

Buddhistische und christliche Ethik

Prof. Dr. Schmidt-Leukel
University of Glasgow

BUDDHISTISCHE UND CHRISTLICHE ETHIK

Perry Schmidt-Leukel

1. Methodische Probleme des Religionsvergleichs

In meiner Behandlung des Themas "Buddhistische und christliche Ethik" werde ich nicht versuchen, so etwas wie einen "objektiven", i.S. von standpunktlosen, Vergleich der Ethiken (oder gewisser ethischer Gesichtspunkte) dieser beiden großen religiösen Traditionen vorzunehmen. Vielmehr werde ich mich vorwiegend damit befassen, wie man bislang von christlicher Seite her diesen Vergleich angestrengt hat, und welche Korrekturen in dieser Hinsicht meiner Meinung nach geboten sind. Daß ich mich für diese Vorgehensweise entschieden habe, hängt mit einer grundsätzlichen methodologischen Problematik des Religionsvergleichs zusammen, nämlich mit der Frage nach dem Ausgangspunkt bzw. Bezugspunkt des Vergleichs. Warum dies ein Problem darstellt, läßt sich anschaulich anhand der berühmten Erzählung "Gullivers Reisen" von Jonathan Swift illustrieren. Auf seinen Reisen gelangt Gulliver sowohl nach Liliput, in das Land der Zwerge, als auch nach Brobdingnag, in das Land der Riesen. Während nun Gulliver den Zwergen als Riese erscheint, gilt er den Riesen als Zwerg. So muß Gulliver erkennen, daß "die Philosophen zweifellos recht haben, wenn sie uns darüber belehren, daß alles nur vergleichsweise groß oder klein ist" (II,1).

Untersucht man die Vergleiche von Christentum und Buddhismus, die bisher in der religionsvergleichenden Forschung angestellt werden sind, so zeigt es sich, daß diese stark voneinander abweichen, je nachdem ob der Autor des Vergleichs einen westlichen und im weiteren oder engeren Sinn christlichen Hintergrund hat oder ob er aus einem östlichen Land kommt und einen buddhistischen Hintergrund besitzt.¹ Dies mag zwar nicht in jedem einzelnen Fall so sein, repräsentiert jedoch eine nicht zu bestreitende starke Tendenz. Aufgrund dieses Befundes könnte man meinen, es sei vielleicht ideal, wenn der Vergleich von Christentum und Buddhismus weder aus westlich-christlicher, noch aus östlich-buddhistischer Perspektive angestellt werde, sondern von einem neutralen Standpunkt aus. Aber wie sollte ein solcher neutraler Standpunkt denn bestimmt sein? Ich halte das Konzept einer neutralen und objektiven Religionswissenschaft für eine

¹ Vgl. hierzu meine Studie: P. Schmidt-Leukel, "Den Löwen brüllen hören..." - Zur Hermeneutik eines christlichen Verständnisses der buddhistischen Heilsbotschaft, Paderborn 1992, bes. 36-141.

Illusion. Es scheint mir weitaus sinnvoller zu sein, sich der perspektivischen Gebundenheit unserer Wahrnehmungen (auch und gerade im religiös/weltanschaulichen Bereich) bewußt zu bleiben, und ein Höchstmaß an "Neutralität" dadurch zu erreichen, daß wir auf die Perspektiven anderer aufmerksam werden. Um auf das Beispiel Gullivers zurückzukommen: Wenn wir wissen wollen, ob Gulliver sehr groß ist (wie es die Leute aus Lilliput behaupten), oder aber doch sehr klein (wie es die Leute aus Brobdingnag sagen), dann gibt es nicht irgendeinen neutralen Ort, von dem aus sich dies bestimmen läßt. Vielmehr wäre es ein Fortschritt, zu erkennen, daß Gulliver größer ist als die Leute von Lilliput und kleiner als die von Brobdingnag. Der Erkenntnisfortschritt kommt also dadurch zustande, daß wir versuchen, in unsere vergleichenden Bemühungen mehrere Perspektiven einzubeziehen.

Nun sind Fragen wie die Beurteilung der Körpergröße wesentlich leichter zu lösen als Fragen der vergleichenden Beurteilung von Ethiken. Dies hängt zum einen mit der Komplexität dessen zusammen, was hier Gegenstand des Vergleich ist. Zum anderen hat es aber auch und vor allem damit zu tun, daß wir es hier mit gewichtigen und weitreichenden Hintergrundannahmen zu tun haben, die den Standpunkt desjenigen markieren, der einen solchen Vergleich unternimmt. Die sorgfältige Analyse jener christlich-buddhistischer Religionsvergleiche, die von Autoren mit einem westlich-christlichen Hintergrund verfaßt wurden, verdeutlicht, daß diese Vergleiche häufig von theologischen, ideologischen und politischen Hintergrundannahmen vorherbestimmt waren. Dies muß den Autoren nicht immer bewußt sein. Vor allem dann nicht, wenn es sich um Autoren der zweiten, dritten oder noch späterer Generationen handelt. Denn wenn sich erst einmal eine bestimmte Sichtweise des Buddhismus eingebürgert hat und als mehr oder weniger selbstverständlich vorausgesetzt wird, dann beeinflußt diese wie ein unhinterfragtes Grundparadigma alle weiteren Arbeiten, ohne daß in der Regel erneut reflektiert wird, ob und inwieweit die ursprüngliche Sichtweise sich vielleicht maßgeblich westlich-christlichen Hintergrundannahmen verdankt.

Ein erheblicher Einfluß christlich-theologischer Hintergrundannahmen auf jene Vergleiche von Christentum und Buddhismus, die im Westen im 19. und 20. Jahrhundert verfaßt wurden, läßt sich unschwer nachweisen.² Dabei handelt es sich entweder um die *exklusivistische* Annahme, daß Heil und Erlösung nur von Jesus Christus ermöglicht werden und daher auch nur im Christentum zu finden sind, oder um die etwas gemäßigtere *inklusive* Auffassung, daß es zwar auch in anderen Religionen

² Vgl. ebd. 36-68 u. 106-116.

Buddhistische und christliche Ethik

Bruchstücke von Licht und Wahrheit gibt, die Fülle von Heil und Offenbarung jedoch einzig und allein in Jesus Christus erschienen ist. Während die Vertreter einer exklusivistischen Position in ihren Religionsvergleichen zu zeigen versuchten, daß andere Religionen verworrene und hoffnungslose Versuche des Menschen sind, sich selbst einen Weg zum Heil zu bahnen, bemühten sich die Inklusivisten in ihren Vergleichen das Christentum als die Erfüllung aller anderen Religionen darzustellen. Das Grundmuster war dabei das Verhältnis zwischen dem Christentum und dem vorchristlichen Judentum, das heißt dem aus christlicher Sicht sogenannten "Alten Bund". Denn nach dieser Auffassung findet der "Alte Bund" mit all den in ihm enthaltenen Verheißungen im "Neuen Bund" seine Erfüllung und wird zugleich durch den "Neuen Bund" ersetzt. Die Kirche tritt als das "wahre Israel" an die Stelle des jüdischen Israel und löst dieses - nach dem Urteil zahlreicher Kirchenväter - in seiner theologischen Existenzberechtigung ab.

Wie sehr die Einschätzung der buddhistischen Ethik im Vergleich zur christlichen bei christlichen Autoren von solchen Hintergrundannahmen beeinflußt war, läßt sich am besten anhand konkreter Beispiele veranschaulichen, wie etwa bei dem folgenden Urteil des evangelischen Religionswissenschaftlers Hilko Wiardo Schomerus aus seinem von 1931 stammenden Vergleich "Buddha und Christus":

"Bei Buddha liegt die Welt wie in einem dunklen Schatten, und der Mensch schleicht durch sie wie ein müder Wanderer, der eine schwere Last zu tragen hat, dabei aber nicht weiß, wozu er sie trägt und wohin er gehen soll. Bei Christus liegt die Welt wie in einem hellen Sonnenschein, und der Mensch schaltet und waltet in ihr mit fröhlichem Angesicht, wissend, was er zu tun hat und was er wert ist."³

Aber auch bei einem so verdienstvollen Wissenschaftler wie Monier-Williams brechen theologisch-dogmatische Vorentscheidungen durch, wenn er sich vergleichend zu Christentum und Buddhismus äußert, wie etwa das folgende Zitat zeigt:

"this determination to store up merit - like capital at a bank - is one of those irrepressible and deepseated tendencies in humanity which nothing but the divine force imported by Christianity can ever eradicate."⁴

Wenn es bereits dogmatisch vorentschieden ist, daß allein die göttliche Kraft, die das Christentum bringt, dazu in der Lage ist, menschliches Verdienststreben, das Streben

³ H. W. Schomerus, Buddha und Christus. Ein Vergleich zweier großer Weltreligionen, Halle-Saale 1931, 41

⁴ M. Monier-Williams, Buddhism, in its Connexion with Brahmanism and Hinduism, and in its Contrast with Christianity, London, 2nd ed., 1890, 546.

nach Selbsterlösung und Selbstbestätigung, zu durchbrechen, dann ist natürlich von vornherein klar, daß im Buddhismus hierzu keinerlei Gegenbelege gefunden werden dürfen.

