

„Triffst Du Buddha, töte ihn!“

Fallstricke einer Komparativen Ethik und deren religionswissenschaftliche Implikationen am Beispiel buddhistischer Kulturen

Michael Gerhard

Zusammenfassung

Ein ‚In-den-Blick-kommen-lassen‘ kultureller und ethischer Traditionen, welche nicht dem Abendland entstammen, kann den Blick schärfen für eine mögliche Aufhebung eines ethischen Dilemmas in der abendländischen Ethikdiskussion. Ethische und gerade bioethische Diskurse in anderen Kulturen können so zum hermeneutischen Schlüssel für die verborgenen Dimensionen der eigenen Tradition und der ethischen Diskussion werden. In einer kulturübergreifenden Erörterung lässt sich dieses schwierige Problem, ob und gegebenenfalls wie das Verhältnis zwischen ‚menschlichem Leben‘ und dem ‚Leben von menschlichen Organen‘ bzw. ‚Leben von menschlichen Zellen‘ etc. vernünftig rekonstruiert werden kann, klären. Angesichts der Zwänge, welche sich durch die Globalisierung der biomedizinischen Entwicklung ergeben, muss der Blick auf diese Probleme auch die nicht-abendländische religiöse, philosophische und besonders ethische Perspektive mit einbeziehen.

Im Buddhismus z.B. hat sich über zweieinhalb Jahrtausende eine hohe Kultur ärztlicher Moral und medizinischer Ethik in engster Verbundenheit mit der Medizin und Pharmakologie entwickelt. Die hieraus resultierende medizinethische Literatur beinhaltet nicht nur die Interpretation und Bewertung der gesamten Bandbreite der Medizin im Lichte philosophischer Schulen (Metaphysik, Ethik, Politik) sondern auch gelehrte Äußerungen medizinischer Praktiker – nicht selten waren letztere in Personalunion zugleich auch Philosophen. Die buddhistische Medizinethik ist daher einerseits von besonderem philosophischem, historischem und kulturwissenschaftlichem Interesse, andererseits äußern sich bis in die Gegenwart hinein buddhistische Medizinethiker auch zu aktuellen Fragen. So beschäftigen sich heute zahlreiche Autoren mit den besonderen Konsequenzen und Implikationen der biowissenschaftlichen und -technologischen Innovationen für das ethische Verständnis vom Menschen. Medizin gilt im Buddhismus allgemein als das ‚Wissen um das Leben‘ und ist schon deshalb aus sich heraus mit einem präskriptiven Anspruch verbunden. Desweiteren stellt der Buddhismus eine non-personale Denkkultur dar, in welcher sich der Mensch durch keine wie auch immer geartete gefestigte Persönlichkeit auszeichnet, sondern durch eine Vielzahl vergänglicher Momente. Die Person ist ‚leer‘ (im Sinne von ‚nicht-inhärentem Sein‘), ihr kommt weder eine Seele noch ein konstanter, individueller Wesenskern zu. So muss der Buddhismus zwingend bei gleicher bioethischer Problematik und bei ganz ähnlichen Ergebnissen wie im Abendland gänzlich anders argumentieren. Somit wäre hier der Schlüssel zu finden, die stockende westliche Bioethikdebatte eventuell neu zu beleben und den buddhistischen Begriff des ‚Mit-Leidens‘ einzubringen.

Buddhistische Ethik fragt traditionell nach dem Träger der Notwendigkeit karmischer Konsequenzen. Denn wenn es kein Selbst gibt, wie kann es dann Konsequenzen, Verantwortlichkeiten, Loyalitäten oder eben Mit-Leiden geben?

Schlüsselwörter

Bioethik, Buddhismus, Ethik, Hermeneutik, Interkulturelles Verstehen, Religion

Abstract

The perspective of cultural and ethical traditions that do not originate in the West can sharpen our perception for a possible resolution of the Western ethical dilemma. It may well be possible that the ethical and especially bioethical discourses in other cultures can offer us a hermeneutical solution for the hidden dimensions of our own traditions and our own ethical discourse. The claim is that an intercultural discussion can resolve such difficult problems as to whether or how the relationship between “human life” and the “life of human organs” (or the “life of human cells” etc.) can be reasonably reconstructed. Indeed, because the globalization of bio-medical developments do not permit us to limit the discussion to the terms of the Western world, our focus on these problems also has to include non-Western perspectives in religion, philosophy and especially ethic.

In Buddhism, for example, a highly developed culture of morals and ethics has developed in close partnership with medicine and pharmacology over the last 2,500 years. The resulting medical-ethical literature not only includes interpretations and assessments of the whole field of medicine in the light of philosophical disciplines (metaphysics, ethics, politics), but also contains academic discussions from medical practitioners who are also very often trained philosophers. For these reasons, past Buddhist medical ethics are of great interest for philosophy, history and cultural studies. However, because they also touch upon current problems, the views of Buddhist medical ethicists are also of current interest. For instance, many of these authors are currently addressing the specific consequences and implications of biological research and technological innovations for our ethical understanding. Within the Buddhist perspective, medicine is treated as the “knowledge of life”, and for that reason alone is entitled to make prescriptive claims. Furthermore, Buddhism is a compassion thinking tradition which treats humanity not as constituted by some kind of permanent personality, but rather as a multitude of transitory moments. The person is “empty” (in terms of “non-inherent being”), neither is it furnished with a soul, nor with a constant, individual essence. The result is that Buddhism, although faced with the same bioethical problems and results as in the West, treats the issues in a wholly different manner. We suggest that a potential key for a new look at bioethical debate in Western culture is the term “compassion”. Traditional Buddhist thinking addresses ethical questions in terms of the bearer of the necessity of karmic consequences. If there is no self, how can there then be consequences, responsibility, loyalties or even compassion?

The use of the western concept of ethics is problematic in respect of Buddhism. Also, how much more difficult is accounts of the terms like compassion themselves, as after all also the horizon of cultural understanding must be considered.

Keywords

bioethic, buddhism, ethic, hermeneutics, cross-cultural comprehension, religion

1 Vorwort

Auch wenn es gebräuchlich ist, nicht-westliche Denkkulturen in ‚Philosophie‘ und ‚Religion‘ zu unterteilen und bei ‚Religion‘ wiederum eindeutige ‚-ismen‘ zu setzen, so muss doch konstatiert werden, dass diese Einteilungsmentalität die Sicht mehr verstellt als erhellt und dies durchaus bis zur Unverständlichkeit. Denn die Frage nach ‚Religion‘ ist eine sehr westliche Frage. Sie ist aus einem liberalen Verständnis der christlichen

Lehre abgeleitet und wird auf andere Kulturen angewendet. In diesem Sinne werden seit dem 19. Jahrhundert ‚Religionen‘ regelrecht erfunden und so ist der Religionsbegriff als analytische Kategorie für das Verständnis vieler außereuropäischer Kulturen wenig aussagekräftig.

In den südost- und ostasiatischen Kulturen wird der Abendländer in Sachen Religion eines besseren belehrt. Er findet dort sogar nur schwerlich einen Begriff dessen, was er unter Religion zu verstehen gewohnt ist, gleichwohl er aller Orten sich mit Aktivitäten konfrontiert sieht, welche ihm als ‚religiös‘ erscheinen müssen. Für den Abendländer ist Religion eine Identitätsfrage; er hat eine Religion oder er hat keine und ist deshalb entweder Christ, Muslim, Buddhist usf. oder Atheist. Hingegen können beispielsweise Japaner, welche an einem Ritus im Shintoschrein teilnehmen, nicht ohne weiteres als Shintoisten gelten. Es gibt zwar definierte Riten, gemeinsame Feiern, einen Schriftenkanon, Lehreinrichtungen, Tempel sowie ‚Priester‘, welche sich eindeutig einer taoistischen, buddhistischen, shintoistischen oder konfuzianischen Lehre zuordnen lassen, dennoch entsprechen solchen Lehren keine Religionsgemeinschaften mit exklusiver Mitgliedschaft. Taoismus, Buddhismus, Shintoismus oder Konfuzianismus sind vielmehr kulturelle Institutionen, welche der Gesellschaft eine traditionelle Lehrpraxis zur Verfügung stellen. Als Diätetiken, als Lehren der geregelten und ethischen Lebensführung bieten sie einen Weg, auf welchem Menschen ihr Lebens- und Sterbeschicksal nicht nur bewältigen, sondern vielmehr verändern und verbessern können. Es stehen also insbesondere verschiedene kulturelle Aktivitäten im Mittelpunkt, welche dem eigenen wie gemeinschaftlichen Wohlergehen dienen. Es werden die Riten vollzogen, weil diese kulturell vorgegeben sind und als lebensdienlich angesehen werden.¹

2 Orient und Okzident

Veranschaulichen wir uns die Situation an einem ersten Beispiel.

Beispiel 1

Im ‚Jahre 3 nach Dolly‘ veröffentlicht der thailändische Schriftsteller Wimon Sainimnuan einen Roman mit dem Titel *Amata* (Sainimnuan (2000)). *Amata* ist Pāli und bedeutet in der Sprache des buddhistischen Kanons ‚unsterblich‘, ‚todlos‘. Der Buddha verwendet *amata* in seiner ersten Lehrdarlegung im *Dhammacakkappavattanasutta* (skt.: *Dharmacakrapravartanasūtra*), um das Ziel seiner Lehre anzugeben, wenn er formuliert: „Geöffnet sind [...] die Tore der Unsterblichkeit.“² In der indischen Mythologie wiederum steht *amata* (skt.: *amṛta*) für den Unsterblichkeitstrank, für das Ambrosia der Götter.

In dem erwähnten Roman beschreibt Sainimnuan einen Industriemagnaten namens Prommin, 55 Jahre alt, welcher von der Idee besessen ist, mehrere Klone seiner selbst als zukünftige Organspender herzustellen. Prof. Spencer, westlicher Wissenschaftler, Angestellter in der Forschungsklinik des Tycoons und Kopf dessen Kloning-Teams, verwirklicht Prommins Idee. Nach einigen Fehlversuchen gelingt das Klonen und zwei ‚Brüder-Söhne-Klone‘ des Industriellen Prommin, Arjun und Cheevan mit Namen, sind nun, wenn die Romanhandlung einsetzt, 22 Jahre alt. Es kommt zum unausweichlichen *show down*, das heißt zur Organspende, doch Arjun, welcher sich zu einem gläubigen Buddhisten entwickelt hat, kann Prof. Spencer davon überzeugen, dass es doch sinnvoller wäre Prommins Gehirn in seinen, Arjuns, jungen und kräftigen Körper zu verpflanzen, anstatt immer wieder einzelne Organe des alternden Körper Prommins auszutauschen. Dies leuchtet Spencer und Prommin unmittelbar ein und so werden die Gehirne transferiert: Prommins in Arjuns Körper und Arjuns in Prommins Körper, wobei letzterer tiefgefroren wird.

