern.⁶⁷⁴

5.4.2 Ladakh

Die Nonne und promovierte Medizinerin Dr. T. Palmo bietet seit 1996 im Rahmen der von ihr gegründeten *Ladakh Nuns Association* speziell für Nonnen Seminare zu traditioneller Medizin und Heilpflanzen an, insgesamt haben bereits 200 Nonnen teilgenommen. Durch die Anwendung dieser Kenntnisse sollen die Nonnen unter anderem lernen, sich sozial zu engagieren, und gleichzeitig einheimische Wildkräuter bewahren helfen. Gleichzeitig soll die *Ladakh Nuns Association* die oft schlecht ausgebildeten Nonnen in den Lehren des Dharma unterweisen und sie so gleichermaßen zu Dharmalehrerinnen und allgemeinen Gemeindegliederinnen machen. Dazu gehört auch das

⁶⁷⁴ Vgl. auch <http://www.mlup.org>.

Sammeln und Züchten von Heilpflanzen, zusätzlich sollen die Nonnen lernen, wie man Bäume pflanzt, da in der Hochgebirgswüste Ladakhs Brennholz rar ist, also nachgeforstet werden muss und die Ernährung durch Früchte bereichert werden soll.⁶⁷⁵ Außerdem sollen die Bäume Erosion verringern, Staub binden und Schatten spenden:

The training in both areas of traditional medicine and tree planting, will be in the context of relating Dharma and ecology. Weaving through the training will be a raising of awareness of interconnectedness and a fostering and caring attitude towards our environment and our very own bodies ... Reverence for the trees and their shade in an intense climate will be encouraged, as well as the protection of grasses, herbs and animals; values being eroded by the onslaught of tourism and consumerism. Reverence will also be fostered for the trees as great beings, with gratitude for their uses as firewood, building materials and homes for the many beings.⁶⁷⁶

Trotz dieser Aussage Dr. Palmos bleibt in diesem Fall der Eindruck bestehen, die Initiative sei in erster Linie sozial und ökologisch, nicht aber religiös motiviert, habe nämlich gleichermaßen zum Ziel, die Nonnen wie die (Heilkräuter-)Vegetation zu fördern. Dass der Impetus dazu aus dem Buddhismus kommt, ist nicht direkt einsichtig. Zudem entsteht der Eindruck, als handle es sich um den Versuch, der vorhandenen Institution der buddhistischen Nonnen in einer Sinnkrise eine aktuelle Aufgabe und einen neuen Wert zu geben. Dies kann durchaus mit dem mahāyānistischen Engagement bei den *parittas* verbunden werden, auch wenn sich das Schützen und Heilen hier auf eine (neue) innerweltliche Ebene bezieht.

5.4.3 Sri Lanka

Das *Temple Forest Program* of Sri Lanka entstand 1996 aus einer Zusammenarbeit des *NeoSynthesis Research Center* (NSRC) mit Dodankumbure Deerananda vom Watarakkoda⁶⁷⁷ Raja Maha Viharaya Kloster mit dem Ziel, die von den Initiatoren empfundene „natürliche“ Verbindung, die der Buddhismus mit dem Wald hat, auszubauen. Diese Verbindung sieht man in der Hauptsache darin, dass sich alle wesentlichen Ereignisse im Leben des Buddha mit Bäumen oder Wald assoziieren lassen und man ihm Aussprüche zuschreibt wie etwa „der Wald ist ein ungewöhnlicher Organismus von endloser Güte und Wohlwollen, der nichts für seinen Unterhalt verlangt und großzügig die

⁶⁷⁵ Mit Wiederaufforsten hat dieses Bäumepflanzen also wenig zu tun, da es in Ladakh nie wirklich viele Bäume gab.

⁶⁷⁶ [Http://forest.org](http://forest.org).

⁶⁷⁷ [Sic?] So jedenfalls die Schreibweise unter <http://www.forestgarden.org/fitfore.htm>, aber auch unter <http://www.rainforestinfo.org.au/projects/DGT/srilanka.htm> und <http://teknozen.igc.org/dgt/projects.html>.

Früchte seines Lebens gibt, er bietet allen Wesen Schutz und spendet sogar dem Holzfäller Schatten, der ihn zerstören will“ oder auch „die, die Bäume in Tempeln, Gärten, Klöstern und Wäldern pflanzen, werden bei Tag und Nacht Verdienst anhäufen.“⁶⁷⁸ Die Motivation, durch Forstschutz religiöses Verdienst zu erwerben, ist hier also gegeben, und dass der Buddha vom Wald als einem Organismus gesprochen haben soll, liest man im Rahmen dieses Projekts als Vorwegnahme moderner ökologischer Erkenntnisse von höheren Organisationsformen als Individuen oder Arten.

The Temple Forest Project was then seen to be a useful activity through which the knowledge of the Buddha could be *utilized*⁶⁷⁹ to benefit biodiversity, landscape stability and community empowerment⁶⁸⁰ ... Consolidating the existing forest around the temple is a first priority.

Die zu pflanzenden Bäume sollen in den Tempeln gezogen werden und die Verwaltung des jeweiligen Waldes von der staatlichen Forstbehörde auf die lokalen Tempel übergehen, was den Erhalt und das lokale Engagement langfristig stärken soll.

The training is expected to enable the priests to *harmonize environmental education with Buddhist values and ethics* so that it can be *utilized* in the presentation of Bana (sermons).⁶⁸¹ In this way a traditional communication channel can have modern environmental information harmonized within it.⁶⁸²

5.4.4 Birma (Myanmar)

Einzige mit Umweltschutz befasste Nichtregierungsorganisation Birmas ist FREDA⁶⁸³ (*Forest Resource Environment Development and Conservation Association*), die sich ausgehend von buddhistischen Werten der nachhaltigen Waldbewirtschaftung dem Umwelt- und Wildtierschutz und der ländlichen Entwicklung in Birma widmet. Im *Alaungdaw Kathapa* Nationalpark unterstützt FREDA Antiwilderereinheiten gegen den illegalen Abschuss von Wildtieren. Die Mitarbeiter von FREDA sind alle praktizierende Buddhisten und ehemalige Forstbeamte und betrachten ihre Tätigkeit als „Herz und Geist“-Kampagne,

⁶⁷⁸ [Http://www.rainforestinfo.org.au/projects/DGT/srilanka.htm](http://www.rainforestinfo.org.au/projects/DGT/srilanka.htm), leider ohne Quellenangaben. Übers. von mir.

⁶⁷⁹ Hervorhebung von mir. Die ökologische Zielsetzung knüpft bei diesem Projekt also an buddhistische Vorstellungen an, scheint sich aber nicht automatisch aus dem Buddhismus ergeben zu haben.

⁶⁸⁰ [Http://www.rainforestinfo.org.au/projects/DGT/srilanka.htm](http://www.rainforestinfo.org.au/projects/DGT/srilanka.htm).

⁶⁸¹ Hervorhebungen von mir.

⁶⁸² [Http://www.rainforestinfo.org.au/projects/DGT/srilanka.htm](http://www.rainforestinfo.org.au/projects/DGT/srilanka.htm).

⁶⁸³ Die meisten der Informationen verdanke ich einem Forschungsaufenthalt in Birma im Februar und März 2001. Die einzige mir bekannte schriftliche, wenn auch nicht ausführliche, Quelle zur Arbeit von FREDA ist http://www.davidshepherd.org/core_pages/projects/project_00004.shtml.

um die Mitarbeit der ländlichen Bevölkerung im Naturschutz zu erlangen. Dabei halten sie den Einfluss von Mönchen für unabdingbar im Versuch, durch Umweltbildungsmaßnahmen ökologisches Bewusstsein in der Gesellschaft zu erzeugen. Anders als die Regierung arbeiten sie nicht mit Strafmaßnahmen, wenn die von ihnen ausgebildeten Wildhüter im *Alaungdaw-Kathapa*-Nationalpark Wilderer schnappen, sondern versuchen, diese für ihre Arbeit zu gewinnen und wenn möglich anzustellen, damit sie selbst als Wildhüter arbeiten oder in Baumpflanzprojekten in der Pufferzone des Nationalparks tätig werden. Eine buddhistische Form, Wohlwollen zu praktizieren und die scheinbaren Feinde zu guten Freunden⁶⁸⁴ zu machen, erklärt U Ohn, Generalsekretär der Organisation. Mönche in Ökologie auszubilden, sei die effizienteste Methode, ökologisches Wissen der ungebildeten Landbevölkerung nahe zu bringen, da sie als natürliche Autoritäten gelten. Und schließlich taue der *lokuttaramarga* nicht für Laien, auf Einsicht warte man bei diesen ja meist vergebens. Allerdings sind in Birma bislang auch nur wenige Mönche an diesem Themenkreis interessiert. U Ohn und mit ihm die Organisation FREDA erklären dagegen, dass die aktuelle Situation erfordere, dass die (birmanischen) Buddhisten ökologischer werden, also müsse eben auch der Buddhismus sich ändern. FREDA veranstaltet daher regelmäßig Bildungsprogramme für Mönche, die dann vor Ort die Schutzmaßnahmen unterstützen und die Bevölkerung über ökologische Zusammenhänge aufklären. *Shin Than Ye* nennt sich das Programm, „gemeinsam überleben“.

Die Praxis des Bäumepflanzens ist auch in Birma nicht unbekannt, allerdings eher religiös als ökologisch motiviert. *Bodhi Ta Htaung* beispielsweise ist eine Neuanpflanzung von 1000 Bodhibäumen bei Monywa, aus denen – leider – ein neuer (Monokultur-)Wald entstehen soll. Sicher auch um Schatten zu spenden und die Natur zu fördern, erklärt ein dort lebender Mönch,⁶⁸⁵ aber die eigentliche dahinterstehende Absicht sei, dass diese Ansammlung von Bodhibäumen, die sich von den teilweise noch recht mickrigen Stämmen zu einem prächtigen Wald auswachsen werde, den künftigen Buddha davon überzeugen soll, in Birma geboren zu werden. Schließlich habe er dann mit *Bodhi Ta Htaung* einen guten Ort, sich für das Erwachen einen ihm zusagenden Bodhibaum auszusuchen.⁶⁸⁶

Die Praxis, Bodhibäume zu pflanzen, ist in Birma seit der Regierung des Königs Narapatisithu (1173-1210) bekannt, als der Mönch Ashin Kassapa Mahathera nach Sri

⁶⁸⁴ U Ohn nennt diese in ihrem ethischen Verhalten vom Umweltsünder zum Umweltschützer bekehrten „guten Freunde“ auch *kalyānamitta*, durchaus eine Umdeutung des Wortes!

⁶⁸⁵ Möglicherweise auch aus Freundlichkeit der Nachfragenden gegenüber.

⁶⁸⁶ Ob das funktioniert, ist allerdings recht fraglich, denn dieser Bodhibaum (*Ficus religiosa*) ist der Baum des historischen Buddha Gotama. Die früheren Buddhas hingegen haben alle unter einer anderen Baumart das Erwachen erlangt (vgl. DN II 4), für Maitreya ist also eigentlich zu erwarten, dass er sich ebenfalls eine eigene Baumart wählt und nicht den seines Vorgängers übernimmt.

Lanka reiste und von dort Samen des Mahabodhibaums mitgebracht haben soll (KHIN 1994, 19). Generell scheint es in Birma eine große Bereitwilligkeit zu geben, die mit dem Buddha assoziierten Bodhibäume⁶⁸⁷ zu schützen, wie beispielsweise die Zeremonien zum Vollmondtag des heißesten Monats des Jahres, *Kason*⁶⁸⁸ (Mai), zeigen. *Kason* gilt als Tag der Geburt, des Erwachens und des Parinibbāna des Buddhas. Zu den ihm zu Ehren durchgeführten Ritualen gehört es insbesondere, als Zeichen von Frömmigkeit und Respekt gegenüber dem Buddha Bodhibäume zu bewässern. Gleichzeitig werden kleine Fische und Schildkröten aus von Austrocknung bedrohten Gewässern in gefangen und in größeren Teichen oder Flüssen wieder ausgesetzt.

This merit is regarded as a life-saving act of charity. In ecological parlance *Kason* festival of watering trees and saving fishes may be taken as a sort of public activity in the preservation of natural environment. (KHIN 1994, 20)

Doch selbst wenn dies als ein ritueller Akt der Bewahrung anzusehen ist, und dieser auch durchaus buddhistisch motiviert ist, so scheint die Intention nicht unbedingt eine ökologische zu sein, sondern eine Form von Buddhaverehrung mit für einige Bäume und Tiere positiven Auswirkungen zu sein. Flora und Fauna werden also nicht um ihretwillen umsorgt, sondern als Mittel eingesetzt, religiöses Verdienst zu erwerben. Zudem hat hier die Sorge um die „Einzelschicksale“ der Bäume und Tiere Vorrang, es geht nicht um die jeweilige Art als solche. Dazu passt auch die in Birma und Thailand verbreitete, meines Erachtens recht problematische Praxis, sich durch das Freikaufen und -lassen gefangener Vögel, Schildkröten oder Fische als mitleidvoller und tierliebender Buddhist zu erweisen, ungeachtet der Tatsache, dass die Tiere ja nur zu ebendiesem Zweck gefangen werden. Ob dies nur unter Gesichtspunkten des persönlichen Verdiensts (*puñya*) oder aus Mitgefühl (*maitrī*) geschieht, wird sich im Allgemeinen nicht entscheiden lassen, sondern ist von Person zu Person unterschiedlich, auch sind Motivgemische aus *puñya* und *maitrī* denkbar.

Angesichts der relativen Interesselosigkeit⁶⁸⁹ der meisten birmanischen Mönche und der weitverbreiteten – hoch optimistischen – Auffassung, wenn man nur genügend praktiziere,

⁶⁸⁷ Andere Bäume, die von Baumgottheiten wie den vorbuddhistischen *yokka-soe* (eventuell zu Pāli *yakkha*?) Diese können Waldbewohner sein, etwa *ālavaka* (Ja IV 180)) bewohnt werden, erfuhren und erfahren ebenfalls besondere Verehrung.

⁶⁸⁸ Nach birmanischer Volksetymologie stammt der Begriff „*Kason*“ für den zweiten Monat des birmanischen Kalenders entweder aus einer Kombination von *ka* (Wasser) und *son* (schütten) und weist damit auf die Zeremonie des rituellen Bewässerns des Bodhibaums hin, oder ist abgeleitet von dem mir unbekanntem Pāliausdruck *kachina* (?), der Wasserknappheit bedeuten soll (KHIN 1994, 16).

⁶⁸⁹ Was vielleicht nicht nur an der stark orthodoxen Ausrichtung des Theravāda in Birma liegen mag, sondern auch an der Uninformiertheit vieler Mönche.

stelle sich daran anschließend ein harmonisches Gleichgewicht von Mensch, Gesellschaft und Natur von allein ein, fällt als eine der wenigen ökologisch interessierten Ausnahmen Sayadaw U Jotika auf. Der 1947 in eine nichtbuddhistische Familie geborene U Jotika besuchte eine katholische Missionarsschule und wurde Ingenieur,⁶⁹⁰ bevor er mit 27 Jahren ordiniert wurde.⁶⁹¹ Er ist insbesondere unter der birmanischen Jugend und den Auslandsbirmanen ein äußerst populärer Meditationsmeister und nimmt, wenn auch selten, Einladungen seiner Anhänger ins Ausland an. Neben 14 birmanischen und einem englischen Buch existieren viele Kassetten seiner Dhammatalks, die weite Verbreitung finden.

Nach langen Jahren als Waldmönch lebt U Jotika mittlerweile im Waldkloster *Maha Myaing Tawya* in der Nähe von Pago, erwägt jedoch längerfristig, sich in die Berge in Nordbirma zurückzuziehen, da der Natur, insbesondere den Bergen, immer eine besondere Wichtigkeit in seinem Leben zukam. Dies, in Kombination mit seiner Liebe zur Literatur gesehen, lässt es beinahe folgerichtig erscheinen, dass dieser sehr belesene Mönch als seine bevorzugten Gedichte die von Han Shan nennt, die *Gedichte vom Kalten Berg*.⁶⁹² Auch Thoreau, Muir, Ryokan und Rilke zitiert er gerne⁶⁹³ und zeigt nicht nur durch diese Auswahl, sondern auch durch sein naturästhetisches und ökologisches Denken, sein von Liebe zur Natur geprägtes Leben, Verwandtschaft zu Snyder (Thoreau, Muir, Ryokan) und Macy (Rilke). So könnte folgende Passage aus seinem Werk *Snow in Summer* durchaus auch Macy zuzurechnen sein:

I'm living with tremendous awe. How wonderful everything is! They say life is terrible. That's true in a way, but how terribly wonderful life is also. Sometimes I feel so alive and so happy that I'm alive. I'm beginning to appreciate myself, my life, ... the blue sky, the white clouds, the trees, the birds. I'm really in love with life. (It seems like I'm becoming a heretic.) No, I don't hate life. Yes there is suffering. It's OK. That's the price I pay for life. I'm really grateful for life. I thank life for all the pain and all the joy it has given me, and I know there's more to come. The bamboo grove ... has fifteen new shoots: Every day I look at them and feel very happy that they are growing up so well. They are my kin. I just love them. (JOTIKA 1998, 53)

Seine Liebe zu Han Shan, chinesischer und japanischer Landschaftsmalerei und dem Leben in der Wildnis lässt ihn wiederum auch mit Snyder verwandt zu sein scheinen

I hear the call of the wild. At last I have to accept the truth that I'm a hermit by nature. (JOTIKA 1998, 55)

⁶⁹⁰ "When I was young I thought life was a mathematical formula. Now that I am older I see that life is like a poem" (JOTIKA 1998, 91).