Aber nicht allein theologische Hintergrundannahmen haben die vergleichende Wahrnehmung des Buddhismus bei christlichen bzw. westlichen Autoren beeinflusst, sondern auch *ideologische*. Um hierfür ein besonders deutliches Beispiel zu geben, sei Max Weber genannt. Nach Max Weber eignet jeder Mystik notwendig ein "asozialer" und "apolitischer" Charakter.⁵ Und da der Buddhismus für Weber die mystischste aller Religionen ist, ist hier "der spezifisch asoziale Charakter aller eigentlichen Mystik (...) auf das Maximum gesteigert."⁶ Bei der Erklärung, warum eine solche vermeintlich asoziale und unpolitische Religion bzw. Mystik vor allem in Indien Platz greifen konnte, hält Weber "rassenneurologisch die vermutlich sehr starke Hysterisierbarkeit und Autohypnotisierbarkeit der Inder" zwar nicht für den primären, aber dennoch für einen durchaus relevanten Faktor.⁷ Um ein Beispiel für den Einfluß politischer Faktoren in den Hintergrundannahmen westlicher Buddhismusforscher zu geben, sei darauf verwiesen, daß die westliche Buddhismusforschung insgesamt ein Nebenprodukt der kolonialen Expansion des Westens in Asien war. So stand die Erforschung des Buddhismus durch westliche Autoren teilweise nicht nur explizit im Dienst einer effektiveren christlicheren Mission innerhalb buddhistischer Länder. Sie wurde auch in Dienst genommen, um die Überlegenheit der westlichen Zivilisation über die Kulturen Asiens darzulegen, und dadurch die politische Eroberung als einen Beitrag zur Anhebung des kulturellen und zivilisatorischen Niveaus der kolonialisierten Länder ausgeben zu können. So publizierte beispielsweise der Engländer Fielding-Hall im Jahre 1906 ein viel beachtetes Buch über die britische Kolonialisierung Burmas mit dem bezeichnenden Titel "A People at School". Darin heißt es unter anderem:

"Ich kann nicht erkennen, aus welchem Grund die Burmesen, sofern sie Buddhisten sind, sich darüber beklagen könnten, daß wir sie erobert haben. Sie hatten es sich zum Grundsatz gemacht, daß Krieg falsch ist. Sie glaubten oder versuchten zu glauben, daß die Welt ein sehr trauriger Ort sei. Sie sagten, daß es nichts in ihr gebe, was sich zu besitzen lohne. Alles galt als Verblendung und Leid, und Erlösung wäre für alle das Beste. Wenn wir sie

⁵ Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie II*, hg. von Marianne Weber, Tübingen, 7. Aufl. 1988, 366.

⁶ Ebd. 230.

⁷ Ebd. 374, Anm. 1

Buddhistische und christliche Ethik

dann erobert haben, welchen Schaden haben wir ihnen damit zugefügt? Wir haben ihnen das genommen, wovon sie erklärten, daß sie es verachteten. Wir haben sie von der Aufgabe der Regierung befreit, und Regierung, sagten sie, sei eines der großen Übel."⁸

Solche Thesen waren willkommen in einer Situation, in der der heftigste Widerstand gegen die britischen Kolonialherren von politisch engagierten Buddhisten - Laien wie Mönchen - kam. Zwar konnte man mit solchen Thesen keinen Buddhisten überzeugen. Aber sie sollten doch dazu dienen, der westlichen Öffentlichkeit klar zu machen, daß das, was man tat, durchaus moralisch sei, ja sogar im Einklang mit dem "wahren" oder "eigentlichen" Buddhismus stehe bzw. diesem nicht widerspreche. Was wirkliche Buddhisten (im Unterschied zu den von westlichen Autoren konstruierten "wahren" bzw. "eigentlichen" Buddhisten) davon hielten, zeigt das Beispiel des buddhistischen Mönchs U Wisera, den die Briten wegen seiner anti-kolonialistischen Betätigung 1929 einkerkeren ließen. U Wisera, wie später Gandhi, griff daraufhin zu dem Mittel des gewaltlosen Protests und trat in einen unbefristeten Hungerstreik mit dem Ergebnis, daß ihn die britische Kolonialmacht - anders als später Gandhi - im Kerker verhungern ließ.⁹

Meine These lautet also, daß theologische, ideologische und politische Hintergrundannahmen, wie ich sie kurz angedeutet habe, die Wahrnehmung des Buddhismus durch westliche Autoren im 19. und frühen 20. Jahrhundert und insbesondere den christlich-buddhistischen Religionsvergleich, bewußt oder unbewußt, massiv beeinflußt haben und bis heute in solchen Vergleichen, aber auch unabhängig davon, in der westlichen Wahrnehmung und Darstellung des Buddhismus nachwirken. Auch und gerade der Vergleich von buddhistischer und christlicher Ethik ist davon maßgeblich betroffen. Im folgenden möchte ich dies anhand einiger konkreter Stereotype verdeutlichen, die nahezu in allen Vergleichen von christlicher und buddhistischer Ethik bis zum heutigen Tag immer wieder auftreten. Zunächst werde ich unter Punkt 2 diese stereotypen Entgegensetzungen vorstellen, erläutern und teilweise kritisieren, um dann anschließend unter Punkt 3 die m.E. erforderlichen Modifikationen zu skizzieren. Den Schwerpunkt meiner Ausführungen wird dabei die Frage des buddhistischen Weltverhältnisses bilden.

⁸ Fielding-Hall, *A People at School*, London 1906, 250f.; zitiert nach E. Sarkisyanz, *Russland und der Messianismus des Orients*, Tübingen 1955, 344.

⁹ Vgl. E. Benz, *Buddhas Wiederkehr und die Zukunft Asiens*, München 1963, 80f.

2. Stereotype Entgegensetzungen

2.1 Ethik als Teil einer Selbsterlösungsreligion *versus* Ethik als Teil einer Gnadenreligion

Für die überwältigende Mehrzahl von Religionswissenschaftlern mit christlichem oder westlichem Hintergrund ist es ausgemacht, daß es sich beim Buddhismus um einen Atheismus handelt, wenn nicht sogar um einen atheistischen Nihilismus. Da der Buddhismus Gott weder kenne noch bekenne, handle es sich bei ihm um eine reine Selbsterlösungsreligion. Seine Ethik sei daher ausschließlich Verdienststreben, das heißt der Buddhist handle nur deshalb ethisch gut, um dadurch sein eigenes religiöses Verdienst zu verbessern. Seine guten Taten seien daher individualistisch und selbstbezogen, da sie allein dem Streben nach eigener Erlösung ein- bzw. untergeordnet seien. Buddhistische Ethik kenne folglich nicht den Gedanken echter Verantwortung für den anderen und sei unfähig zu wahren Altruismus, also zu einer wirklich selbstlosen Motivation in der Ethik. Demgegenüber handle es sich beim Christentum um eine Gnadenreligion. Die Ethik spiegele hier die von Gott gnadenhaft empfangene Befreiung wider. Ethik sei somit Ausdruck des Danks an Gott für die empfangene Befreiung. Der von Christus Erlöste könne sich in selbstloser Hingabe an seinen Nächsten verschenken, da er sich ja in jedem Fall von Gott bejaht und gehalten wisse, und daher der Sorge um sich selbst enthoben sei.

2.2 Buddhistischer Quietismus und Indifferentismus *versus* christliche Sanktifikation

Die von vielen christlichen und westlichen Forschern vertretene Auffassung, daß der Buddhismus eine atheistische oder gar nihilistische Religion sei, führte fernerhin zu der Auffassung, daß die buddhistische Ethik letztlich im Dienst einer Abtötung aller vitalen Impulse und Neigungen stehe. Demgegenüber gehe es in der christlichen Ethik um die Reinigung und Heiligung des Menschen, das heißt, nicht um die Überwindung vitaler Impulse schlechthin, sondern lediglich um die Überwindung sittlich negativer Regungen. Erneut sei dies mit einem Zitat illustriert. Es stammt von Ernst Haack, einem protestantischen Oberkirchenrat, der 1898 eine popularwissenschaftliche Schrift mit dem Titel "Christus oder Buddha?" publizierte, die weite Verbreitung fand und nahezu alle damals gängigen Klischees der Gegenüberstellung von Christentum und Buddhismus enthält. So schreibt Haack:

Buddhistische und christliche Ethik

"Absolute, völlige Resignation zu erzielen und bei den Menschen den inneren Verzicht nicht bloß auf die Lebensfreude, sondern auf das Leben selbst zu bewirken, das ist (...) der alles beherrschende Gesichtspunkt der gepriesenen buddhistischen Moral. Wenn sie immer wieder Selbstprüfung und Selbstbeobachtung, Selbstbeherrschung und Selbstverleugnung einschärft und zur Ertötung der Leidenschaften und Begierden ermahnt, so meint sie damit keineswegs bloß die sündlichen Lüste, welche wider die Seele streiten, sondern auch die berechtigten Triebe der menschlichen Natur, die Freude an Weib und Kind, den Schaffensdrang, das Streben nach Anerkennung und Erfolg des Wirkens. Wenn sie immer wieder die rechte Versenkung in die Welträtsel und in das eigene Ich empfiehlt, so soll durch sie das Ich des Menschen gegen die Außenwelt abgestumpft, gleichsam hypnotisiert werden, damit sein spröder Selbsterhaltungstrieb aufhöre, der sich gegen das Zerfließen in *nirvāna* sträubt. Mit diesem allen ist etwas anderes gemeint, als wenn Christus spricht: "Wer sein Leben lieb hat, der wird es verlieren. Wer aber sein Leben auf dieser Welt hasset, der wird es erhalten zum ewigen Leben." Er verlangt zwar auch Selbstverleugnung von seinen Jüngern, Kreuzigung des Fleisches mit seinen Lasten und Begierden, aber nicht damit die Persönlichkeit herabgestuft werde zur Unpersönlichkeit, sondern damit sie des Ewigen Lebens fähig werde und, durch seinen Geist geheiligt, aufstrebte zu einem höheren Dasein im Anschauen des heiligen Gottes."¹⁰

Der Buddhismus - so die Quintessenz dieses Stereotyps - ziele letztlich auf eine Überwindung allen Handelns ab und damit auch auf eine Überwindung des sittlichen Handelns, das Christentum hingegen auf sittliche Reinigung und Heiligung des Menschen.

