

Alle lebenden Wesen - Buddhismus und Ökologie

Ein Auszug aus dem Buch: „Buddhismus. Eine Spurensuche in der westlichen Kultur“ von Hans-Günter Wagner, Origo Verlag, Bern 2026.

Obwohl der Buddhismus keine Wissenschaft ist, lassen sich dennoch zwischen einigen seiner Lehren gewisse Schnittstellen mit einigen modernen Wissenschaften entdecken. Diese zu identifizieren ist allerdings ein streitbares Unterfangen, da Fakten und Deutungen fließend ineinander übergehen. Das ist auf einigen Gebieten mehr, auf anderen weniger ausgeprägt. [...] Die moderne Ökologie ist eine Anwendung der Systemtheorie auf die Welt von Lebewesen in ihren Umwelten. Wobei es im Verlauf der Wissenschaftsgeschichte umgekehrt war: lieferten doch die Erkenntnisse der Stabilisierungsmechanismen ökologischer Systeme die Blaupause und Analyseinstrumente für die Betrachtung gesellschaftlicher Systeme. In der Natur herrschen Muster der Konkurrenz ebenso wie solche der Kooperation. Auf den ersten Blick scheint der Widerstreit der Lebensbedürfnisse jedoch das augenfälligste Merkmal zu sein. Wir leben in einer Welt der wechselseitigen Verdrängung und Zerstörung: „Jeder, der je gelebt hat, hat anderen Tieren das Leben genommen, Pflanzen aus der Erde gerissen, Früchte gepflückt und verspeist [...] Es gibt keinen Tod, der nicht anderen Nahrung bietet, und es gibt kein Leben, das nicht anderen Tod bringt.“¹

Richten wir das Augenmerk zunächst auf einige spezielle Aspekte der Biologie (von der die Ökologie ja nur ein Teilgebiet ist) und stellen ihre Erkenntnisse mit den buddhistischen Lehren in Beziehung. Obwohl so gut wie nie der Buddhismus herangezogen wird, um die Wahrheit einer wissenschaftlichen Aussage zu erhärten (umgekehrt schon), gibt es mittlerweile mit der formbildenden Verursachung tatsächlich einen Bereich, wo ein buddhistisches Erklärungsmodell möglicherweise einen Anhaltspunkt für die Auflösung einiger Erklärungsdefizite der Epigenetik leisten könnte. Nach buddhistischer Auffassung ist die Entstehung der Wesen ein komplexer Prozess, in dem geistige Faktoren das ausschlaggebende sind. Wir sind nicht allein entstanden aus dem „Zeugungsmaterial“ unserer Eltern als Sprösslinge der Lust und ihrer Zufälligkeiten.² Die Lehre von den Genen mit den Erbinformationen als Bauplan für den Körper eines Wesens steht nicht im Widerspruch zu buddhistischen Auffassungen über den Lebensprozess. Anders als streng bibelgläubige Christen hatten Buddhisten nie ein Problem, die Evolutionslehre zu akzeptieren. Allerdings lässt die Biologie trotz großen Fortschritten in der Epigenetik noch eine Reihe von Erklärungen offen, zum Beispiel auf welche Weise konkrete Lebenserfahrungen in die genetische Programmierung eingehen. Der Biologe Rupert Sheldrake ist der Auffassung, die Unterschiede in der Formentwicklung von Lebewesen könnten nicht einfach auf genetische Vererbung zurückgeführt werden, da sich innerhalb eines Organismus verschiedene Entwicklungsmuster realisieren, während die DNA unverändert bleibe. Nach seiner Ansicht gibt es keinen Beleg für die Auffassung, dass die Unterschiede beispielsweise zwischen Armen und Beinen durch physiochemische Faktoren bedingt sind. Bis heute existiere kein positiver Nachweis, dass auch sämtliche Form- und Verhaltensmerkmale von Lebewesen in der Erbsubstanz kodiert sind. Außerdem sei noch immer offen, auf welche konkrete Weise erworbene Fähigkeiten oder Merkmale über die DNA weitergegeben werden sollen, da diese sich im Laufe eines Lebens ja nicht verändere. Sheldrake hat zur Auflösung dieser Erklärungsanomalien ein Modell formbildender morphogenetischer Felder entwickelt, über welche die Prozesse der Formbildung und Verhaltensdisposition reguliert werden und die

¹ Snyder 2011, S.251.