⁶⁹¹ Also wie Snyder und Macy ein Konvertit.

⁶⁹² Siehe dazu auch 3.1.3.4 Snyder und der „Kalte Berg“.

⁶⁹³ Neben Zeno, Kabir, Meister Eckhart, Nietzsche, Kierkegaard, Goethe, Mark Twain und Rollo May.

Und auch sein Bekenntnis, im Wald zu wandern und zu leben, sei seine bevorzugte Übung, rückt ihn in Snyders Nähe:

I want to live deep in the forest and be a friend of birds and deer and all sorts of animals, and also with trees, streams, clouds, sky, rain, and fog. When I lived in the forest I made friends with some rabbits, squirrels, lizards and a peacock. (JOTIKA 1998, 63)

Seine Liebe zur Natur scheint der Tradition der klassischen Waldmönche zu folgen, aktive Teilnahme am Umweltschutz ist von ihm nicht zu erwarten, und da er das abgeschiedene Meditieren dem beständigen Lehren des Dhamma vorzieht, ist unklar, wie sein Einfluss auf das ökologische Verständnis birmanischer Buddhisten einzuschätzen ist. Bei einer seiner Predigten⁶⁹⁴ über Ökologie und Buddhismus schien es jedenfalls so, als entfalteten seine Aussagen durchaus Wirkung, so diskutierten Laien noch Stunden nach der Predigt begeistert die Inhalte, insbesondere griffige Slogans wie “Buddha was an ecologist”⁶⁹⁵ oder “Ecology is more than science, it’s an attitude” hatten es ihnen sehr angetan. Dass, wer sich diesem Bereich widme, nicht nur seine Gesundheit⁶⁹⁶ und sein Wohlbefinden verbessere, sondern auch spirituell an sich arbeite, war den Zuhörern neu, auch dass man von der Natur lernen könne, schien sehr interessant, nachdem U Jotika berichtete, er selbst betrachte Bäume als Lehrer und Freunde. In Zusammenhang mit der Frage nach den Rechten der Natur äußerte U Jotika, dass alles ein Recht habe, zu existieren, als Einzelwesen wie als Art oder Landschaftsgefüge. Nur von Menschenrechten oder Tierschutz zu sprechen, greife zu kurz, auch Pflanzen und Steine hätten Rechte, beispielsweise das auf eine möglichst ungestörte Existenz. Eingriffe in die Natur müssten daher maßvoll geschehen, und wo sich größere Auswirkungen zeigten, beispielsweise in Steinbrüchen, solle man ästhetisch und ökologisch zugleich denkend renaturieren, um dem Urzustand möglichst nahe zu kommen. Ästhetik ist dabei ein Punkt, der in der Argumentation der Mönche in Thailand keine Rolle gespielt hat, und dem belesenen Birmanen U Jotika mit seinen persönlichen Vorstellungen von intakter Natur als ästhetischem Wert eine Sonderstellung unter den asiatischen Mönchen zuweist.

⁶⁹⁴ Die er wegen meiner Anwesenheit freundlicherweise zweisprachig hielt.

⁶⁹⁵ Eine Tatsache, die sich für U Jotika allein schon daraus ergibt, dass alle wichtigen Ereignisse im Leben des Buddha unter Bäumen stattfanden.

⁶⁹⁶ Denn ein naturverbundenes Leben, wie man es nach U Jotika anstreben sollte, beinhaltet auch, keine Konservierungsmittel, Farbstoffe oder ungewollt Pestizide etc. zu sich zu nehmen, sich also bewusst zu ernähren.

If Buddhism does not adapt, it will become a cultural fossil. If it adapts too much, it becomes adulterated and loses its essence and integrity. SCHECTER (1967, XVIII)

6 Schluss

Angesichts der offenkundigen Unterschiedlichkeit der Ausgangspunkte auf dem Weg zum Ziel eines ökologischen Buddhismus, mal vom Zen-Buddhismus, mal von allgemeinen buddhistischen Prinzipien, mal vom Theravāda-Buddhismus aus, ist Verschiedenes festzuhalten: Für den westlichen ökologisch engagierten Buddhismus ist die Wichtigkeit dogmatischer Tradition und Zugehörigkeit zu einer bestimmten Schule als relativ schwach zu bewerten. Die vorgestellten Argumentationen sind daher nicht nur voneinander verschieden, sondern oft auch in sich inhomogen und nicht als nur in einer einzelnen ideengeschichtlichen Traditionslinie stehend zu sehen. Für den ökologisch engagierten Buddhismus insgesamt hat sich gezeigt, dass sich zeitgenössische Buddhisten eines recht heterogenen Fundus an Ideen und Praktiken bedienen, da sie wegen mangelnder eindeutiger Sichtbarkeit⁶⁹⁷ einer durchgängigen Stringenz ökologischen Denkens in der buddhistischen Geschichte zweckgebundene Montage und Synthese aus Fragmenten, also Rekombination betreiben müssen, um ihr Ziel – einen ökologischen Buddhismus – zu erreichen. Damit seien nicht nur die nicht streng kanonischen oder nichtbuddhistischen Elemente aus dem Bereich der Volksreligion, der amerindischen Mythen, der Systemtheorie oder des Animismus gemeint,⁶⁹⁸ sondern auch die offenkundigen Neuausrichtungen tradierter Werte und Konzepte wie *śīla*, *dāna* oder *ahiṃsā* auf Fragen nach einer ökologischen Ethik. Da man sich nicht nur innerhalb einer Tradition bewegt, sondern in mehr oder weniger abgestuftem Maß in mehreren Traditionen⁶⁹⁹ und Zeitstufen sucht, sieht es zwar oft beinahe so aus, als sei eine ökologische Ethik dem Buddhismus bereits

⁶⁹⁷ Oder Existenz, was die engagierten Buddhisten natürlich bestreiten würden, doch scheint außer dem Einsiedlerstrang, dem partiellen Tierschutz, dem In-Ruhe-Lassen wenig für einen in seiner Entstehungszeit in hohem Maße ökologischen Buddhismus zu sprechen, was angesichts des Nichtvorhandenseins der ökologischen Krisen – ob die Konsequenzen der Abholzung der Gangesebene schon vorauszusehen waren, darf bezweifelt werden – zu dieser Zeit auch verständlich ist.

⁶⁹⁸ Vgl. Snyder: “The twentieth-century syncretism of the “Turtle Island view“ gathers ideas from *Buddhism* and *Taoism* and from the lively details of worldwide *animism* and *paganism*. There is no imposition of ideas of progress or order on the natural world – Buddhism teaches impermanence, suffering, compassion, and wisdom. Buddhist teachings go on to say that the true source of compassion and ethical behavior is paradoxically none other than one’s own realization of the insubstantial and ephemeral nature of everything. Much of animism and paganism celebrates the actual, with its inevitable pain and death, and affirms the beauty of process. Add *contemporary ecosystem theory* and *environmental history* to this, and you get a sense of what’s at work “ (PS 246). Hervorhebungen von mir.

⁶⁹⁹ Und Kategorien, wie z. B. Regelübertragung, wenn auch nicht bindend, sondern ermahmend und anhaltend, aus dem Vinaya der Mönche auf das Laiendasein.

seit langem immanent und daher durch die Tradition eigentlich legitimiert und nur vergessen,⁷⁰⁰ doch scheint gerade diese Neukombination ahistorisch zu sein oder anders gesagt: neu. Eine Anbindung an traditionelle Vorstellungen ist dabei durchaus gegeben, eine kontinuierliche Entwicklung „von den Anfängen“ hingegen nicht unbedingt, was wohl auch nicht weiter verwunderlich ist, da die ökologischen Krisen und das korrelierend verstärkt entstehende ökologische Bewusstsein ebenfalls Erscheinungen der Moderne sind.

Durch die Loslösung oder Umfunktionierung einzelner Elemente, seien es Ideen oder bloße Schlagwörter, aus ihrem spezifischen ideengeschichtlichen, kulturellen und zeitlichen Kontext wird erreicht, dass diese einzelnen Informationspakete besser zu transportieren und zugleich anpassbarer und multifunktional einsetzbarer sind. Besonders bei Macy ist leicht zu sehen, wie diese Arbeit mit Versatzstücken zu einer Art „Lego-Buddhismus“ führen kann, der in sich dann durchaus wieder stimmig scheint.⁷⁰¹ Zwar gehören die buddhistischen Steinchen in ihrem Gedankengebäude alle zum selben allgemeinen Übersystem nämlich „dem Buddhismus als solchem“, das Ergebnis ist also eigentlich nicht als unbuddhistisch zu bezeichnen, doch löst sie aus den buddhistischen „Untersystemen“, nämlich den verschiedenen Schulen, nur das heraus, was sie aktuell benötigt, um das Ökologische Selbst errichten zu helfen. Zudem sieht man bei Macy nicht nur eine Kombination des Gedankenguts unterschiedlicher Traditionen, sondern dass sie gezielt alte Bausteine einsetzt, die dann aber neue Funktionen erfüllen sollen. Wie gesehen kann das Entstehen in Abhängigkeit (*paṭicca-samuppāda*) als Konzept einmal zur Analyse des Zustandekommens des als negativ erfahrenen Wiedergeburtenskreislaufs verwendet werden und zeigen, wo dieser durchbrochen werden kann – so die historische Lesart –, um nach der Macyschen Neuerung plötzlich ein positives Bild sein, das die allgemeine Verbundenheit und daraus resultierende innerweltliche ethische Verantwortung zeigen kann, selbst wenn dies nicht seine ursprüngliche Aufgabe war.

Genauso kann ein Ritual zur Ordination von Menschen so abgewandelt werden, dass die positiven Konnotationen, die mit dem Konzept der Ordination verbunden sind, plötzlich

⁷⁰⁰ Denn beispielsweise auch ein Land wie Thailand, seit Jahrhunderten fest in buddhistischer Hand, hat sich im Zuge der Industrialisierung nicht durch nachhaltigeres Umweltverhalten oder Krisenprävention vor anderen, nichtbuddhistischen Ländern ausgezeichnet. GABAUDE zufolge mag das mit an dem in Thailand fest verankerten Konzept des Anhäufens von religiösem Verdienst (*tham bun*) liegen. „Anhäufen“ sei also durchaus positiv konnotiert, daher habe der Kapitalismus leichtes Spiel gehabt, und da vor dessen Ankunft aktiver Umweltschutz in dieser agrarischen Subsistenzkultur gar nicht vonnöten war, hätten die thailändischen Buddhisten versäumt, angemessen zu reagieren.

⁷⁰¹ Oder zumindest emotional so empfunden werden kann.

dafür sorgen, dass Menschen bestimmten Bäumen mit einer Verehrung begegnen, die idealerweise derjenigen gleichen, die sie ansonsten Mönchen entgegen bringen.

Doch trotz der unterschiedlichen buddhistischen Basis, von der aus Snyder, Macy oder die thailändischen Mönche argumentieren, fällt auf, dass durchaus auch gewisse Gemeinsamkeiten bestehen, nicht nur in der Zielrichtung, sondern auch der Argumentation. Wie gezeigt wird auch in Thailand in der buddhistischen *Hak-Muang-Nan*-Bewegung systemtheoretisch gearbeitet, werden Mönche in Tiefenökologie unterrichtet, finden auch in einem Theravāda-Land Netz-Metaphern, die an das für Snyder zentrale Juwelennetz des Indra erinnern,⁷⁰² Anwendung und trifft man bei allen gleichermaßen immer wieder auf zentrale buddhistische Werte wie Freigebigkeit (*dāna*), ethisches Verhalten (*śīla*), Angemessenheit der Lebensführung (*sammā-ājīva*)⁷⁰³ und Wohlwollen (*maitrī*). Das Gerüst ist also ähnlich, wird aber spezifisch gefüllt. Systemtheoretisch gesprochen ist dieses Verschwimmen der Grenzen zwischen den Traditionen wohl auch leicht zu erklären, da man Religionsgruppen wie die verschiedenen regionalen buddhistischen Traditionen als soziokulturelle Systeme mit semipermeablen Grenzen bezeichnen kann. Diese teilweise Durchlässigkeit erklärt, wie Abstufungen und Diskontinuitäten in den einzelnen Schulen entstehen, so dass innerhalb einer lokalen kulturellen Gruppe zwar temporär größere Kontinuität und Übereinstimmung herrscht als zwischen Buddhisten geographisch weiter auseinander liegender Gruppen, doch ist Wandel durch Austausch langfristig nicht vermeidbar. Dass sich unter den ökologisch engagierten Buddhisten die Argumentationsweisen, sprachlichen Wendungen, kanonischen Textstellen und Symbole partiell und sukzessiv angleichen werden, kann daher antizipiert werden; allzu viele weitere kanonische Elemente, die sich im Sinne eines ökologischen Buddhismus lesen lassen, außer den bereits bekannten, werden sich in den Schriften nicht mehr finden lassen.⁷⁰⁴ Propagier

⁷⁰² Wenn an verschiedenen Orten ähnliche Ideen auftauchen, ohne dass ein Bezug direkt offensichtlich wäre, neigt man ja für gewöhnlich zu Verschwörungstheorien, doch andererseits könnte es sich auch um eine zu einem bestimmten Zeitpunkt eben angebrachten evolutionäre Notwendigkeit innerhalb kultureller oder religiöser Systeme handeln. Macy bringt in diesem Zusammenhang gerne das Beispiel aus der Biologie: Auf einer Insel wurde beobachtet, wie erstmals ein Affe Steine als Werkzeuge benutzte, um Muscheln zu knacken und daran anschließend andere Affen in der Kunst des Steingebrauchs unterwies. Ohne dass ein direkter Affen- oder Informationsaustausch stattgefunden hätte, lernten die Affen einer weit entfernten Insel ebenfalls diese Technik.

⁷⁰³ Dazu würde nach den von mir befragten Mönchen auf jeden Fall als wichtiger Unterpunkt *mattaññutā*, „das [rechte] Maß kennend“ gehören.

⁷⁰⁴ So hat auch KABILSINGH (mündl. Kommunikation) darauf hingewiesen, dass dies nach den Arbeiten von SCHMITHAUSEN zur ökologischen Ethik im frühen Buddhismus eigentlich nicht mehr nötig sei.

Egalität⁷⁰⁵ und Solidarität mit allem Dasein wird wohl Wortungetüme in der Art von „mutually interpenetrating co-arising“ zumindest für den amerikanischen Buddhismus kanonisieren und unhinterfragbar machen. In Asien sind ähnliche Gedanken bereits auch schon zu hören, doch wird man zumindest in den ländlichen Gebieten, in denen die traditionellen Glaubenssysteme noch intakt sind, wohl weiterhin sein Hauptaugenmerk darauf richten, Baumgottheiten zu fördern und das Leben der Flüsse zu verlängern.⁷⁰⁶

Argumentationen, die versuchen, ausschließlich über einen intrinsischen Wert zu einer ökologischen Ethik zu kommen, wie er in der westlichen philosophischen Auseinandersetzung mit ökologischer Ethik häufig bemüht wird, sind wie gesehen kaum Motor buddhistischer ökologischer Ethik. Streitigkeiten wie die, ob Landschaften oder Ökosysteme eigenständige Entitäten, „Subjekte“, sind, weil sie systemtheoretisch gesprochen ähnlich wie Menschen als eigenständige Organisationsformen begriffen werden können (ROLSTON), oder ob sie eben nichts „an sich“ Seiendes sind, sondern bloß „Konstrukte, in die menschliche Wahrnehmungsweisen, kulturelle Interpretationen und wissenschaftliche Konventionen eingehen“ (BIRNBACHER 1997, 12), kann der Buddhismus geschickt umgehen, wenn er sich auf relationale Wertargumentation⁷⁰⁷ konzentriert.

In den vorangegangenen Kapiteln wurde deutlich, dass in keinem der untersuchten Ansätze jeweils nur eine Argumentationsweise gewählt wurde, sondern Mischformen der verschiedenen in den Präliminarien aufgeführten Ethiktypen anzutreffen sind. Was die subjektive Wertethik betrifft, so haben insbesondere die thailändischen Mönche im Rahmen subjektiver relationaler Werte mit dem Wert der Natur für die Befriedigung menschlicher Grundbedürfnisse argumentiert. Ebenfalls wichtig ist ihnen für ihre Art der Umweltbildung der Laien der pädagogische Wert, der entsteht, wenn Natur sorgsam behandelt wird. Ein ähnlicher pädagogischer Wert, nicht unbedingt im Umgang mit der Natur, sondern in deren Anschauung, führt Snyder dazu, aus Einsicht in die Funktionsweise der Welt ein Gefühl der Heiligkeit und Dankbarkeit ihr gegenüber zu entwickeln, woraus der Wunsch, sie zu schützen, entsteht. Bei Macy wiederum dient die

⁷⁰⁵ Wie diese zu leben ist, sei dahingestellt.

⁷⁰⁶ Mit welcher Geschwindigkeit sich Begriffe ausbreiten berichtet auch LOHMANN (1995, 222f) in Zusammenhang mit den abgelegensten Dörfern in Thailand, die erstaunlich schnell Wörter wie *anurak* (Schützen), *nivēt witthayā* (Ökologie) oder *pā chum chon* (kommunaler Forst) in ihren Sprachschatz aufnehmen. Auch in Nān sprechen Mönche und Laien, die vielleicht noch nie bis Bangkok gekommen sind, über Globalisierung, weltumspannende Netze, die Weltbank, den IWF oder gentechnisch verändertes Saatgut.