Der von christlicher Seite an den Buddhismus gerichtete Vorwurf einer quietistischen Ethik hängt nun wiederum zusammen mit dem dritten Stereotyp:

2.3 Buddhistischer Eskapismus *versus* christliche Weltgestaltung

In vielen Vergleichen christlicher und buddhistischer Ethik gilt es als ausgemacht, daß die buddhistische Ethik Teil einer Erlösungslehre ist, die die Befreiung des Menschen von und aus der Welt anstrebt, und in der es folglich keinen Platz für ein

¹⁰ E. Haack, Christus oder Buddha?, Schwerin i.M. 1898, 21f.

verantwortliches Handeln an und in der Welt gibt. Sittlichkeit im Sinne einer positiven Weltgestaltung sei dem Geist des Buddhismus diametral entgegengesetzt, während genau dies jedoch die christliche Ethik kennzeichne, die bestimmt sei von der Sorge um die Welt als gute Schöpfung Gottes und dem aktiven Dienst an ihrer positiven Gestaltung. Ja, so wurde vielfach geäußert, das Element der Weltflucht präge die buddhistische Ethik so sehr, daß diese Ethik letztlich überhaupt nicht irgendwelche Werke der praktischen Nächstenliebe anstrebe, sondern eigentlich nur auf die Entfaltung gewisser sittlicher Gesinnungsqualitäten ausgerichtet sei, ohne daß aus dieser Gesinnung auch entsprechende Werke resultierten. Zudem seien auch diese sittlichen Gesinnungszustände nur als etwas Vorläufiges gedacht. Die häufig gepriesene buddhistische Güte solle letztlich durch indifferente Gleichgültigkeit überwunden werden.

Wie lebendig dieser Stereotyp zum Vergleich christlicher und buddhistischer Ethik immer noch ist, mögen zwei Streiflichter verdeutlichen:

Im Weihnachtsfeuilleton der Süddeutschen Zeitung von 1997 (Nr. 296) schrieb der bekannte und renommierte Theologe Johan Baptist Metz, das Christentum lehre

"nicht eine Mystik der geschlossenen, sondern der offenen Augen" - "eine Mystik der Compassion". Ihr entgegen stehe "die am Ende nur selbstbezügliche Leidensmystik der geschlossenen Augen in den fernöstlichen, speziell in den buddhistischen Traditionen." Der Buddhismus habe eine Leitgestalt (gemeint ist der Buddha), die bei der Begegnung mit fremdem Leid "schließlich in den Königspalast in seinem Inneren flieht, um in der Mystik der geschlossenen Augen die Landschaft zu finden, die immun ist gegen alles Leid. Jesus indes ... öffnet ... den Weg der Compassion."

Ist es nicht auffallend, daß Metz die Buddha-Legende, die ja durchaus in der buddhistischen Welt von normativer Bedeutung ist, genau dort enden läßt (nämlich bei der Rückkehr von den vier Ausfahrten in den Palast), wo sie nach der buddhistischen Tradition eigentlich erst beginnt? Denn dies ist ja nur der Ausgangspunkt jener religiösen Suche, die zum Auszug des Buddha in die Hauslosigkeit führt, in der Erleuchtung gipfelt und dann den Buddha, der jetzt erst eigentlich zum "Buddha", zum "Erwachten", geworden ist, in die Welt zurückkehren läßt, um dort fünfundvierzig Jahre lang ein Leben höchster, weltzugewandter Aktivität zu führen. Und ist es nicht noch sonderbarer, daß Metz nun gerade auf den Gedanken verfällt, eine christliche "Mystik der Compassion", also des "Mitleids", der vermeintlichen buddhistischen "Mystik der geschlossenen Augen" entgegenzustellen? Hat Metz nie davon gehört, daß "Mitleid" -

Buddhistische und christliche Ethik

karunā - der Schlüsselbegriff ist, den die buddhistische Tradition zur Charakterisierung ihrer ethischen Grundhaltung und ihres Weltverhältnisses verwendet?

Man könnte geneigt sein, solche mit offensichtlicher Unkenntnis gepaarten Fehleinschätzungen darauf zurückzuführen, daß Metz eben Theologe und kein Buddhismus-Experte ist. Aber das von Metz strapazierte Klischee liegt durchaus auf der Linie dessen, was christlichen Theologen auch heute noch immer wieder von einzelnen westlichen Indologen über den Buddhismus bestätigt wird. So teilte beispielsweise auf einem akademischen Symposium, das 1997 in Österreich zum Verhältnis von Christentum und Buddhismus abgehalten wurde, der Indologe Johannes Bronkhorst seinen christlich theologischen Gesprächspartnern folgendes mit:

"Die alten Texte (gemeint sind die buddhistischen, PSL) sehen in einer Einstellung, die unzufrieden ist mit dem Zustand der Welt und sich dagegen wendet, ein Hindernis auf dem Weg zur Buddhaschaft. (...) So führt der Weg zur Buddhaschaft nicht daran vorbei, diese ethischen Gefühle des Engagements in der Welt und für die Welt loszuwerden (...). Richten wir uns nach ihnen, wandeln wir gewiß nicht den Weg zur Befreiung. (...) Im Grunde geht es um das, was mit dem Bild vom brennenden Haus ausgesagt ist: Ist man darin und kennt nur einen den Weg hinaus, dann gibt es keinen Platz für eigene ethische Überlegungen, keinen Spielraum, um zu sagen, eigentlich sollte ich aber dahin oder dorthin gehen. Das kann man tun, man wird aber darin umkommen. Entweder man folgt dem Weg und rettet sich (...), oder man tut es nicht und verbrennt."¹¹

Ein weiterer, äußerst verdienstvoller und kompetenter Indologe, Tilmann Vetter, pflichtete auf demselben Symposium Bronkhorst tendenziell bei mit der Bemerkung:

"Stellen, die in der alten buddhistischen Tradition für einen Einsatz in der Welt sprechen, sind mir nicht bekannt."¹²

Es besteht kein Zweifel, daß Vetter und Bronkhorst hervorragende Kenner der buddhistischen Schriften sind. Nun spricht Bronkhorst allerdings von den "alten Texten" und Vetter von der "alten Tradition" des Buddhismus. Damit ist eine signifikante Einschränkung gemacht: Das Urteil, der Buddhismus sei durch und durch weltflüchtig und daher nicht vereinbar mit einem sittlich aktiven Handeln in der Welt und zum Wohl der Welt, wird durch diese Einschränkung keineswegs auf den ganzen Buddhismus

¹¹ In: Andreas Bsteh (Hg.), *Der Buddhismus als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie* (Studien zur Religionstheologie Bd. 5), Mödling 2000, 148.

¹² Ebd. 147.

bezogen, ja sogar nicht einmal auf seinen überwiegenden Teil, sondern eben nur auf eine gewisse kurze Anfangsphase und eventuell auch hier nur auf bestimmte Strömungen innerhalb dieser Anfangsphase. Doch diese Strömungen werden irgendwie (und die hermeneutisch aufschlußreiche Frage lautet: warum gerade diese und nicht andere, ebenfalls vorhandene Strömungen?) als der genuine und normative Ausdruck des Buddhismus gewertet, so daß gegenläufige Tendenzen, die sich sowohl in den Anfängen des Buddhismus als auch und vor allem in seiner späteren Geschichte massiv finden, als Abfall vom eigentlichen, normativen Wesen des Buddhismus erscheinen. Aber könnte man die Entwicklung nicht auch genau anders herum einschätzen? Könnte man nicht ebensogut die Auffassung vertreten, daß sich im Buddhismus zunehmend deutlicher und stärker eine Haltung ausprägt (die dann auch weit über den Buddhismus hinaus in Indien wirksam wird), bei der sich innere Freiheit von Weltverhaftung mit einer positiven sittlich-spirituell geprägten Weltzugewandtheit verbindet, und daß diese Haltung, die sich neben vereinzelt eskapistischen Tendenzen schon in den Anfängen des Buddhismus findet (insbesondere in der paradigmatischen Erzählung vom Leben des Buddha *nach* seinem Erwachen), sich in der Geschichte des Buddhismus als die dem Buddhismus wesentliche Grundhaltung manifestiert?¹³

Weil gerade dieser Punkt verdeutlicht, wie sehr die Einschätzung des Buddhismus weniger eine Frage der religionsgeschichtlichen Fakten, sondern der diese Fakten deutenden und dabei (entgegen aller anderslautenden Beteuerungen) zugleich auch bewertenden Perspektive ist - einer Perspektive, die sich zumindest in ihrer älteren Vorgeschichte (jedoch nicht notwendig bei all jenen, die ihr heute noch beipflichten) christlich-theologischen und westlich-ideologischen Motiven verdankt -, möchte ich das genannte

¹³ So z.B. sehr klar bei Aloysius Pieris, *Liebe und Weisheit. Begegnung von Christentum und Buddhismus*, Mainz 1989, 113: "Obwohl die gnostische Sprache, in der er (der Buddha, PSL) seine Botschaft formulierte, den falschen Eindruck erwecken mag, daß er ein welt-verleugnendes Asketentum befürwortete, zeigte seine Praxis doch eindeutig, daß es sich um eine weltverändernde Spiritualität handelte. Dies war in der Tat ein wichtiges Thema späterer Spekulationen in der Buddhologie. Es wurde der Versuch unternommen, die gegenseitige Ergänzung von *prajñā* und *karuṇā*, den beiden grundlegenden Dimensionen der Buddhaschaft, zu bestätigen. Der erste Begriff bedeutet 'befreiendes Wissen' und beinhaltet somit die Loslösung von *Samsāra*, während der zweite Begriff für 'erfüllende Liebe' steht, die den Buddha in ein Programm der Umstrukturierung des psycho-sozialen Lebens der menschlichen Gesellschaft im Einklang mit dem übergeordneten Ziel nirvanischer Freiheit einbindet. Durch *Gnosis* nimmt ein Buddha das Jenseitige bereits hier und jetzt vorweg, aber durch '*agape*' verändert er sozusagen das Hier und Jetzt im Sinne dieses Jenseitigen. Deshalb wird Weisheit (*prajñā*) so verstanden, daß sie ihm einen Ausgangspunkt geboten hat, von dem aus er der Welt mit liebevoller Anteilnahme (*karuṇā*) dienen konnte. Seine beiden Haltungen der Welt gegenüber bestanden daher in gnostischer Loslösung und agapeischem Engagement, in Weisheit und Liebe, in *prajñā* und *karuṇā*."