Nun kommen wir gewissermaßen zum *clou* des Romanes: Wir gehen nämlich unausgesprochen davon aus, dass Arjuns Körper durch Prommin via Gehirn quasi ‚beseelt‘ und damit die ‚Person Prommin‘ ist. Entspre-

chend buddhistischer Quellen ist jedoch das Herz (pāli: *hadaya*) und nicht das Gehirn der Sitz von Gedanken (besser: Geistbewusstsein, pāli: *manoviññānaddhātu*), Gefühlen (pāli: *vedanā*) und Bewusstsein (pāli: *citta*) und somit von alledem, was nach gewöhnlichem westlichen Verständnis einer ‚Person‘ zukommt. So übernimmt nun folgerichtig Arjuns Bewusstsein die Steuerung über Prommins Gehirn. Da jedermann glaubt, Arjun sei Prommin und Prommins Körper sei als Arjun tiefgefroren, ist Arjun letztlich frei.

Dass sich Sainimnuan nicht auf der Ebene eines Treppenwitzes kultureller Missverständnisse bewegt, zeigen die aktuellen Bemühungen im Lande selber. Thailand möchte sich auf das therapeutische Klonen zur Gewinnung von Ersatzorganen spezialisieren; jedoch fehlen in den Ministerien die Experten zur Kontrolle der Ethik-Richtlinien. Selbst Thailands wissenschaftsbegeisterter König Rama XI. träumt vom Klonen, um seltene Tierarten vor dem Aussterben zu bewahren. Sein damaliger Vizepremierminister hatte ganz andere Pläne: Suwit Khunkitti kündigte im Juni 2003 den Bau eines Forschungszentrums an, welches sich auf die Entwicklung des therapeutischen Klonens zur Gewinnung von Ersatzorganen spezialisieren soll. Das Zentrum soll Biotech-Firmen, vor allem solche aus den USA und Südkorea, in das Land holen. Die biomedizinischen Zentren des Landes haben sich entweder im Großraum Bangkok angesiedelt oder sind an die großen Kliniken in Chiang-Mai im Norden des Landes angegliedert. Nicht nur das Geld, auch der Rohstoff ist vorhanden: Mehr als 3000 sogenannte überzählige Embryonen liegen in 25 reproduktionsmedizinischen Zentren bereit (Stand 2005). Unklar sind hingegen die Situation der Gesetzgebung und die Gültigkeit ethischer Richtlinien. Wie in vielen anderen Staaten existieren auch in Thailand an Universitäten und Kliniken, im Gesundheitsministerium wie im Forschungsministerium miteinander konkurrierende Ethikräte.

Sainimnuan zeigt in *Amata* mit seinem subtilen ‚buddhistische *plot*‘ sehr schön auf, dass die Frage nach der Ethik, hier nach der Bioethik, nicht isoliert von anderen relevanten Aspekten einer Kultur beantwortet werden kann. Natürlich bestätigen die Anthropologien der westlichen Industrieländer die Vermutung, dass mit dem Gebrauch des Gehirnes auch irgendwie ein personales Ich einhergeht. Doch darf man nicht unterschlagen, dass diese Anthropologien sich in der Hauptsache aus zwei Strängen abendländischer Geistesgeschichte speisen.

Auf der einen Seite befindet sich eine von Platon bis Kant tradierte Unterscheidung von niederen und höheren Seelenvermögen, wobei sinnliche Wahrnehmung, Empfindung und Emotion zu den niederen, Denken und Vernunft zu den höheren gerechnet werden. Auf der anderen Seite steht die Frage nach der Positionierung der Seele im Körper. Noch in der Antike bleibt die Antwort hierauf offen, denn Herz und Gehirn werden gleichermaßen als Ort genannt. Im 18. Jahrhundert verortet die Medizin dann die Seele im Gehirn, welches sie als den Ort des Denkens lokalisiert. Für die medizinische Praxis und Anthropologie sowie die Rechtsprechung, jene Bereiche also, in welcher sich die Auffassung einer Gesellschaft von sich selbst in unverhüllter Rhetorik zeigt, ist dies bis heute der *status quo*.

Zwar wird nun meist von Bewusstsein anstatt von Seele oder wenn von Seele, dann im Sinne von ‚Vitalität‘ und ‚Lebendigkeit‘ des Menschen gesprochen, doch gemeint ist das Gehirn, der Ort des lebendigen Denkens als der Sitz des personalen Ichs und Mittelpunkt des Menschen. Diese reduktionistische Festsetzung einer anthropologischen Norm ist legitimiert und bestimmt die Entscheidung über Leben und Tod des Menschen. Und hier liegt nun auch einer der grundlegenden Unterschiede zu asiatischen Kulturen wie der indischen, der chinesischen oder der japanischen. Bei diesen gilt traditionell das Herz als der Ort des Denkens. Näher betrachtet, zeigt sich jedoch, dass nur ungefähr diese Körperregion und selten das Organ als solches gemeint

ist und auch innerasiatisch die Lokalisation leicht differiert.³ Gemeinsam ist ihnen allerdings, dass sich ihre Anthropologien gerade nicht nur auf quantitative naturwissenschaftliche Modelle wie Anatomie und Physiologie, das heißt auf Physik und Chemie gründen, und das ‚gemeinte Herz‘ gerade nicht auf den einen Muskel reduziert wird.⁴

Vor dem Hintergrund des bis hierher Gesagten, ist festzuhalten, dass die Koexistenz von westlichem Wissenschaftsverständnis und der kulturellen Annahme was Leben sei, wann es beginnt und wann es endet, grundsätzlich zu beider, das heißt Ost wie West, Vorteil neu überdacht werden muss. Die westlichen Anthropologien und Ontologien und damit die abendländisch-christliche Religion können nicht länger stillschweigend und unbegründet als die alleinige normative Basis vorausgesetzt werden. Hier sehe ich den Ansatzpunkt einer Komparativen Ethik.

3 Grundprobleme einer Komparativen Ethik

Prinzipiell können wir zwei Bereiche einer Komparativen Ethik unterscheiden. Auf der einen Seite finden wir die traditionellen Denktraditionen, welche sich mehr oder weniger eigenständig entwickelt haben und auf der anderen ein aktuelles Philosophieren, welches in wiederholender Aneignung eben dieser Traditionen (auch aber nicht nur in Kommunikation mit der abendländischen Philosophie) ein neues und anderes Denken hervortreten lässt. Dies wird im Abendland in dieser Schärfe leider selten bis gar nicht wahrgenommen, da sich die orientalischen Philologien aus mannigfachen Gründen wie ökonomischen, organisatorischen und fehlender fachlicher Ausrichtung eher an den klassischen Texten orientieren und die Philosophie selber und damit die Ethik euro- respektive US-zentriert ist.

So besteht hier und da bestenfalls eine Tendenz, das Wissen der Orientalistik in den Blick zu nehmen, die wichtige Reflexion wird jedoch als uninteressantes Beiwerk abgetan. Doch Reflexion und Methode müssen nicht nur bestimmten Charakteristika des Gegenstandsbereiches Rechnung tragen, wenn es darum geht, die richtigen Methoden für die Lösung eines Problems ausfindig zu machen, sondern die Methode gibt in Form von Reflexion über Applizierbarkeit und Fruchtbarkeit derselben indirekt auch Aufschlüsse über Charakteristika des betreffenden Gegenstandsbereiches selber. Es könnte sogar sein, dass eine Reihe besonders grundlegender Einsichten in die Natur anderer Kulturen am ehesten in indirekter Weise gewonnen werden durch Inbetrachtziehung der Art, in welcher wir zu ihnen in fruchtbarer Weise Zugang gewinnen können, sowie durch exakte Identifizierung derjenigen Verfahrensweisen und Methoden, die sich (vordergründig) als unbrauchbar herausgestellt haben sollten.

So lautet meine erste Forderung, dass die Diskursgrenzen zwischen den orientalistischen Philologien, der abendländischen Philosophie und Theologie hinsichtlich einer Komparativen Ethik aufzuweichen sind, damit aktuelle außereuropäische Denktraditionen zu einem kreativen Moment in der eigenen Kulturgestaltung werden können – und dies gerade in den aktuellen (bio)ethischen Fragestellungen. Denn Ethik gibt es nur dort, wo ein Bewusstsein von Alternativen, von verschiedenen Möglichkeiten des Handelns und Entscheidens präsent ist. In diesem Sinne scheint das Moment der Komparation in der Ethik zumindest implizit angelegt zu sein. Denn dass wir nicht bei einem Nebeneinanderstellen von Informationen aus Ost und West stehen bleiben dürfen, wird deutlich, wenn wir uns den vordringlichsten Fragestellungen, welche sich aus solch einer Komparation ergeben, zuwenden:⁵

1. Ist das ethische Handeln überhaupt durch kulturelle Orientierungs- und Wertsysteme determiniert?
2. Sind die Wahlmöglichkeiten des Einzelnen selber kulturell oder historisch determiniert?
3. Diskriminiert eine Wahl zwischen kulturell bedingten Moralsystemen eine individuelle moralische Wahl?
4. Wird die individuelle Wahl belanglos, wenn sie beliebig von alternierenden Systemen zu rechtfertigen ist?
5. Wie stehen individuelle Wahl und Verschiedenheit der Systeme hierarchisch zueinander?

Und noch viel mehr stellt sich die Frage, ob der allseitige Wunsch, von dem jeweils Andern zu lernen, um alles besser zu machen, nicht am Ende zu aberwitzigen Ideen führt.

Beispiel 2

Nehmen wir einmal das ‚Schwarzfahren‘. Vor einigen Jahren veröffentlichte die renommierte japanische Zeitung *Asahi Shinbun* hierüber einen Sonderbericht. Bemerkenswert war die Begründung für das mit Abscheu behandelte Phänomen: Man nahm nämlich an, die Japaner hielten sich nicht an die Regeln, weil sie areligiös seien.⁶ Ihnen fehle die Denkweise der Europäer, bei welcher alles Handeln unter dem Gebot und Urteil des christlichen Gottes stehe. Im Westen sei daher der Mensch religiös – und damit ‚besser‘. Dass man auch im ‚religiösen‘ Westen mit ‚Schwarzfahren‘ und anderen Regelbrüchen zu kämpfen hat, zog man freilich nicht in Betracht.

