

Naturethik und Naturästhetik im Buddhismus

Sabine Löhr, M.A.
Universität Hamburg

Naturethik und Naturästhetik im Buddhismus

Sabine Löhr

„Natur im Buddhismus“ ist ein weites Feld. So weit, dass ich bei meinen Vorbereitungen festgestellt habe, dass es recht schwierig ist, sich für einen einzigen Pfad durch dieses Gebiet zu entscheiden. Nun ich hoffe, ich habe mich nicht ganz verlaufen und Sie können mir folgen, auch wenn ich schon aus Zeitgründen vieles überspringen und auslassen muss, was im Bereich von Naturethik und Naturästhetik sicher einen legitimen Platz einnehmen könnte. Denn um Ihnen zu zeigen, dass naturrelevante Tendenzen in der Geschichte des Buddhismus immer wieder zu finden sind, werde ich Ihnen aus der Zeitspanne von den Anfängen vor etwa 2500 Jahren bis heute einige konkrete Beispiele aus verschiedenen buddhistischen Ländern vorstellen.

Beginnen wir mit einer kurzen Begriffsdefinition von Naturethik und Naturästhetik:

„Natur“ werde ich mit Kant als das Dasein der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist, verstehen. Im buddhistischen Kontext gehört zu diesen Gesetzen, dass ebendiese wahrgenommenen Dinge oder Phänomene ihrem innersten Wesen nach leer sind und nur abhängig voneinander existieren. Wenn ich also im Folgenden unter Natur ein sinnlich erfahrbares, biologisch landschaftliches Gefüge verstehe, dann befinden wir uns immer auf einem Standpunkt der relativen Wahrheit. Das ist insofern wichtig, als sich natürlich die Frage stellt, inwiefern denn eine relative Wahrheit - im Gegensatz zur höchsten vollkommenen Wahrheit - der Erkenntnis förderlich sein kann.

Ästhetik (griech. *aisthesis* Wahrnehmung, Empfindung) bezeichnet wörtlich die Lehre vom sinnlich Erscheinenden oder von der Wahrnehmung. Als Bezeichnung für eine philosophische Disziplin seit Kant (Kritik der Urteilskraft (1. Aufl. 1790)) meint dies „*Lehre vom Schönen und der Erfahrung des Schönen.*“ Das für die philosophische Ästhetik relevanteste Problem ist traditionell die Frage nach der Beziehung zwischen dem Schönen und der Wahrheit. In unserem Falle heute – also dem speziellen Fall der Naturästhetik - ist es die Frage nach der Beziehung zwischen Natur und Wahrheit im Buddhismus. Aus buddhistischer Perspektive stellt sich dabei sogleich die Frage, ob es unbedingt die Schönheit der Natur sein muss oder nicht aber gerade auch ihre Grausamkeit sein könnte, die den Betrachter der Wahrheit - in unserem Fall dem buddhistischen Dharma - näher bringt.

Eine vollständige buddhistische Naturethik - darunter verstehend welche Handlungsvorgabe der Buddhismus für den Umgang mit der Natur gibt – kann ich Ihnen heute leider nicht

bieten. Ich werde ihnen einige Punkte kurz nennen, ansonsten sollen aber naturethische Überlegungen nur betrachtet werden, insofern sie aus der Naturästhetik (also der Wahrnehmung der Natur) heraus entstehen.

Des Weiteren muss, um keine falschen Erwartungen zu wecken, natürlich vorneweg gesagt werden, dass es nicht im Geringsten so ist, dass der Buddhismus ein durch und durch naturfreundliches System ist. Allerdings ist es genaugenommen auch nicht verwunderlich, dass dem frühen Buddhismus ein Zug innewohnt, in dem die Natur keineswegs verherrlicht wird. Denn wie schon Adorno in der Ästhetischen Theorie zu Recht formulierte:

„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 1. Aufl. 1973: ÄT 102)

Und tatsächlich war die Landwirtschaft das Hauptbetätigungsfeld der indischen Gesellschaft zu Lebzeiten des Buddha. Dem durchschnittlichen Inder musste es in der Hauptsache also um die Bezwingung der wilden Natur zum Zwecke der Nahrungsbeschaffung gehen. Sein Anliegen waren wohl eher die Felder als die Wälder. Es ist nur verständlich, dass die von gefährlichen Tieren bewohnte Wildnis negativ bewertet wurde. Adorno fasste diese Angst in den Satz: *„Wo Natur nicht real beherrscht war, schreckte das Bild ihres Unbeherrschtseins“* (ÄT 102f). Daher ist es auch nicht verwunderlich, dass sich im Buddhismus beispielsweise Paradiesvorstellungen finden lassen, in denen das Paradies nur aus Edelsteinen aufgebaut ist, keinen natürlichen Baum gibt es dort, sogar die Vögel bestehen aus Juwelen. Generell scheint es im frühen Buddhismus - allerdings nicht nur dort, wahrscheinlich ist das typisch für die Entstehung von agrarisch/dörflichen Zivilisationen - ein stark zivilisationsbejahendes Element gegeben zu haben, man stellte sich beispielsweise vor, in einer idealen Welt grenzte Dorf an Dorf, alles Land wäre dicht bevölkert und es gebe möglichst wenig Tiere. Denn da diese auf einer spirituell niedrigeren Stufe als Menschen stehen, würde ihr Verschwinden bedeuten, dass sie den „Aufstieg“ zum spirituell höherwertigen Menschsein geschafft hätten.

Doch finden sich auch in frühen Schriften Hinweise darauf, dass die 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 Waffen zerstört sind, Fingernagelmale aufweisen, kern- oder samenlos, sowie Früchte, deren Samen man zuvor entfernt hat. Das heißt, also nur Früchte oder Teile von ihnen, aus denen kein neues

Naturethik und Naturästhetik im Buddhismus

Pflanzenleben entstehen könnte. An anderen Stellen lesen wir, dass der Buddha den Mönchen untersagt, Bäume zu fällen und sie rügt, wenn sie sich allzu große Holzhütten bauen lassen. Auch verbietet er ihnen Wasser in Teichen oder Flüssen durch Fäkalien zu verunreinigen oder in der Erde zu graben, denn dabei könnten sie ja kleine Lebewesen töten. Auch gibt es Textstellen, die man als In-Ruhe-Lassen der Natur – besonders der Tiere – lesen kann, man denke an das große buddhistische Ideal des Nichtverletzens (*ahimsa*) von Lebewesen. Und nicht zu vergessen ist in diesem Zusammenhang auch das Verwandtschaftsargument, das besagt, man solle auch deshalb besser kein Lebewesen verletzen, weil wir alle im endlosen Lauf des Samsara kreisen und daher an irgendeinem Punkt jeder einmal Mutter, Vater, Sohn oder Tochter jedes anderen Lebewesens war.