Buddhistische und christliche Ethik

Stereotyp noch weiter vertiefen und dabei zugleich in die kritische Diskussion einsteigen.

Wenn Vetter bemerkt, Stellen, die in der alten buddhistischen Tradition für einen Einsatz in der Welt sprechen, seien ihm nicht bekannt, dann verblüfft dies deswegen so sehr, weil es eine ganze Reihe solcher Stellen gibt, und man nicht ernsthaft annehmen kann, Vetter kenne sie tatsächlich nicht. Natürlich kennt er sie, so daß das eigentliche Problem von hermeneutischer Natur ist, das heißt, es geht um die Frage, welches Gewicht diesen Stellen für das Verständnis des Buddhismus beigemessen oder nicht beigemessen wird und warum. Zur Illustration seien einige dieser Stellen aufgeführt:

Es ist eine buddhistische Grundüberzeugung, die das buddhistische Verständnis des Karmas prägt, daß Worte und Werke der Gesinnung eines Menschen entspringen, und daß daher eine Veränderung des Verhaltens, die nicht bloß rein äußerlich und erzwungen sein will, nur durch eine Veränderung der Gesinnung erreicht werden kann. Die besondere Betonung einer sittlich guten Gesinnung, die wir so oft im Buddhismus finden, dient also m.E. nicht etwa einer Vernachlässigung oder gar Ablehnung sittlicher Handlungen, sondern soll diesen vielmehr den geeigneten Boden bereiten. Dementsprechend heißt es etwa in den berühmten Eröffnungsversen des *Dhammapada* (1f):

"Den Dingen geht der Geist voran; der Geist entscheidet:
Kommt aus getrübtm Geist dein Wort und dein Betragen,
So folgt dir Unheil, wie dem Zugtier folgt der Wagen.
Den Dingen geht der Geist voran; der Geist entscheidet:
Entspringen reinem Geist dein Wort und deine Taten,
So folgt das Glück dir nach, unfehlbar wie dein Schatten."¹⁴

Und dann gibt das *Dhammapada* (3-5) sogleich ein Beispiel, das die praktische Bedeutung dieser Einsicht schlagend verdeutlicht:

"'Beraubt bin ich, besiegt, geschlagen und geschändet',
Solange man so denkt, wird Feindschaft nicht beendet.
'Beraubt bin ich, besiegt, geschlagen und geschändet',
Wenn man so nicht mehr denkt, wird Feindschaft bald beendet.

¹⁴ Ich zitiere aus der Übersetzung von Kurt Schmidt, Sprüche und Lieder, Konstanz 1954, 13.

Denn Feindschaft wird durch Feindschaft nimmermehr gestillt;
Versöhnlichkeit schafft Ruh' - ein Satz, der immer gilt."¹⁵

Deutlich wird hier die rechte Gesinnung, nämlich Versöhnungsbereitschaft und der Verzicht auf Rache, als Voraussetzung zur Überwindung gewaltsamer Konflikte geschildert. *Jātaka* 536 berichtet davon, wie in einer Trockenperiode zwischen den beiden Völkern der Shakyas und der Koliyas Streitigkeiten um die gemeinsame Nutzung der Wasserspeicher ausbrachen, die zum Krieg zu eskalieren drohten. Weit davon entfernt, sich gemäß der Auffassung Bronkhorsts darum nicht zu kümmern (weil solches Engagement mit der Buddhaschaft unvereinbar sei), begibt sich der Buddha zum Schauplatz des Geschehens, auf dem sich bereits die feindlichen Lager kampfbereit aufgestellt haben. Und es gelingt ihm durch eine Predigt über die Nachteile des Krieges und die Vorzüge der Eintracht den Frieden zu bewahren.

Eine weitere kanonische Stelle, die sich nicht nur explizit auf den praktischen Einsatz in der Welt, sondern unmittelbar auf deren kulturelle Gestaltung bezieht, findet sich im *Samyutta-Nikāya* (1,47), wo es heißt:

"Die da Parke pflanzen, die Haine pflanzen, die Leute, die Brücken anlegen und Zisternen und Brunnen, die eine Heimstätte bereiten: Bei diesen Leuten wächst Tag und Nacht das Verdienst."¹⁶

Eine Erzählung aus den *Jātakas* des Pāli-Kanons unterstreicht diese Aussage. Hier wird berichtet, wie Buddha in einer vorangegangenen Existenz als der junge Mann Magha zur Zentralfigur einer dörflichen Erneuerungsbewegung wird. Angesichts des desolaten sozialen Zustands im Dorf ermuntert Magha die Dorfbewohner zu regelmäßiger Arbeit und zu sittlichem Leben, zum Bau eines Gemeinschaftshauses, zum Ausbessern der Wege, zur Errichtung von Bewässerungsanlagen und zur Verteilung von Almosen. Als daraufhin Kriminalität und Rauschmittelkonsum drastisch zurückgehen, gerät Magha in Konflikt mit den örtlichen politischen Instanzen, da diese vorher an den Strafgeldern gut verdienten und nun weniger Einkünfte haben. Unter falschen Anschuldigungen werden Magha und seine 30 Mitstreiter zum Tode verurteilt. Doch die Elefanten, die die Delinquenten zu Tode trampeln sollten - eine im alten Indien gängige Form der Hinrichtung - erkennen die gütige Gesinnung der Angeklagten und weigern sich. Daraufhin fragt der König die Angeklagten, mit welchem Zauberspruch sie die Elefanten verzaubert hätten. Und Buddha alias Magha antwortet:

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Übersetzung aus: Wilhelm Geiger, *Samyutta-Nikāya*, Bd. 1, München-Neubiberg 1930, 51f.

Buddhistische und christliche Ethik

"Herr, einen anderen Zauberspruch besitzen wir nicht, als daß wir alle dreißig nichts Lebendes töten, nichts nehmen, was uns nicht gegeben ist, nicht unzüchtig leben, nicht lügenerische Rede führen und nicht berauschende Getränke trinken, sondern Wohlwollen entwickeln. Almosen geben, den Weg eben machen, Teiche graben oder ein Haus zur allgemeinen Benutzung bauen. Das ist unser Zauberspruch, unser Schutzgebet und unser Heil."¹⁷

Wohlbemerkt, bei beiden hier gegebenen Beispielen - Einsatz für den Frieden und Einsatz für eine gesunde sozio-ökonomische Entwicklung - handelt es sich um Aussagen, die sich keineswegs nur in den *Jātakas* finden, sondern inhaltlich übereinstimmend auch in den Lehrreden, wobei die Beispielerzählungen der *Jātakas* wie anschauliche Illustrationen der allgemeiner gehaltenen Aussagen der Lehrreden wirken.

Der Pāli-Kanon enthält auch einige Texte, in denen Grundprinzipien buddhistischer Ethik und buddhistischer Leiderklärung auf Fragen der ethisch richtigen Machtausübung angewendet werden. So wird im 26. Sutta des *Dīgha-Nikāya* in Form einer paradigmatischen Königsbelehrung erzählt, wie es in einem Land zu verhängnisvollen sozialen Folgen kam, weil es der König versäumte, durch gezielte finanzielle Investitionen die Armut zu bekämpfen. Und Buddha erklärt den Zusammenhang mit den Worten:

"Bhikkhus, so folgte eins aus dem andern: weil die Armen kein Geld mehr bekamen, nahm die Armut überhand, weil die Armut überhandnahm, wurde das Stehlen Mode, weil das Stehlen in Aufnahme kam, gewöhnte man sich an den Gebrauch der blanken Waffe, und daraus ergab sich Mord und Totschlag (...)".¹⁸

Die Bekämpfung der Armut durch großzügige Verteilung von Almosen und sinnvolle finanzielle Investitionen wird daher in den buddhistischen Schriften immer wieder als eine der wichtigsten Aufgaben des Königs geschildert. In *Dīgha-Nikāya* 5 heißt es ausdrücklich, ein König solle auf sozialen Unfrieden und zunehmende Kriminalität nicht mit schärferen Strafen reagieren, sondern mit einer Beseitigung der ökonomischen Ursachen. Nicht durch "Galgen oder Kerker" könne der König dieser Situation beikommen. Vielmehr möge der König

¹⁷ Übersetzung aus: Buddhistische Märchen aus dem alten Indien. Ausgewählt und übertragen von Else Lüders, Düsseldorf - Köln 1979, 257.