Das Beispiel zeigt, dass die Wahrnehmung von ‚Fremdem‘ und ‚Eigenem‘ Stereotypen unterliegt, deren Entstehungsgeschichten, historische Bilder, Schichten und Kontexte in ihrer gegenseitigen Durchdringung und Überlagerung bedacht werden müssen. Unreflektiert produziert diese Trennung unter der Annahme, dass das jeweils Andere ‚besser‘ sei, manch eine Absurdität und dies gerade dann, wenn eine Seite meint, dass ihre Kultur und Zivilisation in eine Sackgasse geraten sei.

Beispiel 3

Prägnantes Beispiel hierfür sind die 1990er Rezessionsjahre in den westlichen Industrieländern. Postuliert wurde seinerzeit, dass die Entwicklung Japans zur Wirtschaftsmacht vor allem auf eine jahrhundertlang gewachsene, stabile Sozialstruktur zurückzuführen sei. So wurde den westlichen *shareholder values* anempfohlen, die japanische ‚bushido-Mentalität‘ (japanische Angestellte stell(t)en sich mit an Selbstaufgabe grenzendem Einsatz in den Dienst ihres Arbeitgebers, um *für ihn* und *mit ihm* zum Erfolg zu gelangen) zu adaptieren und sich den Typus des japanischen ‚salariman‘ (Büroangestellter, von engl. ‚salary man‘) zum Vorbild zu nehmen. Um die letzte Jahrtausendwende schlitterte auch die japanische Wirtschaft in ihre bislang größte Rezession – die guten Ratschläge ‚waren vom Tisch‘.

So ist in einer Komparativen Ethik der Vergleich der eigenen Prämissen und Leitbegriffe mit den Gedanken und Orientierungen, welche sich mir im besten Falle als Gesprächspartner stellen und von denen ich mich meinerseits in Frage stellen lassen muss, anzustreben. Dies schließt eine gehörige Portion Selektivität ein, welche allerdings legitim sein muss. Denn ich sehe keinen Sinn darin, ethische Wertesysteme einfach nur nebeneinander zu stellen im Sinne eines akademischen Gesamtpanoramas des je Erdachten, in der Hoffnung, das moralisch/ethisch Gute wird sich schon irgendwie durchsetzen, sondern erstrebenswert ist meines Erachtens, die Prämissen, die Leitbegriffe und die Folgerungen des Anderen aufzugreifen und zu schauen, inwieweit diese für die eigene Problematik umsetzbar sind.

4 Spektrum der aktuellen Komparativen Ethik

Waren es anfänglich die Religionswissenschaften, so richtet sich doch auch das philosophische Augenmerk schon seit einiger Zeit auf den weiten Bereich der Komparation, so dass wir gerade in der Ethikdebatte dort zwei große Strömungen vorfinden. Ich möchte sie der Polarisierung wegen einmal die ‚Traditionalisten‘ und die ‚Aktualisten‘ nennen.

Traditionell werden die Konzepte unterschiedlicher Denkkulturen wie zum Beispiel ‚Tugend‘, ‚Glück‘, ‚Gesundheit‘ und so fort miteinander verglichen, was zu ganz unterschiedlichen Ansätzen führt:

1. der formalistische Ansatz fragt nach der universalen Tiefenstruktur der einen ethischen Vernunft,⁷
2. der plurale Ansatz sieht differente Arten der einen ethisch-praktischen Vernunft, welche in Teilen ineinander übersetzbar sind und
3. der radikale Relativismus unterstellt den sogenannten verschiedenen Moraldiskursen, dass sie nicht über die gleiche Sache sprächen.

Aktuell jedoch wird Ethik vor dem Hintergrund der modernen Technik, respektive der Medizintechnik diskutiert, denn die Probleme der globalen Technik können nicht mehr mit traditionellen Ethikansätzen beantwortet werden. Auch hat sich die Reichweite menschlichen Handelns durch die moderne Technik global erweitert, so dass alle Kulturtraditionen wenn nicht vor ähnlichen dann doch zumindest vor ganz neuen ethischen Fragestellungen stehen. Vor diesem Hintergrund sind die abendländischen Maximen, dass der Naturzustand des Menschen und der Dinge feststehe und auf dieser Grundlage sich das ‚Gute‘ unschwer bestimmen lasse sowie dass die Reichweite menschlichen Handelns und damit seine Verantwortung eng umschrieben sei, zu problematisieren.

Schauen wir nun hinsichtlich des menschlichen Handelns einmal zu den buddhistischen Denkkulturen hinüber und fragen uns, ob sich auch dort das Wesen des menschlichen Handelns in der Aktualitätsdebatte in gleicher Weise verändert, wie das unzweifelhaft im Abendland geschehen ist?⁸ Auf jeden Fall sind es die neuen ethischen Fragen, auf welche diese Denktraditionen neu reagieren müssen, da die klassischen buddhistischen Texte auch dort nur unzureichend auf die neue Herausforderung reagieren können.

So möchte ich die beiden Bereiche einer Komparativen Ethik – ‚Traditionalismus‘ und ‚Aktualismus‘ – erweitern und eine Parallelisierung vorschlagen:

1. Ethik mit Bezug auf tradierte mündliche oder schriftliche Überlieferungen zum einen und zum anderen
2. angewandte Ethik mit Bezug auf noch nicht fixierte Antworten in den Denksystemen vor dem Hintergrund der neuen (technischen) Herausforderungen der Jetztzeit.

Denn gerade hier verbirgt sich meines Erachtens ein kreatives Potential, welches auf die Herausforderungen menschlichen Zusammenlebens in der Zukunft reagieren kann, wenn wir uns denn nur gleichberechtigt austauschen würden.

5 Verständiges Verstehen in der Komparativen Ethik

Wie sich aber nun der anderen Kultur, dem Anderen, dem fremden Text nach all dem oben Gesagten nähern?

Hier muss vorab festgestellt werden, dass der oft geäußerte Gedanke, dass Kulturen *a priori* nicht miteinander kommunizieren könnten, weil sie keinen gemeinsamen Maßstab besäßen, eine rationalistische Voraussetzung ist, welche davon ausgeht, dass nur eine gemeinsame *ratio mensurabilis* das Instrument einer gemeinsamen Kommunikation sein kann.

Beispiel 4

Fünfzehn Felssteine auf einem Bett von geharktem weißem Kies. Doch aus welchem Blickwinkel man den weltberühmten Steingarten des Ryoanji-Tempels in der alten japanischen Kaiserstadt Kyoto auch sieht – nie sind gleichzeitig alle Steine zu sehen. Mindestens einer bleibt dem Blick entzogen. Ein verwandtes Bild im Nanzenji-Tempel von Kyoto. Drei Sandhaufen, wieder auf einem Bett von geharktem Kies. Doch auch sie sind so angeordnet, dass der Betrachter immer nur zwei von ihnen gleichzeitig sehen kann. Das Ganze, von dem der an Hegel geschulte westliche Beobachter glauben möchte, dass eben nur dies das Wahre sei, erschließt sich nicht auf einen Blick. Das vermeintliche Ganze, wenn denn der Anspruch auf seine panoramatische Erschließung, etwa durch den Blick von oben, erhoben würde, wäre das Falsche. Aber auch der alternative Blick von innen verbietet sich. Dazu müsste man die geharkten Linien und Kreise betreten, also zerstören. Orientiert man sich nun nicht an relativistischen oder skeptizistischen Positionen, so kann man konstatieren: Vierzehn Steine, zwei der Sandhaufen sehe ich immerhin; und wichtiger: Ich reflektiere, dass und warum ich nicht alle sehe. Bewusst gelassene Wahrnehmungslücken sind keine bloßen Nullinformationen, sondern signifikantes Verständigen über einen vorab fremden Sachverhalt.

Vielleicht müsste man gar fragen, ob alles zusätzliche Wissen, ob alle Realien, die gewiss auch zu einem Fremden gehören, nicht doch den Blick einengen. Jeder Gewinn an Klarheit bringt einen Verlust an Unschärfe mit sich. Doch Luzidität ist nicht durch restlose Aufklärung zu gewinnen. Man müsste also eine paradoxe Verstehens-Unschärferelation formulieren: Manches verstehen wir nur und so lange, wie wir es nicht vollends verstehen. Oder anders: Wir verstehen wohl – und wissen doch, dass jedes Begreifen vorläufig und unzulänglich bleibt. Doch wenn man darum weiß, muss dies noch lange nicht bedeuten, dass man sich dessen auch bewusst ist. D.h., sich verständigen, bedeutet erst einmal nicht, sich verstehen; Intelligibilität ist nicht dasselbe wie Bewusstsein haben, denn wir können sehr wohl von etwas uns Unverständlichem ein Bewusstsein haben.

So kann die Methodik gerade nicht eine sein, wie man sie von der Interpretation und dem Vergleich von Texten her gewohnt ist. Aber es darf auch nicht eine Hermeneutik von Kontexten sein. Um einen Text zu interpretieren, ist es notwendig, den Prä-Text, welcher ihn bedingt und in welchem er ursächlich verstrickt ist, zu kennen. Kulturelle Topoi sind verschieden, und wir können nicht annehmen, dass die Absichten, welche das Entstehen der verschiedenen Kontexte ermöglicht, gleich seien. Wir benötigen eine Hermeneutik, welche es den verschiedenen Kontexten erlaubt, miteinander in Beziehung treten zu können, so dass über diese Beziehung ein gewisses Verständnis zu erreichen ist. Jedoch können Kulturen auch nicht rein auf Texte reduziert werden, welche wiederum verschiedene Texte beherbergen und ihnen Sinn geben. Diese Texte können uns zwar verschiedene Antworten auf ein Problem geben, doch es sind die Kontexte, welche uns das Problem stellt. Allerdings ist auch die Voraussetzung, dass die Probleme der verschiedenen Kulturen dieselben seien (und diese nur verschieden antworten), illegitim. Es sind dieselben Fragen, die verschieden ausfallen.

Auf diesem Felde des Verstehenwollens konkurrieren im Großen und Ganzen drei Typen von Hermeneutik miteinander. Es sind dies die Hermeneutik der Identität, der Differenz und des Analogon.

