

BUDDHISMUS UND NATUR



Nimtsch/Greenpeace

ein gespaltenes Verhältnis

von Lambert Schmithausen

Die Frage des Verhältnisses des Menschen zur Natur hat für uns heute eine Dimension, die sie für frühere Kulturen kaum haben konnte: die der Zerstörung bzw. akuten Bedrohung des gesamten Ökosystems durch menschliches Fehlverhalten. Vor eine solche Situation sah sich die buddhistische Tradition ebensowenig gestellt wie die mittelalterliche christliche. Es ist bekannt, dass sich auch in den buddhistischen Ländern die Mentalität und Praxis der modernen westlichen Zivilisation, für die die ganze Natur bloß Ressource, bloß Ausbeutungsobjekt für menschliche Belange ist, entweder bereits durchgesetzt hat oder im Begriff ist, dies zu tun. Der Buddhismus muss sich deshalb, wie andere Religionen, die Frage gefallen lassen, ob er diese Entwicklung begünstigt, vielleicht sogar mitverantworten hat oder ob er, zumindest in seiner traditionellen Form, eine entgegengesetzte Haltung repräsentiert und somit, gegebenenfalls durch verstärkte und selbstbewusstere Rückbesinnung auf die eigenen Prinzipien, zur Bewältigung der gegenwärtigen

Fehlentwicklung beitragen könnte. Ich befasse mich mit diesem Thema auch aus persönlicher Betroffenheit – eine Betroffenheit, für die ich keinen besseren Ausdruck wüßte als die folgenden Worte eines Omaha-Indianers:

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

Natur gehört zur Seite des Leidens

Die Welt besteht im älteren Buddhismus, unbeschadet zyklischer Zusammenbrüche von Teilsystemen, seit an-

fangloser Zeit. Sie ist nicht die Schöpfung eines allmächtigen Gottes. Das Dasein in ihr ist kein einmaliges. Nach dem Tode wird man erneut geboren, wieder als Mensch oder in einer anderen Existenzform, etwa als Tier, Höllen- oder Himmelswesen. Der Einzelne ist nicht erstmalig in ein solches Dasein hineingeraten oder hineingeschickt worden, sondern steckt seit jeher in einem anfanglosen Prozess des Immer-wieder-geboren-Werdens-und-Sterbens; sofern man nicht den buddhistischen Erlösungsweg beschreitet, bleibt man auch in diesem Prozess, weil man es letztlich selbst so will.

Dieser Wille, dieses Daseinwollen beruht aber auf einer fundamentalen Fehleinschätzung des Daseins. Denn in Wahrheit ist es nichts Erstrebenswertes, sondern, aufgrund seiner Vergänglichkeit und Veränderlichkeit, etwas zutiefst Unbefriedigendes und in diesem Sinne Leidhaftes; dies gilt sogar für die Himmelswesen. Eine Existenz als Tier ist nach buddhistischer (und überhaupt indischer) Auffassung schlechter als menschliches Dasein, da die Tiere (als Wildtiere) einander auffressen und (als Haustiere) von den Menschen versklavt und gequält werden. Pflanzen sind nach buddhistischer Auffassung keine Lebewesen. Sie leiden in folgedessen auch nicht, und man kann auch nicht als Pflanze wiedergeboren werden.

Für den älteren Buddhismus kann angesichts dieser grundsätzlich negativen Bewertung allen weltlichen Daseins das vollkommene und endgültige Heil nur in einem totalen Übersteigen jedweden weltlichen Daseins bestehen, in seinem vollständigen Erlöschen (Nirvāṇa). Zum leidhaften Dasein gehört aber auch die Natur, da auch sie durch Vergänglichkeit und Veränderlichkeit gekennzeichnet ist. Auch sie ist somit letztlich negativ zu bewerten. Im Nirvāṇa des älteren Buddhismus, einem Zustand radikalen Transzendiertseins allen vergänglichen und leidvollen Daseins, ist daher kein Raum für die Natur. So heißt es in einem alten Vers: „Es gibt, ihr Mönche, eine Stätte, wo weder Erde ist noch Wasser noch Feuer noch Wind, weder diese Welt noch jene, weder Sonne noch Mond.“