¹⁸ Zitiert nach: R. O. Franke, *Dīgha-Nikāya*, Göttingen, Leipzig 1913, 265.

"denen, die im Lande des Herrn Königs Ackerbau und Viehzucht betreiben, Samen und Futter darleihen, denen die im Land des Herrn Königs Handel betreiben, möge der Herr König Geld darleihen, (...): dann eben werden diese Leute, ihren Geschäften hingegeben, das Land des Herrn Königs nicht mehr verstören; groß aber wird des Königs Einkommen sein, sicher gegründet die Lande, ohne Not, ohne Drangsal, und die Menschen werden fröhlich und frohgemut ihre Kinder am Busen schaukeln und bei offener Türe, so zu sagen, wohnen."¹⁹

Solche Investitionen und Almosengaben zur Förderung der allgemeinen Wohlfahrt bezeichnen die buddhistischen Texte als die wahrhaften Opfer, die ein König finanzieren soll, nicht aber die großen und aufwendigen Tieropfer, die die Veden empfehlen. Damit grenzen sie die Aufgabe des Königs polemisch von einigen brahmanistischen Konzepten ab, die in der Finanzierung des Opferkultes eine der zentralen Pflichten des Königtums sahen.²⁰

Wie reagieren diejenigen, die die These von der radikalen Unvereinbarkeit weltzugewandten Handelns mit dem buddhistischen Heilsweg vertreten, auf solche Texte? Soweit ich sehe gibt es hierzu im wesentlichen zwei Strategien. Entweder es wird behauptet, daß all diese positiven ethischen und sozial-ethischen Aussagen allein für die buddhistischen Laien gelten und nichts mit dem eigentlichen Erlösungsstreben zu tun hätten.²¹ Oder aber es wird behauptet, daß es sich bei den sittlich positiven, auf Weltgestaltung abzielenden Aussagen des Buddhismus um spätere Umdeutungen der ursprünglichen und eigentlichen buddhistischen Lehre handle. Was letztere Strategie betrifft, so ist es interessant zu sehen, wie früh die unterschiedlichen Autoren diesen vermeintlichen Umbruch im Buddhismus jeweils ansetzen. Gängig etwa ist die Auffassung, daß eine positive, weltzugewandte Ethik erst innerhalb des Mahâyâna-Buddhismus zum Teil des buddhistischen Heilsweges werde, also etwa zwischen dem ersten Jahrhundert vor und dem zweiten Jahrhundert nach unserer Zeitrechnung. Ebenfalls verbreitet ist die Annahme, daß dieser Umbruch unter Kaiser Ashoka, also

¹⁹ Zitiert nach: K.E. Neumann, Die Reden Gotamo Buddhos, Bd. II, Zürich, Wien 1957, 92f.

²⁰ Vgl. Dîgha-Nikâya 5 und 23, sowie H. v. Glasenapp, Indische Geisteswelt, Bd. II, Baden Baden 1986, 276. Max Weber behauptet demgegenüber, im alten Buddhismus finde sich kein Kampf gegen das brahmanische Opfer. Vgl. M. Weber, a.a.O. 247.

²¹ Das heißt, es wird dabei zugleich unterstellt, daß zwischen dem monastischen Weg und den Anweisungen für Laien eine radikale Diskontinuität bestehe und allein der monastische Weg die Erlösung anziele. Diese These ist inzwischen wiederholt auf fundierte Weise kritisiert worden. Vgl. z.B.: H.B. Aronson, Love and Sympathy in Theravâda Buddhism, Delhi 1980; N. Katz, Buddhist Images of Human Perfection: The Arahant of the Sutta Pitaka Compared with the Bodhisattva and Mahâsiddha, Delhi 1982; D. Keown, The Nature of Buddhist Ethics, London 1992.

Buddhistische und christliche Ethik

bereits im 3. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung (und damit eventuell - je nach Datierung - nur etwa gute hundert Jahre nach dem Tod Buddhas) stattgefunden habe. Aber einige Autoren sehen, daß sie, um ihre Buddhismusdeutung konsistent zu halten, noch weiter zurückgehen müssen. Max Weber beispielsweise, der wie bereits gesagt die These vom durch und durch asozialen Charakter des Buddhismus vertrat, erkannte folgerichtig, daß die kanonische Überlieferung, Buddha habe eine Ordensgemeinschaft gegründet, dazu im Widerspruch steht. Dem Buddha, so Weber wörtlich - lag "die Stiftung einer 'Kirche' oder auch nur Gemeinde' ganz fern" und daher - so Weber weiter - handle es sich bei dem buddhistischen Orden wohl "lediglich (um) eine Schöpfung seiner Schüler".²² Damit wäre also der Abfall vom wahren und eigentlichen Buddhismus schon unmittelbar auf der Ebene der ersten Schüler Buddhas eingetreten. Ja, wiederum andere gingen sogar soweit, den Abfall von der wahren Lehre Buddhas bereits dem Buddha selber zuzuschreiben. Beispielsweise bekräftigt Albert Schweitzer in seinem Werk über "Die Weltanschauung der indischen Denker", daß die Ethik des Buddha von Welt- und Lebensverneinung, sowie einer sich daraus ergebenden Tatenlosigkeit geprägt sei. Nun wußte Albert Schweitzer jedoch um jene Stelle aus den *Vinaya-Pitaka (Mahāvagga VIII 26,1-4)*, die davon berichtet, wie Buddha eigenhändig einen an einer schweren Durchfallerkrankung leidenden Mönch pflegte und seine Mönche mit den Worten ermahnte: "Wer mir dienen würde, der diene den Kranken". Schweitzer kommentiert dies mit den Worten, daß der Buddha sich hier "zum Handeln in Liebe fortreißen läßt", obwohl ein solches Handeln "in der Welt- und Lebensverneinung mit ihrer Tatenlosigkeit eigentlich keinen Platz mehr hat".²³ Spätestens hier wird man sich wundern müssen: Hat da eine gewisse westliche Auslegungstradition den Buddhismus - oder doch zumindest den wahren, alten, ursprünglichen, normativen, etc. Buddhismus - besser verstanden als sein Stifter und dessen erste Schüler? Oder könnte es nicht vielleicht doch der Fall sein, daß sich hier eben eine ganz spezifische, westliche Interpretationstradition gegen jegliche mögliche Widerlegung immunisiert, indem alle gegenteiligen Evidenzen zum Ausdruck eines späteren oder peripheren oder uneigentlichen Buddhismus erklärt werden?²⁴

²² Weber II, 230.

²³ A. Schweitzer, *Die Weltanschauung der indischen Denker. Mystik und Ehtik*. Zweite, auf Grund der englischen Ausgabe von 1935 neugefaßte Auflage 1965 (Taschenbuchausgabe München 1982), 88.

²⁴ Oder teilweise - so hat man den Eindruck - einfach übersehen werden. Beispielsweise zitiert in einer neueren Veröffentlichung zum christlich-buddhistischen Religionsvergleich (U. Luz, A. Michaels, *Jesus oder Buddha. Leben und Lehre im Vergleich*, München 2002) Axel Michaels als einen "*locus classicus* für die allumfassende buddhistische Liebe, besser Wohlwollen oder Güte (*maitrī*, pä. *mettā*)." folgenden Vers aus dem *Mettā-Sutta (Sutta-Nipāta 143-152)*: "Wie eine Mutter mit Gefahr ihres eigenen Lebens ihr einziges Kind überwacht und schützt. so umfange man liebend mit einem grenzenlosen Geist alles Lebendige, so umfasse man liebend mit wohlwollender, unbegrenzter Güte die ganze Welt" und

Bevor ich gleich zu dieser Frage zurückkommen werde, möchte ich noch kurz eine weitere stereotyp Entgegensetzung ansprechen:

2.4 Autonome Ethik im Buddhismus *versus* heteronome Ethik im Christentum.

Hier haben wir es mit einer Entgegensetzung zu tun, die sich weniger bei Autoren mit westlich-christlichem Hintergrund findet als vielmehr bei solchen, die aus buddhistischer Sicht heraus versuchen, die Überlegenheit ihrer Tradition gegenüber dem Christentum darzulegen. Auch unter westlichen Anhängern des Buddhismus ist dieses Stereotyp inzwischen weit verbreitet und lautet etwa:

"Buddhistische Moral ist ... als eine autonome Moral anzusprechen im Gegensatz zu den heteronomen Moralsystemen des Judentums, des Christentums und des Islam, wo Gott als der höchste Gesetzgeber auftritt und Gehorsam seinem Gesetz gegenüber fordert."²⁵

kommentiert diesen Vers mit den Worten: "Dieses Freundschaftsgefühl ist geprägt von Sanftmut und Teilnahmslosigkeit, nicht aber von Empathie. *Maitri* ist in gewisser Hinsicht nicht mehr als indifferentes Wohlwollen ohne Zuneigung" (ebd. 98). Ich möchte hierzu nur folgende Frage aufwerfen: Wer auch immer das *Mettā-Sutta* verfaßt haben mag - angenommen er wollte zum Ausdruck bringen, daß das Ideal der buddhistischen Liebe/Güte ein von "Teilnahmslosigkeit, nicht aber von Empathie" geprägtes "Freundschaftsgefühl" sei, ein "indifferentes Wohlwollen ohne Zuneigung", würde derjenige dann wohl auf den Gedanken verfallen, diese Ideal zentral durch den Vergleich mit einer Mutter auszudrücken, die ihr eigenes Kind mit ihrem Leben schützt? Wie mächtig müssen eingefleischte Klischees sein, um Texte so gegen ihren Wortlaut zu lesen wie hier? Auch Michaels weiß darum, daß sich Buddhisten "für die Armen, in Not Geratenen, Benachteiligten eingesetzt, ... in Gesellschaft und Politik Verantwortung übernommen, gegen Unrecht, Gewalt und Grausamkeit demonstriert und agitiert" haben (ebd. 99). Aber er sieht dies, wiederum dem gängigen Klischee folgend, als Entwicklungen des "laikalen Buddhismus" und des *Mahāyāna* (ebd.). Für die Kontrastierung mit dem Christentum müssen dann schräge Vergleiche herhalten: So werden Albert Schweitzer und "Mutter Theresa" (sic!) als "höchste Leitbilder des modernen Christentums" dem 14. Dalai Lama gegenübergestellt (von Michaels zur "gegenwärtig höchste(n) Autorität des Buddhismus" erhoben), wobei Albert Schweitzer und Mutter Teresa charakterisiert werden als "zwei Menschen der Tat, unermüdlich im bewunderswerten Kampf gegen das Leid", der Dalai Lama hingegen als "ein Inbild von persönlicher Integrität, aber nicht unbedingt ein Mann der selbstlosen, guten Tat" (ebd. 92). Als religiöses Oberhaupt seines Ordens und politisches Oberhaupt Tibets hat der 14. Dalai Lama gewiß andere Aufgaben wahrzunehmen als es Mutter Teresa oder Albert Schweitzer taten. Wenn schon solche Vergleiche angestrengt werden, dann doch bitte auf vergleichbaren Ebenen - der Dalai Lama wäre dann etwa mit dem Papst oder dem Oberhaupt einer anderen christlichen Kirche zu vergleichen und Albert Schweitzer oder Mutter Teresa beispielsweise mit A.T. Ariyaratne. Aber Ariyaratne ist in christlichen Kreisen eben nicht bekannt (trotz des Umstands, daß er während der letzten Jahrzehnte als "Mann der Tat" eine der herausragendsten sozialen Bewegungen des gegenwärtigen Theravāda gegründet und entwickelt hat), und das gehegte und gepflegte Klischee würde natürlich durch solche angemessenen Vergleiche zunichte werden.

²⁵ So Klaus-Josef Notz zusammenfassend über die Darstellung buddhistischer Ethik bei deutschsprachigen Buddhisten. K.-J. Notz, *Der Buddhismus in Deutschland in seinen Selbstdarstellungen*, Frankfurt a.M. - Bern - New York 1984, 246f.

Buddhistische und christliche Ethik

Beispielsweise schreibt Kurt Schmidt, selbst bekennender Buddhist, in seiner Einführung in "Buddhas Lehre" über die buddhistischen Sittenregeln:

"Der Anhänger des Buddha befolgt diese Regeln, nicht weil der Buddha es forderte, sondern weil er sich selbst davon überzeugt hat, daß sie gut und richtig sind. Ihre verpflichtende Kraft liegt einzig und allein in der Vernunft des handelnden Menschen."²⁶

Bei Gunapala Dharmasiri, einem buddhistischen Philosophie-Professor an der Peradenya- University in Sri Lanka, erscheint diese Entgegensetzung in polemisch zugespitzter Form: Nach Dharmasiri ist die heteronome Begründung der Ethik durch göttliches Gebot, die er dem Christentum unterstellt, im Kern unethisch. Denn auf diese Weise müsse zwangsläufig all das als moralisch gut erscheinen, was ein solche Gott vermeintlich gebiete - wie unmoralisch oder grausam dies auch immer sei.²⁷ Demgegenüber begründe sich die buddhistische Ethik rein utilitaristisch aus den vernünftigerweise erkennbaren positiven oder negativen Folgen unserer Handlungen.

3. Kritik der Stereotype

Wie eingangs bereits angedeutet, bin ich der Meinung, daß sich die genannten Stereotype im Vergleich christlicher und buddhistischer Ethik vor allem offenen oder latenten Superioritätsansprüchen verdanken. Ich selber vertrete als Theologe die Auffassung, daß es sich bei Christentum und Buddhismus um zwei religiöse Traditionen handelt, die einander im theologischen Sinn ebenbürtig sind. Das heißt, meines Erachtens verkörpern sich in der christlichen *und* in der buddhistischen Tradition echte Erfahrungen mit derselben letzten oder transzendenten Wirklichkeit, die im Christentum als personaler Gott erfahren und vorgestellt wird und im Buddhismus als das impersonale "Todlose" oder Nirvāna sowie als der kosmische Dharma. Diese Erfahrungen sind unterschiedlich, das heißt sie sind unterschiedlich geprägt und unterschiedlich artikuliert. Es sind also wirklich verschiedene Erfahrungen, nicht nur verschieden ausgedrückte Erfahrungen. Aber sie lassen sich dennoch als unterschiedliche Erfahrungen mit derselben letzten Wirklichkeit deuten, weil beiden Religionen bewußt ist, daß die transzendente Wirklichkeit jede menschliche Vorstellung übersteigt und daher, das über sie Gesagte lediglich eine (erfahrungsbezogene)

²⁶ Kurt Schmidt, *Buddhas Lehre*. Eine Einführung. 3. völlig neu bearbeitete Auflage, Kreuzlingen 1947, 92.

²⁷ Vgl. Gunapala Dharmasiri, *A Buddhist Critique of the Christian Concept of God*, Antioch 1988, 74f, 266f

Annäherung an diese Wirklichkeit repräsentiert, nicht jedoch eine korrekte, wörtlich wahre Beschreibung. Und trotz ihrer Unterschiedlichkeit sind diese solcherart ausgedrückten Erfahrungen gleichermaßen heilhaft. Damit wiederum meine ich, daß Christen - unter Voraussetzung christlich-theologischer Kriterien - davon ausgehen können, daß es im Buddhismus und mit Hilfe des Buddhismus ebenso gut möglich ist, in einer heilhaften Beziehung zur letzten Wirklichkeit zu leben wie im Christentum. Und ich bin davon überzeugt, daß Buddhisten - mittels buddhistischer Kriterien - zu einer analogen Einschätzung des Christentums gelangen können. Das wiederum heißt, daß es meines Erachtens keine sachlich zwingenden Gründe dafür gibt, daß diese beiden Religionen gegeneinander ihre jeweilige Überlegenheit oder gar Alleingültigkeit behaupten müßten.²⁸ Im folgenden möchte ich nun kurz skizzieren, wie sich im Kontext dieser veränderten theologischen Grundhaltung die genannten stereotypen Entgegensetzungen revidieren bzw. modifizieren lassen.

3.1 Selbsterlösung *versus* Gnadenreligion?

Bereits Karl Rahner, einer der einflußreichsten katholischen Theologen des 20. Jahrhunderts, hat m.E. mit Recht darauf hingewiesen, daß "zwischen Fremderlösung und einer sogenannten Selbsterlösung kein wahrer und echter Gegensatz besteht..."²⁹ Dies ist nach Rahner deswegen so, weil sich die Erlösung nicht an der Freiheit des Menschen vorbei vollziehe, sondern so, daß "Gott gerade durch seine freie, unableitbare Gnadentat bewirkt, daß der Mensch sich selbst, wenn man so sagen will, erlösen kann."³⁰ Ist dem Buddhismus nicht auch der Gedanke vertraut, daß es eine transzendente - vom Menschen nicht gemachte - Wirklichkeit gibt, deren Existenz Erlösung überhaupt erst möglich macht? Genau dies wird in *Udāna* (VIII,3) und *Itivuttaka* (43) bekräftigt, wonach eine Erlösung aus der Welt des Vergänglichen und Bedingten nur deshalb erkennbar ist, weil es eine unbedingte (p: *asankhata*, skt: *asamskrta*), der Welt der Vergänglichkeit und Bedingtheit entthobene Wirklichkeit gibt.

²⁸ Zu einer etwas ausführlicheren Skizze dieser hier nur angedeuteten Sichtweise des Verhältnisses von Christentum und Buddhismus vgl.: P. Schmidt-Leukel, Buddhismus und Christentum. Ausdrucksgestalten und Kontexte unterschiedlicher Erfahrungen mit derselben transzendenten Wirklichkeit, in: Hörin. Vergleichende Studien zur japanischen Kultur 2 (1995) 169-192. Ders., Die Wahrheit des Buddhismus aus christlicher Sicht. Ein dialogisches Zwischenresümee, in: Joseph Doré (Hg.), *À la rencontre du bouddhisme*, Namur 2000, 219-240. Ders., Buddha and Christ as Mediators of Salvific Transcendent Reality, in: SMT. Swedish Missiological Themes 90 (2002) 17-38.

²⁹ Karl Rahner, Das christliche Verständnis der Erlösung, in: A. Bsteh (Hg.), Erlösung in Christentum und Buddhismus, Mödling 1982, 114.

³⁰ Ebd. 114

Buddhistische und christliche Ethik

Die religionsvergleichende These, das Christentum favorisiere einseitig die Erlösung aus Gnade, der Buddhismus hingegen sei eine dezidierte Selbsterlösungsreligion, stellt eine unhistorische Verkürzung dar. Beide Religionen, Christentum und Buddhismus, kennen einerseits Ausprägungen, in denen betont wird, daß wir alle Möglichkeit zum heilshaften Streben letztlich allein der Ermöglichung durch die transzendente Wirklichkeit verdanken³¹, und andererseits Ausprägungen, in denen der Mensch mit radikalem Ernst an sein eigene Selbstverantwortung gemahnt wird. Beides, die Betonung der Gnade und die Betonung der Eigenverantwortlichkeit, vermag in sittlicher Hinsicht, positive Kräfte freizusetzen, und beides hat auch seine spezifischen Gefahren. Zur wechselseitigen Polemik oder zu dementsprechenden Superioritätsansprüchen besteht daher m.E. keine Veranlassung.