Das Identitätsmodell erhebt das Selbstverstehen einer Kultur zu einem exklusiven Paradigma und verleiht der sonst richtigen phänomenologischen Einsicht einen strengen Sinn: Das Unbekannte muss im Modus des Bekannten verstanden werden. Diese Hermeneutik lässt sich von der identitätsphilosophisch orientierten Fiktion einer totalen Kommensurabilität leiten. In seiner angewandten Form besagt sie zum Beispiel: Nur ein Buddhist kann einen Buddhisten verstehen. Da es aber den Buddhisten nicht gibt, führt diese Hermeneutik sich selbst *ad absurdum*. Die Hermeneutik der totalen Differenz dagegen verabsolutiert die Unterschiede und hängt der Fiktion einer völligen Inkommensurabilität an. Während nun die Fiktion der totalen Kommensurabilität das interkulturelle Verstehen zu einer Farce werden lässt, verunmöglicht die Fiktion der völligen Inkommensurabilität ein gegenseitiges Verstehen.

Beispiel 5

Asiate: „Die japanische Bevölkerung setzt sich aus ca. 5% Christen, 2/3 Buddhisten und 2/3 Shintoisten zusammen.“

Europäer: „1/3 Buddhisten!“

Asiate: „Nein! 2/3 Buddhisten.“

Europäer: „Na dann aber 1/3 Shintoisten.“

Asiate: „Nein! 2/3 Shintoisten.“

Europäer: „Ja aber – das ist ein Widerspruch!?!“

Asiate: „Eben!“

Abgesetzt von der Hermeneutik der Identität und jener der Differenz reduziert eine Hermeneutik des Analogon nicht und vermeidet die beiden angedeuteten Fiktionen. Sie geht von einem vorhandenen kulturellen Ineinander-Verwoben-sein in durchaus differenter Tiefen- und Reichweite im Sinne Homi K. Bhabhas Theorie der kulturellen Hybridität⁹ aus und richtet ihren Blick auf voneinander abhängige Verbundenheiten, welche auf verschiedensten Ebenen den Kontext für die Unterschiede darstellen und so Kommunikation und Übersetzung erst ermöglichen.

Ram Adhar Mall spricht an dieser Stelle von ‚Überlappungen‘ und bezieht neben der philosophisch-reflexiven Erkenntnis wohl auch die Intuition und die meditative Erkenntnis mit ein.¹⁰ So begrüßenswert in seiner Toleranz solch ein Ansatz ist, so kontraproduktiv verhält er sich letztlich in seiner Umsetzung, da sich die genannten Erkenntnisarten nicht auf der gleichen Diskursebene befinden, weshalb ich, mich hiervon auch begrifflich distanzierend, von einem ‚Ineinander-Verwoben-sein‘ oder von ‚Hybridität‘ spreche.

Hier öffnen sich dem westlichen Denker nämlich sehr schnell Falltüren, denn wie soll er mit ‚intuitiver‘ oder gar ‚meditativer Erkenntnis‘ philosophisch umgehen?¹¹

Beispiel 6

Das japanische Zen wird über Daisetsu Teitaro Suzuki und die US-amerikanische Psychologie als Bewegung der Praxis populär und findet durch den Jesuiten Hugo Makibi Enomiya-Lassalle respektive dem religionsphilosophischen Diskurs von deutschen Theologen mit der sogenannten ‚Kyōto-Schule‘¹² Eingang in die breitere Öffentlichkeit und bis tief in Teile des deutschen, monastischen Katholizismus hinein.

Missglückt muss der ‚Dialog‘ genannt werden, welchen Enomiya-Lassalle japanischen Zen-Praktizierenden unterstellt. So gesteht er ihnen zu, dass sie zwar eine ‚wahrhafte religiöse Erfahrung‘ hätten, diese allerdings falsch interpretierten. Unter welchen Voraussetzungen ist solch eine Aussage Enomiya-Lassalles möglich? Es

sind dies für ihn jene der christlich, abendländischen Mystik, und hier ganz besonders Johannes vom Kreuz und Teresa von Avila, aber auch Ignatius von Loyola und in der ‚Nachfolge Christi‘ Thomas von Kempen. Diese Art der Aneignung des Anderen unter Zuhilfenahme eines unreflektierten Eigenen respektive des Anderen als Mittel zum Zweck, muss auf Abwege im Verstehensprozess führen, wie bei Enomiya-Lassalle sehr leicht zu sehen ist. Der tragende Grund und das Ergebnis beider Erfahrungen sind für ihn zwar different, die Praxis der „Leerheitsschau“ aber identisch. Diese Erfahrung wird nun allerdings von ihm nicht mehr monistisch, sondern als Nicht-Zweiheit und überrational verstanden, welche so auch der christlichen Mystik zugrunde läge. Differenzen seien nur in der unterschiedlichen Interpretation infolge der jeweiligen unterschiedlichen Traditionen begründet. Seine eigene Praxis der Abtötung, welche auf dualistischer Trennung zwischen Weltlichem und Göttlichem beruht, interpretiert er mit *sūnyatā*, der buddhistischen Leerheit, und mit Thomas von Aquin anerkennt er die natürliche Gotteserkenntnis als Möglichkeit aller Menschen und kann sie so auch dem Zen-Buddhisten zugestehen: In diesem Sinne sei eben nur die buddhistische Interpretation der Erfahrung falsch.

Solcherart Diskurse werden bis heute mit wechselnden Protagonisten (Meister Eckehart, Nāgārjuna, Böhme, Śaṅkara usw.) auf der Basis einer sich der Kommunikation widersetzen, nonverbalen Erfahrung, welche ‚Gleichheiten begründen‘ (!) soll, fortgesetzt. Nicht nur dass divergierende Inhalte auf unvereinbaren Diskursebenen abgehandelt werden, zugleich liegt auch eine Herausforderung in dem Verständnis des Terminus Erfahrung selber. Erfahrungen zum Ausdruck zu bringen, ist eine wichtige, gleichwohl philosophiesgeschichtlich problematische Funktion von Sprache. Die Lösungsversuche bewegen sich zwischen naivem Realismus, hier repräsentiert jeder Begriff ein wirkliches Objekt, welches unabhängig von einem Erfahrenden existiert, und Theorien absoluter Unausdrückbarkeit, nach denen ein Objekt der Erfahrung sowohl Konzeptionalisierung als auch sprachlichen Ausdruck transzendieren soll.¹³

Beispiel 7

Um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert, d.h. auf dem Höhepunkt des westlichen Imperialismus, ging in ganz Ost- und Südostasien eine einschneidende sprachliche Veränderung vor sich, deren Tragweite bis heute noch nicht abzusehen ist. Innerhalb von wenigen Jahrzehnten wurden weit über tausend Neologismen kreiert, um mit dem hereinbrechenden westlichen Kultureinfluss umgehen zu können. Neue Wörter waren plötzlich notwendig geworden, um unbekannte Ideen benennen zu können. Zu den Neologismen gehören unter anderem Begriffe für ‚Wille‘, ‚Freiheit‘, ‚Subjekt‘, ‚Objekt‘, ‚Individuum‘, ‚Wahrheit‘, ‚Autonomie‘, also all jene Kategorien, welche nicht nur zentral für das europäische Denken, sondern auch konstitutiv für den bis heute andauernden Diskurs sind.

Kulturelle Denkmuster haben in der Wirksamkeit auf das Denken und Handeln der Menschen einerseits und auf die Formen von Institutionen andererseits ihre Wirklichkeit. So wurde der Buddhismus in Japan traditionell weniger als Wissenschaft und Philosophie sondern vielmehr als eine ‚zu verwirklichende Erkenntnis praktiziert‘, und erst seit der Meiji-Restauration wendete sich eine, sich konstituierende ‚japanischen Buddhologie‘ den indischen Quellen des Buddhismus zu. Hierfür benötigte philologische, hermeneutische und historische Methoden wurden während der Meiji- (1858–1912) und Taisho-Periode (1912–1926) vom Westen adaptiert und finden bis heute ihre Anwendung. Geradezu charakteristisch hierfür ist die Auseinandersetzung um die sog. ‚zwölfgliedrige Kette des bedingten Entstehens‘ (skr. *pratītyasamutpāda*, jap. 縁起) und hier besonders der Begriff des ‚Nichtwissens‘ (skr. *avidyā*, jap. 無明). Die Debatte begann namentlich mit Taiken Kimura, wobei sich im Laufe der Zeit Chizen Akanuma, Hakuju Ui und Tetsuro Watsuji anschlossen, so dass eine Polarisierung von Kimura auf der einen und Ui und Watsuji auf der anderen Seite entstand. Inhaltlich standen sich

so japanische Schopenhauerianer und japanische Neukantianer bei der Auslegung des buddhistischen Begriffes *avidyā* gegenüber.

Diese meist unreflektierten ‚stillschweigenden Voraussetzungen‘ im inter- und transphilosophischen Diskurs haben bis heute Konjunktur. Wenn Hegels Ansicht, dass dem Inder die Fähigkeit zum Erfassen objektiver Wirklichkeit fehle, und vor allen Dingen Schopenhauers Sicht, dass das Wesentliche des Buddhismus hinter den geschichtlichen Tatsachen liege, aktuell bei Hans Joachim Klimkeit zu der Unterstellung führen, dass die Bildhaftigkeit in den Texten des Buddhismus damit begründet werden könne, „[...] daß alles Äußere, Weltliche nicht in seiner Faktizität gesehen wird, sondern als ein Verweis auf ein Dahinter, auf eine geistige Wirklichkeit.“ (Klimkeit (1990: 18))

Mit Hilfe des Konzeptes der ‚hybriden Kulturen‘ wird die Andersheit des Anderen erreicht, ohne sie zu reduzieren oder zu vernachlässigen. Die Identitätsthese der Moderne und die Differenzthese der Postmoderne verlieren so ihren Stachel, denn ‚hybride Kulturen‘ lassen Auslegungen zu. Sie entstehen und sind nicht autonom. Sie sind in das (kulturelle) Leben eingebettet und hängen von Begründungszusammenhängen, Methoden, Erkenntnissen, Werten, Interessen und Interpretationen ab. Jenseits aller Ontologisierungen stellen solche ‚Hybride‘ den zu erreichenden und zu begründenden Kontext von Gemeinsamkeit und Differenz dar. In diesem Sinne ist der ansonsten sicherlich mit einem sehr geringen Problembewusstsein in dieser Frage ausgestattete Dilthey zu verstehen, wenn er schreibt: „Die Auslegung wäre unmöglich, wenn die Lebensäußerungen gänzlich fremd wären. Sie wäre unnötig, wenn in ihnen nichts fremd wäre.“ (Dilthey (1973: 225))