Natur ist wie eine Illusion

Die Daseinsanalyse des älteren Buddhismus hat in den meisten Texten des Mahāyāna einer radikaleren Auffassung Platz gemacht: Das Dasein – bzw. die Welt, in der es stattfindet – ist nicht nur vergänglich und substanzlos, sondern nichtig, illusorisch wie ein Zaubertrug oder Traum. Das Dasein hat somit niemals wirklich stattgefunden, ist seit jeher zur Ruhe gekommen und von sich aus immer schon verloschen. Das Verlöschen des Daseins, das Nirvāṇa, ist also an sich immer schon gegeben und ist das eigentliche Wesen allen Daseins; man muss das bloß realisieren. Das Nirvāṇa ist auf diese Weise der Welt und damit auch der Natur nähergerückt. Aber nicht in dem Sinne, dass es ihr als Natur nun mehr Raum gäbe

als im älteren Buddhismus. Im Gegenteil: Das Nirvāṇa, das früher irgendwie jenseits der Natur war, ist im Mahāyāna gewissermaßen in sie eingedrungen und macht sie von innen heraus zu einer seit jeher nichtigen.

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



Klaus Lanz

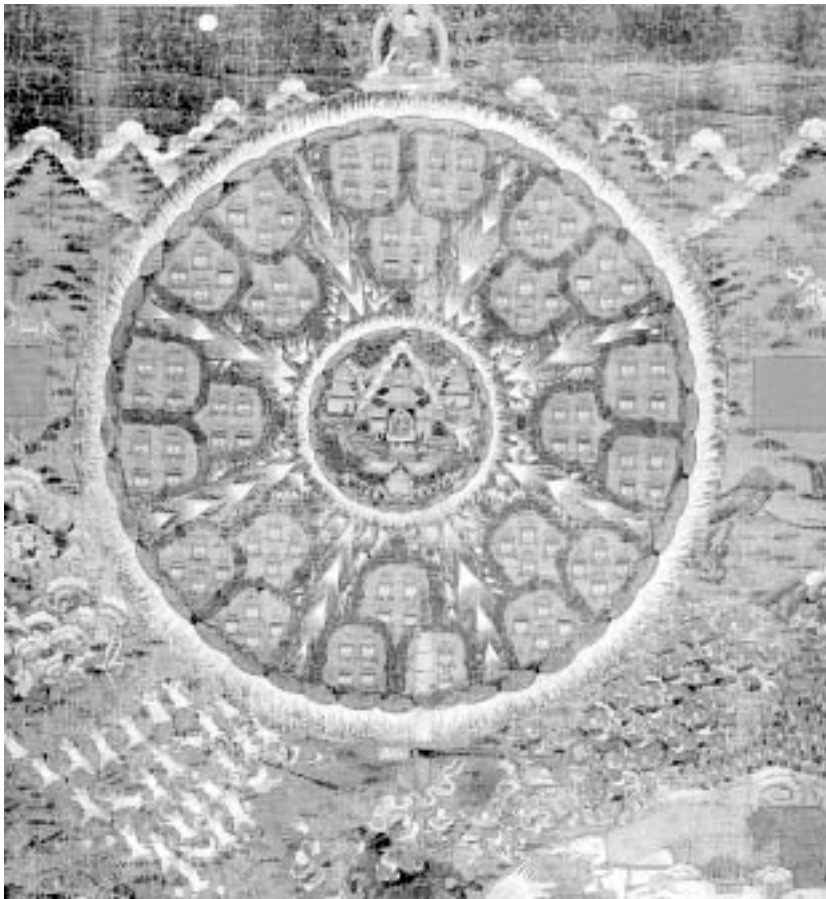
Natur ist den alten buddhistischen Texten zufolge nur ein Phänomen unter vielen in der leidhaften Welt.

Reine Länder – die vollkommene Umwelt

Von Interesse für das Thema „Natur“ sind außer dem endgültigen Erlösungszustand auch innerweltliche Idealzustände, vor allem die spezifisch buddhistischen reinen Buddha-Gefilde des Mahāyāna. In dieser Bewegung erreicht die Buddha-Verehrung, in deren Rahmen der Buddha immer mehr zu einem überweltlichen Wesen wurde, ihren Höhepunkt und bevölkert das Universum mit zahllosen Buddhas, die in paradiesartigen Gefilden im Kreise gläubiger Anhänger ein nahezu unbegrenztes, glückseliges Leben führen und deren Verehrung den

Gläubigen eine Wiedergeburt in eben diesen Gefilden beschert.