Die Betonung der Eigenverantwortung kann so weit führen, daß sittliches Handeln zur reinen Selbstbestätigung und zu einem wahrhaft unheilvollen Kreisen um sich selbst degeneriert. Doch dies scheint mir mehr eine Gefährdung dieser Betonung zu sein als ihre unvermeidliche Folge. Bereits in den Texten des Pāli-Kanons wird wiederholt gegen ein einseitig selbstbezogenes Heilstreben Stellung genommen, z.B. im *Anguttara-Nikāya*:

"Wer zum eigenen Heile, aber nicht zum Heile der anderen wirkt, der ist darum zu tadeln; wer aber sowohl zum eigenen Heile als auch zum Heile der anderen wirkt, der ist darum zu loben."³²

Oder im *Puggala Paññati* des *Abhidhamma*, wo es mit explizitem Bezug auf die Ethik heißt:

"Wer gilt als guter Mensch? Da meidet einer Mord, Diebstahl, Ehebruch, Lüge, sowie den Genuß von Wein und berauschenden Getränken. Den nennt man einen guten Menschen. Wer aber gilt als besserer Mensch? Da meindet einer selber den Mord, und vom Morde rät er den anderen ab; meidet selber den Diebstahl, und vom Diebstahl rät er den anderen ab, usw." (146f).³³

³¹ Was den Buddhismus betrifft, so ist dies natürlich für weite Teile des Mahāyāna und hier wiederum insbesondere in den Schulen des "Reine Land-" bzw. "Amida-Buddhismus" der Fall. Doch auch der Theravāda kennt so etwas wie ein Gnadenelement. Vgl. hierzu den äußerst instruktiven Beitrag von Mahinda Palihawadana, *Is There a Theravada Buddhist Idea of Grace?*, in: D.G. Dawe, J.B. Carman (eds.), *Christian Faith in a Religiously Plural World*, Maryknoll 1978, 181-195.

³² *Anguttara-Nikāya* VII, 64. Zitiert nach: Die Lehreden des Buddha aus der Angereichten Sammlung. Neue Gesamtausgabe in fünf Bänden. Überarbeitet und herausgegeben von Nyanaponika, Band IV, Freiburg i.Br. 1984, 67.

³³ Zitiert nach: Nyānatiloka, *Puggala Paññati*. Das Buch der Charaktere. Capelle aan den Yssel 1995 (Nachdruck der Ausgabe Breslau 1910), 64f.

Dasselbe wird hier überigens auch in negativer Form gesagt. Das heißt, wer selber die fünf Sittenregeln verletzt, gilt als schlechter Mensch. Wer aber auch noch andere dazu verleitet, gilt als noch schlechter.

Die Betonung der Eigenverantwortung im buddhistischen Erlösungsweg muß also gemäß solcher Texte keineswegs Heilsindividualismus nach sich ziehen. Und dies scheint auch faktisch nicht der Fall gewesen zu sein. So finden sich denn auch Aussagen, in denen die Sorge um sich selbst und die Sorge um den anderen als die zwei Seiten einer Medaille verstanden werden, wie z.B. im *Samyutta-Nikâya* (47,19), wo es heißt:

"Achtet auf euch selbst, dann achtet ihr zugleich auf die anderen (...). Indem ihr aber durch Milde, durch Schonung, durch freundliche Gesinnung auf die anderen achtet, achtet ihr zugleich auf euch selbst."

Eine einseitige Betonung des Gnadenaspekts besitzt ebenfalls ihre Gefahren. Sie kann dazu führen, daß dem sittlichen Handeln jeglicher Boden und jede religiöse Bedeutung entzogen wird. Sowohl dem Christentum sind solche Auswirkungen bekannt (etwa in Gestalt des Antinomismus), als auch dem Buddhismus, wo dies innerhalb des japanischen Amida-Buddhismus immer wieder als reale Gefährdung aufgetreten ist und auch dementsprechend wahrgenommen wurde.³⁴ Aber auch hier gilt, daß es sich dabei um eine Gefährdung, nicht jedoch um eine zwangsläufige Folgewirkung handelt.

Kommen wir zum zweiten Stereotyp

3.2 Quietismus *versus* Sanktifikation?

Ich will mich hierzu sehr kurz fassen und Lambert Schmithausen zitieren, der auf dem zuvor bereits erwähnten Symposium in Österreich ausgeführt hat:

"Das moralische Verhalten ist im älteren Buddhismus mitnichten bloß eine Vorstufe der spirituellen Läuterung, die man, zum Ziel gelangt, über Bord werfen könnte, sondern zugleich ein integraler Bestandteil dieser Läuterung, der beim Erreichen des Zieles zur Selbstverständlichkeit geworden ist. Die Texte sagen ausdrücklich, es sei gänzlich unmöglich, daß ein Arhat, ein

³⁴ Man vergleiche einmal die Aussagen des Paulus im Römerbrief (3,8; 6,1 u. 6,15f) mit den parallelen Mahnungen Shinrans in *Mattôsho* 19 und 20 und *Goshosokushu* 5. *The Collected Works of Shinran*, vol. I, *The Writings* (Shin Buddhism Translation Series), Kyoto 1997, 550ff u. 565.

Buddhistische und christliche Ethik

Erlöster, eine unmoralische Handlung begeht, etwa absichtlich ein Lebewesen tötet (AN IV: 370f; MN I: 523)."³⁵

Der Grund dafür besteht in der buddhistischen Auffassung, daß die Wurzeln unmoralischen Handelns, nämlich Gier, Haß und Verblendung, Ausdruck der existentiellen Grundübel "Durst", "Anhaftung" und "Selbstbezogenheit" sind. Daher sind in jedem Arhat, in dem diese Grundübel überwunden sind, auch die Wurzeln unmoralischen Handelns ausgerottet, so daß der Arhat quasi von Natur aus, bzw. von seiner "nirvanisch" gewordenen Natur aus, nicht mehr unmoralisch handelt.

Aber bedeutet dies nun auch, daß damit, wie vielfach in den Religionsvergleichen geäußert, zugleich die Wurzeln zum positiven moralischen Handeln ausgerottet seien, so daß die Moral allein im Vermeiden unmoralischer Taten, nicht aber in der Ausübung positiver, praktischer sittlicher Werke besteht? Meines Erachtens ist auch dies nicht der Fall. Daß es auf der Ebene buddhistischer Laienethik nicht der Fall ist, wird ohnehin von fast niemandem bestritten. Zu zahlreich sind die Texte, in denen buddhistische Laien zu positiven moralischen Werken in allen Dimensionen des Alltagslebens aufgerufen werden. Aber es trifft auch nicht auf den Buddha zu und ebenfalls nicht auf die von ihm etablierte monastische Gemeinschaft. Allerdings besteht hier die gute Handlung primär in der Verkündigung der buddhistischen Lehre, was die Einschärfung von sittlichen Normen und Werten und die Motivation zu entsprechendem Handeln einschließt. Nach übereinstimmendem Zeugnis hat Buddha in seiner Erleuchtung alles erreicht, was zu seiner eigenen Erlösung erforderlich war - "getan ist, was zu tun war", heißt es hierzu in der buddhistischen Standardformel. Und doch beginnt damit erst sein eigentliches Buddha-Dasein, sein intensives Wirken zur Verkündigung der Lehre und zwar an alle Mitglieder der Gesellschaft. Warum der Buddha nach seiner Erleuchtung ein solches weltzugewandtes, missionarisch engagiertes Leben führte, wird in den buddhistischen Schriften durch sein Mitleid und zwar im Sinne eines reinen Altruismus, einer reinen Selbstlosigkeit erklärt. Offensichtlich mußten sich Buddhisten hier gegen einen latent oder gar manifest im Raum stehenden Vorwurf wenden, wonach die missionarische Tätigkeit des Buddha ein Zeichen dafür sei, daß er eben doch nicht vollkommen gewesen sei. Und die buddhistische Antwort hierauf lautet, daß der

³⁵ In: A. Bsteh (Hg.), Der Buddhismus als Anfrage..., a.a.O. 180.

Buddha dies nicht aus eigennützigen Motiven getan habe, sondern ausschließlich aus Mitleid.³⁶

Ähnliches gilt für den buddhistischen Orden. Dieser hat nicht nur die Funktion, seinen Mitgliedern die besten Voraussetzungen für das Heilstreben zu geben, er hat auch die Außenfunktion, für den Weiterbestand der Lehre zu sorgen und zwar zum "Heil von Göttern und Menschen", wie es immer wieder heißt. Dies schließt - wie gesagt - die Verkündigung sittlicher Normen und Werte und die Unterweisung im rechten sittlichen Verhalten mit ein. Übrigens auch in politischen Dingen. Das Ideal des buddhistischen Herrschers ist der "*dharmarâja*", der nach Anguttara-Nikâya III 14 seine gesamte Herrschaft am Dharma ausrichtet. Ausdrücklich heißt es in *Dīgha-Nikâya* 26, der König solle "von Zeit zu Zeit" die buddhistischen Mönche aufsuchen und sich von ihnen darüber "belehren lassen, was gut und böse, was tadelnswert und untadelig, was des Strebens wert und unwert ist."³⁷ Damit ist klar zum Ausdruck gebracht, daß zu den Funktionen des Ordens auch gehört, die sittlichen Grundprinzipien einer von buddhistischem Geist bestimmten Politik zu formulieren. Und dem entspricht m.E. auch der so häufig in den alten Texten vorkommende Anspruch der Buddhisten, sie seien die "wahren Brahmanen". Offensichtlich wurde hiermit die religiöse Führungsrolle in der brahmanischen Gesellschaft von Buddhisten für sich beansprucht.