Wie schon erwähnt, können wir durchaus ein Bewusstsein von etwas uns Unverständlichem haben, und ist es doch gerade dieser Umstand, dem eine analogische Hermeneutik Rechnung trägt, wenn einem bewusst werden kann, was man nicht ist, sein kann oder sein will. Ein solcherart Verstehen verlangt weder ein Begreifen noch ein Überzeugen, ein solcherart Verstehen vollzieht sich im ‚Zurücknehmen-Können‘ des je Einzelnen und erlaubt so durchaus nicht vorhergesehene Einblicke. Des Weiteren ist die Vernunft, welche zwar immer ‚unser‘ Vernunft ist, jedoch nicht immer zuständig für interkulturelles Verstehen. So ist eine reine und objektive so genannte Komparative Ethik völlig unmöglich und ein Rest der imperialen und kolonialistischen Vergangenheit. Denn für eine authentische Komparative Ethik fehlt uns schlechterdings ein neutraler, unparteiischer und daher außerhalb der Ethik liegender Bezugspunkt. Wie immer man auch Ethik definiert, ist sie doch durch den Anspruch charakterisiert, keine außerhalb ihrer selbst liegende Instanz zuzulassen. So bleibt der gelungene Prozess zum Verstehen des Anderen nicht beim besseren Verstehen der eigenen Tradition stehen, mündet also im schlechtesten Fall nicht in Apologie der eigenen Tradition aufgrund des besseren Verständnisses der anderen oder gar in Mission des Anderen; beides Gesichtspunkte, welche gerade beim interreligiösen Verstehen eine nicht zu unterschätzende Rolle spielen. Aber auch Inkulturation, das heißt, das Erblühen der eigenen Tradition in einem anderen kulturellen Bereich muss hinsichtlich der Motivation kritisch betrachtet werden.

Beispiel 8

Als die europäischen und amerikanischen Freunde des Buddhismus in den 1880er und 1890er Jahren nach Japan kamen, trafen sie auf einen aufstrebenden Kapitalismus und Nationalstaat. Die buddhistischen Traditionen waren praktisch an ihr Ende gekommen. Doch – ähnlich wie in den hinduistisch und muslimisch geprägten Ländern dieser Zeit – hatte sich auch hier eine Erneuerungsbewegung entwickelt, getragen von den nationalen Eliten. Sie machte sich zur Fürsprecherin der ‚eigenen buddhistischen Tradition‘ und brachte die orientalischen Werte gegen den westlichen Kulturverfall in Stellung. Hilfe, zum Beispiel beim Aufbau von Jugendorganisationen, und Publizität erhielt diese Bewegung kurioserweise vor allem aus dem Westen. Die

Aktivitäten der Theosophischen Gesellschaft und das sogenannte ‚Weltparlament der Religionen‘, welches 1893 anlässlich der Weltausstellung in Chicago tagte, bildeten ihre wichtigsten Foren. Amerikaner und Europäer, welche seit dieser Zeit nach Asien reisten, um das ursprüngliche und ganz andere Denken des Buddhismus kennen zu lernen, trafen auf einen modernen und hybriden Buddhismus. Sie erblickten nicht das ‚Andere‘ und ‚Fremde‘, sondern ihr eigenes Spiegelbild. Denn das, was sie als vermeintlich ‚genuin Östlich‘ entdeckten, war vielfach erst vom Westen angeregt worden. Und die durch die Modernisierung entwurzelten Japaner vereinnahmten dieses Gemisch bald als Teil ihrer Tradition.¹⁴

Dies bedeutet, dass wir trotz höchster methodischer Sensibilität über keine Konzepte verfügen, mit denen sich sicherstellen lässt, dass wissenschaftliche Beschreibungen externer Beobachter den Innenperspektiven des Beobachteten kongruent sind. Kein Abendländer kann garantieren, dass er den kulturellen Ausdruck eines Buddhisten wirklich verstanden hat. Er muss damit rechnen, durch sein Vorverständnis Entscheidendes immer schon verkannt zu haben.

Beispiel 9

Wenn wir nun zum Beispiel wissen, dass Issa (1716–1783) ein berühmter japanischer Haiku-Dichter ist und dass in diesem Genre persönliche Beobachtungen eines Naturereignisses auf philosophische, religiöse und psychologische Sinnebenen hindeuten, verstehen wir dann folgende Zeilen besser?

Huiji fragt Huijan: ‚Wie heißt du?‘

Huijan erwidert: ‚Huiji.‘

Huiji sagt: ‚Huiji, das bin doch ich!‘

Huijan entgegnet: ‚Dann heiße ich eben Huijan.‘

Huiji lacht gewaltig.

Oder wie ist es zum Beispiel um den berühmten Ausspruch des Lin-chi Hui-chao (ca. 810/15–868) bestellt:

„Jünger des Weges! Wenn ihr der Sicht gemäß den Dharma zu erlangen wünscht, so dürft ihr keine trüben Anschauungen anderer annehmen. Was immer es ist, dem ihr außen oder innen begegnet, tötet es also gleich. Wenn ihr einem Buddha begegnet, tötet den Buddha!“

Hilft es, wenn wir wissen, dass es sich hierbei um einen buddhistischen Koan handelt, dass Issa, Huiji (Yangs-han 807–883 oder 813–890) und Huijan (Sansheng) und Lin-chi Hui-cha reale Persönlichkeiten der chinesischen Philosophie des Ch’an sind? Und lesen wir diesen, aus unmittelbarer Anschauung hervorgegangenen Dialog anders, vielleicht genauer, wenn wir berücksichtigen, dass er der *vijñānavāda*-Linie des Buddhismus zuzurechnen ist?¹⁵

Niemand kann gelebte Kultur ohne Begriffe verstehen, welche implizite normative Gehalte bergen. Und dennoch lassen sich kulturelle Gehalte nicht als kontingente kulturelle Artefakte erweisen. Lässt sich nun aber überhaupt ein kulturelles Bewusstsein in analytischer Außenperspektive erfassen oder muss man gar ein Katholik sein, um die Anrufung von Heiligen innerlich nachvollziehen zu können? Können vielleicht doch nur calvinistische Fromme Sündenangst und harte innerweltliche Askese verstehen? Bleibt uns damit das Verständnis vom Anderen letztlich doch versperrt?

Zur Beantwortung dieser Fragen deutet Friedrich Max Müller, der Ahnherr der vergleichenden Religionswissenschaft, schon 1870 in einer Vorlesungspassage über Kant die Richtung an, wenn er formuliert:

„Wenn es also eine philosophische Disciplin gibt, welche die Grundbedingungen aller sinnlichen Wahrnehmung erforscht, und wenn es eine zweite philosophische Disciplin gibt, welche die Grundbedingungen alles verstandesmäßigen oder begrifflichen Wissens erforscht, so bleibt offenbar Platz für eine dritte philosophische Disciplin, welche die Grundbedingungen der Wahrnehmung des Unendlichen oder jene Sehnsucht nach dem Unendlichen untersucht [...] Im Deutschen können wir, wenn wir wollen, diese dritte Art der geistigen Denktätigkeit *Vernunft* nennen und sie auch sprachlich von den ihr coordinirten Thätigkeiten des *Verstandes* und der *Sinne* unterscheiden.“ (Müller (1876: 16))

Angespielt wird hier auf Kants Begriff der ‚Vernunft‘. In der *Jäsche-Logik* finden sich einige Ausführungen, welche Müller wohl im Sinn hatte und welche man, was die Komparation und die Reflexion betrifft, *mutatis mutandis* auf eine komparative Philosophie anwenden kann.

„Um aus Vorstellungen Begriffe zu machen, muß man also *compariren*, *reflectiren* und *abstrahiren* können, denn diese drei logischen Operationen des Verstandes sind die wesentlichen und allgemeinen Bedingungen zur Erzeugung eines jeden Begriffs überhaupt. Ich sehe z.B. eine Fichte, eine Weide und eine Linde. Indem ich diese Gegenstände zuvörderst unter einander vergleiche, bemerke ich, daß sie von einander verschieden sind in Ansehung des Stammes, der Äste, der Blätter u. dgl. m.; nun reflectire ich aber hiernächst nur auf das, was sie unter sich gemein haben, den Stamm, die Äste, die Blätter selbst und abstrahire von der Größe, der Figur derselben u.s.w.; so bekomme ich einen Begriff vom Baume.“ (Kant (1923: 94f.))

Die Betonung der Komparation in der Reflexion auf eine interkulturelle Ethik drückt meist den Bezug auf andere Traditionen aus, deren Verstehen aus sich selbst und deren Gegeneinanderfügen mit der eigenen Tradition, welche oftmals unreflektiert als immer schon verstanden vorausgesetzt wird. Doch muss Komparative Ethik die Kenntnis anderer Traditionen in ihrem eigenen und jeweiligen Recht, ohne Verlust des eigenen Standortes in einer oder mehreren Traditionen, bestehen lassen, da dieses gerade als Komparationsgrundlage von Nöten ist: Es geht um Gewährwerden, Zueinanderfügen, Kontrastieren und gegenseitiges Beleuchten von Traditionen.

Aber auch die Komparation ist nicht unproblematisch, setzt sie doch ihre eigene Begrenzung schon voraus: das Vergleichen selbst (Neville (1999: 34–67)). Gerade wenn sich diese Methode zum Modell universaler Inklusion erhebt, in welcher dann andere Möglichkeiten, Kategorien zu entwerfen, integriert erscheinen, kann der Begriff ‚Komparation‘ keine distinkte Kontur gewinnen. Was soll nämlich verglichen werden? Verschiedene Traditionen oder kulturelle Varianten derselben Tradition? Und wie lässt sich der Unterschied festmachen, wie eine Tradition abgrenzen? Woher kommt der Maßstab des Vergleichens: aus einer bestimmten Tradition, aus keiner, aus eigener synkretistischer Subjektivität? Und wenn der Maßstab erst im Vergleichen entsteht, werden dann nicht auch erst die Traditionen aus dem Vergleichen gewonnen?¹⁶ Wer vergleicht? Jemand aus einer Tradition oder jemand, welcher schon in verschiedenen Traditionen lebt? Und wenn wir alle immer schon in einem pluralen Traditionengeflecht leben, wie kann dann ein Standort für das Vergleichen gewonnen werden? Warum wird verglichen? Um die Tradition ohne Übersteigerung ihrer Integrität zu spiegeln oder dialektisch in einem *tertium comparationis* aufzuheben? Und Wer oder Was entscheidet darüber, welcher dieser Wege gewählt wird: die philosophische Vorliebe? (Faber (2003: passim)).