Besonders bekannt ist *Sukhāvātī*, das „Glückliche Land“ des Buddha Amitābha. Es bietet, so heißt es, den dort lebenden Wesen eine Fülle von Kleidern und Schmuckstücken. Paläste stehen in beliebiger Größe und Ausstattung zur Verfügung; jede gewünschte Speise wird sogleich als bereits genossen empfunden. Es gibt zahlreiche Teiche, die aus Edelsteinen bestehen. Die Flüsse fließen, wohlduftend und wohlklingend, ruhig dahin,



Vorstellung zivilisierter Menschen: Im Reinen Land gibt es zwar Blumen, aber kein Unkraut.

über Goldsand und ohne Schlamm, mit ebenen Ufern; Wasserstand und Wassertemperatur richten sich nach den Wünschen der Badenden. Sonne, Mond und Sterne gibt es ebensowenig wie den Wechsel von Tag und Nacht. Es gibt auch keine Berge – nur Ebenen, und der Boden ist aus Gold oder Edelsteinen.

Sukhāvātī ist von weitgehend gleich aussehenden Göttern und Menschen übersät, aber es gibt keine Tiere; die zahlreichen melodisch singenden Vögel sind keine wirklichen Tiere, sondern vom Buddha Amitābha auf übernormale Weise künstlich hervorgezaubert. Bäume und Blumen gibt es in Fülle, aber auch sie sind zumeist aus Edelsteinen; der Durchmesser mancher Edelsteinlotose misst sich in Meilen. Dornen und „Unkraut“ fe-

hlen in diesen Paradiesen.

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

Auch Momente der buddhistischen Daseinsanalyse und Spiritualität haben hier gestaltend mitgewirkt. Zum einen sollen die buddhistischen Paradiese der buddhistischen Spiritualität der Loslösung dienen, und dafür erschien offenbar die ruhige, milde (und sterile) Schönheit von Sukhāvātī geeigneter als etwa die wuchernde, sinnbetörende und gefährliche Pracht des tropischen Urwaldes. Die verklärten, entsinnlichten, von erotischen Elementen weitgehend gereinigten Freuden Sukhāvātīs wecken weder Gier noch Streit; sie sollen vielmehr die innere Ruhe fördern und die Versenkung in die Wahrheiten der buddhistischen Daseinsanalyse.

Denn Paradiese wie das Glückliche Land sollen Gefilde ohne (seelisches und körperliches) Leid sein. Dies ist der eigentliche Grund dafür, dass die Natur als Ort der Plage und des Daseinskampfes, des ständigen Sterbens und Geborenwerdens, aus ihnen verbannt ist. Eben deshalb fehlen insbesondere die Tiere, deren Existenz als leidvoll gilt – die Singvögel sind ja bloß Zauberwerk. Und auch die Pflanzen sind im Glücklichen Land durch ihre „Mineralisierung“ der Sphäre des Absterbens und Vermoderens entrückt.

Für die organische Natur ist somit im Glücklichen Land kein Raum. Natürliches Leben und Wachstum konnten sich die indischen Buddhisten offenbar nicht ohne Verfall und Tod vorstellen, und sie mussten es deshalb aus ihrem Bild einer Welt der Schönheit ohne Düsternis und Leid ausklammern.

Natur im Spiegel der Vergänglichkeit

Es sind gerade die dunklen Seiten der Natur, die im Zentrum der buddhistischen Spiritualität stehen, zumindest im älteren Buddhismus. Dessen Ziel ist ja das welttranszendente Nirvāṇa, und das erlangt man nur, indem

man sich von jedweder Verhaftung an weltliches Dasein löst. Als entscheidend für diese Loslösung wird zumeist ein klares und irreversibles Erfassen des unbefriedigenden Charakters jeglichen Daseins in der Welt angesehen. Auch in der vorbereitenden Spiritualität des älteren Buddhismus spielt die Betrachtung von Vergänglichkeit, Substanzlosigkeit und Leidhaftigkeit eine entscheidende Rolle.

In diesem Zusammenhang heißt es mit Bezug auf die Natur in einem alten Vers: „Berge, Meere, Flüsse und Erde – sie alle sind vergänglich und [somit] befallen (nämlich vom Übel der ontologischen Leidhaftigkeit). Wohin, Gemüt, kannst du dich [da noch] wenden und glücklich genießen?“ In einem anderen Text wird dem unter einem Baum Meditierenden die Betrachtung der Blätter empfohlen, da ihre raschen Veränderungen dem Aufkommen des Bewusstseins von der Vergänglichkeit förderlich seien. Im Rahmen der Meditation über den Tod dient die Beobachtung des jahreszeitlichen Wandels in der Natur der Wahrnehmung der Vergänglichkeit in der Außenwelt.