⁷⁰⁷ Vgl. beispielsweise Phra Somkit 5.3.2.

konkrete Anschauung der Natur dazu, der wesenhaften Verbundenheit mit ihr gewahr zu werden und so dem Ökologischen Selbst näher zu kommen.

Wert in Bezug auf sinnliches Vergnügen, das Natur bereitet, ist für Macy und Snyder gleichermaßen von Bedeutung, der ästhetische Wert, den schöne und sublime Natur für Menschen hat, ist dagegen zumindest explizit nur für Snyder relevant.⁷⁰⁸ In seiner Anerkennung des ästhetischen Werts, den schöne, sublime und auch grausame (!) Natur hat, geht Snyder sogar über die in den Präliminarien formulierten Kategorien hinaus. Das Hässliche, Blutige, Verfallende ebenfalls zu bejahen und sich sogar daran zu erfreuen, ist zumindest buddhistischen Kontext völlig neu. Snyders Propagierung der Verortung des Lebens und das dazugehörige Konzept des Bioregionalismus spricht für Elemente aus dem Bereich des Wertes aufgrund des Heimatseins der Natur und ihrer Fähigkeit, Identität zu stiften, wie auch von der *Hak-Muang-Nan*-Bewegung gefordert wird.

Wert als „Sinn des Lebens“, das heißt intrinsischer Wert oder Heiligkeit, die man ihr zuschreibt, weil der Sinn des Lebens eben das Leben selbst ist, lässt sich sowohl bei Macy als auch Snyder lesen, nicht aber bei den *phra anurak* in Thailand.

Eine Kombination aus Leidens- und Mitleidsethik, der Anspruch, dass aus Mitleid jede Art von Leiden, also auch das der nichtmenschlichen Natur zu beseitigen sei, weil das Leid niemandem gehört, sondern *als solches* zu beseitigen ist, findet sich in besondere Weise bei Macy. Aus Snyders Werk dagegen ist eine Leidensethik nicht herauslesbar, auch Mitleidselemente finden sich selten, da er dies für unangemessen sentimental hält.⁷⁰⁹ Sicher wendet er sich gegen leidevozierendes Verhalten; dies ist allerdings ein Unterpunkt seiner religiösen Praxis und nicht Hauptmotor seiner Argumentation.

Physiozentrische⁷¹⁰ Ansatzpunkte wie biozentrische Ethiken und holistische Modelle propagieren hingegen Macy und Snyder gleichermaßen.⁷¹¹

⁷⁰⁸ Sowie U Jotika, auf den S. 212ff. eingegangen wurde.

⁷⁰⁹ Man denke an das Problem des Mitleids mit den von Rotluchsen gefressenen Hühnern (S. 73).

⁷¹⁰ Unterschiedliche Formen physiozentrischer Ethik zeigen sich in den Beiträgen engagierter Buddhisten im Internet interessanterweise, wenn man die unterschiedlichen Implikationen der folgenden Bodhisattvaregel, die in verschiedenen Versionen kursiert betrachtet: “I vow to save all sentient beings” fiel in den Bereich des Pathozentrismus oder Sentientismus, “I vow to save all living beings” beinhaltet Biozentrismus und “I vow to save all of nature” ließe an Ökozentrismus oder Tiefenökologie denken.

⁷¹¹ Möglicherweise wäre auch Buddhadāsa und sein Konzept von *thammachāt* hier anzusiedeln.

Allen drei vorgestellten Strömungen innerhalb der Debatte um eine buddhistische Antwort auf die ökologische Krise gemein ist eine Forderung nach Verankerung des Lebens in der Tugendethik, also die Verpflichtung auf buddhistische Grundtugenden, aufgrund derer sich eine ökologische Ethik im Sinne eines tugendhaften Verhaltens der Natur gegenüber aufbauen lässt. Verstandestugenden und ethische Tugenden, also insbesondere Weisheit, Verstand, Klugheit, Freigebigkeit und Mäßigung werden als Basis eines guten buddhistischen Lebens angesehen. Dies soll, auch da sind sich alle einig, getragen sein von Wohlwollen (*maitrī*) und Mitfreude (*muditā*) als kleinstem gemeinsamen Nenner der Liebesethik; für Macy und Snyder gilt zudem auch der Aspekt der sinnlichen Liebe zur Welt.

Dass Macy mit ihrer Suche nach dem Ökologischen Selbst eher dem ontologischen „Weltsein“ als Fragen der Ethik verpflichtet ist, scheint dabei nur auf den ersten Blick so zu sein. Denn da sich Ethik immer als eine *Haltung in Bezug zu* darstellt und sie diesen Bezug zu klären sucht, ist anzunehmen, dass aus der Lösung des für sie wirklichen Problems, nämlich des ontologischen, das ethische Problem in der Frage nach Verhältnis und Verhalten von Mensch zu Natur automatisch mitgelöst wird oder aber sich aus den allgemeinen buddhistischen Prinzipien selbstverständlich ergibt. Ihrem Streben nach mitleidsvollem, teilnehmendem In-der-Welt-Sein, ihrem Bodhisattva-Ideal, wäre vielleicht noch hinzuzufügen, dass zu hoffen ist, dass bei richtiger geistiger Haltung das Verbleiben im *saṃsāra* nicht zu Befleckungen führt.⁷¹² Natur als solche, positive Wildniserfahrungen und dergleichen spielen in ihrem Denken eine geringere Rolle als bei Snyder, sie bejaht das Leben, doch meidet sie die Auseinandersetzung mit der Grausamkeit physischer Natur, wie sie auch vom Konzept der Natur als Lebensraum weiter entfernt zu sein scheint als Snyder. Der Verortungsgedanke, das Konzept „Heimat“, spielt bei ihrem Ökologischen Selbst keine erkennbare Rolle.

Anders hingegen Snyder: Dieser will will erklärtermaßen über Macy hinausgehen, da für ihn Natur, Kultur und Selbst nur in Verbindung mit einem konkreten Ort denkbar sind, an dem sie anzutreffen sind; der konkrete Ort ist ihm Grundlage bioregionaler Kommunalpolitik.

⁷¹² BCA-panjikā zu BCA 9, 53: karuṇayā saṃsāre 'vatiṣṭhamāno 'pi śūnyatādarśanāt saṃsāradośair na lipyate | „Er ist nicht befleckt durch die Fehler des *saṃsāra* aufgrund der [richtigen] Sicht der Leerheit, obwohl er durch Mitleid im *saṃsāra* verweilt.“ Ob dies nach traditioneller Mahāyāna-Lehre auch so ist, sei dahingestellt.

Joanna Macy and John Seed have worked with the image of a vague sort of ‘Council of All Beings.’ The idea of a ‘*Village Council of All Beings*’ suggests that we can get place-specific. Imagine a village that includes its trees and birds, its sheep, goats, yowa, and yaks, and the wild animals of the high pastures ... as members of the community. The village councils, then, would in some sense give all these creatures voice. (PS 79f)⁷¹³

Spezifische asiatisch-buddhistische Beiträge dagegen scheinen insbesondere aus dem traditionsverbundenen rituellen Bereich zu stammen, also religiöse Zeremonien zum Waldschutz, Gewässerschutz oder Bäumepflanzen⁷¹⁴ zu sein.⁷¹⁵

7 Ausblick

Der moderne Buddhismus hat sich durchaus flexibel auf der Suche nach geschickten Formen von Informationsvermittlung im Bereich anzuwendender ökologischer Ethik, gezeigt. Deutlich wird, dass alle von mir untersuchten Gruppierungen bestrebt sind, neben buddhistischen Quellen lokale kulturelle Elemente und wissenschaftliche Erkenntnisse gleichermaßen zu verbinden. „Lokal“ ist dabei nicht nur als konkreter Ort des gemeinsamen Lebens, sondern auch als Bereich gemeinsamen Denkens zu verstehen.⁷¹⁶ Alle drei vorgestellten Strömungen innerhalb des engagierten Buddhismus scheinen eine moralische Signifikanz des nichtmenschlichen Daseins anzuerkennen und vermitteln zu wollen. Da wahres Begreifen und Verhalten nicht trennbar sind, muss dazu aber der jeweilige Adressatenkreis und dessen Sozialisation berücksichtigt werden. Diese variiert nicht nur geographisch zwischen West und Ost, sondern auch regional zwischen Stadt und Land. Dabei hat es den Anschein, als sei beispielsweise Macys Form des ökologischen Buddhismus besser als der Ansatz Snyders geeignet, unter Stadtmenschen Akzeptanz zu finden, für welche die Radikalität, die eine bioregionale Lebensweise nach Snyder wohl

⁷¹³ Man denke in diesem Zusammenhang an die *Global Village*-Bewegung.

⁷¹⁴ Ob dies ein Ritual ist, das seine Signifikanz und Überzeugungskraft durch Gewöhnungseffekte verliert oder aber langfristig kanonisiert wird, ist wohl noch nicht abzusehen, ersteres ist aber zu befürchten. Doch vgl. etwa den DALAI LAMA in *The Importance of Tree Planting And its Protection*: “Fortunately, the movement towards a deeper commitment to environmental protection through planting new trees and taking care of the existing ones, is rapidly increasing all over the world. At the global level, trees and forests are closely linked with weather patterns and also the maintenance of a crucial balance in nature. Hence, the task of environment protection is a universal responsibility of all of us. ...by planting new trees ... we will be making an important gesture to the world in demonstrating our global concern and at the same time making our own little but significant, contribution to the cause” (DALAI LAMA 1994 n. pag).

⁷¹⁵ Diese mit auf Glauben und Frömmigkeit basierenden Zeremonien haben mit Macys eher an Selbsterfahrung angelehnten „Ritualen“ so nichts gemein, allein schon deshalb, weil diese die religiöse Legitimation durch Mönche o. Ä. vermissen lassen.

⁷¹⁶ Die Gemeinsamkeit von Macys Adressaten beispielsweise ist ortsunabhängig, doch ähneln sie sich zumindest grob in ihrer Sozialisation und Affinität zu ökologischen Fragestellungen.

erfordert, nicht praktikabel ist. So stoßen Macys Workshops in Nordamerika, Europa, Russland und Australien⁷¹⁷ auf große Akzeptanz und Nachfrage, es werden sogar bereits nicht von ihr selbst geleitete Workshops *in ihrer Tradition* angeboten. Einfluss auf (Theravāda-)Asien⁷¹⁸ übt sie bislang im Wesentlichen über ihre Beziehung zu Sarvodaya Shramadana aus, doch auch in japanischen Aufsätzen wird sie bereits zitiert.

Snyder hingegen entfaltet regional über sein *Ring of Bone Zendo* direkte Wirkung und ist in seiner Fernwirkung als in besonderem Maße geeignet zu betrachten, dem ostasiatischen Buddhismus und dessen Anhängern Anstöße im Bereich naturethischen Bewusstseins zu geben, auch wenn dies bislang so nicht beobachtbar ist.

Rituale der *phra anurak* mögen zwar bislang nur in ihrem soziokulturellen Kontext wirksam sein, könnten sich aber zumindest im ländlichen buddhistischen Asien noch weiter ausbreiten, wie die Verbindungen von *Hak-Muang-Nan* zu anderen buddhistischen Ländern wie den direkten Nachbarn Thailands, aber auch Bhutan und Sri Lanka zeigt. Interessant ist zu beobachten, dass auch Snyder begonnen hat, sich mit buddhistischem Ressourcenmanagement in (Südost-)Asien und Kalifornien zu befassen.⁷¹⁹

Man kann wohl davon ausgehen, dass die Beziehungen unter den an naturethischen Fragen interessierten Buddhisten weltweit enger werden, die Ideen daher langfristig wohl auch schulunabhängig ähnlicher werden, sich vielleicht daher aber vom traditionellen „nichtengagiertem“ Buddhismus weiter entfernen. Die Kooperation in weltweiten Organisationen wie der *Buddhist Peace Fellowship* (BPF),⁷²⁰ der neben Snyder und Macy auch Thich Nhat Hanh, Helena Norberg-Hodge und Sulak Sivaraksa angehören, oder dem *International Network of Engaged Buddhism* (INEB),⁷²¹ dem beispielsweise der 14. Dalai Lama als Schirmherr, Thich Nhat Hanh, Sulak Sivaraksa und andere angehören, scheint dies nahezu legen.

Bei aller Verschiedenheit ist der allgemeinste gemeinsame Nenner der drei skizzierten Ansätze einer ökologischen Ethik im modernen Buddhismus dabei nicht pejorativ als „kleinster“ zu verstehen. Würde er ernst genommen, würde er tatsächlich umgesetzt, wäre bereits viel gewonnen. Gemeint sind die von den *phra anurak*, Macy und Snyder

⁷¹⁷ Macys selbstverordnetes Pensum an Workshops ist dabei beträchtlich, meist erfolgt ihre Planung für etwa zwei Jahre im Voraus.

⁷¹⁸ In Thailand war sie einigen Mitarbeitern in von Sulak Sivaraksa gegründeten NGOs zwar ein Begriff, den von mir interviewten Mönchen jedoch völlig unbekannt.

⁷¹⁹ So hielt er 1998 in La Salle einen Vortrag mit dem Titel *Gratitude to Trees: Buddhist Resource Management in Asia and California*.

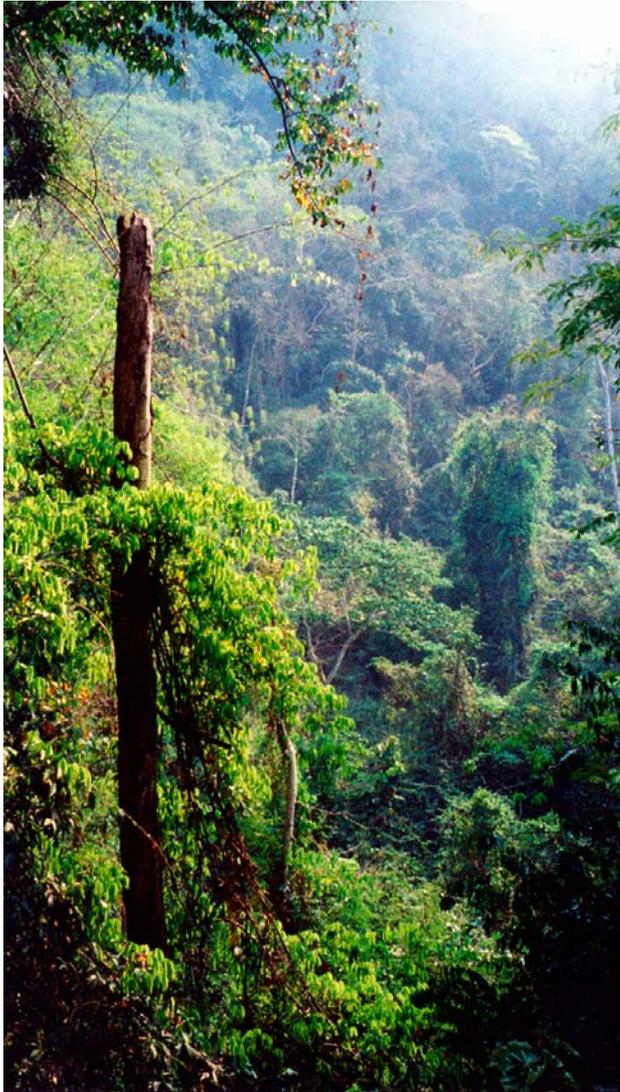
⁷²⁰ [Http://www.bpf.org](http://www.bpf.org).

⁷²¹ [Http://www.ineb.org](http://www.ineb.org).

gleichermaßen propagierten allgemeinen Anweisungen zur maß- und rücksichtsvollen, achtsamen Lebensführung, an die sich – nicht nur! – buddhistische Dorf- und Stadtbewohner in jedem Land gleichermaßen halten könnten, sowie der von allen gemeinsam geforderte Respekt vor der nichtmenschlichen natürlichen Mitwelt. Anscheinend ist dies weit schwieriger zu verwirklichen, als es sich anhört, unmöglich ist es jedoch nicht, wenn wir es denn wirklich wollen. In einfachen Worten gesagt:

Since I deeply believe that basically human beings are of a gentle nature so I think human attitude towards our environment should be gentle. Therefore I believe that not only should we keep our relationship with our other fellow human beings very gentle and non-violent, but it is also very important to extend that kind of attitude to the natural environment. (DALAI LAMA 1992a, n. pag.)