Die Bewusstwerdung des schon immer in der Entscheidung-Stehens ist die Öffnung für die inneren Möglichkeitsbedingungen eines transformativen Prozesses, für eine Komparation, welche dieser Prozess ist. So verliert die Komparation die ihr innewohnende Methodenstatik der Pluralität von Positionen. Denn schon binnenkulturell findet man sich *a priori* in einer Vielzahl von Traditionen wieder, welche sich auf- und ablösen und gegenseitig bedingen und in Schach halten, ohne an Legitimität zu verlieren. Nicht wissenschaftlich komparatives Vergleichen, sondern Verstehen als Transformation ist das Ziel. Denn was ist zum Beispiel das objektive Analogon zu *śūnyatā*, der buddhistischen ‚nicht-inhärenten Existenz‘, in den abendländischen Traditionen? Oder was entspricht dem buddhistischen Grundaxiom der Non-Personalität in der Persönlichkeitsidentität des Abendlandes? Es geht der Transformation nicht um das Erkennen eines immer schon Vorgegebenen, sondern um eine sich emergierende Wirklichkeit. Transformation ist die Basis für den komparativen Prozess; Transformation ist Ziel und Voraussetzung von Komparation. Komparation ist das Moment in einem andauernden Prozess der Transformation – oder mit anderen Worten: eine Insel des kontrollierten Überganges.

Die Unterschiedlichkeit eigener und fremder ethischer Grundbedingungen muss vorab festgestellt sein, bevor auf einer zu anfangs sehr allgemeinen ‚Überebene‘ begrifflich und vor allen Dingen inhaltlich Vergleichbares gesucht und untersucht werden kann. Auch sind beste Literatur- und Sprachkenntnisse nicht zwangsläufig eine Garantie für ein echtes Verständnis zum Beispiel einer buddhistisch-ethischen Tradition. Selbst die asiatische Welt bleibt hiervon nicht ausgenommen. Ist diese doch mannigfach dem Einfluss der westlichen Kultur ausgesetzt und erfährt ihre eigenen geistigen Inhalte nicht selten durch abendländische Verarbeitung und Vermittlung. So bleibt leider auch die Übernahme rein westlicher Inhalte in den buddhistischen Kulturen hiervon nicht unberührt.

Beispiel 10

Bei den meisten Geisteswissenschaftlern und Theologen spielt das Motiv des ‚Wiedererkennens‘ (westlicher Begriffe) eine gefährliche Rolle in ihrer Auseinandersetzung mit dem Fremden.

Wenn Karl Jaspers den Versuch unternimmt, das indische Denken von seinen Denkern her darzustellen, und dabei unter „Die maßgebenden Menschen“ Buddha, unter „Aus dem Ursprung denkende Metaphysiker“ Nāgārjuna und unter „Philosophen in der Praxis“ Aśoka und Akbar subsumiert, dann bleibt er abendländischen Kategorien verhaftet und missversteht.¹⁷ Richard Garbes Darstellung des *sāṃkhya* als indischen Rationalismus, Herrmann Oldenbergs *Brāhmaṇa-Upaniṣad*-Übergang im Lichte eines Mythos-Logos-Ablösungsprozesses oder Theodor Ippolitovich Stcherbatskys Untersuchungen zur buddhistischen Erkenntnistheorie ausdrücklich vor dem Hintergrund kantischer und nachkantischer Einsichten sind nur wenige Beispiele einer fehlenden methodologischen Reflexion in der philosophierenden Indologie, welche sich in der Einbahnstraße des Wiedererkennens von Eigenem bewegen.

Aber auch Asien selber kann hiervon leider nicht ausgenommen werden: Poolla Tirupati Rajus Darstellung der ‚indischen Systeme‘ aus idealistischer Sicht, Sarvepalli Rādhākṛṣṇans *upaniṣad*-idealistische Erweckungsmystik, Surendranāth Dasguptas hegelianische Gnoseologie, aber auch Jadunath Sinhas indischer Realismus beinhalten den methodologischen Fehlgriff ihrer abendländischen Kollegen.

Solch eine unreflektierte Gemengelage von Okzident und Orient muss eine Komparation als Methode und hieraus abgeleitet, eine Komparative Ethik in Frage stellen und veranlassen, nach Bedingungen der Möglichkeit eines ›Vergleiches‹ zu suchen. Hierbei ist keine neue Metasynthese der Kulturen das Ziel, sondern die kreative Auseinandersetzung mit anderen Denktraditionen, so dass Neues zum translativen und transmutativen, das heißt zum lebendigen Moment in der je eigenen Kultur werden kann.

Leider ist der Frage der Relevanz der Orientalistik für die Ethik, sowie auch umgekehrt, bis heute wenig Aufmerksamkeit geschenkt worden. Doch ist solch eine Relevanz nicht unbegründet, wenn

1. ethische Systeme von Menschen fremder Kulturen zum Gegenstandsbereich der Orientalistik gehören und
2. in der Auseinandersetzung mit und Erforschung von fremden Traditionen die eigenen epistemischen Einstellungen Veränderungen erfahren und gegebenenfalls erfordern.

6 Komparative Ethik in ihrer Umsetzung hinsichtlich bioethischer Fragestellungen

Das In-den-Blick-kommen-lassen ethischer Traditionen, welche gerade nicht dem Abendland entstammen, auf der Basis der oben dargestellten Komparation, soll nun wiederum den Blick schärfen für mögliche Aufhebungen von Dilemmata in der abendländischen Bioethikdiskussion. Ethische und gerade bioethische Diskurse in anderen Kulturen können so zum hermeneutischen Schlüssel für die verborgenen Dimensionen der eigenen Tradition und Diskussion werden. In einer kulturübergreifenden Erörterung lässt sich dieses schwierige Problem, ob und gegebenenfalls wie das Verhältnis zum Beispiel zwischen ‚menschlichem Leben‘ und dem ‚Leben von menschlichen Organen‘ respektive ‚Leben von menschlichen Zellen‘ vernünftig rekonstruiert werden kann, klären. Angesichts der Zwänge, welche sich durch die Globalisierung der biomedizinischen Entwicklung ergeben, muss der Blick auf diese Probleme auch die nicht-abendländische Perspektive mit einbeziehen.

Vor dem Hintergrund des oben Dargestellten lautet nun die Frage aber gerade nicht, wie sich der Buddhismus zu technischen Innovationen des Abendlandes verhält, sondern eben wie er sich zu sich selbst, das heißt zu seinen eigenen Möglichkeiten stellt. So werden die Antworten des Buddhismus nicht nur philosophisch interessant sondern ethisch bedeutsam. Auch kann mit solch einer Fragestellung der Schritt fort von der Reflexion, fort von der Theorie und hin zum Handeln vollzogen werden, das heißt: Wie wirken sich zum Beispiel ‚wissenschaftlich-technischer Fortschritt‘, ‚Aufklärung‘, ‚Menschenrechte (Naturrecht)‘, also die großen ‚Erzählungen des Abendlandes‘ auf Entscheidungsfindungen in Recht und Moral des Buddhismus (eventuell) heute aus?

Im Buddhismus hat sich über zweieinhalb Jahrtausende eine hohe Kultur ärztlicher Moral und medizinischer Ethik in engster Verbundenheit mit der Medizin und Pharmakologie entwickelt. Die hieraus resultierende medizinethische Literatur beinhaltet nicht nur die Interpretation und Bewertung der gesamten Bandbreite der Medizin im Lichte philosophischer Schulen (Metaphysik, Ethik und Politik) sondern auch gelehrte Äußerungen medizinischer Praktiker; nicht selten waren letztere in Personalunion zugleich auch Philosophen. Die buddhistische Medizinethik ist daher einerseits von philosophischem, historischem und kulturwissenschaftlichem Interesse, andererseits äußern sich bis in die Gegenwart hinein buddhistische Medizinethiker auch zu aktuellen Fragen. So beschäftigen sich heute zahlreiche Autoren mit den besonderen Konsequenzen und Implikationen der biowissenschaftlichen und -technologischen Innovationen für das ethische Verständnis des Menschen. Medizin gilt im Buddhismus allgemein als das ‚Wissen vom Leben‘ und ist schon deshalb aus sich heraus mit einem präskriptiven Anspruch verbunden. Des Weiteren stellt der Buddhismus eine non-personale Denkkultur dar, in welcher sich der Mensch durch keine wie auch immer gearteten gefestigten Persönlichkeitskern auszeichnet, sondern durch eine Vielzahl vergänglicher Momente. Die Person ist ‚leer‘ (im Sinne von ‚nicht-inhärenter Existenz‘), ihr kommt weder eine Seele noch ein konstanter, individueller Wesenskern zu. So muss der Buddhismus zwingend bei gleicher bioethischer Problematik und bei ganz ähnlichen Ergebnissen wie im

Abendland gänzlich anders argumentieren. Somit wäre hier eventuell ein Schlüssel zu finden, die stockende westliche Bioethikdebatte hinsichtlich der ‚Personenproblematik‘ eventuell neu zu beleben und das Kreisen um den Personenbegriff aufzuheben.¹⁸

Im Abendland gilt das Subjekt als Bedingung der Möglichkeit für Ethik schlechthin. Im Buddhismus wird es entweder nicht benötigt, bewusst abgewertet und/oder *ad absurdum* geführt. Der Stellenwert von ‚Person‘ im Abendland lässt andererseits auch auf eine weitgehende Anthropozentrik schließen, deren unhinterfragte Selbstverständlichkeit durch die Konfrontation mit den buddhistischen Begriffen *saṃsāra* (skt.: eine grundlegend leidende Daseinsweise in einem erweitertem Lebensbegriff) und *karman* (skt.: Handlungskausalität) zumindest bedenkenswert wird und den eigenen Standort zu hinterfragen zwingt.¹⁹

Buddhistische Ethik fragt traditionell nach dem Träger der Notwendigkeit karmischer Konsequenzen. Denn wenn es kein inhärent-existentes Selbst gibt, wie kann es dann Konsequenzen, Verantwortlichkeiten, Loyalitäten oder eben Mit-Leiden geben? In der buddhistischen Bioethik-Debatte wird diese Diskussion heute bis auf die Hirntodkriterien, die Euthanasie und die Abtreibungsproblematik ausgeweitet. Eine Dialoggrundlage zwischen Ost und West liegt in den gemeinsamen Bemühungen, den cartesianischen Geist/Körper-Dualismus, wie er sich zum Beispiel in der Hirntoddebatte und bei der Definition von beginnendem Leben äußert, zu überwinden, wobei von buddhistischer Seite ganz eigene Argumentationslinien eingeschlagen werden (mussten). Weitere Gesprächsfelder eröffnen sich beispielsweise hinsichtlich