Da wir uns heute aber mit dem Zusammenhang von Naturethik und Naturästhetik beschäftigen wollen, und schon gehört haben, dass nicht jeder Buddhist zu allen Zeiten ein Freund der unzivilisierten Natur war, stellt sich die Frage: Wem nützt die wilde Natur? Inwiefern nützt die wilde Natur? Und abgesehen vom reinen Nutzen, wenn es einen gibt: Wem gefällt die wilde Natur eigentlich?

Einer zugegeben kleinen Gruppe, die es nichtsdestotrotz von den Anfängen des Buddhismus bis heute immer gegeben hat: „wilde Waldmönche“. Die spirituelle Erlebnisse suchenden Einsiedler, die die Natur nicht als eine zu bebauende und damit zu bezwingende ansahen, konnten bei der Betrachtung der Natur meditationsfördernde Erfahrungen sammeln. Das gilt natürlich nicht nur für buddhistische sondern auch für christliche Einsiedler, in unserem Kulturkreis kennen wir diese „Klausnertradition“ ja auch. Als Orte der Abgeschiedenheit, an denen man sich ungestört ganz in Ruhe der Naturerfahrung widmen konnte, kamen dabei Berge, Höhlen und Wälder in Frage. Der Buddha hat seinen Mönchen explizit geraten, sich zur Meditation in den Wald zurückzuziehen und hat dies wohl selbst auch praktiziert. Einige der wichtigsten Ereignisse im Leben des historischen Buddha Gautama fanden nicht zuletzt unter Bäumen statt: seine Geburt, bei der seine Mutter sich an einem Baum festhielt, sein Erwachen unter dem Bodhibaum und sein Tod zwischen zwei Salzbäumen. Auch die ersten Klöster der Buddhisten waren Waldklöster, König Bimbisara beispielsweise schenkte dem Buddha ein Kloster in einem Bambushain.

Ein Aspekt, den ich an der Frage der Bewertung der ästhetischen Qualitäten der Natur und daraus resultierender Erkenntnisse oder Handlungsweisen besonders interessant finde, ist die Tatsache, dass dies oft besonders prägnant in Vers- bzw. Gedichtform überliefert ist.

Naturerfahrung, die in poetischer Form geschildert und aufgearbeitet wurde, soll daher heute auch ein Schwerpunkt sein. Für den frühen Buddhismus findet man solche sich mit der Natur beschäftigenden Verse beispielsweise in den „Gesängen der Älteren (Mönche)“, den *theragāthā*.

Nach Oldenberg ist davon auszugehen, dass in den Theragāthās außer einigen Versen, die auch in anderen Werken vorhanden sind, zu einem großen Teil ganz eigenes Material enthalten ist. Besonders interessant ist an dieser Sammlung von Versen, dass neben der religiösen Theorie auch die religiösen Gefühle der Mönche zu einer sehr frühen Zeit der buddhistischen Gemeinschaft dokumentiert bzw. sichtbar werden. Viele der Verse sollen schon zu Lebzeiten des Buddha oder zumindest vor dem ersten Konzil entstanden sein, einige aber auch erst zur Zeit des zweiten Konzils. Ich spreche von Versen, damit soll aber nicht angedeutet werden, dass deren Verfasser automatisch Dichter waren, selbst wenn einige der ihnen zugeschriebenen Verse natürlich unbestreitbar poetische Qualitäten besitzen. Im alten Indien waren Verse die angemessene Form, um Epigramme oder gnomische Aussprüche etc. abzufassen. Bemerkenswert ist dabei, dass einige dieser Verse das im Westen z.T. ja gängige Bild eines nihilistischen Welt-verneinenden Buddhismus geradezu konterkarieren. Obwohl jeder buddhistische Mönch um die generelle Unbeständigkeit, Irrealität und Leidhaftigkeit der Welt und aller ihrer Phänomene weiß, scheint es einigen dennoch möglich zu sein, in einzelnen Augenblicken – quasi als Momentaufnahme - die Schönheit der Welt zu realisieren. (Dass Schönheit sich gerade aufgrund ihrer Vergänglichkeit besonders intensiv erleben lässt, kennen Sie auch aus unserem Kulturkreis, man denke beispielsweise an Preisungen der Schönheit schwindsüchtiger Frauen oder welkender Rosen bei den Romantikern). Und gerade 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. In der Pendantsammlung der Nonnen, den Therīgāthā, finden wir übrigens keine Hinweise auf naturpreisende Verse, von einer einzigen Therī wird durch ihren Namen angedeutet, dass sie eine Verbindung zum Wald hat: Jīvakambavanikā, die zum Jīvakambawald Gehörende, ist auf dem Weg in eben diesen Wald, als ein Mann sie anhält und versucht, sie zur Aufgabe des Nonnenlebens zu bewegen. Von Lobliedern auf das Leben in der Natur finden wir hier keine Spur. Tatsächlich ging man wohl davon aus, dass ein Einsiedlerleben für Frauen zu gefährlich sei und hielt es daher nicht für angebracht, dass diese sich allein in den Wald zurückzögen.

Naturethik und Naturästhetik im Buddhismus

Bedauerlich, denn was die Mönche von ihrem Leben in der Natur berichten, klingt meist sehr positiv. So erzählt beispielsweise der Mönch Sītavaniya von sich:

“Der Mönch, der in den Sitawald ging, ist allein, zufrieden, konzentriert, siegreich, die Aufregung ist vergangen, bewachend die Achtsamkeit gegenüber dem Körper, ist er gefestigt.”

Und Vanavaccha drückte seine Freude an der Natur so aus:

“Diese Steine erfreuen mich, die Farbe der blauen Wolken, schön, mit kühlen Wassern und reinen Strömen, bedeckt mit Indagopaka Insekten.“

Oder Usabha, der feststellt:

„Die Bäume auf den Berggipfeln sind hochgewachsen, gut bewässert von den frischen Regenwolken in der Höhe. Immer mehr entsteht Vortrefflichkeit für Usabha, der Einsamkeit begehrt und Waldgefühle hegt.“

Viele dieser Verse übermitteln den Eindruck, es könne nichts Schöneres geben als in der Natur zu meditieren. Neben den landschaftlichen Schönheiten, die erfreuend und beruhigend zugleich wirken, haben sogar die wilden Tiere einen positiven Einfluss. Wenn die Angst vor ihnen bezwungen ist – und ein Mönch soll sich ja frei von Angst und Furcht machen – und man konsequent Wohlwollen (*metta*) ihnen und allen anderen Lebewesen gegenüber praktiziert, dann ist diese Metta-Praxis nicht nur spirituell günstig und verdienstvoll, sondern die wilden Tiere werden einem auch nichts tun. Späteren Texte entnehmen wir, dass man auch besser Vegetarier sein sollte, denn hätte man Fleisch gegessen, könnten die Tiere das riechen und würden - den Tod ihrer Artgenossen rächen wollend - einen möglicherweise leider auch fressen.