8 Anhang



Waldgebiet in der Provinz Nān



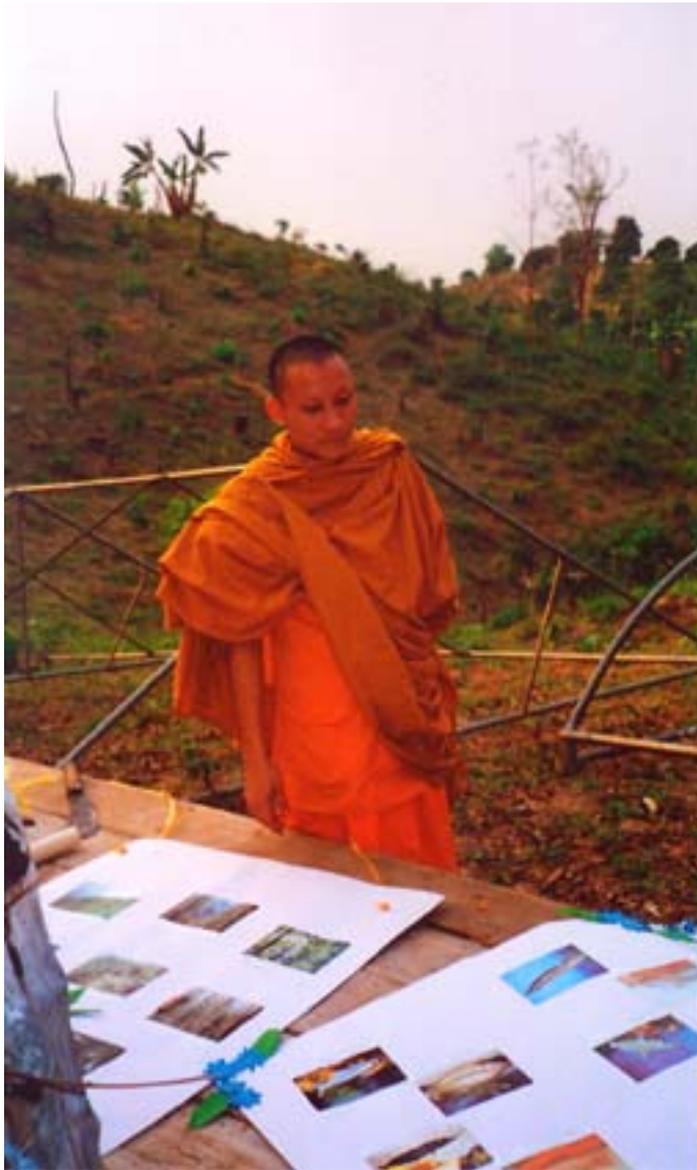
Ordinierter Baum im eben gezeigten Waldgebiet.



Kahle, bebaute oder sekundär bewachsene Hügel prägen das Landschaftsbild der Gegend, in der Phra Jirawat ein Waldstück ordinierte.



Vor der eigentlichen Ordination wurde um das gesamte Waldgebiet eine heilige weiße Schnur gespannt.



Phra Jirawat, Initiator dieser Waldordination, begutachtet die von einer Jugendgruppe gebastelten Plakatwände.



Dieses Plakat der Jugendgruppe zeigt idyllisierte Naturlandschaften, die sich um das Bild eines kranken Waldstücks gruppieren. Im Rahmen der Baumordination wurde dieses Plakat zusammen mit anderen Bildern an Bäume gehängt. Es soll, so Phra Jirawat, den Teilnehmern zeigen, wie schön gesunde Natur ist.



Am Morgen der Baumordination zerschneiden Mönche und Laien abgetragene Mönchsroben. Später wird jeder der Anwesenden ein Stück des orangefarbenen Stoffs bekommen, um damit einen Baum zu umwickeln.



Mönche chanten *parit* und stellen in der schwarzen Schale heiliges Wasser (*nammon*) her. Auf dem Rand befestigt ist eine Kerze, deren Wachs ins Wasser getropft wird. Danach wird das Wasser zu Schutzzwecken über den anwesenden Laien und in Richtung des Waldes versprengt.



Das zu ordinierende Waldstück wurde mit weißer Schnur umwickelt, deren Anfang an der Buddha-Statue befestigt ist, und deren Ende die Mönche während der *parit*-Zeremonie in der Hand halten.



Phra Jirawat zeigt Laien, welche Bäume sie umwinden sollen. An den Bäumen entlang gespannt sieht man die heilige weiße Schnur, die das zu schützende Gebiet umgrenzt.



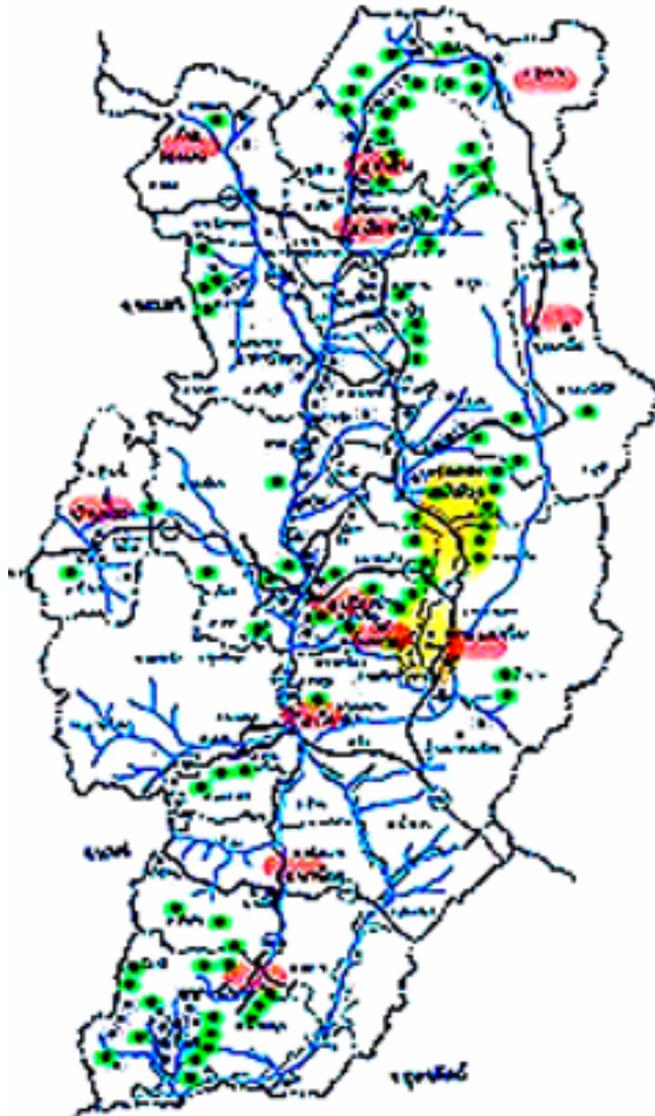
Laien bei der Umrundung des zu ordinierenden Waldstücks. Die ersten Bäume tragen bereits Schleifen, Ziel ist aber, rund um die Bergkuppe Bäume zu markieren.



Nachdem alle Teilnehmer einen Baum als unter dem Schutz des Buddhismus stehend markiert haben, wird die heilige weiße Schnur wieder entfernt. Übrig bleiben die Schleifen an den Bäumen.



Ein Bild aus Phra Khrū Pitaks Diashow, die er zur Unterweisung der Laien in Fragen von Buddhismus und Naturschutz einsetzt.



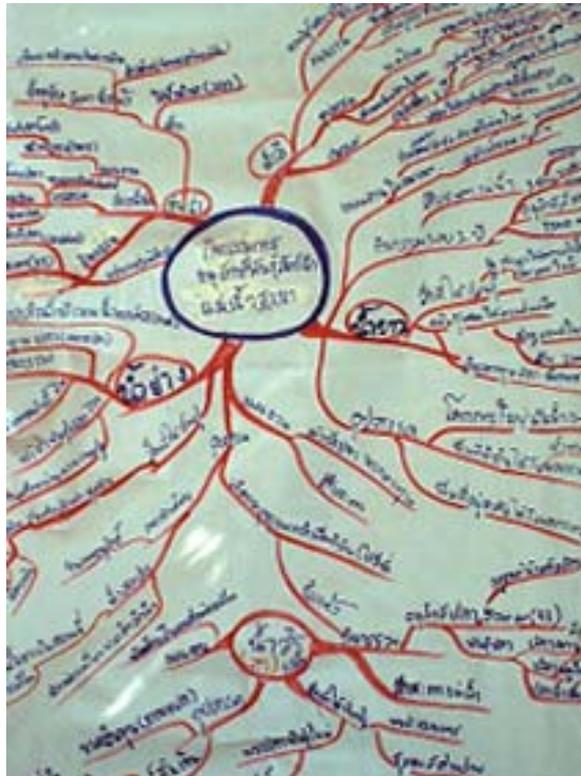
Ebenfalls aus Phra Khrū Pitaks Diashow entnommen, zeigen die grünen Punkte auf dieser Karte der Provinz Nān, in welchen Gebieten Baumordinationen stattfinden.



Passend zu der humorigen Darstellung der Baumordination, erklärt Phra Khrū Pitak anhand dieses Bildes die Funktionsweise der *süpchatā-menam*-Zeremonie.



Kaum zu sehen ist das Überbleibsel einer *süpchatā-menam*-Zeremonie: Mitten über den Fluss gespannt sieht man an einer Schnur rechts und links eine orange-gelbe Fahne, die (nicht sichtbar) mit dem buddhistischen Rad der Lehre bedruckt ist. In der Mitte der Schnur ist eine thailändische Flagge befestigt. Das Foto zeigt den Beginn des ersten von Phra Khrū Pitak geschützten Flussabschnitts. Das Ende befindet sich etwa einen Kilometer flussabwärts und ist identisch markiert.



Beispiele für die von der *Hak-Muang-Nan*-Gruppe gezeichneten Netzwerkkarten.



Phra Khrū Pitak

Hier eine gekürzte Form des Programms des von Thich Nhat Hanh gegründeten Tiep Hien Ordens, ausführlich auf der Website des Netzwerks engagierter Buddhisten <http://www.buddhanetz.de>

1. Aus Einsicht in das Leid, das durch Fanatismus und Intoleranz entsteht, will ich üben, keine Lehrmeinungen, Theorien oder Ideologien, einschließlich der buddhistischen, zu vergöttern und diesen nicht anzuhaften ...
2. Aus Einsicht in das Leid, das durch falsche Ansichten und falsche Wahrnehmungen entsteht, will ich üben, nicht engstirnig und an meine gegenwärtigen Ansichten gebunden zu sein ... Wirkliche Einsicht entsteht durch achtsames tiefes Schauen und tiefes Zuhören, durch das Erlöschen aller Ansichten und Konzepte und nicht durch die Anhäufung begrifflichen Wissens ...
3. Aus Einsicht in das Leid, das durch das Aufzwingen von Meinungen entsteht, will ich üben, niemanden ... durch irgendwelchen Druck dazu zu bringen, meine Meinung zu übernehmen; weder durch Autorität, Drohung, Geld, Propaganda noch Indoktrination ...
4. Aus Einsicht, dass das Leiden seinem Wesen nach uns helfen kann, unser Mitgefühl zu nähren und uns den Weg zur Beendigung des Leidens zu weisen, will ich üben, den Kontakt mit dem Leiden nicht zu vermeiden und meine Augen vor dem Leiden nicht zu verschließen ... Ziel unseres Übens ist die Verwandlung von Leiden in Freude und Frieden.
5. Aus Einsicht, dass wahres Glück nur aus Frieden, Stabilität, Freiheit und Mitgefühl ... erwächst, will ich mich darin üben, weder Ruhm, Gewinn, Wohlstand noch sinnliches Vergnügen zum Ziel meines Lebens zu machen und keinen Reichtum anzuhäufen, während Millionen hungern und sterben.
6. Aus Einsicht in das Leid, das durch Hass und Ärger entsteht, will ich üben, ... nichts [zu] tun oder sagen, wenn Ärger mich zu überwältigen droht, sondern ... mit den Augen des Mitgefühls tief in das Wesen des Menschen zu schauen, den ich für die Ursache meines Ärgers halte.
7. Aus Einsicht, dass ein glückliches Leben nur im gegenwärtigen Augenblick möglich ist, will ich ... die Kunst des achtsamen Lebens lernen ...
8. Aus Einsicht, dass mangelnde Kommunikation Trennung und Leiden hervorbringt, will ich mitfühlendes Zuhören und liebevolles Sprechen üben ...
9. Aus Einsicht, dass Worte sowohl Glück als auch Leid hervorrufen können, will ich wahrhaftig und aufbauend reden lernen ...
10. Aus Einsicht, dass die Übung des Verstehens und Mitfühlens Essenz und Ziel einer [sic] Sangha ist, will ich üben, die Gemeinschaft nicht für persönlichen Nutzen ... zu gebrauchen noch sie in ein politisches Instrument zu verwandeln. Eine spirituelle Gemeinschaft sollte jedoch einen klaren Standpunkt gegen Unterdrückung und Ungerechtigkeit einnehmen und danach streben, die Situation zu verändern ...
11. Aus Einsicht in die Gewalt und Zerstörung in meiner Umwelt und Gesellschaft will ich üben, mein Leben achtsam und verantwortungsbewusst zu gestalten und keinem Beruf

nachzugehen, der den Menschen oder der Natur schadet ... 12. Aus Einsicht in das Leid, das durch die Zerstörung von Leben entsteht, will ich Gewaltfreiheit, Verstehen und Mitgefühl entwickeln und Wege erlernen, das Leben von Menschen, Tieren, Pflanzen und Mineralien zu schützen und Krieg und Konflikten vorzubeugen. Ich will üben, nicht zu töten, das Töten durch andere zu verhindern und über keine Form des Tötens hinwegzusehen ... 13. Aus Einsicht in das Leid, das durch Ausbeutung, soziale Ungerechtigkeit, Diebstahl und Unterdrückung entsteht, will ich liebende Güte entwickeln und Wege erlernen, die zum Wohlergehen von Menschen, Tieren, Pflanzen und Mineralien beitragen. Ich will üben ... mir nichts anzueignen, das anderen zusteht. Ich will ... aber auch andere davon abhalten, sich an menschlichem Leiden oder am Leiden anderer Lebensformen zu bereichern. 14. Aus Einsicht in das Leid, das durch unachtsamen Umgang mit Sexualität entsteht, will ich mich darin üben, Sexualität mit wirklicher Liebe und langfristiger Verpflichtung zu verbinden.

9 Literatur

- Abe**, Masao. 1971. *Dōgen on Buddha Nature*. The Eastern Buddhist Vol. IV, No 1 (n. S.), 28-71.
- Aitken**, Robert. 1990. *Right Livelihood for the Western Buddhist*. In: *Dharma Gaia: A Harvest of Essays in Buddhism and Ecology*. Allan Hunt Badiner (Hrsg.), 227-32. Berkeley: Parallax Press.
1985. *Gandhi, Dogen, and Deep Ecology*. In: *Deep Ecology: Living As If Nature Mattered*. Bill Devall, George Sessions (Hrsg.), Salt Lake City: Peregrine Smith Books. 232-35. Nachdruck in *The Path of Compassion: Writings on Socially Engaged Buddhism*. Fred Eppsteiner (Hrsg.), Berkeley: Parallax Press, 1988. 86-92.
1984. *The Mind of Clover: Essays in Zen Buddhist Ethics*. San Francisco: North Point Press. Deutsch: *Ethik des Zen*. München: Diederichs 1995.
- Almon**, Bert. 1977. *Buddhism and Energy in the Recent Poetry of Gary Snyder*. Mosaic 11, 117-25.
- Ariyaratne**, A. T.; Macy, Joanna. 1992. *The Island of Temple and Tank. Sarvodaya: Self-help in Sri Lanka*. In: *Buddhism and Ecology*. Martine Batchelor; Kerry Brown (Hrsg.), 78-86. London, New York: Cassell.
- Aris**, Michael. 1990. *Man and Nature in the Buddhist Himalayas*. In: *Himalayan Environment and Culture*. N. K. Rustomji; Charles Ramble (Hrsg.), 85-101. Shimla.
- Arnold**, Delmer Wilson jr. 2000. *All in the Family: Gary Snyder's Poetics of Reinhabitation*. Diss. University of Iowa.
- Atkisson**, Alan. 1991. *Guardians Of The Future. An Interview with Joanna Macy*. In: *Making it Happen*. IC 28, Context Institute. Frühling 1991.
<http://www.context.org/ICLIB/IC28/Macy.htm>
- Badiner**, Allan Hunt (Hrsg.) 1990: *Dharma Gaia. A Harvest of Essays in Buddhism and Ecology*. Berkeley: Parallax Press.
- Barnhill**, David Landis. 1990. *Indra's Net as Food Chain: Gary Snyder's Ecological Vision*. Ten Directions, Frühling/Sommer 1990, 20-28.
- Barnhill**, David Landis; Gottlieb, Roger S. (Hrsg.) 2001. *Deep Ecology and World Religions*. Albany, NY: SUNY Press.
- Bartlett**, Karen Joy. 2000. *Jewels in the Net: The American Buddhist Poetics of Gary Snyder*. Diss. University of Georgia. Athens, Georgia.
- Batchelor**, Martine (Hrsg.). 1992. *Even the Stones Smile: Selections from the Scriptures*. In: *Buddhism and Ecology*. Martine Batchelor; Kerry Brown (Hrsg.), 2-17. London, New York: Cassell.