Gleichmütig müsste der Buddhist auch den Errungenschaften und Versprechungen des äußeren, technologischen Fortschritts gegenüberstehen, da auch dieser am wesentlich unbefriedigenden Charakter der Welt, an deren Vergänglichkeit, nichts ändern kann. Natürlich könnte man fragen, ob der Buddhismus, wenn er nun einmal damit konfrontiert wird, solchen äußeren Fortschritt nicht doch bejahen könnte für den Fall, dass durch ihn wenigstens eine Verbesserung der Rahmenbedingungen für das Heil bzw. die dazu führende spirituelle Praxis erzielt würde. Dies wird man aber kaum behaupten können. Der sogenannte Fortschritt ist z.B. mit einer ungeheuren Zunahme des Strebens nach materiellem Besitz verbunden. Maximierung von Besitz und Konsum ist geradezu konstitutiv für ihn – in krassstem Widerspruch zum altbuddhistischen Ideal der Besitz- und Bedürfnislosigkeit.

Auch für den zentralen Bereich der Meditation und Versenkung dürfte die verlärmte und verpestete Atmosphäre unserer Industriegesellschaft, in der Düsenjäger, Kraftfahrzeuge, Radios und Motorsägen auch den allerletzten ruhigen Winkel heimsuchen, kaum besonders günstig sein. Den Mönchen des alten Buddhismus jedenfalls ist für ihre Meditationsübungen im allgemeinen die Einsamkeit geeigneter erschienen als die (damals gewiss noch vergleichsweise erträglichen) Städte und Siedlungen mit ihrer Unruhe und ihren Ablenkungen. Nicht dass spirituelle Vervollkommnung in einem Dorf oder einer Stadt unerreichbar wäre. Aber als typische Meditationsplätze nennen die Texte doch vorzugsweise Orte wie die Wildnis, den Fuß eines Baumes oder eine Höhle im Gebirge.

Einsamkeit, Ruhe und Schönheit der natürlichen Umgebung fördern die Meditation. Vor allem Personen, die durch übermäßiges Üben der Leichenbetrachtung in



Christine Rackuff

Natur als Lehrer: Wer im Herbst die Blätter fallen sieht, wird an die Vergänglichkeit erinnert.

Depression verfallen sind, wird u.a. die Betrachtung lieblicher Gärten, Haine und Gewässer empfohlen. Insbesondere in den „Liedern der Ehrwürdigen“ (Theragatha) finden sich Verse, die geradezu ein Genießen der Naturschönheiten zum Ausdruck zu bringen scheinen: „Diese Berge mit ihren klaren Gewässern und breiten Felsen, die von Affen und Gazellen aufgesucht werden und mit tiefendem Moos bedeckt sind, die entzücken mich.“

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

Gelegentlich wird angedeutet, dass zumindest das Leben in der Wildnis auch seine Beschwerlichkeiten hat, dass die Natur etwa in Gestalt von stechenden Insekten ausgesprochen störend sein kann bzw. eine vollkommene Versenkung sich dadurch auszeichnet, dass der Meditierende durch Naturgewalten wie Blitz und Donner nicht gestört oder in Schrecken versetzt wird. Genausowenig – und dies gilt besonders für Personen, die zu geistiger

Unruhe neigen – darf er sich aber auch von den Naturschönheiten ablenken lassen und ästhetischen Kontemplationen hingeben.

Mitgefühl – das Ich ins Unendliche ausdehnen

Einen wesentlichen Bestandteil der Spiritualität des Mahāyāna bildet die Betrachtung der Nichtigkeit der Erscheinungen. Die erlösende Einsicht besteht in einer mystischen Erfahrung, in der alle Erscheinungen verschwunden sind und sich ggf. das „höchste Sein“ unmittelbar manifestiert. Für die Natur ist, soweit ich sehe, in dieser Erfahrung kein Raum, zumindest im indischen Mahāyāna nicht.