Aber auch die unangenehmen Aspekte des Lebens in der Natur werden in den Theragāthā angesprochen, die nichtsdestotrotz der Meditation förderlich sein können, weil sie festigenden Einfluss auf den Geist haben:

Gahvaratīriya beispielsweise wird von Insekten gequält:

“Von Mücken und Moskitos gequält im Wald, im großen Wald, wie ein Elefant in der vordersten Reihe der Schlacht, soll man achtsam dort ausharren.“

Mücken mögen noch ein kleines Übel sein, aber der Mönch Vakkali fragt, was zu tun ist, wenn man mit Kolik in einer Höhle im Wald lebt und gibt selbst die Antwort: aushalten und da bleiben.

Auch in Vers 99 des *Dhammapada*, einer ebenfalls frühen und dazu sehr poetischen Sprüchesammlung wird an einer Stelle die Freude des naturnahen Einsiedlerdaseins gepriesen, Hans Much hat dies wie folgt ins Deutsche übertragen:

*Wo die Menge scheu sich fernhält,
freuen sich die Gierbefreiten;
Lüstlose Freude bieten
Stille Waldeseinsamkeiten.*

Diese gierbefreiten Mönche, die die Waldeseinsamkeit genießen, gehören einer Tradition an, die sich als Waldeinsiedlertradition beschreiben lässt:

Man kann sicher davon ausgehen, dass in der Entstehungszeit des Buddhismus wandernde, asketische Bettelmönche die Norm waren, der meditative Aspekt des Mönchseins also sehr im Mittelpunkt stand. Doch mit der Zeit wuchs die Menge der buddhistischen Texte und damit die Herausforderung, sie zu kennen und zu studieren. Allein schon der zeitliche Aufwand, der dazu notwendig war, sorgte dafür, dass Gruppen von Mönchen anstelle meditativer Praxis hauptsächlich Textstudium betrieben. Es gab regelrechte Streitigkeiten, so berichten frühe Kommentartexte aus Sri Lanka, zwischen den Asketenmönchen (*paṇṣukūlika*, d.h. solche, die Stoffketzen tragen, die auf Staubhaufen lagen) und den Gelehrtenmönchen (*dharmakathika*, d.h. solche, die den Dhamma lehren.) Und zwar dahingehende Streitigkeiten, was den jetzt die Grundlage des Buddhismus sei: die Praxis (*paṭipatti*) oder das Studium (*pariyatti*). In diesem Konflikt zwischen den meditierenden und den predigenden Mönchen scheinen die Hauptangriffspunkte gewesen zu sein, dass die predigenden Mönche die anderen für faul und inaktiv erachteten und ebendiese meditierenden Mönche die predigenden für schwatzhaft, windig und rastlos hielten. Es ist gut möglich, dass Streitigkeiten wie diese die spätere Unterteilung der Mönche in Dorfbewohnende (*gāmavāsī*) und Waldbewohnende (*araññavāsī*) förderten.

In dieser Phase des Buddhismus (wir sprechen zeitlich ungefähr vom 3. Jahrhundert n. u. Z. und geographisch von Sri Lanka) wurde zumindest in Textzeugnissen das Studium recht eindeutig über die Meditation gestellt (Berufung zum Studium: *ganthadhura* kontra Berufung zur Meditation: *vipassanādhura*), ja man ging sogar so weit zu behaupten, dass der Meditationsweg der für die weniger intelligenten Mönche sei oder für solche, die erst im Alter Mönch wurden und nicht mehr die Geisteskraft besäßen, die ein ernsthaftes Studium erforderte. Bei solchen Aussagen gilt es natürlich bedenken, dass dies nicht Selbstzeugnisse

Naturethik und Naturästhetik im Buddhismus

der Asketen- oder Waldmönche sind, sondern von den Gelehrtenmönchen aufgeschrieben wurde.

In Thailand, wie Sri Lanka ein Land der Theravāda-Tradition, dagegen scheint es eine qualifizierende Unterscheidung zwischen den beiden Mönchsgruppen Gelehrtenmönche und Waldmönche nicht gegeben zu haben, zumindest scheint der Status der Waldmönche wenn nicht gleichrangig mit den Gelehrtenmönchen so doch höher als der in Sri Lanka gewesen zu sein. Allerdings lässt sich dies nicht direkt vergleichen, denn in Thailand werden die Waldmönche meines Wissens erstmals in Inschriften des Königreichs Sukothai aus dem 13. Jahrhundert erwähnt, also Jahrhunderte nach dem eben Gehörten aus Sri Lanka. Doch obwohl in Thailand die allgemeine Haltung den Waldmönchen gegenüber eine recht wohlwollende war – identifizierte man doch Meditation wahlweise mit dem Erreichen des Erwachens oder des Nirvana – scheinen sie keine durchgängig starke Tradition entwickelt zu haben, zumindest nicht in dem Maße, wie die Mönche der dörflichen Gelehrtentradition. Phasenweise scheinen sie 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. Außerdem war ihre Zahl wohl zu allen Zeiten um einiges niedriger als die der anderen Mönche. Doch waren die Übergänge bis in die Neuzeit wohl relativ fließend und Austausch zwischen den Gruppen fand statt. So 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. Heute ist dies wegen der fortschreitenden Abholzung der Wälder in Thailand recht schwer möglich, so gibt es Anzeichen dafür, dass wegen des schwindenden „Lebensraums“, die Zahl der ständig wandernden Asketenmönche stark im Sinken begriffen ist und die meisten Waldmönche in festen Waldklöstern leben.

Im Gegensatz zur Zahl ist das Ansehen der Waldmönche dagegen seit einigen Jahren wieder 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.

Die Attraktivität des Leben im Waldes hat, wie wir bereits gehört haben, immer geschwankt, 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 genaues

Textstudium herauszufinden, wie denn nun genau die Meditationsmethoden des historischen Buddha funktionierten. Er gilt als Gründer der modernen burmesischen 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.

In Thailand ist besonders der Mönch Ajahn Man Bhuridatto (1870-1949 n.u.Z.) 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 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. Es heißt, er habe den Status eines Arhats, also das höchste Ziel im Theravadabuddhismus, erlangt. Besonders die Tatsache, dass er unbehelligt in einem Wald lebte, in dem auch Tiger zuhause waren, also soviel Wohlwollen ausstrahlte, dass er die Tiger damit dauerhaft besänftigte, passt in die typische Hagiographie eines Waldheiligen.

Sein Vorbild des asketischen Waldlebens inspirierte besonders Mönche im Nordosten Thailands. Dort gibt es besonders viele dieser Waldklöster, in ganz Thailand werden es einige Hundert sein, und die meisten von ihnen bezeichnen sich entweder als von dem o.g. Ajaan Man oder aber von Buddhadasa Bhikkhu inspiriert. Beides sind Meister, denen eine vitale Rolle in der Wiederbelebung der Waldtradition zuzuschreiben und ein Transport von Werten der Waldtradition in das öffentliche Bewusstsein zu verdanken ist.