- Batchelor**, Martine; Brown, Kerry (Hrsg.). 1992. *Buddhism and Ecology*. London, New York: Cassell.
- Batchelor**, Stephen. 1992. *The Sands of the Ganges: Notes towards a Buddhist Ecological Philosophy*. In: *Buddhism and Ecology*, Martine Batchelor; Kerry Brown (Hrsg.), 2-17. London, New York: Cassell.
1990. *Buddhist Economics Reconsidered*. In *Dharma Gaia: A Harvest of Essays in Buddhism and Ecology*. Allan Hunt Badiner (Hrsg.), 178-82. Berkeley: Parallax Press.
- Bateson**, Gregory. 1981. *Ökologie und Flexibilität in urbaner Zivilisation*. In: *Ökologie des Geistes. Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven*. Gregory Bateson, 634-647. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bechert**, Heinz; Gombrich, Richard. 1984. *Die Welt des Buddhismus*. München: C. H. Beck, Nachdruck München: Orbis, 2002.
- Bernbaum**, Edwin. 1988. *Der Weg nach Shambhala*. Freiburg: Verlag Herrmann Bauer.
- Bertalanffy**, Ludwig von. 1953. *Biophysik des Fließgleichgewichts. Einführung in die Physik offener Systeme und ihre Anwendung in der in der Biologie*. Braunschweig: Verlag Friedrich Vieweg & Sohn.
- Beyer**, Stephan. 1973. *The Cult of Tārā. Magic and Ritual in Tibet*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Birnbacher**, Dieter. 1997. *Ökophilosophie*. Stuttgart: Reclam.
- Bloom**, Alfred. 1972. *Buddhism, Nature, and the Environment*. Eastern Buddhist (n. S.), 5, Nr. 1 (Mai 1972), 115-29.
- Bodian**, Stephen. 1985. *Interview with Arne Naess*. In: *Deep Ecology: Living As If Nature Mattered*. Bill Devall, George Sessions (Hrsg.), 74-76. Salt Lake City: Peregrine Smith Books, 1985.
1995. *Einfach an Mitteln, reich an Zielen. Ein Interview mit Arne Naess*. In: *Tiefenökologie. Wie wir in Zukunft leben wollen*. Franz-Theo Gottwald, Andrea Klepsch (Hrsg.), 41-59. München: Eugen Diederichs Verlag.
- Bohm**, David. 1985. *Die implizite Ordnung: Grundlagen eines dynamischen Holismus*. München: Dianus-Trikont Buchverlag.
- Bond**, George D. 1996. *A. T. Ariyaratne and the Sarvodaya Shramadana Movement in Sri Lanka*. In: *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia*. Christopher Queen, Sallie B. King (Hrsg.), 121-146. Albany: SUNY Press.
- Borsig**, Margareta von. 1992. *Sūtra von der Lotosblume des wunderbaren Gesetzes. Nach dem chinesischen Text von Kumārajīva ins Deutsche übersetzt und eingeleitet*. Frankfurt am Main: Verlag Lambert Schneider.
- Boston Research Center for the 21st Century**. 1997. *Buddhist Perspectives on the Earth Charter*. Cambridge, MA: BRC.

- Boulding**, Kenneth E. 1972. *Economics and General Systems*. In: *The Relevance of General Systems Theory. Papers presented to Ludwig von Bertalanffy on His Seventieth Birthday*. Ervin Laszlo (Hrsg.), 77-92. New York: Georg Braziller 1972.
- Bringhurst**, Robert. 1999. *A Story as Sharp as a Knife. The Classical Haida Mythtellers and Their World*. Douglas & McIntyre: Vancouver.
- Brown**, Brian Edward. 1990. *Buddhism in Ecological Perspective*. Pacific World, n. s., 6 (Herbst 1990), 65-73.
- Bruun**, Ole; Kalland, Arne (Hrsg.). 1995. *Asian Perceptions of Nature: A Critical Approach*. Richmond: Curzon Press (Nordic Institute of Asian Studies. Studies in Asian Topics, No. 18).
- Buddhadāsa**. 1990a. *Conserving the Inner Ecology*.
<http://www.suanmokkh.org/archive/ecology1.htm>).
1990b. *Forest Wat Wild Monks*. <http://www.suanmokkh.org/archive/wildmnk2.htm>.
1987. *A Notion of Buddhist Ecology*. Seeds of Peace 2 (1987). Bangkok, 22-27.
1984. *Heart-Wood from the Bo Tree*. Bangkok.
- Bundesministerium** für Umwelt, Naturschutz und Reaktorsicherheit. 2000. *Umweltbewusstsein in Deutschland 2000*. Berlin: BMU.
- Callicot**, J. Baird. 1994. *Earth's Insights. A Survey of Ecological Ethics from the Mediterranean Basin to the Australian Outback*. University of California Press: London.
1993a. *Introduction*. In: *Environmental philosophy: from animal rights to radical ecology*. Michael E. Zimmermann et al. (Hrsg.), 3-11. Prentice-Hall: New Jersey.
1993b. *The Conceptual Foundations of the Land Ethic*. In: *Environmental philosophy: from animal rights to radical ecology*. Michael E. Zimmermann et al. (Hrsg.), 111-133. New Jersey: Prentice-Hall.
1989. *The Metaphysical Implications of Ecology*. In: *Nature in Asian Traditions of Thought*. J. Baird Callicot, Roger T. Ames (Hrsg.), 51-64. New York: SUNY Press.
- Callicot**, J. Baird; Ames, Roger T. 1989. *Nature in Asian Traditions of Thought*. New York: SUNY Press.
- Carrithers**, Michael. 1983. *The Forest Monks of Sri Lanka: an Anthropological and Historical Study*. Delhi: Oxford University Press India.
- Carson**, Rachel. 1962. *Silent Spring*. New York: Houghton Mifflin.
- Chapple**, K. C. 1993. *Non-violence to Animals, Earth, and Self in Asian Traditions*. New York: SUNY Press.
- Chinvarakorn**, Vasana. 1997. *Environmental ethics and the spirit of ecology*. Bangkok: Bangkok Post 18. Dezember 1997.

- Codiga**, Doug. 1990. *Zen Practice and a Sense of Place*. In: *Dharma Gaia: A Harvest of Essays in Buddhism and Ecology*. Allan Hunt Badiner (Hrsg.), 106-111. Berkeley: Parallax Press, 1990.
- Cook**, Francis. 1989. *The Jewel Net of Indra*. In: *Nature in Asian Traditions of Thought*. J. Baird Callicot, Roger T. Ames (Hrsg.), New York: SUNY Press, 1989. 213-219.
1977. *Hua-yen Buddhism. The Jewel Net of Indra*. IASWR Series. London: Pennsylvania State University Press.
1985. *Dogen's View of Authentic Selfhood and Its Socio-ethical Implications*. In *Dogen Studies*. William R. LaFleur (Hrsg.), 131-49. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Cooper**, Andy. 1985. *An interview with Joanna Macy*. In: *The Path of Compassion. Contemporary Writings on Engaged Buddhism*. Fred Eppsteiner, Dennis Maloney (Hrsg.), Berkeley, Buffalo (New York): White Pine Press, 1985.
- Cooper**, David E.; Palmer, Joy A.. 1998. *Spirit of the Environment. Religion, Value and Environment Concern*. London, New York: Routledge.
- Cumin**, Deane. 1994. *Dogen, Deep Ecology, and the Ecological Self*. *Environmental Ethics* 16, Nr. 2 (Sommer 1994), 195-213.
- DÆDALUS** 2001. *Journal of the American Academy of Arts and Sciences*. Mary Evelyn Tucker, John A. Grim (Hrsg), Vol. 130, Nr. 4 (Herbst 2001) Richmond, VA.
- Dalai Lama**. 1994. *On the Environment*. Dharamsala, Indien: Dept. of Information and International Relations, Central Tibetan Administration of His Holiness the XIV Dalai Lama. <http://www.tibet.net/eng/diir/enviro/hhdl/>.
1992a. *A Buddhist Concept of Nature. Transcript of an address on February 14, 1992, at New Delhi, India*. <http://www.tibet.net/eng/diir/enviro/hhdl/>. N. pag.
1992b. *A Tibetan Buddhist Perspective on Spirit in Nature*. In: *Spirit and Nature: why the environment is a religious issue: an interfaith dialogue*. Steven C. Rockefeller, John C. Elder (Hrsg.), Boston Mass.: Beacon Press 1992.
- Darlington**, Susan Marie. 2000. *Rethinking Buddhism and Development: The Emergence of Environmentalist Monks in Thailand*. *Journal of Buddhist Ethics* Nr. 7, (2000) Http://www.jbe.gold.ac.uk/7/darlington_001.html
1993. *Monks and Environmental Conservation: A Case Study in Nan Province*. *Seeds of Peace* 9, Nr. 1 (Januar-April 1993): 7-10.
1990. *Buddhism, Morality, and Change: The Local Response to Development in Northern Thailand*. Dissertation University of Michigan.
- Davies**, Shann, (Hrsg.). 1987. *Tree of Life: Buddhism and the Protection of Nature*. Hong Kong: Buddhist Perception of Nature Project.
- De Jong**, Gerrit. 1992. *Umweltschutz – ein Grundrecht des Menschen oder ein Eigenrecht der Natur? Zur Weltbild-Kontroverse um die ökologische Krisis*. Dissertation Hamburg.

- De Silva, Lily.** 2000. *Early Buddhist Attitudes toward Nature*. In: *Dharma Rain. Sources of Buddhist Environmentalism*. Stephanie Kaza, Kenneth Kraft (Hrsg.), Shambala: Boston, Mass.
1987. *The Buddhist Attitude towards Nature*. In: *Buddhist Perspectives on the Ecocrisis*. Klas Sandell (Hrsg.), 9-29. Sri Lanka: Buddhist Publication Society.
1992. *The Hills Wherein My Soul Delights: Exploring the Stories and Teachings*. In: *Buddhism and Ecology*. Martine Batchelor, Kerry Brown (Hrsg.), 18-30. London and New York: Cassell.
- De Silva, Padmasiri.** 1998. *Environmental Philosophy and Ethics in Buddhism*. London, New York: MacMillan Press.
1991. *Environmental Ethics: A Buddhist Perspective*. In: *Buddhist Ethics and Modern Society*. Charles Wei-hsun Fu, Sandra A. Wawrytko (Hrsg.), 173-84. New York: Greenwood Press.
1990. *Buddhist Environmental Ethics*. In: *Dharma Gaia: A Harvest of Essays in Buddhism and Ecology*. Allan Hunt Badiner (Hrsg.), 14-19. Berkeley: Parallax Press.
- Devall, Bill.** 1990. *Ecocentric Sangha*. In: *Dharma Gaia: A Harvest of Essays in Buddhism and Ecology*. Allan Hunt Badiner (Hrsg.), 155-64. Berkeley: Parallax Press.
1988. *Simple in Means, Rich in Ends: Practicing Deep Ecology*. Salt Lake City: Peregrine Smith Books.
- Devall, Bill; Sessions, George.** 1985. *Deep Ecology: Living As If Nature Mattered*. Salt Lake City: Peregrine Smith Books.
- DFG Graduiertenkolleg** "Socio-Economics of Forest Use in the Tropics and Subtropics." 1999. *Thailand's Community Forest Bill: U-Turn or Roundabout in Forest Policy?* SEFUT Working Paper Nr. 3, revised edition: Freiburg, Januar 1999.
- Dhamma Rewata.** 1990. *Buddhism and the Environment*. In: *Radical Conservatism. Buddhism in the Contemporary World*. Articles in Honour of Bhikkhu Buddhadasa's 84th Birthday Anniversary. Thai Inter-Religious Commission for Development / INEB / Sathirakoses-Nagapradipa Foundation: Bangkok 1990.
- Donegan, Patricia.** 1990. *Haiku and the Ecotastrophe*. In: *Dharma Gaia: A Harvest of Essays in Buddhism and Ecology*. Allan Hunt Badiner (Hrsg.), 197-207. Berkeley: Parallax Press.
- Drengson, Alan.** 1997. *An Ecophilosophy Approach, the Deep Ecology Movement, and Diverse Ecosophies*. Trumpeter: Journal of Ecosophy, Vol 14, Nr. 3 Herbst 1997 <http://trumpeter.athabascau.ca/content.back/v14.3/drengson.html>.
1995. *The Deep Ecology Movement*. Trumpeter: Journal of Ecosophy (1995) Vol 12, Nr. 2, Sommer 1995, 110-111. <http://trumpeter.athabascau.ca/content/v12.3/drengson2.html>.
- Earhart, H. Byron.** 1970. *The Ideal of Nature in Japanese Religion and Its Possible Significance for Environmental Concerns*. Contemporary Religions in Japan 11, Nr. 1-2 (März-Juni 1970):1-25.

- Ekachai**, Sanitsuda. 1994. *Seeds of Hope. Local Initiatives in Thailand*. Bangkok: Thai Development Support Committee (TDSC).
- Elliot**, Robert (Hrsg.). 1995. *Environmental Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Eppsteiner**, Fred; Maloney, Dennis. 1985. *The Path of Compassion. Contemporary Writings on Engaged Buddhism*. Berkeley, Buffalo: White Pine Press.
- Fields**, Rick. 1990. *The Very Short Sutra on the Meeting of the Buddha and the Goddess*. In: *Dharma Gaia: A Harvest of Essays in Buddhism and Ecology*. Allan Hunt Badiner (Hrsg.), 3-7. Berkeley: Parallax Press, 1990.
- Foerster**, Heinz von. 1993. *Wissen und Gewissen. Versuch einer Brücke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Fox**, Warwick. 1990. *Toward a Transpersonal Ecology: Developing New Foundations for Environmentalism*. Boston: Shambhala.
- Fuller** Sasaki, Ruth; Snyder, Gary. 1975. *The Recorded Sayings of Ch'an Master Lin Chi Hui-chao of Chen Prefecture*. Kyoto: The Institute for Zen Studies.
- Gabaude**, Louis. 1988. *Une Hermeneutique Bouddhique Contemporaine de Thaïlande: Buddhadasa Bhikkhu*. Paris: École Française d'Extrême-Orient.
- Gerlitz**, Peter. 1989. *Mensch und Natur in den Weltreligionen. Grundlagen einer Religionsökologie*. Darmstadt: Primus Verlag.
- Gosling**, David L. 2001. *Religion and Ecology in India and Southeast Asia*. New York: Routledge.
- Goss**, Robert E. 2000. *Naropa Institute: The Engaged Academy*. In: *Engaged Buddhism in the West*. Christopher Queen (Hrsg.), Somerville, MA: Wisdom Publications.
- Gottlieb**, Roger S. 1996. *This Sacred Earth: Religion, Nature, Environment*. New York: Routledge.
- Gottwald**, Franz-Theo; Klepsch, Andrea (Hrsg.). 1995. *Tiefenökologie. Wie wir in Zukunft leben wollen*. München: Eugen Diederichs Verlag.
- Grady**, Carla Deicke. 1995. *A Buddhist Response to Modernization in Thailand*. Dissertation University of Hawaii.
- Grewe-Volp**, Christiane. 1983. *Das Naturbild im Werk von Gary Snyder*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.
- Grimm**, Jakob und Wilhelm. 1854. *Deutsches Wörterbuch*. Leipzig: Hirzel 1854. Nachdr. München: Deutscher Taschenbuch-Verlag 1999.
- Grosnick**, William Henry. 1994. *The Buddhahood of the Grasses and the Trees: Ecological Sensitivity or Scriptural Misunderstanding*. In: *An Ecology of the Spirit*.

- Religious Reflection and Environmental Consciousness*. Michael Barnes (Hrsg.), 197-208. Lanham, Md.: University Press of America, 1994.
- Gross**, Rita. 1997. *Toward a Buddhist Environmental Ethic*. *Journal of the American Academy of Religion* 65, Nr. 2 (Sommer 1997): 333-53.
- Gyallay-Pap**, Peter; Bottomley, R. (Hrsg.) 1997. *Towards an Environmental Ethic in Southeast Asia*. Phnom Penh, Cambodia: The Buddhist Institute.
- Hargrove**, Eugene C. (Hrsg.). 1986. *Religion and Environmental Crisis*. Athens, GA: University of Georgia Press.
- Harris**, Ian. 1995a. *Buddhist Environmental Ethics and Detraditionalization: The Case of EcoBuddhism*. *Religion* 25, Nr. 3 (Juli 1995): 199-211.
 1995b. *Getting to Grips with Buddhist Environmentalism: A Provisional Typology*. *Journal of Buddhist Ethics* 2 (1995): 173-90.
 1994. *Causation and 'Telos': The Problem of Buddhist Environmental Ethics*. *Journal of Buddhist Ethics* 1 (1994): 46-59.
 1991. *How Environmentalist Is Buddhism?* *Religion* 21 (April 1991):101-14.
- Harvey**, Peter. 2000. *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues*. Cambridge: Cambridge University Press.
 1998. *Buddhist attitudes to and treatment of non-human nature*. *Ecotheology* 4: 35–50.
 1984. *Developing a Self without Boundaries*. *Buddhist Studies Review*, Vol. 1, Nr. 2: 115-127, 1984.
- Hays**, Samuel P. 1990. *From Conservation to Environmentalism*. In: *American environmentalism: readings in conservation history*. Roderick Frazier Nash (Hrsg.), New York et al.: McGraw-Hill Publishing Company, 1990.
- Hayward**, Jeremy. 1990a. *Ecology and the Experience of Sacredness*. In: *Dharma Gaia: A Harvest of Essays in Buddhism and Ecology*. Allan Hunt Badiner (Hrsg.), 64-74. Berkeley: Parallax Press, 1990.
 1990b. *Creating Space for Nature*. In *Dharma Gaia: A Harvest of Essays in Buddhism and Ecology*. Allan Hunt Badiner (Hrsg.), 112-27. Berkeley: Parallax Press, 1990.
- Hennig**, Daniel H. 2001. *Buddhism and Deep Ecology*. USA: Xlibris Corporation.
- Hirsch**, Philip (Hrsg.). 1996. *Seeing Forests for Trees. Environment and Environmentalism in Thailand*. Joint project of the National Thai Studies Centre Australian National University and the Asia Research Centre on Social, Political and Economic Change Murdoch University, Chiang Mai, 1996.
- Hocking**, William Ernst. 1940. *Living Religions and a World Faith*. New York: MacMillan.
- Hoffmann**, Helmut. 1969. *Kālacakra Studies I: Manichaeism, Christianity, and Islam in the Kālacakra-Tantra*. *Central Asiatic Journal* 13, Nr. 1, 1969, S. 52-75.