Einen Platz haben könnte die Natur allenfalls, wenn der Übende aus der mystischen Schau heraustritt und die Erscheinungswelt im Lichte der unmittelbar vorhergehenden Einsicht in ihr wahres Wesen erkennt. Diese

„Das heutige großflächige Verschwinden natürlicher Lebensräume, das beschleunigte Aussterben ganzer Tier- und Pflanzenarten kann aus der Sicht der buddhistischen Daseinsanalyse eigentlich nicht beklagt, sondern nur als eine besonders krasse Bestätigung der buddhistischen Einsicht in die universale Vergänglichkeit gleichmütig hingenommen werden.“

Erfahrung wird zur Grundlage der ethischen Haltung des Mitgefühls mit allen Lebewesen, die auch für das Verhältnis zur Natur von Bedeutung ist. Diese Haltung hat aber, historisch gesehen, ihre Wurzel nicht in der buddhistischen Daseinsanalyse, sondern in einem anderen Strang buddhistischer Spiritualität, der auch im älteren Buddhismus schon vorhanden ist und vor allem durch die Übung der Vier Grenzenlosen repräsentiert wird.

Bei dieser Übung, die nach T. Vetter im Gegensatz zur negativen Daseinsanalyse zur ältesten Schicht der urbuddhistischen Lehre gehören dürfte, strahlt der Übende der Reihe nach in alle Himmelsrichtungen die Gefühle des Wohlwollens (*mettā/maitrī*), des Mitleids (*kārunā*), der Freude (*muditā*) und der „Gleichgültigkeit“ (*upekkhā/upekṣā*, ohne eine Grenze zu ziehen und in der Weise, dass alle [Lebewesen] sein Ich oder Selbst werden. Die Übung der „Grenzenlosen“ eliminiert das

begrenzte Ich egoistischen Strebens dadurch, dass sie es gleichsam sprengt und, durch Einbeziehung *aller* Lebewesen, ins Unendliche ausdehnt. Sie geht, wie es ein Mahāyāna-Text ausdrückt, zur „Ansicht eines großen Ichs“, in das alle Lebewesen einbegriffen sind, über.

Wird der wahre Wesenskern in allen Lebewesen, wie es in manchen Texten geschieht, als immer schon latent in diesen Lebewesen vorhandene Buddhaschaft verstanden, so folgt daraus, dass man sich allen Lebewesen gegenüber ebenso respektvoll verhalten muss wie gegenüber dem Buddha selbst. Diese ethischen Konsequenzen sind nun aber auch für das Verhältnis zur Natur relevant, weil zu den Lebewesen zumindest auch die Tiere gehören. Auch sie sind somit Gegenstand des allumfassenden Wohlwollens und Mitleids, allerdings immer nur als empfindende Einzelwesen, nicht als Vertreter bestimmter Tierarten.

Buddhismus – eine Kraft gegen die Umweltzerstörung?

Ist der Buddhismus nun für das Eindringen der modernen westlichen Praxis einer rücksichtslosen Ausbeutung der Natur mitverantwortlich, oder stellen seine traditionellen Prinzipien nicht vielmehr eine Gegenkraft dar? Die Daseinsanalyse, die die grundsätzliche Vergänglichkeit, Leidhaftigkeit oder gar Nichtigkeit des Daseins betont, war kein geeigneter Nährboden für einen Unterwerfungsfeldzug gegen die Natur zwecks Aufbau einer angeblich besseren Welt, wie er im Westen stattfand und stattfindet. Besagte Daseinsanalyse motiviert aber auch keine Aktivitäten zur Verhinderung der gegenwärtigen Naturzerstörung, sondern liefert eher spirituelle Voraussetzungen dafür, Verluste gleichmütig hinzunehmen. Die Natur ist, auch angesichts ihrer dunklen Seiten, zumindest im indischen Buddhismus kein Wert an sich.

Die negative Bewertung natürlicher Daseinsformen schließt aber nicht aus, dass im Buddhismus alle Lebewesen Gegenstand der Ethik und letztlich auch Anwärter für das Heil sind. Gerade weil die Lebewesen in der Natur so viel leiden, brauchen sie Schonung und Mitgefühl und letztendlich Erlösung. Nicht als bestimmte Arten, sondern als empfindende und insofern dem Menschen grundsätzlich gleiche Einzelwesen. Diese fundamentale Gleichheit wird im Mahāyāna mit Hilfe der Lehre von der Allgegenwart der wahren Wirklichkeit bzw. der Buddhaschaft auch metaphysisch untermauert. Es dürfte vor allem diese alle Lebewesen einbeziehende Ethik gewesen sein, die, zumal in Verbindung mit dem Gebot des Nichtverletzens, im buddhistischen Kulturkreis einer rein anthropozentrischen Ausbeutung und Misshandlung der Natur entgegenstanden hat und auch in Zukunft wieder entgegenstehen könnte.