Buddhadasa Bhikkhu (1906-1993) wurde im Alter von 20 Jahren ordiniert. Zwar studierte er einige Jahre in Bangkok, doch vermisste er dort die spirituelle Praxis. Also zog er sich in ein verlassenes, von Bäumen umstandenes Kloster in der Nähe seines Heimatdorfes in Südthailand zurück. Diesem Kloster gab er den Namen Suan Mokkhabalarama (kurz Suan Mokkh) sozusagen der „Hain der Kraft der Befreiung“. Dort versuchte er, eine Synthese der beiden Traditionen zu verwirklichen, also das einfache naturnahe Meditationsleben der Waldmönche mit dem Textstudium zu vereinen, damit beide wechselseitig als Korrektiv wirken können. Wissen ohne Einsicht hielt er für überflüssig. Und der täglichen Praxis verdankte er beispielsweise die Einsichten, was an Inhalt der kanonischen Schriften wirklich relevant und was vielleicht unangemessen akademisch ist. Auch beschränkte er sich – was für

Naturethik und Naturästhetik im Buddhismus

die Theravadatradition recht ungewöhnlich ist – bei seinem Studium nicht nur auf Theravadawerke, sondern übersetzte beispielsweise auch Texte von Zenpatriarchen ins Thai.

Die Hauptbotschaft, die diese Waldklöster in der modernen Gesellschaft verbreiten, sind Einfachheit, Betonung des Wertes geistigen Wachstums statt materiellen Wachstums, Harmonie mit der Natur, innere Ausgeglichenheit, Gelassenheit etc. Mittlerweile übernehmen die Waldklöster teilweise sogar die Funktion von Retreat-Zentren, in denen sich gestresste Städter regenerieren können. Das Leben im Wald hat für die Waldmönche, ob sie nun allein in Höhlen oder in kleinen Hütten in Klöstern leben, enorme spirituelle Vorteile, da die ästhetische Erfahrung der Natur ihre persönliche Praxis fördert. Naturethische Konsequenzen lassen sich daraus insofern ableiten, als ein solcher Mönch natürlich dafür plädieren würde, ebendiese Natur zu bewahren. Allerdings nicht um ihrer Selbst willen, sondern ihrer positiven Funktionen und Qualitäten halber. Sei es weil man in ihr Stille und Einsamkeit findet, sei es, weil man im Wald Nahrung findet oder aus den Bäumen Hütten bauen kann. Ein Theravada-Waldmönch würde der Natur daher normalerweise keinen intrinsischen Wert zuschreiben, weil er sie nicht als getrennte Entität betrachtet, sondern sie wegen seiner Beziehung zu ihr schätzen. Das wirkt wie eine anthropozentrische Sichtweise, mit dem Menschen im Mittelpunkt, aber das ist nicht das Selbstverständnis dieser Mönche, die sich eher als Teil der Natur sehen, d.h. wir haben es eher mit einem Konzept von „Mitwelt“ als von „Umwelt“ zu tun. Doch inwiefern es sich dabei um eine wechselseitige Beziehung 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 Nahrungsquelle für Tiere sein.

Wie die Position der Waldmönche zu bewerten ist, und wie man verstehen kann, was sie in ihrem Leben in der Abgeschiedenheit erfahren haben, ist ein großes Problem, da sie gerade aufgrund dieser Lebensweise keinen Wald von Büchern hinterlassen haben.

Einblicke gewähren allerdings die Werke einer kleinen Untergruppe, die wohl auch zu den Waldasketen gerechnet werden muss. Zwar ist sie nicht formal klassifiziert, aber trotzdem zu erkennen: Die Gruppe der asketischen Naturpoeten. Einige Beispiele aus den *theragāthi* haben sie bereits gehört, und ähnlich wie diese Urväter buddhistischer Naturpoesie, tauchen auch in späteren Jahrhunderten immer wieder - oft leicht exzentrische - Gestalten auf, die die Mit- und Nachwelt mit ihren in dichten Wäldern oder auf kalten Berggipfeln ersonnene

Gedichten erfreuen. Beispielhaft vorstellen möchte ich Ihnen den Chinesen Han Shan aus dem 7. Jahrhundert, den Tibeter Milarepa aus dem 11. Jahrhundert, den Japaner Dōgen aus dem 13. Jahrhundert und den Amerikaner Gary Snyder aus dem 20. Jahrhundert. Die japanischen Haikudichter des 17. Jahrhunderts zu erwähnen, damit die Zeitabstände ähnlicher sind, würde den Rahmen dieses Vortrags leider sprengen.

Wenden wir uns nun dem Bereich poetischer Naturbetrachtungen, wie sie uns von buddhistischen Dichtern überliefert sind, zu.

Gemein ist allen diesen Poeten, dass sie das Leben in der Natur – selbst wenn es einmal regnen sollte – generell positiv bewerten. Die natürliche Umwelt ist ihnen ein Quell spontaner Freude oder Einsicht. So erwecken auch die Gedichte oft den Eindruck, sehr spontan aus dem direkten Erleben heraus entstanden zu sein. Diese ästhetischen Erfahrungen und Empfindungen scheinen alle zu bejahen. Das birgt für einen Buddhisten natürlich gewisse Gefahren. Denn ästhetische Wertschätzung legt nahe, dass sie mit einer Art von subtilem Begehren verbunden ist, und gerade das Begehren sollte man ja eigentlich hinter sich lassen. Dabei muss es gar nicht um das Besitzenwollen gehen, wohl aber darum, diese angenehme Naturerfahrung wiederholen zu wollen. Da es aber so scheint, als ob in allen Fällen, der spirituelle Wert der Naturerfahrung enorm ist, kann dieses subtile Begehren – so es vorhanden ist – wohl aufgewogen werden.

Beginnen wir unseren Streifzug zu den buddhistischen Naturpoeten in Tibet mit den 100.000 Liedern des Milarepa („100.000“ ist hier nicht unbedingt als Zahlwort zu verstehen, sondern eigentlich nur als „Sammlung“ der Lieder, wird aber in Übersetzungen meist mit „100.000 Lieder“ wiedergegeben).

Milarepa, der Baumwollgekleidete, ist sicher einer der größten Dichter, Asketen und Einsiedler Tibets. Seine Lebensdaten werden ungefähr mit 1052-1135 angegeben. Es heißt, er habe 12 Jahre ohne Unterbrechung in einer Höhle meditiert und sich dabei nur von Nesseln ernährt. Die Meditation ließ ihn den Zustand des höchsten Erwachens realisieren, Nebeneffekt der Nesseln war angeblich eine leichte Grünfärbung der Haut. Berühmt wurde er durch seine zahllosen Gedichte bzw. Lieder, die er als Transportmittel seiner Ideen und Einsichten benutzte. Gesammelt sind sie in den „100.000 Liedern des Milarepa“. Milarepa war kein gewöhnlicher Klostermönch, sondern vielmehr ein umherziehender Einsiedler, ein besitzloser Asket, der sich der buddhistischen Lehre und seinem Guru Marpa verpflichtet fühlte, sich aber nicht formal an ein Kloster band. Er lebte in Höhlen und auf Bergen, war zuweilen nackt

Naturethik und Naturästhetik im Buddhismus

anzutreffen und verfügte angeblich über große magische Kräfte. Auch hatte er einige Schüler, wie z.B. Gampopa oder Rechungpa. Was er lehrte waren Praxis und Dharma in seinen eigenen Worten was zu einiger Kritik von Seiten der Gelehrtenmönche führte. Ähnlich erging es übrigens auch dem vorhin genannten Thaimönch Buddhadasa, der dafür kritisiert wurde, statt sich einer formalisierten Predigtsprache zu bedienen, den Dhamma in normalem Alltags-Thai lehrte.