- Hopkins**, Jeffrey. 1998. *Buddhist Advice for Living & Liberation. Nāgārjuna's Precious Garland*. Ithaca N.Y.: Snow Lion Publications.
- Huang**, Shu-chun. 1990. *A Hua-yen Buddhist Perspective of Gary Snyder*. Tamkang Review, A Quarterly of Comparative Studies Between Chinese and Foreign Literatures Vol. XX, No. 2. Taipei: Tamkang University 1990.
- Huber**, Toni. 1991. *Traditional Environmental Protectionism in Tibet Reconsidered*. The Tibet Journal 16.3/1991, 63-77.
- Hunt**, Anthony. 1990. *Singing the Dyads: The Chinese Landscape Scroll and Gary Snyder's Mountains and Rivers Without End*. Journal of Modern Literature, XXIII, 1 (Herbst 1999), 7-34. Bloomington: Indiana University Press, 1999.
- Hunt-Perry**, Patricia; Fine, Lyn. 2000. *All Buddhism Is Engaged: Thich Nhat Hanh and the Order of Interbeing*. In: *Engaged Buddhism in the West*. Christopher Queen (Hrsg.), 35-66. Somerville, MA: Wisdom Publications, 2000.
- Ikeda**, Daisaku. 1977. *Life and the Environment*. In: *Dialogue on Life*. Vol. 2, 78-90. Tokyo: Nichiren Shoshu International Center.
- Inada**, Kenneth K. 1989. *Environmental Problematics*. In: *Nature in Asian Traditions of Thought: Essays in Environmental Philosophy*. J. Baird Callicot, Roger T. Ames (Hrsg.), 231-45. Albany: SUNY Press, 1989.
1970. *Nāgārjuna: A Translation of his Mūlamadhyamakakārikā with an Introductory Essay*. Tokyo: The Hokuseido Press.
- Ingram**, Paul O. 1990. *Nature's Jeweled Net: Kukai's Ecological Buddhism*. Pacific World 6 (1990): 50-64.
- Ishii**, Yoneo. 1986. *Sangha, State, and Society: Thai Buddhism in History*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Ivarsson**, Søren. 2001. *Man, Nature and Environmentalism in Thailand: The Role of Buddhism*. In: *Forest in Culture – Culture in Forest*. Ebbe Poulsen et al. (Hrsg.): Research Center on Forest and People in Thailand. Tjele, Dänemark, 2001.
- Jones**, Ken. 1993. *Beyond Optimism. A Buddhist Political Ecology*. Oxford: Jon Carpenter Publ.
1990. *Getting Out of Our Own Light*. In: *Dharma Gaia: A Harvest of Essays in Buddhism and Ecology*, Allan Hunt Badiner (Hrsg.), 183-90. Berkeley: Parallax Press, 1990.
1989. *The Social Face of Buddhism: An Approach to Political and Social Activism*. London: Wisdom Publications.
- Jung**, Hwa Yol. 1972. *The Ecological Crisis: A Philosophic Perspective, East and West*. Bucknell Review 20, Nr. 3 (Winter 1972).
- Jung**, Hwa Yol; Petee Jung. 1990. *Gary Snyder's Ecopiety*. Environmental History Review 41, Nr. 3 (1990): 75-87.

- Kabilsingh**, Chatsumarn. 1999. *Green Buddhism: Buddhist Ethical Concern for the Forest*. Thammasat Review Vol. 4, Nr. 1, 12/99, Bangkok 1999, 145-158.
 1990a. *Buddhist Monks and Forest Conservation*. In: *Radical Conservatism. Buddhism in the Contemporary World*. Articles in Honour of Bhikkhu Buddhadasa's 84th Birthday Anniversary. Thai Inter-Religious Commission for Development / INEB / Sathirakoses-Nagapradipa Foundation: Bangkok 1990.
 1990b. *Early Buddhist Views on Nature*. In: *Dharma Gaia: A Harvest of Essays in Buddhism and Ecology*. Allan Hunt Badiner (Hrsg.), 8-13. Berkeley: Parallax Press, 1990.
 1987. *How Buddhism Can Help Protect Nature*. In: *Tree of Life: Buddhism and Protection of Nature*. Shann Davies (Hrsg.), 7-15. Hong Kong: Buddhist Perception of Nature Project, 1987.
- Kajiyama**, Yuichi. 1990. *Fundamentals of Buddhist Ethics*. In: *Zen Buddhism Today. Annual Report of the Kyōto Zen Symposium*. Nr. 8, Kyōto: The Kyōto Seminar for Religious Philosophy, 1990.
- Kalupahana**, David J. 1995. *Ethics in Early Buddhism*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
 1986. *Toward a Middle Path of Survival*. Environmental Ethics 8, Nr. 4 (Winter 1986): 371-80. Nachdruck in *Nature in Asian Traditions of Thought: Essays in Environmental Philosophy*. J. Baird Callicot, Roger T. Ames (Hrsg.), 247-56. Albany: SUNY Press, 1989.
- K'am-trül Rinpoche**, Garje. 1978. *A Geography and History of Shambhala*. Übers. von Sherpa Tulku und Alexander Berzin. 3-11. The Tibet Journal 3, No 3, 1978.
- Kawamura**, Eiko. 1990. *Ethics and Religion. From the Standpoint of Absolute Nothingness*. In: *Zen Buddhism Today. Annual Report of the Kyōto Zen Symposium*. Nr. 8; Kyōto: The Kyōto Seminar for Religious Philosophy, 1990.
- Kaza**, Stephanie. 2000. *To Save All Beings: Buddhist Environmental Activism*. In: *Engaged Buddhism in the West*. Christopher Queen (Hrsg.), Somerville, MA: Wisdom Publications 2000.
 1997. *American Buddhist Response to the Land. Ecological Practice at Two West Coast Retreat Centers*. In: *Buddhism and Ecology. The Interconnection of Dharma and Deeds*. Mary E. Tucker; Duncan R. Williams (Hrsg.), 219-248. Cambridge, MA : Harvard University Press 1997.
 1990. *Toward a Buddhist Environmental Ethic*. Buddhism at the Crossroads 6, Nr. 4 (Herbst 1990) 22-25.
- Kaza**, Stephanie; Kraft, Kenneth (Hrsg.) 2000. *Dharma Rain. Sources of Buddhist Environmentalism*. Boston, MA: Shambala.
 1993. *The Attentive Heart: Conversation with Trees*. New York: Ballantine Books.
- Keown**, Damien. 2001. *The Nature of Buddhist Ethics*. London: Palgrave, 1992, 2. Auflage.
- Ketudat**, S., et al. 1990. *The Middle Path for the Future of Thailand: Technology in Harmony with Culture and Environment*. Honolulu: Institute of Culture and

Communication, East-West Center; Chiang Mai: Faculty of the Social Sciences, Chiang Mai University.

- Khin**, Maung Nyunt. 1994. *The Festival of Pouring Water on Bodhi Tree (Ficus religiosa)*. Myanmar Forestry. Vol. 2, No.3 Ministry of Forestry: Yangon, Myanmar Juli 1994.
- King**, Sallie B. 1996. *Thich Nhat Hanh and the Unified Buddhist Church: Nondualism in Action*. In: *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia*. Christopher Queen, Sallie B. King (Hrsg), 321-363. Albany: SUNY Press 1996.
- Kiss**, Alexandre; Shelton, Dinah. 1997. *Manual of European Environmental Law*. Cambridge: Grotius Publications, 1993. Nachdr. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Kitagawa**, Joseph M. 1980. Buddhism and Social Change: A Historical Perspective. In: *Buddhist Studies in Honour of Walpola Rahula*. Balasooriya, S.; Bareau, A.; Gombrich, R. et. al., Gordon Fraser Gallery Ltd.: London 1980
- Kohn**, Rachel. 2003. *The Spirit of Things*. Interview mit Martin Palmer (ARC) (02. 02. 2003). www.abc.net.au/rn/relig/spirit/stories/s774153.htm.
- Kotler**, Arnold (Hrsg.) 1990. *Mitgefühl leben. Engagierter Buddhismus heute*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Kraft**, Kenneth. 1994. *The Greening of Buddhist Practice*. Zen Quarterly 5, Nr. 4 (Winter 1994):11-14. Nachdruck in: *This Sacred Earth: Religion, Nature, Environment*. Roger S. Gottlieb (Hrsg.), 484-98. New York: Routledge 1996.
1993. *Meditation in Action: The Emergence of Engaged Buddhism*. Tricycle Frühling 1993.
1992. *Inner Peace, World Peace: Essays on Buddhism and Nonviolence*. Albany, N.Y: SUNY Press.
- Kraus**, James W. 1986. *Gary Snyder's Biopoetics: A Study of the Poet as Ecologist*. Dissertation, University of Hawaii.
- Krebs**, Angelika. 1999. *Ethics of Nature*. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
1997. *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- LaFleur**, William R. 1990. *Sattva-Enlightenment for Plants and Trees*. In: *Dharma Gaia: A Harvest of Essays in Buddhism and Ecology*. Allan Hunt Badiner (Hrsg.), 136-44. Berkeley: Parallax Press 1990.
1973. *Saigyo and the Buddhist Value of Nature*. Teil 1 und 2. History of Religions 13, Nr. 2 (November 1973): 93-127; Nr. 3 (Februar 1974): 227-47. Nachdr. in: *Nature in Asian Traditions of Thought: Essays in Environmental Philosophy*. J. Baird Callicott, Roger T. Ames (Hrsg.),183-209. Albany: SUNY Press, 1989.
- Lakanavichian**, Sureerat. 1995. *The State and Buddhist Philosophy in Resource Conflicts and Conservation in Northern Thailand*. Dissertation, University of California, Berkeley.

- Larson**, Gerald James. 1989. *Conceptual Resources in South Asia for 'Environmental Ethics'*. In: *Nature in Asian Traditions of Thought: Essays in Environmental Philosophy*. J. Baird Callicott, Roger T. Ames (Hrsg.), 267-77. Albany: SUNY Press 1989.
- Lavazzi**, Tom. 1989. *Patterns of Flux: Sex, Buddhism, and Ecology in Gary Snyder's Poetry*. Sagetrieb 8, Nr. 1-2 (Frühling-Herbst 1989) 41-68.
- Laszlo**, Ervin. 1983. *Systems Science and World Order*. Oxford, New York, Frankfurt: Pergamon Press.
1974. *A Strategy for the Future. The Systems Approach to World Order*. New York: George Braziller.
1972. *The Relevance of General Systems Theory. Papers presented to Ludwig von Bertalanffy on His Seventieth Birthday*. New York: Georg Braziller.
- Leed**, Jacob. 1984. *Gary Snyder, Han Shan and Jack Kerouac*. Journal of Modern Literature 11:1 (März 1984).
- Leopold**, Aldo. 1949. *A Sand County Almanac. And Sketches Here and There*. Oxford: Oxford University Press 1949, Nachdr. 1989.
- Lienkamp**, Andreas. 2003. *Achtung und Ehrfurcht vor dem Leben: Von Albert Schweitzer zur Erd-Charta*. initiativ. Rundbrief Nr. 105 der Ökumenischen Initiative Eine Welt (ÖIEW) Diemelstadt: Juni 2003.
- Lohmann**, Larry. 1995. *No rules of Engagement. Interest Groups, Centralization and the Creative Politics of "Environment" in Thailand*. In: *Counting the Costs: Economic Growth and Environmental Change in Thailand*. Jonathan Rigg (Hrsg.), 27-46. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1995.
- Loori**, John Daido. 1995. *Precepts and Environment. Dharma Discourse*. Zen Mountain Monastery.
- Lovelock**, James. 1979. *Gaia. A New Look at Life on Earth*. Oxford et al.: Oxford University Press 1979. Überarbeitete Neuauflage mit neuem Vorwort ebd., 2000.
- Macy**, Joanna. 2001. *The Wings of the Bodhisattva: Talk at the Barre Center for Buddhist Studies*. Nachdruck in *Insight*. (Frühling/Sommer 2001). N. pag.
2000. *Widening Circles: A Memoir*. Gabriola Island BC, (Kanada): New Society Publishers.
1993. *Dharma and Development: Religion as Resource in the Sarvodaya Self-Help Movement*. Kumarian Press, überarbeitete Neuauflage ebd. 1995.
1991a. *World as Lover, World as Self*. Berkeley: Parallax Press, 1991.
1991b. *Mutual Causality in Buddhism and General Systems Theory: The Dharma Systems*. Albany: SUNY Press.
1983. *Despair and Personal Power in the Nuclear Age*. Philadelphia, New Society Publishers.

1979. *Dependent Co-Arising: The Distinctiveness of Buddhist Ethics*. Journal of Religious Ethics 7, Nr. 1, 38-52.
- Macy**, Joanna; Brown, Molly Young. 1998 *Coming Back to Life: Practices to Reconnect Our Lives, Our World*. Gabriola Island BC, (Kanada): New Society Publishers.
- Maithri Murthi**, Mudagamuwe. 1999. *Wohlfühlen, Mitleid, Freude und Gleichmut: Eine ideengeschichtliche Untersuchung der vier apramanas in der buddhistischen Ethik und Spiritualität von den Anfängen bis hin zum frühen Yogacara*, Alt- und Neuindische Studien 50, Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
1986. *Das Verhalten der ceylonesischen Buddhisten gegenüber Tieren und Pflanzen*. Unveröff. Magisterarbeit Hamburg.
- Margalef**, Ramon. 1975. *Perspectives in Ecological Theory*. London: Oxford University Press.
- Marschütz**, Gerhard. 1995. *Ehrfurcht*. Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Aufl., Bd. 3. Herder, Freiburg-Basel-Rom-Wien 1995, 512f.
- Martin**, Julia. 1997. *Ecological responsibility: A Dialogue with Buddhism. A Collection of Essays and Talks*. New Delhi: Tibet House, Sri Satguru Publications.
1992. *Practicing Emptiness: Gary Snyder's Playful Ecological Work*. Western American Literature 27, Nr. 1 (1992), 3-19.
1990. *Coyote-Mind: An Interview with Gary Snyder*. TriQuarterly 79 Herbst (1990): 148-172.
- Marx**, Werner. 1986. *Ethos und Lebenswelt. Mitleidenkönnen als Maß*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Mathews**, Freya. 1998. *The real, the one and the many in ecological thought*. In: *Spirit of the Environment. Religion, Value and Environment Concern*. David E. Cooper, Joy A. Palmer, (Hrsg.), London, New York: Routledge 1998.
1991. *The Ecological Self*. London: Routledge.
1988. *Conservation and Self-Realization: A Deep Ecology Perspective*. Environmental Ethics, 10:4, 1988, 347-355.
- Merchant**, Carolyn. 1992. *Radical Ecology: The Search for a Livable World*. London: Routledge.
- Mertens**, Gerhard. 1998. *Ehrfurcht vor Natur und Leben*. Lexikon der Bioethik, Bd. 1, 529-533. Gütersloh: Bertelsmann 1998.
- Meyer-Abich**, Klaus Michael. 1991. *Zum Begriff einer praktischen Philosophie der Natur*. In: *Über Natur*. Oswald Schwemmer (Hrsg.), 63-67. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1987, 2. Aufl. 1991.
1979a. *Frieden mit der Natur*. Freiburg: Herder.
1979b. *Toward a Practical Philosophy of Nature*. Environmental Ethics, 1:4, 1979, 293-308.

- Mingsarn**, Kaosa-ard. 1999. *Ecosystem Management in Northern Thailand*. Center for Sustainable Development Studies, Chiang Mai University: Chiang Mai, Thailand, pdf.wri.org/repse_ecosys2.pdf.
- Miyakawa**, Akira. 1994. *Man and Nature or in Nature?* Dharma World 21 (März-April 1994): 47-49.
- Moon**, Susan. 2000. *Activist Women in American Buddhism*. In: *Engaged Buddhism in the West*. Christopher Queen (Hrsg.), Somerville, MA: Wisdom Publications, 2000.
- Naess**, Arne. 1995. *Mountains and Mythology*. In: *The Sacred Mountains of Asia*, John Einarsen (Hrsg.), Boston: Shambhala Press, 1995.
1993. *The Deep Ecological Movement: Some Philosophical Aspects*. In: *Environmental philosophy: from animal rights to radical ecology*. Michael E. Zimmermann (Hrsg.). New Jersey: Prentice-Hall, 1993.
1989. *Ecology, Community, and Lifestyle*. Cambridge, Engl.: Cambridge University Press.
1988. *Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World*. In: *Thinking Like a Mountain: Towards a Council of All Beings*. John Seed, Joanna Macy, Arne Naess Hrsg.), 19-30. Philadelphia: New Society Publishers, 1988. Deutsch: *Denken wie ein Berg*. 33-40. Freiburg: Hermann Bauer Verlag, 1989.
1973. *The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movements: A Summary*. Inquiry 16, 95-100. Oslo, 1973.
- Nash**, Nancy. 1987. *The Buddhist Perception of Nature Project*. In *Tree of Life: Buddhism and the Protection of Nature*. Shann Davies (Hrsg.), 31-33. Hong Kong: Buddhist Perception of Nature Project, 1987.
- Nash**, Roderick Frazier. 1990. *American Environmentalism. Readings in Conservation History*. (3. Auflage) New York: McGraw-Hill Publishing Company.
1988. *Wilderness Advocacy*. In: *American Environmentalism. Readings in Conservation History*. Roderick Frazier Nash (Hrsg.). New York: McGraw-Hill Publishing Company, 1990.
1967. *Wilderness and the American Mind*. New Haven, London: Yale University Press.
- Natadecha-Sponsel**, Poranee. 1991. *Nature and Culture in Thailand: The Implementation of Cultural Ecology and Environmental Education through the Application of Behavioral Sociology*. Dissertation University of Hawaii.
- Ngawang**, Thubten. 1995. *Genügsamkeit und Nichtverletzen. Natur und spirituelle Entwicklung im tibetischen Buddhismus*. Freiburg i. Br.: Herder.
- Norberg-Hodge**, Helena. 1992. *May a Hundred Plants Grow from One Seed: The Ecological Tradition of Ladakh Meets the Future*. In *Buddhism and Ecology*, ed. Martine Batchelor and Kerry Brown, 41-54. London and New York: Cassell, 1992.
1991. *Ancient Futures: Learning from Ladakh*. San Francisco: Sierra Club Books