Problematisch erscheint allerdings die im Buddhismus verbreitete Einschränkung, dass nur Tiere Lebewesen seien, nicht aber Pflanzen, auch nicht in analoger Weise.

„Allein leben wir in der Wildnis,
wie ein im Wald geworfenes
Stück Holz. Viele beneiden mich
darum, wie die Höllenbewohner
Wesen beneiden, die in den Him-
mel kommen.“

Immerhin bleiben auch so Pflanzen, Erde, Wasser und Luft insofern in das Schädigungsverbot einbezogen, als sie Lebensraum für Tiere sind. Auch die Praxis des Buddhismus, Lokal- und Naturgeister einfach einzugliedern – im Gegensatz zu ihrer Dämonisierung im Christentum –, hat, wie am deutlichsten das Beispiel Tibet zeigt, sicherlich dazu beigetragen, dass eine Praxis rücksichtsloser Naturausbeutung nicht aufkam.

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

Als ethische Leitlinie muss das Schädigungsverbot aber auch alle Arten von indirekter Schädigung einschließen, etwa indirekte Schädigung durch Baumaßnahmen oder Chemikalien, auch durch Fernwirkungen (etwa Klimawandel und Luftverschmutzung) und auch durch die Übervermehrung der Menschheit, die ja notwendig auf Kosten anderer Lebewesen geht.

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

Man kann nur hoffen, dass die Prinzipien der traditionellen buddhistischen Ethik auch im Westen an Boden gewinnen. Bislang hat es allerdings eher noch den Anschein, dass sich der robust-brutale Anthropozentrismus durchsetzt. Dafür gibt es aktuell viele Beispiele; angeführt sei hier die Weigerung George W. Bushs, aus Rücksicht auf die Ölindustrie wirksame Maßnahmen zum Schutz des Klimas zu treffen. So könnte es geschehen, dass in absehbarer Zeit der buddhistische Grundsatz der Vergänglichkeit allen Daseins etwas früher und abrupter als eigentlich notwendig seine Gültigkeit an weiten Teilen der Natur, aber wohl auch an der Spezies Mensch selbst erweist.

Lambert Schmithausen ist Professor für Indologie und Buddhismuskunde am Institut für Kultur und Geschichte Indiens und Tibets an der Universität Hamburg. Er befasst sich seit Mitte der 80er Jahre intensiv mit dem Thema Buddhismus und Natur.

Tipps zum Weiterlesen

Titel von **Lambert Schmithausen** zu diesem Thema:

• *Buddhismus und Natur*. In: *Die Verantwortung des Menschen für eine bewohnbare Welt in Christentum, Hinduismus und Buddhismus*. Hrsg. von R. Panikkar und W. Strolz. Freiburg/Basel/Wien: Herder 1985. **Der Aufsatz enthält in ausführlicher Form die in diesem Artikel angesprochenen Themen.**

• *The Problem of the Sentience of Plants in Earliest Buddhism*. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 1991 (Studia Philologica Buddhica, Monograph Series, VI.)

• *Buddhism and Nature*. The International Institute for Buddhist Studies, 1991 (Studia Philologica Buddhica, Monograph Series, VII.)

• *Buddhismus und Ökologische Ethik*. In: *Bodhiblatt* 6 (Frühling / Sommer 1997), 7 (Herbst 1997), 8 (Frühling/Sommer 1998), 9 (Frühling/Sommer 2000) [In den Anmerkungen leider viele Druckfehler, Anm. des Autors]

• *The Early Buddhist Tradition and Ecological Ethics*. In: *Journal of Buddhist Ethics* 4 (1997)

• *Tier und Mensch im Buddhismus*. In: Paul Münch in Verbindung mit Reiner Walz (Hrsg.), *Tiere und Menschen – Geschichte und Aktualität eines prekären Verhältnisses*. Paderborn 1998 (zusammen mit M. Maithrimurthi)

• *Heilsvermittelnde Aspekte der Natur im Buddhismus*. In: Gerhard Oberhammer u. Marcus Schmücker (Hrsg.), *Raum-zeitliche Vermittlung der Transzendenz – Zur „sakramentalen“ Dimension religiöser Traditionen*. Wien 1999

• *Buddhism and the Ethics of Nature - Some Remarks*. In: *The Eastern Buddhist (New Series)* 32.2 (2000)