Milarepas naturnahes Leben lieferte ihm reichlich Material, seine Einsichten und Überzeugungen bildlich darzustellen. In seinen Liedern finden wir daher nicht nur – sicher idealisierende – anschauliche Naturschilderungen, sondern auch eine der Natur entlehnte reiche und eingängige Bildsprache, die seine höheren Erkenntnisse illustriert. Etwa in folgendem Beispiel:

„Im großen Ozean der Dharma-Praxis lernt mein Fischkind von Bewusstsein schwimmen. Aber nie sollte es sich der Fähigkeit zu schwimmen rühmen, damit es nicht ins Netz der Verwirrung sich verstricke.“ Milarepas unorthodoxes Verhalten wurde von zeitgenössischen gelehrten Mönchen äußerst kritisch beäugt, wohl beneideten sie ihn auch um seinen Ruhm, und so ist eine Geschichte überliefert, in der einige Klostermönche Milarepas „Buchwissen“ und seine Kenntnis in Logik prüfen wollen, um ihn bloßzustellen. Doch statt mit Zitaten aus den kanonischen Schriften antwortet Milarepa auf alle Fragen und Vorwürfe mit seinen eigenen Liedern – er soll eine sehr schöne Stimme gehabt haben - und schließlich gelingt es ihm, die Gelehrten davon zu überzeugen, dass er mit seiner ungewöhnlichen Praxis wahre Einsicht erlangt hat. Ihren Neid erklärt er etwa mit folgendem Vergleich:

„Dort auf dem Hochplateau rennen und spielen die wilden Tiere, sie machen die Hunde neugierig und eifersüchtig; ist das nicht genau der Grund, warum die Hunde wütend werden? In der Bauchhöhle des Nya Non (Bergs) lebe ich, der ehrenwerte Milarepa. Das macht euch Wortlehrer schmerzhaft eifersüchtig. Ist das nicht der Grund, warum ihr so außer euch?“

Nun ja, sie haben auch allen Grund, eifersüchtig zu sein auf den frei in der Bergwildnis umherstreifenden Milarepa, der ohne jahrzehntelanges Textstudium anscheinend sogar erreicht hat als sie...

Gefragt, warum er einsam in Junpan Nanka Tsang bleibt, - seine Anhänger hätten jederzeit gerne in ihrer Nähe gehabt - singt er über die Schönheit der Natur:

*In der guten Stille dieses Himmelsschlusses Junpan
Hoch oben sammeln sich dunkle Wolken*

*Tief blau und weit unten fließt der Fluss Tsang
In meinem Rücken erhebt sich der Rote Fels des Himmels,
zu meinen Füßen blühen Wildblumen, schwingend und verschwenderisch
Am Rande meiner Höhle streifen, toben, brummen wilde Tiere
Am Himmel kreisen Geier und Adler frei umher
Während vom Himmel Nieselregen herantreibt.
Bienen summen und brummen mit ihren Gesängen
Stuten und Fohlen springen und galoppieren wild
Der Bach plappert an Kieseln und Steinen vorbei
Durch die Bäume schwingen und schaukeln sich Affen
Und Lerchen zwitschern süßen Gesang.
Die momentanen Geräusche, die ich höre sind alle meine Gefährten
Die Verdienste dieses Ortes sind unvorstellbar
Ich erzähle sie dir jetzt in diesem Lied.*

Ähnliche Lieder behandeln ebenfalls die Freude, die das abgeschiedene Leben mit sich bringt und oft endet die konkrete Naturbeschreibung mit Formeln wie dieser:

*An so einem angenehmen Ort in Einsamkeit, verbleibe ich, Milarepa, glücklich und meditiere
über den Geist, der die Leere erleuchtet.*

Ein interessantes Motiv, das in der Stereotypenbeschreibung eines erfolgreichen buddhistischen Einsiedlers oft auftaucht, ist - wie bereits bei Ajahn Man erwähnt - das Befrieden wilder Tiere aufgrund des Praktizierens von Wohlwollen. Auch Milarepa hatte diese Fähigkeit und sang den Tieren in seiner Umgebung zuweilen Dharmalieder. Einmal, beispielsweise, kam ein Hirsch in auf der Flucht vor einem Jäger in Todesangst angerannt. Mila hat Mitleid mit ihm und beschließt, ihn mit einem Lied den Dharma zu lehren. Dann taucht der den Hirsch verfolgende zähnefletschende Hund auf. Auch mit ihm hat Milarepa unendliches Mitleid und lehrt ihn in einem Lied die Essenz des Dharma. Schließlich taucht der Jäger auf und wütend schießt er einen Pfeil auf Milarepa, weil er glaubt, dieser habe seinen Hund verhext. Doch der Pfeil trifft wundersamerweise nicht und der erbarmenvolle Milarepa besänftigt auch den Jäger mit einem Lied. Später wird dieser selbst ein großer Siddha mit Namen Chirarepa.

Naturethik und Naturästhetik im Buddhismus

Wir springen jetzt etwas nach Osten und in der Zeit ein paar Jahrhunderte zurück und treffen auf einem anderen Berg Han Shan (der „Kalte Berg“).

„Han Shan“ bezeichnet sowohl den Berg als auch seinen bekanntesten Bewohner.

Obwohl chinesische Quellen ansonsten relativ gut datierbar sind, weiß man bei der Gedichtsammlung *han shan shih* nicht genau, wann sie entstanden ist. Fest steht, dass von den ca. 360 in verschiedenen Sammlungen kompilierten Gedichten etwa 300 *einem* Dichter, der das Pseudonym Han Shan – Kalter Berg – annahm, zuzuschreiben sind. Wann er gelebt hat, ob er gelebt hat, ist nicht zufriedenstellend geklärt, wahrscheinlich zwischen Ende des 6. und Ende des 9. Jahrhunderts, möglicherweise in der Mitte des 7. Jahrhunderts n.u.Z. Es heißt, er habe sich auf einen Gipfel des Tien T'ai Gebirges zurückgezogen, welcher „Kalte Klippe“ oder „Kalter Berg“ genannt wurde, daher also der Name. *„Han Shan steht seitdem für den Ort, für den Dichter und für seinen Lebensstil und wurde zu einer Chiffre, die den Berg, den Poeten und seine Suche nach letzter Wahrheit in EINS verschmilzt“*, So Stephan Schumacher, der die Gedichte auf Deutsch herausgegeben hat.

Han Shan's Bild spiegelt sich in Hunderten von Tuschebildern. Obwohl man also nicht weiß, ob er als historische Person wirklich existierte, hat man sehr genaue Vorstellungen davon, wie er auszusehen hat: In der Stilisierung als Archetyp eines einsamen Wahrheitssuchers wird er zum verwahrlosten Gesellen. Oft sehen wir 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.