- Nordström**, Lars. 1989. *Theodor Roethke, William Stafford, Gary Snyder. The Ecological Metaphor as Transformed Regionalism*. Acta Univ. Ups., *Studia Anglistica Upsaliensia* 67. Uppsala 1989.
- Norton**, Jody. 1987. *The Importance of Nothing: Absence and Its Origins in the Poetry of Gary Snyder*. *Contemporary Literature* 28: 1987.
- Odin**, Steve. 1995. *Process Metaphysics and Hua-yen Buddhism. A Critical Study of Cumulative Penetration vs. Interpenetration*. Delhi: Sri Satguru Publications.
1991. *The Japanese Concept of Nature in Relation to the Environmental Ethics and Conservation Aesthetics of Aldo Leopold*. *Environmental Ethics* 13(1991), 345-360.
- Odum**, H. T. 1971. *Environment, Power and Society*. New York: Wiley-Interscience.
- Oelschlaeger**, Max (Hrsg.). 1992. *The Wilderness Condition*. San Francisco: The Sierra Club.
- Paige**, Glenn D. 1991. *Buddhism and Nonviolent Global Problem-Solving*. In: *Buddhism and Global Nonviolent Problem-Solving: Ulan Bator Explorations*. Glenn D. Paige, Sarah Gilliatt (Hrsg.), 163-167. <http://www2.hawaii.edu/mip/buddhism>.
- Payulpitack**, Suchira. 1991. *Buddhadasa's Movement: An Analysis of its Origins, Development, and Social Impact*. Diss. Bielefeld.
- Payutto**, P. A. 1994. *Buddhist Economics: A Middle Way for the Marketplace*. Bangkok: Buddhadhamma Foundation.
1990. *Buddhist Education*. In: *Radical Conservatism. Buddhism in the Contemporary World*. Articles in Honour of Bhikkhu Buddhadasa's 84th Birthday Anniversary. Thai Inter-Religious Commission for Development / INEB / Sathirakoses-Nagapradipa Foundation: Bangkok 1990.
1984. *Thai Buddhism in the Buddhist World*. Bangkok, 5. Nachdr. 1990
- Pfordten**, Dietmar v. d. 1996. *Ökologische Ethik. Zur Rechtfertigung menschlichen Verhaltens gegenüber der Natur*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Phillips**, Rod. 2000. "Forest beatniks" and "urban Thoreaus": Gary Snyder, Jack Kerouac, Lew Welch, and Michael McClure. New York: Peter Lang Publ.
- Phongphit**, Seri. 1988. *Religion in a Changing Society. Buddhism, reform and the role of monks in community development in Thailand*. Hong Kong: Arena Press.
- Pitt**, Martin. 1990a. *The Pebble and the Tide*. In *Dharma Gaia: A Harvest of Essays in Buddhism and Ecology*. Allan Hunt Badiner (Hrsg.), 102-5. Berkeley: Parallax Press, 1990.
1999b. *Freewheeling the Details: A Conversation with Gary Snyder & Peter Coyote*. *Poetry Flash* 283 (November-December 1999)
http://www.english.uiuc.edu/maps/poets/s_z/snyder/interviews.htm.

- Pongsak**, Ajahn. 1992. *In the Water There Were Fish and the Fields Were Full of Rice: Reawakening the Lost Harmony of Thailand*. In: *Buddhism and Ecology*. Martine Batchelor, Kerry Brown (Hrsg.), 87-99. London and New York: Cassell, 1992.
- Poulsen**, Ebbe; et al. 2001. *Forest in Culture – Culture in Forest*. Research Center on Forest and People in Thailand: Tjele, Dänemark.
- Prebish**, Charles (Hrsg.). 1999. *Luminous Passage. The practice and Study of Buddhism in America*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
1992. *Buddhist Ethics: A Cross-Cultural Approach*. Dubuque, Iowa: Kendall/Hunt Publishing Company.
- Precht**, Peter; Burkard, Franz-Peter (Hrsg.): *Metzler-Philosophie-Lexikon. Begriffe und Definitionen*. Stuttgart, Weimar: Metzler 1996.
- Premasiri**, P. Don. 1991. *The Relevance of the Noble Eightfold Path to Contemporary Society*. In: *Buddhist Ethics and Modern Society*. Charles Wei-hsun Fu, Sandra A. Wawrytko (Hrsg.), 132-42, New York: Greenwood Press, 1991.
- Pye**, Michael; Kleine, Christoph; Dech, Matthias. 1997. *Ökologie und Religionen. Eine religionswissenschaftliche Darstellung*. Ein Bericht für den Wissenschaftlichen Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderung (WBGU) am Alfred-Wegener-Institut, Bremerhaven. In: *Marburg Journal of Religion*, Vol. 2, No.1. <http://www.uni-marburg.de/religionswissenschaft/journal/mjr/oekologie.html>.
- Queen**, Christopher S.; King, Sallie B. (Hrsg). 1996. *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia*. Albany: SUNY Press.
- Queen**, Christopher: *Introduction: A New Buddhism*. In: *Engaged Buddhism in the West*. Christopher Queen (Hrsg.), Somerville, MA: Wisdom Publications 2000.
1996. *Introduction: The Shapes and Sources of Engaged Buddhism*. In: *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia*. Queen, Christopher S.; King, Sallie B. (Hrsg) Albany: SUNY Press 1996.
- Räther**, Heinz. 1994. *Views on Ecology among Tibetan Intellectuals*. In: *Tibetan Studies*. Per Kvaerne (Hrsg.), 670-675. Oslo 1994.
- Rajadhon**, Phya Anuman. 1986. *Popular Buddhism in Siam and Other Essays on Thai Studies*. Bangkok: Thai Inter-Religious Commission for Development; Sathirakoses Nagapradipa Foundation.
- Rambelli**, Fabio. 2001. *Vegetal Buddhas. Ideological Effects of Japanese Buddhist Doctrines on the Salvation of Inanimate Beings*. Scuola Italiana di Studi sull Asia Orientale. Kyoto.
- Ramers**, Peter. 1996. *Die „Drei Kapitel über die Sittlichkeit“ im Śrāmaṇyaphala-Sūtra*. Phil. Diss. Bonn.
- Reed**, Christopher. 1990. *Down to Earth*. In *Dharma Gaia: A Harvest of Essays in Buddhism and Ecology*. Allan Hunt Badiner (Hrsg.), 233-35. Berkeley: Parallax Press.

- Rescher**, Nikolas. 1997. *Wozu gefährdete Arten retten?* In: *Ökophilosophie*. Dieter Birnbacher (Hrsg.), 187-201. Stuttgart: Reclam 1997.
- Rigg**, Jonathan (Hrsg.). 1995. *Introduction*. In: Singapore: *Counting the Costs: Economic Growth and Environmental Change in Thailand*. Institute of Southeast Asian Studies 1995.
- Roberts**, Elizabeth. 1990. *Gaian Buddhism*. In *Dharma Gaia: A Harvest of Essays in Buddhism and Ecology*, ed. Allan Hunt Badiner (Hrsg.), 147-54. Berkeley: Parallax Press 1990.
- Rockefeller**, Steven C.; Elder, John C. 1992. *Spirit and Nature: why the environment is a religious issue: an interfaith dialogue*. Boston Mass.: Beacon Press.
- Rolston**, Holmes, III. 1993. *Challenges in Environmental Ethics*. In: *Environmental philosophy: from animal rights to radical ecology*. Michael E. Zimmermann (Hrsg.) et al., New Jersey: Prentice-Hall 1993.
1989. *Respect for Life: Can Zen Buddhism Help in Forming an Environmental Ethic?* *Zen Buddhism Today* 7 (September 1989):11-30.
- Rotermund**, Hartmut O. 1967. *Die Yamabushi. Aspekte ihres Glaubens, Lebens und ihrer sozialen Funktion im japanischen Mittelalter*. Hamburg, Phil. F., Diss. 1967, Hamburg: Cram, de Gruyter u. Co. 1968.
- Ruegg**, D. Seyfort. 1980. *Ahimsa and Vegetarianism in the History of Buddhism*. In *Buddhist Studies in Honour of Walpola Rahula*. Somaratna Balasooriya et al. (Hrsg.), 234-41. London: Gordon Fraser; Sri Lanka: Vimamsa, 1980.
- Sandell**, Klas (Hrsg.) 1987a. *Buddhist Perspectives on the Ecocrisis*. Sri Lanka: Buddhist Publication Society.
1987b. *Buddhist Philosophy as Inspiration to Ecodevelopment*. In: *Buddhist Perspectives on the Ecocrisis*, ed. Klas Sandell, 30-37. Sri Lanka: Buddhist Publication Society 1987.
- Santikaro** Bhikkhu. 1996. *Buddhadasa Bhikkhu: Life and Society Through the Natural Eyes of Voidness*. In: *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia*. Queen, Christopher S.; King, Sallie B. (Hrsg.). Albany: SUNY Press 1996.
- Santi Pracha Dhamma Institute**. 2001. *Santi Pracha Dhamma. Essays in honour of the late Puey Ungphakorn*. Bangkok.
- Sathirakoses-Nagapradipa Foundation**. 1999. *Socially Engaged Buddhism for the New Millenium. Essays in honor of The Ven. Phra Dhammapitaka (Bhikkhu P.A. Payutto) on his 60th birthday anniversary*. Bangkok.
- Sayadaw U Jotika**. 1998. *Snow in the Summer*. Penang (?).
- Schalk**, Peter. 1972. *Der Paritta-Dienst in Ceylon*. Diss. phil. Universität Lund.

- Schecter**, Jerrold. 1967. *The New Face of Buddha: Buddhism and Political Power in Southeast Asia*. Tokyo.
- Schmithausen**, Lambert. 2001. *Aldous Huxley's View of Nature*: Sonderdruck aus: *Aldous Huxley between East and West*. 151-173. Amsterdam, New York: Rodopi 2001.
- 2000a. *Buddhism and the Ethics of Nature – Some Remarks*. The Eastern Buddhist N.S. XXXII, 2 2000. 27-78. Kyōto: Eastern Buddhist Society.
- 2000b. *Zur Zwölfgliedrigen Formel des Entstehens in Abhängigkeit*. Sonderdruck aus: Hörin 7, 2000. 41-76. Düsseldorf: Haus der japanischen Kultur.
- 2000c. *Mitleid und Leerheit. Zu Spiritualität und Heilsziel des Mahayana. Mit Anfragen und Gesprächsbeiträgen*. In: *Der Buddhismus als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie*. Andreas Bsteh (Hrsg.), 437-455. Mödling: Verlag St. Gabriel.
- 2000d. *Gleichmut und Mitgefühl. Zu Spiritualität und Heilsziel des älteren Buddhismus. Mit Anfragen und Gesprächsbeiträgen*. In: *Der Buddhismus als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie*. Andreas Bsteh (Hrsg.), 119-136. Mödling: Verlag St. Gabriel.
- 2000e. *Essen ohne zu töten. Zur Frage von Fleischverzehr und Vegetarismus im Buddhismus*. In: Perry Schmidt-Leukel (Hrsg.), *Die Religionen und das Essen*. Kreuzlingen: Hugendubel Verlag 2000.
1999. *Heilsvermittelnde Aspekte der Natur im Buddhismus*. In: *Raum-zeitliche Vermittlung der Transzendenz. Zur "sakramentalen" Dimension religiöser Tradition*. Gerhard Oberhammer, Marcus Schmücker (Hrsg.). Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1999.
1998. *Tat tvam asi*. Lemma in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Joachim Ritter, Karlfried Gründer (Hrsg.), Bd. 10, 919-20. Basel: Schwabe & Co AG 1998.
- 1998a *Tier und Mensch im Buddhismus*. In: *Tiere und Menschen. Geschichte und Aktualität eines prekären Verhältnisses*. Lambert Schmithausen, Mudagamuwe Maithrimurti, Paul Münch (Hrsg.), 179-224. Paderborn, München: Ferdinand Schöningh.
- 1997a. *The Early Buddhist Tradition and Ecological Ethics*. *Journal of Buddhist Ethics* 4 (1997):1-42.
- 1997b. *Maitrī and Magic: Aspects of the Buddhist Attitude Toward the Dangerous in Nature*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- 1996a. *Buddhism and Ecological Responsibility*. In: *The Stories they Tell. A dialogue among philosophers, scientists and environmentalists*. Lambert Schmithausen, Lawrence Surendra (Hrsg.) 57-93. Madras: Earthworm Books, 1996.
- 1996b. *Buddhismus und Glaubenskriege*. Hamburg: Joachim Jungius Gesellschaft der Wissenschaften, (Bd. 83) 1996.
- 1991a. *The Problem of the Sentience of Plants in Earliest Buddhism*. Tokyo: International Institute for Buddhist Studies.
- 1991b. *Plants as Sentient Beings in Earliest Buddhism*. Faculty of Asian Studies, Australian National University.
1990. *Buddhism and Nature: The Lecture Delivered on the Occasion of the EXPO 1990 (An Enlarged Version with Notes)*. Tokyo: International Institute for Buddhist Studies 1991.
1988. *Buddhismus*. Lemma aus: *Lexikon der Bioethik*. Wilhelm Korff et al. (Hrsg.), 185-188, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1988.
1985. *Buddhismus und Natur*. In: *Die Verantwortung des Menschen für eine bewohnbare Welt in Christentum, Hinduismus und Buddhismus*. Raimundo Panikkar, Walter Strolz (Hrsg.), 100-133. Freiburg: Herder Verlag 1985.

- Schweitzer**, Albert. 1994. *Wie wir überleben können. Eine Ethik für die Zukunft*. H. Schützeichel (Hrsg.), Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Schumacher**, E. F. 1973. *Small is beautiful. Economics as if People Mattered*. London: Blond and Briggs.
1993. *Buddhist Economics*. In: *Valuing the Earth: Economics, Ecology, Ethics*, Herman E. Daly, Kenneth N. Townsend (Hrsg.), 173-81. Cambridge, Mass.: MIT Press 1993.
- Schwalbe**, Hans. 1970. Acht Gesichter Japans. Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur und Völkerkunde Ostasiens, Band 52: Tokyo 1970.
- Seagher**, Richard Hughes. 1999. *Buddhism in America*. New York; Chichester, West Sussex: Columbia University Press.
- Seed**, John. 1990. *Wake the Dead!* In *Dharma Gaia: A Harvest of Essays in Buddhism and Ecology*. Allan Hunt Badiner (Hrsg.), 222-26. Berkeley: Parallax Press 1990.
- Seed**, John; Macy, Joanna; Naess, Arne (Hrsg.). 1988. *Thinking Like a Mountain: Towards a Council of All Beings*. Philadelphia: New Society Publishers, 1988. Deutsch: Denken wie ein Berg. Freiburg: Bauer Verlag 1994.
- Selby**, Nick: 1997. *Poem as Work-Place: Gary Snyder's Ecological Poetics*. Sycamore 1:4 (Winter 1997), http://www.english.uiuc.edu/maps/poets/s_z/snyder/selby.htm.
- Shaner**, David Edward. 1989. *The Japanese Experience of Nature*. In: *Nature in Asian Traditions of Thought: Essays in Environmental Philosophy*. J. Baird Callicott, Roger T. Ames (Hrsg.), 163-82. Albany: SUNY Press, 1989.
- Shaw**, Miranda. 1985. *Nature in Dogen's Philosophy and Poetry*. Journal of the International Association of Buddhist Studies 8, no. 2 (1985):11-32.
- Simmer-Brown**, Judith. 2000. *Speaking Truth to Power: The Buddhist Peace Fellowship*. In: *Engaged Buddhism in the West*. Christopher Queen (Hrsg.), 67-94. Somerville, MA: Wisdom Publications 2000.
- Simonis**, Udo Ernst (Hrsg.). 1996. *Weltumweltpolitik. Grundriß und Bausteine eines neuen Politikfeldes*. Berlin: Sigma.
- Sivaraksa**, Sulak. 1993. *How Societies Can Practice the Precepts*. In: *For a Future to Be Possible: Commentaries on the Five Wonderful Precepts*. Thich Nhat Hanh et al. (Hrsg.) 10-14. Berkeley: Parallax Press 1993.
1992. *Seeds of Peace*. Berkeley: Parallax Press.
1990a. *True Development*. In: *Dharma Gaia: A Harvest of Essays in Buddhism and Ecology*. Allan Hunt Badiner (Hrsg.), 169-77. Berkeley: Parallax Press 1990.
1990b *Building Trust through Economic and Social Development and Ecological Balance: A Buddhist Perspective*. In: *Radical Conservatism. Buddhism in the Contemporary World. Articles in Honour of Bhikkhu Buddhadasa's 84th Birthday Anniversary*. Bangkok: Thai Inter-Religious Commission for Development / INEB / Sathirakoses-Nagapradipa Foundation 1990.

- 1988a. *A Socially Engaged Buddhism*. Bangkok: Thai Inter-Religious Commission for Development.
- 1988b. *Buddhism for Society*. Occasional Papers by Sulak Sivaraksa. Bangkok: Thai Inter-Religious Commission on Development, Santi Pracha Dhamma Institute.
1986. *A Buddhist Vision for Renewing Society*. Bangkok: Tienwan Publ. House
1985. *Siamese Resurgence: A Thai Buddhist Voice on Asia and a World of Change*. Bangkok: Asian Cultural Forum on Development.