Dies bringt mich zur dritten Entgegensetzung

3.3 Weltflucht *versus* Weltgestaltung?

Wie zuvor bereits ausgeführt, halte ich die Auffassung, der ursprüngliche und eigentliche Buddhismus sei weltflüchtig und davon habe sich dann eine stufenweise Abkehr vollzogen, sei dies nun schon bei einzelnen Taten des Buddha selbst der Fall oder bei seinen ersten Schülern oder bei seinen weniger konsequenten Laienanhängern oder unter Ashoka oder im Mahâyâna oder bei christlich beeinflussten buddhistischen Modernisten, usw., für eine alles andere als naheliegende Betrachtungsweise. Meines Erachtens erscheint es angemessener - zumindest jedoch ebensogut möglich -, denselben Prozeß nicht als Abkehr von einem weltflüchtigen Ideal zu beschreiben, sondern als eine spirituelle Verinnerlichung des weltflüchtigen Motivs im Sinne einer inneren Freiheit

³⁶ So in eindeutig apologetischer Absicht noch Dharmakīrti. Vgl. hierzu: T. Vetter, Erkenntnisprobleme bei Dharmakīrti (Österreichische Akademie der Wissenschaften), Wien 1964, 33.

³⁷ Zitiert nach: R.O. Franke, *Dīgha-Nikâya*, a.a.O. 262.

Buddhistische und christliche Ethik

von der Welt, die zugleich eine Freiheit für die Welt ermöglicht und beinhaltet. Zweifellos liegen die Wurzeln des Buddhismus in der Erlösungssuche oder besser Erlösungsbotschaft der mannigfaltigen altindischen Shramana-Bewegungen. Das Erlösungsziel war und bleibt die Befreiung von einer Welt der Vergänglichkeit, des Leids und der Leidverursachung. Ermöglicht ist diese Befreiung durch die Erkenntnis einer unbedingten Wirklichkeit, die nicht dem Werden und daher auch nicht dem Vergehen unterworfen ist und durch deren Erfahrung der Mensch bleibende Befriedigung, ja wahres, von den sinnlichen Freuden radikal verschiedenes Glück erfährt. Der Weg der Befreiung vollzieht sich als innere Loslösung von aller Weltverhaftung, von der falschen Erwartung, die Dinge dieser Welt könnten dem Menschen letzte Befriedigung verleihen. In dieser Hinsicht bleibt alles Weltliche hinfällig, unbefriedigend und nicht die Glückseligkeit der *Ātman*-Erfahrung spendend. Diese drei drei Merkmale weltlichen Daseins können nicht durch eine Veränderung der Welt, können nicht durch irgendeine Art von Weltverbesserung, beseitigt werden. Vielmehr führt der Weg zu ihrer Überwindung über die innere Loslösung von der Welt und die Ausrichtung des menschlichen Strebens auf die transzendente Wirklichkeit des *Nirvāna*s, was nicht etwa die "Abtötung" menschlichen Strebens, sondern seine Umwandlung in "edles Streben" bedeutet (vgl. *Majjhima-Nikāya* 26).

Das "unedle Streben", die verblendete Erwartung letzter Befriedigung von den Dingen dieser Welt, der "Durst", der von der Welt immer nur kurzfristig beruhigt, nie jedoch bleibend gestillt werden kann, ist nicht nur die Ursache subjektiver Leiderfahrung, sondern nach alter buddhistischer Einsicht auch der Grund für intersubjektive Leidenszufügung (vgl. *Majjhima-Nikāya* 13).³⁸ Gier, Haß und Verblendung, die Wurzeln aller sittlich verwerflichen Taten, entspringen eben jener als "Durst" und "Anhaftung" charakterisierten falschen Grundhaltung, die der buddhistische Heilsweg zu überwinden lehrt. Und mit der Befreiung von ihnen wird echter Altruismus möglich, ein tendenziell allumfassendes Mitleid, das nicht nur von der Suche nach dem eigenen Glück bzw. der eigenen Erlösung motiviert ist, sondern vom Streben nach der Erlösung aller empfindenden Wesen. Und dies schließt auf allen Ebenen des individuellen und sozialen Lebens das Streben nach der Reduktion und der Vermeidung von Leid mit ein. Das asketische Ideal der Weltflucht um des Heiles willen, entfaltet sich im Buddhismus zu dem Ideal einer Haltung, die ohne der Welt verhaftet zu sein, also in Freiheit von der Welt, dieser dennoch liebend, mitleidvoll und aktiv im Sinne des Ziels der Leidreduktion zugewandt bleibt. Ist es also nicht viel angemessener, die Entwicklung

³⁸ Vgl. hierzu auch meinen Aufsatz: P. Schmidt-Leukel, Die gesellschaftspolitische Dimension des Buddhismus, in: *Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft* 81 (1997) 289-305.

des Buddhismus so zu sehen, daß sich diese, bereits im alten und ältesten Buddhismus, vor allem in dem traditionellen Portrait des Buddha selbst, paradigmatisch ausgedrückte Haltung im Laufe der Zeit immer deutlicher und stärker durchsetzt und ausprägt? Daß jedenfalls das Bodhisattva-Ideal des Mahâyâna, das unzweifelhaft auf dieser Linie liegt, seinen Ausgangspunkt bei der paradigmatischen Gestalt des Buddha genommen hat, scheint mir historisch kaum bestreitbar zu sein.

Wenn sich das buddhistische Weltverhältnis in der Tat treffend mit der dem Christentum entlehnten Formel einer 'Freiheit von der Welt und für die Welt' ausdrücken läßt, dann liegt es auf der Hand, daß auch die stereotype Entgegensetzung von Weltflucht *versus* Weltgestaltung, letztlich unberechtigt ist. Allerdings setzt dies voraus, daß man sich dessen bewußt bleibt, daß auch das Christentum eine Erlösungsreligion ist, in der einst der Gedanke einer Befreiung von der Welt lebendiger war als die gegenwärtig der Fall zu sein scheint. So wie beim Buddhismus nicht übersehen werden sollte, daß der Loslösung von aller Weltverhaftung ein Haltung aktiver, altruistischer Weltzuwendung korreliert, sollte man beim Christentum nicht übersehen, daß seine zentrale Utopie von jenseitiger und nicht von innerweltlicher Natur ist. Aber im Christentum wie im Buddhismus bricht die Erfahrung jenseitiger Befreiung schon im Diesseits an und ermöglicht dadurch eine ebenso befreite wie befreiende Weltzuwendung. Eine welttranszendente Grundorientierung ist somit in beiden Religionen auf je spezifische Weise mit der Freisetzung zum Engagement in der Welt verbunden.

Abschließend noch eine kurze Bemerkung zur vierten Entgegensetzung:

3.4 Autonomie *versus* Heteronomie?

Der Gegensatz zwischen autonomer und heteronomer Ethikbegründung - und die damit verbundenen Probleme - sind auch dem Christentum aus seiner eigenen philosophischen Tradition hinreichend bekannt. Bereits in der Scholastik wurde diskutiert, ob etwas gut ist, weil Gott es gebietet, oder ob Gott es gebietet, weil es gut ist. Natürlich haben Dharmasiri und andere Buddhisten Recht, wenn sie auf die Gefahr verweisen, daß eine heteronome Begründung der Ethik zur Legitimation von unethischem Verhalten führen kann und nicht selten auch geführt hat. Aber ist denn eine autonome Ethikbegründung, etwa in Gestalt des von Dharmasiri favorisierten Utilitarismus, vor dieser Gefahr gefeit? Haben uns nicht die großen säkularen Ideologien des 20. Jahrhunderts hinreichend

Buddhistische und christliche Ethik

genug darüber belehrt, daß utilitaristische Ethiken ebenfalls zu grauenhaften Handlungen führen und diese rechtfertigen können?

Die christliche Identifikation ethischer Normen mit dem Gebot Gottes ist meines Erachtens eine spezifische Ausdrucksform des Gedankens, daß das, was sittlich gut und sittlich böse ist, nicht in das Belieben der Menschen gestellt, sondern diesem vorgegeben ist. In diesem Vorgegebensein gründet moralische Pflicht, aber auch jenes Recht, das zu verletzen unmoralisch ist. Was in das Belieben der Menschen fällt, ist die Bereitschaft oder eben nicht-Bereitschaft, das sittlich Gute zu tun und das Böse zu lassen. Aber der Mensch kann nicht selber verfügen, was Gut und was Böse ist. Buddhisten haben dies traditionell durch die Überzeugung zum Ausdruck gebracht, daß Ethik ein Teil des universalen kosmischen Dharma ist. Und der Buddha hat bekanntlich den Dharma nicht erfunden oder geschaffen, sondern diesen in all seiner Schönheit wieder entdeckt, wie eine herrliche Stadt, die vom Dschungel überwachsen und daher in Vergessenheit geraten war (*Samyutta-Nikāya* 12,65).

Ich schließe mit dem Resümee, daß die verbreiteten Stereotype, mit deren Hilfe eine Überlegenheit der christlichen Ethik über die buddhistische oder aber das Umgekehrte belegt werden soll, so nicht überzeugen können, sondern daß sich diese Stereotype vielmehr selbst jenen Superioritätsansprüchen verdanken, die sie stützen sollen. So unterschiedlich die Einbettung der Ethik in die Lehrgebäude und religiösen Vollzüge von Christentum und Buddhismus auch sein mögen, einen echten Gegensatz oder ein einseitiges Defizit vermag ich nicht zu erkennen.