Die Entstehungszeit der Gedichte fällt zusammen mit der Blüte des Chan (jap. Zen)-Buddhismus in China. Zu aller Zeit erfreuten sie sich größter Beliebtheit, auch in Japan.

Man nennt ihn auch den „Prototyp des Zen-Laien“, der ohne einer bestimmten Schulrichtung anzugehören und sich strengem monastischen Leben zu unterwerfen, dem Buddha nachfolgend nach Wahrheit strebt.

Seine Gedichte sind auch heute noch populär, täglich pilgern Touristen an den Kalten Berg. In den 1950er Jahren hatte Han Shan einen nicht unwesentlichen Einfluss auf die Entstehung einer amerikanischen Subkultur, nämlich des Beats. Jack Kerouac, Gary Snyder (der noch zu erwähnen sein wird), Allan Ginsberg und andere feierten Han Shan als „Dharma Bum“, als Zen-Gammler und Vorläufer ihrer eigenen Generation. Die Kritik, die jener Zen-Schrat vor mehr als 1000 Jahren am Lebensstil seiner Zeitgenossen übte, hielten sie für immer noch

gültig, der Rückzug in die wilde Natur schien einigen von ihnen ebenfalls sehr verlockend. Die gesellschaftskritischen Gedichte müssen heute leider außen vor bleiben daher nur ein paar der naturästhetischen:

Gleichberechtigt neben den schönen anschaulichen Beschreibungen seiner Wohnstätte tauchen als Themen besonders die Einsamkeit, das Altern und damit die allgemeine Vergänglichkeit auf. Doch wie bei den anderen Naturpoeten auch, entsteht bei der Lektüre der Gedichte der Eindruck, dass sie eine Sprache der Zufriedenheit sprechen, Freude und Gelassenheit scheinen gleichermaßen vorhanden zu sein. Und wenn wir uns die Gestalten unter optischen Gesichtspunkten ansehen, fällt auf, dass sie jegliche Anzeichen weltlicher Eitelkeit vermissen lassen. (Wir erinnern uns an die *parisukūlika* in ihren Stofffetzen).

Ich werde ihnen einige Beispiele vorlesen

*Bin ich nicht um der Berge Wonne zu beneiden
In Muße wandernd und von niemand abhängig?
Der Sonne nachjagend macht man sich nur kaputt
Ruh'n erst die Gedanken, dann bleibt nichts zu tun
Gelegentlich entrolle ich eine der alten Sutren
Klettere ab und zu zum Felsschlösschen hinauf
Schau hinab auf tausend Klafter tiefe Schluchten
Über mir quellen Wolkenwirbel auf
Ein kalter Mond, frostigen Windes Sausen
Mir ist wie einem einsam ziehenden Kranich zumut*

Ein anderes Gedicht beschreibt, wie Han Shan angesichts eines abgestorbenen Baums Vergänglichkeit realisiert und - anerkennend, dass es sich dabei um den natürlichen Lauf der Dinge handelt - sich in die Erkenntnis fügt, dass alles Leben vergehen muss:

*Am Flussufer da sah ich gestern einen Baum
Gebrochen und zerfetzt, es ist kaum zu beschreiben
Nur zwei, drei Äste waren ihm geblieben
Von ungezählten Axthieben zernarbt
Frost hatte die vergilbten Blätter ihm entrissen
Die Wellen schlugen gegen seine morschen Wurzeln
So muß es allen Lebewesen gehen*

Naturethik und Naturästhetik im Buddhismus

Warum dem Himmel und der Erde darum fluchen?

Folgendes Gedicht, das ebenfalls die Vergänglichkeit thematisiert, zeigt Han Shan in Kontemplation der – wie man sagen könnte – großen Fragen menschlichen Daseins

Mein Körper, existiert er, oder existiert er nicht?

Gibt es ein Ich oder gibt es kein Ich?

Vertieft in die Ergründung solcher Fragen

Sitze ich an den Felsen gelehnt während die Zeit verrinnt

Zwischen den Zehen sprießt das grüne Gras

Auf meinem Haupt setzt sich der rote Staub

Schon kommen Menschen aus der Welt

Früchte und Wein an meinem Totenbette darzubringen

Reisen wir einige Jahrhunderte weiter und noch ein Stück nach Osten, nämlich nach Japan, treffen wir dort Dōgen (1200-1253), der ebenfalls sehr eindringliche Naturgedichte geschrieben hat. Allerdings machen diese nur einen kleinen Teil seines ansonsten philosophischen Werks aus.

Mit 13 beschließt er Mönch zu werden und eine Karriere am Hof in Kyoto auszuschlagen, die ihm aufgrund seiner aristokratischen Herkunft bestimmt gewesen wäre. Sowohl sein Vater als auch sein Stiefvater waren beide Dichter. Weil er den japanischen Buddhismus für korrupt und säkularisiert hält, verlässt er das Land mit 24 auf der Suche nach authentischem Buddhismus. In China studiert und erreicht er das Erwachen unter Ju-ching (J. Nyojo). Mit 28 Jahren kehrt er zurück und mit 44 verlässt er endgültig das ihm zu säkulare und politische Leben Kyotos, um sich im Eiheiji-Kloster niederzulassen, das berühmt ist für seine Abgelegenheit und die Schönheit seiner Umgebung. Dort etabliert er einen Orden strikter Disziplin aus dem die Soto-Schule des Zen-Buddhismus entstand.

Eigentlich stand Dōgen der Dichtkunst kritisch gegenüber, da er befürchtete, dass Poesie versagen müsste beim Versuch, eine authentische und befreite subjektive Realisierung der absoluten Wahrheit von vergänglicher und inhaltsloser Existenz auszudrücken.

Aber weil sich der Wunsch nach Erwachen aus einer Erfahrung der Vergänglichkeit speist aus welcher wiederum der Wunsch nach Überwindung von Unwissenheit und Anhaften

resultiert, kann man sagen, dass die Quelle der ursprünglichen Inspiration im relativen emotionalen Bereich liegt. Und aus diesem speisen sich auch viele Gedichte.

Auffällig an Dōgens Natur-Gedichten ist, dass er versucht in ihnen die Unterscheidung zwischen *absolut* und *relativ* zu überwinden, indem er das *Absolute im Relativen* zu konkretisieren sucht. Das bedeutet, dass er die absolute Wahrheit als in der flüchtigen Welt natürlicher Phänomene, und damit auch in der Welt der Sprache, enthalten ansetzt. Und dadurch kann dann vielleicht doch zumindest auf die absolute Wahrheit, in Umschreibungen mit sprachlichen Mitteln, hingewiesen werden.

Somit sollten zentrale Themen des Mahayana-Buddhismus, wie die Buddha-Natur, die Illusion und Vergänglichkeit der Welt oder die nonduale Beziehung von Praxis und Einsicht auf einer Ebene konventioneller Wahrheit gefunden werden können.