- Snyder, Gary.** 1999. *The Gary Snyder Reader: Prose, Poetry, and Translations*. Washington, D.C.: Counterpoint.
1996. *Mountains and Rivers without End*. Washington, D.C.: Counterpoint.
1996. *Nets of Beads, Webs of Cells*. Mountain Record 14, Nr. 3. (Frühling 1996): 50-54.
- 1995a. *Exhortations for Baby Tigers: The End of the Cold War and the End of Nature*. Shambhala Sun 4, no. 2 (November 1995):31-33. Nachdr. in: *A Place in Space: Ethics, Aesthetics, and Watersheds*. Washington, D.C.: Counterpoint 1995.
- 1995b. *A Place in Space: Ethics, Aesthetics, and Watersheds*. Washington, D.C.: Counterpoint.
- 1995c. *Ecology, Place, and the Awakening of Compassion*. In: *The Deep Ecology Movement: An Introductory Anthology*. Alan Drengson, Yuichi Inoue (Hrsg.), 237-241, Berkeley: North Atlantic Books 1995.
1993. *Indra's Net As Our Own*. In *For a Future to Be Possible: Commentaries on the Five Wonderful Precepts*. Thich Nhat Hanh et al (Hrsg.), 127-35. Berkeley: Parallax Press 1993.
1992. *No Nature: New and Selected Poems*. New York, San Francisco: Pantheon Books.
- 1990a. *The Practice of the Wild*. San Francisco: North Point Press.
- 1990b. *Coyote Mind: An Interview with Gary Snyder*. Interview von Julia Martin. Tri-Quarterly Review (1990): 148-172.
1989. *The Etiquette of Freedom*. Sierra, September-Oktober 1989, 113-16.
1986. *Left out in the Rain: New Poems 1947-1985*. San Francisco: North Point Press.
1985. *Buddhism and the Possibilities of a Planetary Culture*. In: *Deep Ecology: Living As If Nature Mattered*. Bill Devall, George Sessions (Hrsg.), 251-53. Salt Lake City: Peregrine Smith Books 1985. Nachdr. in: *The Path of Compassion: Writings on Socially Engaged Buddhism*. Fred Eppsteiner (Hrsg.), 82-85. Berkeley: Parallax Press 1988.
1983. *Axe Handles*. San Francisco: North Point Press.
1980. *The Real Work: Interviews and Talks 1964-1979*. New York: New Directions.
1978. "Wild" in China. In: *The Coevolution Quarterly: Journal for the Protection of All Beings*, Gary Snyder, David Meltzer, Michael McClure, Lawrence Ferlingetti (Hrsg.). Whole Earth Catalog 19 (1978): 39-46.
1976. *Riprap and Cold Mountain Poems*. San Francisco: Four Seasons Foundation, Parallax Press 1993.
1974. *Turtle Island*. New York: New Directions Books.
1968. *The Back Country*. New York: New Directions Publishing Corporation.
1960. *Myths & Texts*. New York: New Directions Publishing Corporation.
1957. *Earth HouseHold: Technical Notes and Queries to Fellow Dharma Revolutionaries*. New York: New Directions Books.

- Spaemann**, Robert: 1989. *Glück und Wohlwollen: Versuch über Ethik*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Sponberg**, Alan. 1994. *Green Buddhism and the Hierarchy of Compassion*. *Western Buddhist Review* 1 (Dezember 1994):131-55.
http://www.westernbuddhistreview.com/vol1/green_buddhism.html
 1992. *Review of 'Dharma Gaia: A Harvest of Essays in Buddhism and Ecology'*. *Environmental Ethics* 14 (Herbst 1992):279-82.
- Sponsel**, Leslie E.; Poranee Natadecha-Sponsel. 1991 *Nonviolent Ecology. The Possibilities of Buddhism*. In: *Buddhism and Global Nonviolent Problem-Solving: Ulan Bator Explorations*. Glenn D. Paige, Sarah Gilliatt (Hrsg.).
 1988. *Buddhism, Ecology, and Forests in Thailand: Past, Present, and Future*. In: *Changing Tropical Forests: Historical Perspectives on Today's Challenges in Asia, Australasia and Oceania: Workshop Meeting, Canberra, 16-18 May 1988*. John Dargavel et al. (Hrsg.), 305-25. Canberra: Australian National University Centre for Resource and Environmental Studies, 1988.
 1995. *The Role of Buddhism for Creating a More Sustainable Society in Thailand*. In: *Counting the Costs: Economic Growth and Environmental Change in Thailand*. Jonathan Rigg (Hrsg.), 27-46. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1995.
 1993. *The Relevance of Buddhism for the Development of an Environmental Ethic for the Conservation of Biodiversity*. In: *Ethics, Religion, and Biodiversity: Relations between Conservation and Cultural Values*. Lawrence S. Hamilton, Helen F. Takeuchi (Hrsg.), 75-97. Cambridge: White Horse Press 1993.
- Strain**, Charles R. 1999. *The Pacific Buddha's Wild Practice: Gary Snyder's Environmental Ethic*. In: Duncan Ryuken Williams, Christopher S. Queen (Hrsg.), 143-167. *American Buddhism: Methods and Findings in Recent Scholarship*. Richmond, UK: Curzon Press 1999.
- Sukrung**, Karnjariya. 1997. *The fight for the forests*. Bangkok: Bangkok Post 19.06.1997.
- Suiter**, John. 2002. *Poets on the Peaks. Gary Snyder, Philip Whalen and Jack Kerouac in the North Cascades*. Washington D.C.: Counterpoint.
- Swearer**, Donald, K. 1996. *Sulak Sivaraksa's Buddhist Vision for Renewing Society*. In: *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia*. Christopher S. Queen, Sallie B. King (Hrsg). Albany: SUNY Press 1996.
 1995. *The Buddhist World of Southeast Asia*. Albany: SUNY Press.
 1994. *Three Legacies of Bhikkhu Buddhadasa*. Paper for Symposium on Buddhadasa's Legacies at Maha Chulalongkorn Buddhist University 6th July 2537.
 1989. *Me and Mine. Selected Essays of Bhikkhu Buddhādāsa*. Delhi: Sri Satguru Publications.
 1981. *Buddhism and Society in Southeast Asia*. Chambersburg, PA: Anima Publications.
- Tansubhapol**, Kulcharee. 1997. *Protecting the Forest*. Bangkok: Bangkok Post 14.01.1997.
 1996. *Farming for the future*. Bangkok: Bangkok Post, 18. 06.1996.

- Taylor, J. L.** 1996. 'Thamma-Chaat': *Activist Monks and Competing Discourses of Nature and Nation in Northeastern Thailand*. In: *Seeing Forests for Trees. Environment and Environmentalism in Thailand*. Philip Hirsch (Hrsg.), 37-52. ChiangMai 1996.
1993. *Forest Monks and the Nation-State. An Anthropological and Historical Study in Northeastern Thailand*. Singapur: Institute of Southeast Asian Studies.
- Terwiel, Barend J.** (Hrsg.). 1984. *Buddhism and Society in Thailand*. Gaya: Centre for South East Asian Studies.
1984a. *Buddhism, the Villagers Perspective*. In: *Buddhism and Society in Thailand*. Barend J. Terwiel. Gaya: Centre for South East Asian Studies 1984.
1984b. *Development Issues in Thailand*. Gaya: Center for South East Asian Studies 1984.
1979. *Monks and Magic. An Analysis of Religious Ceremonies in Central Thailand*. Scandinavian Institute of Asian Studies Monograph Series No. 24. Second revised edition; London, Malmö: Curzon Press.
- Thai Inter-Religious Commision for Development, INEB** 1990. *Radical Conservatism. Buddhism in the Contemporary World. Articles in Honour of Bhikkhu Buddhadasa's 84th Birthday Anniversary*. Bangkok: Sathirakoses-Nagapradipa Foundation.
- Thich Nhat Hanh.** 1992. *Look Deep and Smile: The Thoughts and Experiences of a Vietnamese Monk*. In *Buddhism and Ecology*, Martine Batchelor, Kerry Brown (Hrsg.), 100-109. London, New York: Cassell, 1992.
1991. *Peace Is Every Step: The Path of Mindfulness in Everyday Life*. New York: Bantam Books, 1991.
1990. *The Last Tree*. In *Dharma Gaia: A Harvest of Essays in Buddhism and Ecology*. Allan Hunt Badiner (Hrsg.), 217-21. Berkeley: Parallax Press, 1990.
1988a. *The Individual, Society, and Nature*. In: *The Path of Compassion: Writings on Socially Engaged Buddhism*, Fred Eppsteiner (Hrsg.), 40-46. Berkeley: Parallax Press 1988.
1988b. *The Heart of Understanding. Commentaries on the Prajñāparamita Heart Sutra*. Berkeley: Parallax Press 1988.
1987a. *Being Peace*. Berkeley: Parallax Press.
1987b. *Interbeing: Commentaries on the Tiep Hien Precepts*. Berkeley: Parallax Press.
1985. *Man and Nature*. In: *The Path of Compassion. Contemporary Writings on Engaged Buddhism*. Fred Eppsteiner, Dennis Maloney, (Hrsg.). Buddhist Peace Fellowship, Berkeley; Buffalo (New York): White Pine Press 1985.
- Thich Nhat Hanh, Thich, et al.** 1993. *For a Future to Be Possible: Commentaries on the Five Wonderful Precepts*. Berkeley: Parallax Press.
- Thiede, Ulrike.** 1982. *Japanibis und Japanische Nachtigall als Beispiele zweier Pole im Naturverständnis der Japaner*. Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens e.V. Mitteilungen Bd. 90. Hamburg.

- Timmerman**, Peter. 1992. *It Is Dark Outside: Western Buddhism from the Enlightenment to the Global Crisis*. In: *Buddhism and Ecology*. Martine Batchelor, Kerry Brown (Hrsg.), 65-77. London, New York: Cassell.
- Titmuss**, Christopher 1995. *The Green Buddha*. Devon, U.K.: Insights Books.
- Tiyavanich**, Kamala. 1997. *Forest Recollections. Wandering Monks in Twentieth-century Thailand*. Bangkok.
- Tucker**, Mary Evelyn; Williams, Duncan Ryūken. 1997. *Buddhism and Ecology. The Interconnection of Dharma and Deeds*. Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- UNEP**; Interfaith Partnership for the Environment. 2000. *Earth and Faith. A Book of Reflection for Action*. New York.
- Visalo**, Phra Phaisan. 1990. *The Forest Monastery and Its Relevance to Modern Thai Society*. In: *Radical Conservatism. Buddhism in the Contemporary World. Articles in Honour of Bhikkhu Buddhadasa's 84th Birthday Anniversary*. Bangkok: Thai Inter-Religious Commission for Development / INEB / Sathirakoses-Nagapradipa Foundation 1990.
- Waldschmidt**, Ernst. 1934. *Das Paritta, eine magische Zeremonie der buddhistischen Priester auf Ceylon*. Baessler-Archiv XVII.
- Wasi**, Prawase. 1990. *Alternative Buddhist Agriculture*. In: *Radical Conservatism. Buddhism in the Contemporary World. Articles in Honour of Bhikkhu Buddhadasa's 84th Birthday Anniversary*. Bangkok: Thai Inter-Religious Commission for Development / INEB / Sathirakoses-Nagapradipa Foundation 1990.
- Whalen-Bridge**, John. 1990. *Gary Snyder's Poetic of Right Speech*. *Sagetrieb* 9 (1990): 201-214.
- White**, Lynn jr. 1967. *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*. *Science* 1967: Vol. 155 (Nr. 3767): 1203-1207.
- Whitehead**, Alfred North. 1996 (1926). *Wie entsteht Religion?* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2. Aufl.
- Williams**, Duncan Ryūken; Queen, Christopher S. 1999. *American Buddhism. Methods and Findings in Recent Scholarship*. Richmond: Curzon Press.
- Wimalaratana**, Bellanwila. 1989. *Buddhism, Society, and Environment*. Boralessgamuwa, Sri Lanka.
- Wissenschaftlicher Beirat** der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen. 1995. *Welt im Wandel. Wege zur Lösung globaler Umweltprobleme: Jahresgutachten 1995*. WBGU Berlin; Heidelberg; New York; Santa Clara; Singapur; Tokio: Springer 1996.

- World Wildlife Fund International.** 1986. *The Assisi Declarations: Messages on Man and Nature from Buddhism, Christianity, Hinduism, Islam and Judaism.* Geneva: World Wildlife Fund International.
- Yamada, Isshi:** *Premises and Implications of Interdependence.* In: *Buddhist Studies in honour of Walpola Rahula.* Somaratna Balasooriya et al. (Hrsg.), 267-293. London: Gordon Frazer 1980
- Yamauchi, Jeff.** 1997. The Greening of Zen Mountain Center: A Case Study. In: *Buddhism and Ecology. The Interconnection of Dharma and Deeds.* Mary E. Tucker, Duncan R. Williams (Hrsg.), 219-248. Cambridge, MA 1997: Harvard University Press.
- Yamazoto, Katsunori.** 1993. *Kitkidizze, Zendo, and Place: Gary Snyder as a Reinhabatory Poet.* ISLE 1, no.1 (1993): 143-148.
1983. *A Note on Japanese Allusions in Gary Snyder's Poetry.* Western American Literature 18 (1983): 143-48.
- Yokoyama, W. S.** 1992. *Circling the Mountain: Observations on the Japanese Way of Life.* In: *Buddhism and Ecology.* Martine Batchelor, Kerry Brown (Hrsg.), 55-64. London and New York: Cassell 1992.
- Zimmermann, Michael E.** (Hrsg.). 1993. *Environmental Philosophy. From Animal Rights to Radical Ecology.* New Jersey: Prentice Hall.

10 Lebenslauf und Erklärung

PERSÖNLICHER HINTERGRUND

Sabine Löhr M.A.
Am Göttlesbrunn 9
79669 Zell im Wiesental

Geburtsdatum /-ort: 28. Februar 1974 in Schopfheim im Schwarzwald

AUSBILDUNG

- | | |
|---------------------|--|
| 1984 bis 1993 | Besuch des Gymnasiums in Schönau im Schwarzwald, Abschluss mit der Allgemeinen Hochschulreife
Scheffel-Preis der Literarischen Gesellschaft (<i>Scheffelbund</i>) für „Besondere Leistungen in Deutscher Sprache“ |
| 04/1994 | Beginn mit dem Studium der Indologie, Germanistik und Philosophie an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg |
| 02/1996 | Zwischenprüfung im Fach Indologie |
| 04/1996 bis 11/2000 | Hauptstudium am Institut für Kultur und Geschichte Indiens und Tibets der Universität Hamburg |
| 11/2000 | Studienabschluss als M.A. in den Fächern Altindologie (HF), Neuindologie (NF), Neuere Deutsche Literaturwissenschaft (NF) mit einer Magisterarbeit über
<i>Das Problem der letzten Mahlzeit des Buddha</i> |
| 02/2001 | Forschungsstipendium von <i>National Geographic Television</i> für Recherchen und Filmproduktion über mein Dissertationsthema in Birma (Myanmar) für die Fernsehserie NEXT WAVE des <i>National Geographic Channel</i> |
| 04/2001 bis 12/2003 | Anfertigung der Dissertation bei Professor Lambert Schmithausen an der Universität Hamburg; Thema:
<i>Zwischen Ost und West: Ansätze einer ökologischen Ethik im modernen Buddhismus</i> |
| 2001 bis 2003 | Promotionsstipendium der <i>Studienstiftung des deutschen Volkes</i> |

BERUFSERFAHRUNGEN

- 02/1998 bis 04/1998 Praktikum in der Asiadokumentation des *Deutschen Übersee Instituts* (DÜI) in Hamburg
- 10/1998 bis 01/1999 Praktikum in der Asienabteilung und Pressestelle des *Hamburgischen Museums für Völkerkunde*. Nach Ende des Praktikums freie Mitarbeiterin im Museumsdienst der Kulturbehörde Hamburg
- 1998 bis 1999 Wissenschaftliche Hilfskraft bei Prof. Dr. Frithjof Trapp in der Hamburger Arbeitsstelle für deutsche Exilliteratur (*Paul-Walter-Jacob Archiv*) und bei Prof. Dr. Lambert Schmithausen am *Institut für Kultur und Geschichte Indiens und Tibets*
- 6/1999 bis 11/1999 Redaktionelles Praktikum bei *National Geographic Deutschland*. Nach Ende des Praktikums freie Mitarbeiterin
- 7/2001 bis 9/2001 Redaktionelles Praktikum im Wissenschaftsressort bei der Wochenzeitung *Die Woche*. Nach Ende des Praktikums freie Mitarbeiterin
- 11/2002 bis 1/2003 Dokumentation für das „Lexikon der Forscher“ von *National Geographic*, erschienen 2003 bei G+J/RBA

ERKLÄRUNG

Ich versichere, dass ich die von mir vorgelegte Dissertation selbständig angefertigt, die benutzten Quellen und Hilfsmittel vollständig angegeben und die Stellen der Arbeit, die anderen Werken im Wortlaut oder dem Sinn nach entnommen sind, in jedem Einzelfall als Entlehnung kenntlich gemacht habe; dass diese Dissertation noch keiner anderen Fakultät oder Universität zur Prüfung vorgelegen hat; dass sie noch nicht veröffentlicht worden ist sowie, dass ich eine Veröffentlichung vor Abschluss des Promotionsverfahrens nicht vornehmen werde. Die Bestimmungen der Promotionsordnung sind mir bekannt. Die von mir vorgelegte Dissertation ist von Prof. Dr. Lambert Schmithausen betreut worden.

Pullach im Isartal, den 19. Januar 2004