<i>anātman</i> (skt.: Non-Personalität)	<i>versus</i>	zu schützende Identität, Persönlichkeitsrechte, Integrität, Würde
<i>pratītyasamutpāda</i> (skt.: Ent- u. Bestehen der Phänomene in Abhängigkeit), karmische Konditionierung mit begleitenden (menschlichen) Entstehungsfaktoren, erkenntnistheoretische Dimension	<i>versus</i>	genetische Vererbungsgesetze (Universalismus oder Partikularismus?)
<i>ahiṃsā</i> (skt.: niemals Töten), <i>mahākaruṇā</i> (skt.: fundiertes Mit-Leiden), <i>maītrīkaruṇā</i> (skt.: fundiertes Wohlwollen)	<i>versus</i>	Intention und Ziel
Leidensreduktion, Leidensfreiheit	<i>versus</i>	Gesundheit, ‚Unsterblichkeit‘, ‚Vollkommenheit‘
Positionierung der Intention im Handlungsablauf des Bewusstseins: <i>moha</i> (skt.: geistige Verblendung), <i>asmimāna</i> (skt.: Ich-Sucht)	<i>versus</i>	therapeutische Intention, reproduktive Intention

Zu beobachten ist, dass viele Buddhisten, die abendländischen ausgenommen,²⁰ gegenüber einer allgemeinen bioethischen Problematik eine eher neutrale bis gleichgültige Haltung einnehmen.²¹ Im konkreten Fall wird

von westlichen wie auch von östlichen Buddhisten oftmals pauschal *ahiṃsā*, d.h. mit einer grundsätzlichen ‚Gewaltlosigkeit‘ argumentiert oder es wird das traditionelle *bodhisattva*-Ideal²² hinsichtlich der Organspendenproblematik bemüht.²³

7 Fazit

Komparative Ethik fordert im besonderen Maße einen Ethiker mit verantwortlichem Problembewusstsein von ethischen Alternativen sowie der Bereitschaft zur Problematisierung von Ethik selber. Dieser kann letztlich von den Implikationen einer buddhistischen Non-Personalitäts-Lehre (skt.: *anātman*) oder einem buddhistischen Verständnis von ‚kostbarem menschlichen Leben‘ (skt.: *kṣanasampadādhiṣṭhāna*) nicht unberührt bleiben; jedoch ohne gleich zum Konvertiten werden zu müssen. Betonen möchte ich an dieser Stelle noch einmal, dass die andere Denkkultur zuallererst zu sich selber sprechen muss. Wir betrachten die Voraussetzungen und Lösungen ihrer Probleme. Befinden wir uns nun in einem ethischen Dilemma und suchen selber nach Lösungen, so sollte uns der Blick über den Tellerrand unserer anthropologischen Postulate redlicherweise zumindest zu einem quasi ‚Nullsummenspiel‘²⁴ locken, wobei es sich hierbei nie um eine einfache Adaption wie im Beispiel der ‚bushido-Mentalität‘ handeln kann. Zwar sollen nun gerade nicht möglichst viele ethische Systeme nebeneinander gestellt werden, um einen gemeinsamen Nenner daraus abzuleiten oder gar ein ‚Prinzip des Ethischen‘ schlechthin auf induktive Weise zu gewinnen, so kann und darf es dennoch legitim sein, den Vergleich, die ethische Komparation im Lichte eines solchen durchzuführen. Das Mit-Leiden (skt.: *mahākaruṇā*), wohlgermt: nicht die *caritas*²⁵ steht sinnfällig zwischen buddhistischem und abendländischem Denken im Zentrum von Ethik. Professionelle Ethiker nehmen diesen Gedanken in der Regel nicht ernst, doch findet Mit-Leiden als Ethik im handelnden Subjekt statt und steht mir nicht rein als Sollen gegenüber: metaphysische Spekulationen und begriffliche Distinktionen finden hier ihr Ende. Leiden gibt es, ob es Personen gibt oder nicht, ob der Begriff der Person für die Ethik konstitutiv ist oder nicht (ebenso *ahiṃsā* und *āyur* (skt.: Leben)). Mit-Leiden (*mahākaruṇā*) als selbstlose (*anātman*) Bereitschaft Leiden zu mindern – wo dies stattfindet, findet Ethik statt.

Literaturverzeichnis

- Bhabha, Homi K. (1994), *The Location of Culture*, New York
- Dilthey, Wilhelm (1973), *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Wilhelm Diltheys gesammelte Schriften, Band VII (hrsg. von Bernhard Groethuysen), Leipzig/Berlin
- Faber, Roland (2003), *Der Transreligiöse Dialog. Zu einer Theologie Transformativer Prozesse*, Wien
- Gerhard, Michael (2008), *Der Buddha in Frankfurt und seine Jünger in Deutschland*, in: *Schopenhauer-Jahrbuch*, Band 89 (hrsg. von Matthias Koßler, Dieter Birnbacher), Würzburg
- Hecker, Hellmuth (2001), *Meister Eckehart. Der tiefste Mystiker des Abendlandes und die Lehre des Buddha*, Stambach-Herrnschrott
- Hecker, Hellmuth (2007), *Buddhistischer Umgang mit Rilke. Eine existentielle Studie*, Stambach-Herrnschrott
- Kant, Immanuel (1923), *Logik*. Kant's gesammelte Schriften, Band IX (hrsg. von der Akademie der Wissenschaften), Leipzig/Berlin
- Keown, Damien (1995), *Buddhism and Bioethics*, New York
- Klimkeit, Hans Joachim (1990), *Der Buddha. Leben und Lehre*. Stuttgart/ Berlin/ Köln
- Lin-chi Hui-chao (1975), *Rinzairoku*, in: Sasaki, Ruth Fuller, *The Recorded sayings of Ch'an Master Lin-chi*

Hui-chao of Chen Prefecture, Kyoto

Mall, Ram Adhar (1995), Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie – Eine neue Orientierung, Darmstadt

Müller, Friedrich Max (1876), Einleitung in die Vergleichende Religionswissenschaft, Straßburg

Neville, Robert Cummings (1999), The Human Condition: A Theory and Case-Study of the Comparison of Religious Ideas, New York

Ohashi, Ryōsuke (2008), Die Philosophie der Kyōto-Schule. Texte und Einführung, Freiburg

Rādhākṛṣṇan, Sarvepalli (1957), An Idealist View of Life, London

Ratanakul, Pinit (1986), Bioethics: An Introduction to the Ethics of Medicine and Life Sciences, Bangkok

Sainimnuan, Wimon (2000), Amata, Bangkok

Śāntideva (21988), Bodhicharyāvātāra of Śāntideva with the Commentary Pañjikā of Prajñākaramati (edt. by Śridhar Tripathi, Buddhist Sanskrit Texts, No. 12) Darbhanga

Toshimaro, Ama (2004), Warum sind Japaner areligiös? München

Vinayapīṭake (1999), in: Chatṭha Saṅgāyana CD-Rom Version 3 (hrsg. von Sayagyi S.N. Goenka, Vipassana Research Institute), Dhammagiri

(Endnotes)

¹ Der Transzendenzbezug des Religiösen im Abendland hingegen scheint mir heute eine sinnentleerte Reminiszenz an die christlichen Lehren zu sein, welcher für die Lebenspraxis irrelevant geworden zu sein scheint. Von reiner christlicher Transzendenz erwartet der Westen für das eigene Leben heute kaum noch etwas. So geht es gerade im Buddhismus auch weniger um einen aus dem Christentum überkommenen und irgendwie gearteten Begriff des ‚Heils‘, als vielmehr um geglücktes und gutes Leben als solches, was nicht ausschließt, dass die Vorstellungen, was denn ‚Leben‘ sei, wann es beginne und wann es ende, nicht mit der abendländischen übereinstimmt.

² Hier allerdings zitiert aus dem Vinayapīṭaka: „apārutā tesam amatassa dvārā; ye sotavanto pamuñcantu saddhaḍ; [...]“, deutsch: „Geöffnet sind jenen die Tore der Unsterblichkeit, welche hörend, schenket [wörtl.: veranlasst, lasst los] Vertrauen [...].“ in Vinayapīṭake (1999: Vinayapīṭake / Mahāvaggapāḷi / 1. Mahākhandhako / 5. Brahmāyācanakathā 9ff.).

³ In altindischen Vorstellungen wird hier von einem anatomisch-kartographisch indifferenten puruṣa gesprochen, dem ‚schimmernden Punkt‘ in der Pupille eines Lebewesens, respektive dem ‚Seelenmännchen‘ im Hohlraum des Herzens. Spätere Generationen geben diesen Begriff prosaischer mit ‚Pupille‘ oder ‚Seele‘ wieder.

⁴ Wenn die asiatische Medizin auch für die Metaphorik von Bedeutung ist, orientiert sie sich gleichwohl an qualitativen und meditationspraktischen Verfahren der Erkenntnisgewinnung.

⁵ Diese Probleme stellen sich allerdings nur, wenn wir Pluralität (Bewusstsein von Alternativen) ernst nehmen und nicht, wo wir in einem ungebrochenem Traditionsbewusstsein leben, und wenn doch, dann höchstens als posthume Rechtfertigung.

⁶ Trotz der langen Tradition von Buddhismus und Shintoismus, trotz der Präsenz religiöser Rituale bei Festen im Jahres- und Lebenslauf geben bei Umfragen nicht wenige Japaner an, ‚areligiös‘ zu sein. Gleichzeitig aber hält ein Großteil von ihnen Religiosität für wichtig. ‚Areligiosität‘ wird hier nicht im Sinn einer atheistischen Haltung gebraucht, sondern bezeichnet die Nicht-Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religionsgemeinschaft. Hinzu kommt, dass der Shintoismus seit der 1886er Meiji-Restauration als Staatsideologie betrachtet wird und gerade nicht als Religion (Toshimaro (2004)).

⁷ Hier verorte ich auch alle Versuche einer philosophia perennis (seit dem 16. Jhd. bis zu Ram Adhar Mall, wenn auch mit divergierenden Inhalten) das Wort zu reden, korrespondiert diese doch augenscheinlich mit der Idee der einen universalen praktischen Vernunft.