Im Shōbōgenzō, seinem großen philosophischen Werk - zu Deutsch etwa „Berge und Flüsse Sutras“ - wird die Buddhanatur beispielsweise mit den wechselnden Farben der Berge und den murmelnden Geräuschen der Bäche in den Tälern identifiziert. Eine Betonung der Tatsache, dass Berge und Flüsse die wahren Orte für Erleuchtungserlebnisse sind, findet man übrigens auch bei Kūkai und Saichō, den Gründern der Shingon- bzw. Tendai- Schule.

Den Wert von Dōgens Gedichten hat schon sein spätmittelalterlicher Exeget Suzuki Shōsan erkannt und belehrte einen seiner Schüler, der fragte, ob Dōgen's Gedicht über seinen Wunsch, vor seinem Tod noch einmal Kyoto zu sehen, nicht unzulässig sei, da dieser doch sonst immer Loslösung gelehrt habe. Suzuki weist ihn zurecht: „*Du hast Unrecht. (...) Wir sollten vom Grunde unseres Herzens über Mond und Blumen singen. Du scheinst zu denken es reicht schon zu sagen „Keine Verblendung soll man hegen, alles soll man loslassen“.*

Steven Heine, der Dōgens Gedichte übersetzt hat, versteht dies so, dass nach Suzuki's Interpretation von Dōgen, Loslösung als Ziel an sich eine extreme Position ist, die durch das Feiern der Naturschönheit abgemildert werden muss.

Dōgen's Einstellung zur Ästhetik ist eine ziemlich ambivalente. Fast scheint er sich entschuldigen zu wollen dafür, dass ihn die Naturerfahrung während eines Retreats am Echizen-Berg so berührt, wie folgendes (im Original chinesische) Gedicht zeigt:

„So lange hier ohne weltliche Bindung, habe ich Lesen und Schreiben entsagt. Und dennoch immer noch bewegt, wenn ich die Blüten vom Frühlingswind zerzaust sehe und den lieblichen Gesang des Teichrohrsängers höre, überlasse ich es anderen, meine bescheidenen Anstrengungen zu beurteilen.“

Naturethik und Naturästhetik im Buddhismus

Dōgen bejaht die Natur als Ort, an dem von lebenden und nichtlebenden Wesen kontinuierlich der Dharma gelehrt wird. Die paradoxe Struktur des Zusammenspiels von Absolutem und Relativem erlaubt eine emotionale Reaktion auf die Vergänglichkeit ästhetischer Phänomene. Ästhetisches Bewusstsein kann die religiöse Praxis stimulieren, wenn sie die Illusion in der Illusion in Realisierung jenseits von Realisierung transformiert. Das heißt beispielsweise der Geist muss sich, um den individuellen Geist fallen zu lassen, mit den Bergen und Flüssen identifizieren, die die Buddhanatur enthalten und offenbaren.

Ein Gedicht dazu lautet beispielsweise

Die Farbe der Berge, die Ströme in den Tälern, Eins in allen, alle in Einem, die Stimme und der Körper unseres Buddha Shakyamuni.

Oder:

Weil der Geist frei ist – dem Regen zuhörend, der vom Dachvorsprung tropft, werden die Tropfen eins mit mir.

Von Japan aus noch weiter nach Osten reisend landen wir schließlich im 20. Jahrhundert in Nordamerika bei Gary Snyder.

Dieser hat nicht nur Gedichte des Han Shan ins Englische übersetzt und zusammen mit seinen eigenen veröffentlicht (*Riprap and Cold Mountain Poems*), sondern ist auch ein guter Kenner Dōgens, immerhin hat er von Mitte der Fünfziger bis Mitte der Sechziger Jahre in Japan gelebt, um Zen zu studieren. Aufgewachsen ist er in der bergigen Gegend von Oregon und Washington State. Stark beeinflusst werden vom Werk dieses Dichters, den einige als „Naturpoeten“, andere wegen seiner Einbeziehung indianischer Materialien „Ethnopoeten“ und wieder andere wegen seines kontinuierlichen Einsatzes im Umweltschutz „Ökopoeten“ oder sogar „Ökokrieger“ nennen, sowohl die amerikanische Umweltschutzbewegung als auch der Zen Buddhismus der amerikanischen Westküste. Seine Gedichte schreibt Snyder in der Tradition Thoreaus und des japanischen Meisters Dogen. Viele seiner Gedichte oder in Essayform zusammengefassten Erkenntnisse, die oft als direkte Reaktion auf das Erleben der lebendigen Natur entstehen, lassen sich dahingehend lesen, sich von der Natur belehren zu lassen. Dogen zitierend fragt er: „*Wer hat den Leuten eigentlich erzählt, dass „Geist“ (Mind) Gedanken, Meinungen, Ideen und Konzepte bedeutet? Geist bedeutet Bäume, Zaunpfähle, Pfosten und Gräser*“. Um aus Naturerfahrungen wirklich etwas lernen zu können, braucht es nach Snyder mehr als ein abstraktes darüber Sinnieren. Es braucht die konkrete Erfahrung der Natur und zwar als Verankerung des Lebens an einem Ort. Er propagiert daher einen radikale.

„Bioregionalismus“, bei dem die Bewohner einer Region sich dahingehend mit dieser identifizieren, dass sie Solidarität mit den nichtmenschlichen Klassen praktizieren. Dazu gehören nach Snyder nicht nur Tiere, sondern auch Pflanzen, Berge, Flüsse und Steine. Ob er diesen Ansatz seinen vielen Wanderungen in einsamen Bergregionen, ganzen Sommern, die er als Ausguck um etwaige Waldbrände zu melden auf Gipfeln des amerikanischen Nordwestens verbrachte, verdankt oder aber seiner intensiven Beschäftigung mit Dögen und Gedanken aus dem Zen- und Hua-yen-Buddhismus, lässt sich wohl nicht klären. Wahrscheinlich war ist beides nicht zu trennen und erst diese Synthese aus Studium des Buddhismus und meditativer Wanderpraxis, machte Snyder zu einem Fürsprecher der nichtmenschlichen, also nicht selbst sprachfähigen Natur.

Snyder's Ansatz, das Leben, die Welt und unsere Position in ihr zu erklären, entlehnt er in Teilen dem Hua-yen-Buddhismus. Dort gibt es das Bild vom „Juwelennetz des Indra“: Das Universum wird als ein weites Netz polygonaler glänzender Juwelen interpretiert, deren jedes als mehrfacher Spiegel wirkt. Einerseits ist jedes Juwel also eine Einheit, aber wenn man das jeweils einzelne Juwel betrachtet, sieht man nichts als die Reflektionen der anderen Juwelen. Das ganze Juwelennetz (i.e. Universum) ist also ein endloses System von Spiegelungen, wobei jedes einzelne Juwel das Abbild des gesamten Netzes wiedergibt. Snyder überträgt dieses Bild auf die Nahrungskette, aus der er ein Nahrungsnetz macht: Aus Juwelen wird Fleisch: Jeder frisst jeden und durch diesen „gigantischen Liebesakt“ des gegenseitigen Gebens sind wir alle verbunden. Dieser Ansatz beinhaltet eine ausdrückliche Anerkennung des physischen Lebens, wobei auch die grausamen Aspekte der Natur, beispielsweise das blutige Gefressenwerden, bejaht und als ästhetisch eingestuft werden.

Interessant für Snyders's Auseinandersetzung mit dem „Juwelennetz des Indra“ ist das Konzept von der Einheit in der Vielheit: Es lassen sich Verbindungen und Vernetzungen erklären, ohne dass genau definiert werden müsste, worin die Eigennatur dieser „Vielen“ oder des „Einen“ besteht. Denn nach der buddhistischen Interpretation kann es so etwas wie Eigennatur eigentlich nicht geben, da alles nur *relativ* und abhängig von anderen, nicht aber *aus sich* heraus und *für sich* existieren kann. Doch diese Entitäten treten völlig in den Hintergrund zugunsten ihrer Relationen zueinander. Das Verständnis ebendieser Relationen, das wechselseitig Verbundensein - also das Spiegeln ineinander - soll Impetus zu ökologischem Handeln sein. Die sich spiegelnden Juwelen können innerhalb dieses Bildes dann für die Beziehung von Menschen, sei es untereinander oder zu ihrer Umwelt stehen und sollen, so die moderne, ökologisierte Interpretation, uns unsere unentrinnbare Vernetztheit mit der Natur verdeutlichen.

Naturethik und Naturästhetik im Buddhismus

Die Stärke seiner Gedichte liegt darin, alltägliche aus seinem Leben gegriffene Momente zu kristallisieren. Seine Gedichte sind schnörkellos klar, sie sind einfach, die Atmosphäre wird möglichst akkurat eingefangen. Wie z.B. in einem namens „Mitte-August am Sourdough Mountain Aussichtspunkt“:

„Ich kann Dinge, die ich einst las, nicht mehr erinnern/ Einige wenige Freunde, aber sie sind in Städten./ Kaltes Wasser aus einer Blechtasse trinkend/ meilenweit hinuntersehend/durch hohe stille Luft.“

Das „hier und jetzt ganz an einem Ort sein“ ist eines von Snyder's Hauptanliegen. Dōgen nimmt er zu Hilfe, wenn er erklären will, warum dieser Bioregionalismus wichtig ist. Diesem zufolge kann man nur dann ernsthaft praktizieren, wenn man die richtige Lehre, den richtigen Tempel, das richtige Dorf gefunden hat. Das bedeutet für Snyder, dass es wegen der Verbindung von Umwelt und Praxis, eben nicht egal ist, wo man praktiziert: *„Es geht nicht darum einfach irgendwo zu praktizieren, sondern sich zu verorten, also seinen Platz in der Welt zu finden.“* Für ihn beispielsweise ist das eine Farm in der Sierra Nevada. Snyder glaubt aufgrund seiner tiefen Verbundenheit mit der Natur, dass man Verantwortung für seinen Ort übernehmen muss. Hier haben wir also ein Beispiel, wie sich aus Naturerfahrung ein ethisches Prinzip, nämlich Verantwortung zu übernehmen, einstellt. Das Prinzip, wie dieses verantwortungsvolle sich Verorten zu verwirklichen ist, nennt er *„das Erwachen zu einem wilden Geist“*. „Wild“ soll dabei nicht chaotisch oder verrückt bedeuten, sondern das, was er als das Wesen der Wildnis erfahren hat: Selbstorganisation, elegante Selbstdisziplin, Selbstregulierung, Selbstversorgung. Im täglichen Leben, das zugleich tägliche spirituelle Praxis ist, heißt das nach Snyder, dass das Leben der Einfachheit verpflichtet sein soll, von angemessener Beherztheit, guter Laune, Dankbarkeit, reichlich Arbeit und Spiel und viel Gehen gekennzeichnet.

Fassen wir zusammen:

Die ästhetische Haltung eines Natur-Poeten beinhaltet eine Bereitschaft zu unmittelbaren, direkten Erfahrung um ihrer Selbst willen. Ohne diese Haltung sind ästhe Erfahrungen nicht möglich. Das zentrale Moment der Unmittelbarkeit impliziert dabei der Dichter während einer solchen ästhetischen Erfahrung sich nicht als getrennt vor was er erfährt, erlebt. Wie Otsuji, ein Haiku-Dichter, sagte, ist im Moment

unmittelbaren Erfahrung „*das Bewusstsein vollkommen vereint*“ und „*die Natur des Poeten und die Umwelt sind Eins*.“

Kurz gesagt, ästhetische Kontemplation ist also ein uneigennütziges/ selbstloses/ unvoreingenommenes (Sich-)Bewusstsein eines Objekts. Und daraus sowie aus der ästhetischen Aufrichtigkeit bzw. Echtheit entsteht poetische Wahrheit.

Ein nettes Beispiel für eine Reaktion auf Ästhetische Aufrichtigkeit ist eine Anekdote über den japanischen Maler Seiho. Dieser fing beim Anblick eines Bildes eines seiner Schüler, das Hühner darstellt, unwillkürlich an zu gackern.

Buddhisten, wie die heute vorgestellten Waldasketen und Waldpoeten, die soviel von der Natur und in der Natur gelernt haben, verfügen anscheinend über ein relativ positives Naturbild, ungeachtet der Tatsache, dass die buddhistische Tradition der Natur und dem Leben gegenüber eine oft eher ablehnende Haltung einnimmt. Natürlich darf buddhistische Praxis in Anschauung der erbaulichen Natur nicht zu einer Anhaftung an ebendiese führen. Aber das scheint normalerweise auch nicht der Fall zu sein, da die in der Natur gewonnenen Erkenntnisse sich zumindest bei den genannten Praktizierenden für die spirituelle Entwicklung als sehr förderlich erwiesen hat. Was die ethischen Konsequenzen dieser Naturerfahrungen angeht, so hat Gary Snyder sie wohl für das allgemeine Laienleben am besten formuliert: *Das Leben soll einfach und naturnah gehalten werden. Die Wildnis muss bewahrt werden.* Für jeden Einzelnen, der in der Wildnis praktiziert, wird aus der Erfahrung der Verbundenheit, oder wie bei Dōgen sogar der Identität mit der natürlichen Mitwelt, der Wunsch entstehen, diese nicht zu schädigen. Und von dieser nicht geschädigt zu werden. Wünschenswert wäre natürlich, dass das einfache naturnahe Leben der waldbewohnenden Mönche oder die Gedichte der wilden Naturpoeten für Laien inspirierend wirkt. Deren je eigene Naturerfahrung könnte dann individuelle naturethische Konsequenzen haben, die zu einem umweltbewussteren Verhalten im Alltag führen. Oder vielleicht sogar dazu, dass man versteht, was Dōgen meint, wenn er sagt:

„Wenn Du fragst, was ist Buddha? Ein Eiszapfen, der von einem Moskitonetz hängt.“