⁸ Besitzt doch im Buddhismus zum Beispiel nur schon eine so gravierende abendländische Unterscheidung wie jene von Natürlichkeit und Künstlichkeit keine Bedeutung, da hier mit pratityasamutpāda, dem Entstehen in Abhängigkeit argumentiert wird.

⁹ Der indisch stämmige Theoretiker der ‚postcolonial studies‘, Homi K. Bhabha, zeigt in seiner Essaysammlung The Location of Culture von 1994 (dt. Die Verortung der Kultur, 2000) nachdrücklich auf, welche weitreichenden Folgen der ungenügende hermeneutische Zugriff auf fremde Kulturen hat, wenn die kommunikativen Eigenarten des Kulturkontaktes verkannt werden.

¹⁰ Von Husserls transzendentelem Ich ausgehend spricht Mall von einer ‚noematischen Haltung‘, von einer ‚reflexiv-meditativen Einstellung‘, welche erst Kommunikation und Übersetzung ermögliche. ‚Metonymisch‘ will Mall ‚Überlappungen‘ als ein intuitives, nicht-sprachliches Erlebnis des Analogischen, auf der Basis von ‚Erfahrung eines Gemeinsamen, in dem wir uns alle befinden und in dem wir uns auch erfahren‘, verstanden wissen (Mall (1995: 47)). Auch scheint mir hier Mall stark von Walter Benjamins Aufsatz Die Aufgabe des Übersetzers beeinflusst zu sein.

¹¹ Gegenüber stehen sich hier z.B. das Verständnis Kants von ‚intuitiver Erkenntnis‘ im Sinne einer ‚ästhetischen Vollkommen-

heit‘ nach Gesetzen der Sinnlichkeit, bar ‚objektiv- und allgemeingültiger Gesetze‘ und subjektiv insofern, als dass diese den Grund eines ‚subjektiv-allgemeinen Wohlgefallens‘ enthält (Kant (1923: 36f.)) und z. B. Sarvepalli Rādhākṛṣṇans Position einer ‚intuitiven Erkenntnis‘, welche gerade nicht ‚Sinnes- oder Symbolerkenntnis‘, sondern ‚unmittelbar‘ und ‚Seins-Erkenntnis‘ sein will (Rādhākṛṣṇan (1957: 138ff.)).

¹² Allerdings ist diese ‚Schule‘ als Gesprächspartner selber wiederum kritisch zu hinterfragen. Sind doch ihre Protagonisten mehr als ‚europäisch‘ ausgerichtet: Kitarō Nishida (1870–1945) beeinflusst wie kein anderer die moderne Philosophie in Japan bis heute. Sein Versuch, westliche Methodik (gr. u. mittelalterl. Philosophie, Hume, William James, Bergson, Hegel, Schopenhauer) und Termini mit östlichem Gedankengut (jap. Zen) zu einer Religionsphilosophie zu kombinieren, durchzieht bis heute die Bemühungen japanischer Philosophen. Keiji Nishitani (1900–1990) Religionsphilosophie, die Ansätze aus der Praxis des Zen mit dem Existentialismus (Heidegger) verbindet, arbeitet auf der Basis westlicher (Schelling, Bergson) und östlicher Philosophie eine Parallelität von Nihilismus und śūnyatā heraus, welche auch in christlich-theologischer Sprache formulierbar wird. In der Religionsphilosophie Hajime Tanabe (1885–1962) wiederum treffen verschiedene Traditionen aufeinander: Buddhismus, Christentum sowie westliche Philosophie (Deutscher Idealismus, Kant, Heidegger). Tanabe verwendet einige spezifische theologische Bezeichnungen, u.a. ‚Glaube‘. Vor diesem Hintergrund erschafft er eine Synthese von westlicher und östlicher Philosophie auf der Basis des traditionellen buddhistischen Begriffes der ‚Leerheit‘ beziehungsweise des von ihm so verstandenen ‚absoluten Nichts‘; letzterer wurde erstmals von seinem Mentor Kitarō Nishida benutzt, unter dessen Einfluss Tanabe seine eigenen Ideen weiterentwickelte. Weitere Vertreter dieser Schule sind: Shin-ichi Hisamatsu (1889–1980), Iwao Kōyama (1905–1993), Masaaki Kōsaka (1900–1969), Toratarō Shimomura (1900–1995), Shigetaka Suzuki (1907–1988), Takeuchi Yoshinori (1913–2002), Kōichi Tsujimura (*1922), Shizuteru Ueda (*1926) (Ohashi (2008)).

¹³ Im Buddhismus werden diese Klippen umschifft, indem hier sprachlich sehr genau unterschieden wird zwischen ‚Denken‘ (skt.: citta), ‚Verstand‘ (skt.: manas) und ‚Bewusstsein‘ (skt.: vijñāna).

¹⁴ Ähnliches lässt sich hinsichtlich der Theosophischen Gesellschaft auch in Śrī Lanka um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert beobachten. Auch wird man eine Verankerung der abendländischen Phänomenologie in der heutigen chinesischen Philosophie eher als gelungenen Kulturkolonialismus und weniger als gelungenen Dialog feiern dürfen, zumal dem Verstehen einer genuin chinesischen Philosophie sich nun beide Gesprächspartner gleich weit entfernt haben.

¹⁵ Lin-chi Hui-chao von Chen-chou (ca. 810/15–868, chin.: Chen-chou Lin-chi Hui-chao Ch’an-shih yü-lu, jap.: Chinjū Rinzai Eshō Zenji Goroku) schreibt in seinen Reden/Aussprüchen (jap.: goroku): „Jünger des Weges! Wenn ihr der Sicht gemäß den Dharma zu erlangen wünscht, so dürft ihr keine trüben Anschauungen anderer annehmen. Was immer es ist, dem ihr außen oder innen begegnet, tötet es also gleich. Wenn ihr einem Buddha begegnet, tötet den Buddha! Wenn ihr einem Patriarchen begegnet, tötet den Patriarchen! Wenn ihr einem Arhat begegnet, tötet den Arhat! Wenn ihr Vater und Mutter begegnet, tötet Vater und Mutter! Wenn ihr Verwandten begegnet, tötet die Verwandten! Nur so erreicht ihr Befreiung; wenn ihr an nichts haftet, erlangt ihr Ausweg und Freiheit!“ (Lin-chi Hui-chao (1975: Rinzaïroku, Goroku 18)).

¹⁶ Hier ist meines Erachtens die Ursache für das im obigen Vorwort erwähnte Erfinden von Religionen im 19. Jahrhundert zu suchen, welches sich bis heute fortsetzt.

¹⁷ Der folgerichtig nächste Schritt im Vertiefen solcher Missverständnisse, vollzieht sich dann, wenn die Inhalte populär (-philosophisch) ihre Verbreitung finden. Sei es Jaspers suggestiver Begriff der ‚Achsenzeit‘, in welchem sich 600 Jahre Kulturgeschichte insgeheim beim Lesen zu einem Datum verdichten, oder auch dessen obige ‚Metaphysierung‘ des Buddhismus (hier Nāgārjunas), welche dann von Hellmuth Hecker zusätzlich ‚mystifiziert‘, durch Schopenhauer vorbereitet und Karl Eugen Neumann vermittelt, wieder auf einen selektiv gelesenen und dem Kontext enthobenen Meister Eckhart oder Rilke Anwendung findet (Gerhard (2008: 117–134), Hecker (2001, 2007)).

¹⁸ In Teilen sind solche Untersuchungen schon von Keown (1995) und Ratanakul (1986) vorgestellt worden; allerdings nur für den sogenannten Theravāda-Buddhismus. Eine Gesamtschau mit begründeter Selektivierung wurde noch nicht geleistet.

¹⁹ Auch die westliche Ethiktradition selber kann so vor dem Hintergrund ihrer ‚indischen‘ lexikographischen Äquivalente wie nītiśāstra oder kartavyaśāstra hinterfragt werden.

²⁰ Siehe hierzu exemplarisch die Stellungnahme ‚Erklärung der Deutschen Buddhistischen Union (DBU) zur gegenwärtigen Genforschung und Biotechnologie‘ vom 29. April 2001 (http://www.buddhanetz.net/aktuell/dbu_erklaerung.htm).

²¹ Was daran liegen könnte, dass der Buddhismus den ‚Vorwurf der Gottgleichheit‘ nicht kennt und damit einer eventuellen Hybris der Boden entzogen ist.

²² Gemeint sind hier die drei Aspekte in der ‚analytischen Meditation‘ hinsichtlich des Einübens von ‚Mitfühlen‘ auf der eingangs erwähnten zweiten Diskursebene: 1. ‚Gleichheit des Anderen mit einem selbst‘, 2. ‚Austausch des Anderen mit einem selbst‘ und 3. ‚Aufnehmen‘ mittels ‚Mitfühlen‘ (skt.: mahākaruṇā) und ‚Weitergeben‘ mittels höchstem Wohlwollen (skt.: maitrīpāramitā, pāli: mettā) (Śāntideva (1988: VIII, 89–110, 111–173)).

²³ Dies wird meist von abendländischen (wenn auch nicht nur) Buddhisten unreflektiert in die Debatte eingebracht, ohne dass der sehr spezielle Typus des bodhisattva auch nur ansatzweise problematisiert wäre. Gerne wird auch das Argument einer möglichen Leidensreduzierung angeführt, welches seinerseits vor dem Hintergrund des speziellen Leidensbegriffes im Buddhismus zu hinterfragen wäre.

²⁴ Gedacht ist hier an eine Teleskopsumme aus der Mathematik, das heißt einer endlichen Summe von Differenzen, bei der je zwei Nachbarglieder (außer dem ersten und dem letzten) sich gegenseitig aufheben. Angewendet auf die westliche Personenbegriffsdebatte kann dies bedeuten, dass eventuell durchaus personenbegriffsfrei argumentiert werden kann, ohne zugleich die anthropologische Voraussetzung der Non-Personalität teilen zu müssen.

²⁵ Dieses buddhistische Mit-Leiden ist fundamental von einer kurzschlüssigen christlichen caritas, welche immer schon zu spät kommt und immer nur lindert, da sie reagiert und nicht agiert, zu unterscheiden.

Zum Autor

Michael Gerhard M.A., Studium der Philosophie, Indologie und Informatik, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Philosophischen Seminar der Universität Mainz.

Kontakt: gerhard@uni-mainz.de