² Siehe Zotz 2000, S.296.

vermutlich außerhalb des Raum-Zeit-Kontinuums existieren. In diesen Feldern liefen die Erfahrungslinien aller Lebensprozesse zusammen, verdichteten und verstärkten sich über morphische Resonanz und lieferten zugleich die Impulse und auslösenden Faktoren für neue Strukturierungsmuster auf allen Ebenen des materiellen Seins. Morphische Resonanzen bestimmen nach seiner Auffassung die charakteristischen Verhaltensweisen von Individuen. In seinem Modell fungieren sie als Informationsfelder, die das Verhalten der Lebewesen nicht unähnlich Computerprogrammen steuern. Doch schrieben die Wesen diese Programme zugleich selbst. Auf diese Weise bildeten nicht nur einzelne Individuen, sondern auch biologische Lebensgemeinschaften wie ganze Gesellschaften und Kulturen kollektive Resonanzkörper, in denen er das Geheimnis von Schöpfung und Nachbildung sieht. Auch alle Menschen schöpften aus einer kollektiven Erinnerung und trügen gleichzeitig beständig zu dieser Erinnerung bei. Das Verhalten und die Gewohnheiten entstammten den kumulierten Einflüssen früheren Verhaltens, zu dem sie in einer Resonanzbeziehung stünden, die durch Raum und Zeit verlaufe.³ Sheldrakes Theorie fordert die klassische Biologie heraus. Die Bezüge zur Karmalehre sind offensichtlich. Obwohl ein Preisgeld für die Bestätigung oder Widerlegung dieses Modells ausgesetzt wurde, hat die Fachwissenschaft seinen Ansatz bis heute weitgehend ignoriert.

Wie kommt es nach buddhistischer Auffassung überhaupt zur Entstehung eines Lebewesens? Nach den Lehren Buddhas müssen eine Reihe genau definierter Merkmale vorliegen, damit ein neues Wesen entstehen kann, es zum Beispiel zur Zeugung eines Menschen kommt: Eine körperliche Vereinigung muss stattfinden und dabei die künftige Mutter empfängnisfähig sein. Darüber hinaus müsse aber auch ein Jenseitswesen (*gandhabbe*) verfügbar sein, das unter diesen Voraussetzungen zur Inkarnation bereit ist. Sein Bewusstsein steuere den gesamten Inkarnationsvorgang. Nach Heinz Reißmüllers Verständnis handelt es sich bei den Jenseitswesen, von denen der Buddha sprach, um „Wesenheiten in feinstofflicher Körperform“ nicht jedoch um einen reinen „Bewusstseinsimpuls“⁴. Wenn vor der Zeugung eine solche Wesenheit zur Verfügung steht, so würde sie auch nach dem physischen Tode fortbestehen, denn wo sollten sonst die Kandidaten für die neuen Inkarnationen herkommen? „Was (nach dem Tode) weiterlebt, ist ein Bündel unbeständiger, der Wandlung unterliegender Funktionen.“⁵ Auch ohne unveränderlichen seelischen Kern bestehe so das „Empfinden einer körperlich-seelisch-geistigen Kontinuität“ durchaus weiter.⁶ Wer es auf diese Weise formuliert, hat allerdings Schwierigkeiten, dieses „Empfinden“ eben nicht als einen reinen Impuls aufzufassen, sondern ist im Erklärungszwang, warum es sich gerade dabei um eine „Wesenheit“ handeln soll. Körper und Seele bestehen aus buddhistischer Sicht nicht völlig unabhängig voneinander. Der Geist lässt sich nicht auf die Funktionen des Gehirns reduzieren. John Eccles sprach vom Unterschied zwischen dem Gehirn als einem „ausführenden Organ“ und dem „veranlassenden Selbst“, Reißmüller vergleicht das Verhältnis beider mit dem zwischen einem Handwerker und seinem Werkzeug.⁷ Der chinesische Chandichter Su Dongpo benutzt die Analogie von Laute und Lautenspiel.⁸ In einem Gleichnis Buddhas wird der Körper mit einem Docht verglichen, der nur brennen kann, wenn er mit Öl (dem Geist oder Bewusstsein) durchtränkt ist. Ungeklärt bleiben allerdings das Zusammentreffen und das Wechselspiel beider. Die buddhistische Vorstellung gründet auf der Überzeugung, dass die Geburt nur stattfinden kann, weil es vorher schon ein Dasein gibt, das nun in ein neues Leben tritt.

³ Siehe Sheldrake 1990, S. 7 u. 11.

⁴ Siehe Reißmüller 2004, S.129.

⁵ Reißmüller 2004, S.131.

⁶ Siehe Reißmüller 2004, S.133.

⁷ Siehe Reißmüller 2004, S.151.

⁸ „Wenn der Ton der Laute, der Laute selbst entspringt, warum in einem Kasten ihr Lied dann nicht erklingt? Entstammt der Ton hingegen, der Hand, die sie schlägt an, warum genügt es nicht, zu lauschen deren Klang?“. Siehe die Übersetzung bei Wagner 2007, S.168.

Wird die skizzierte buddhistische Auffassung nicht durch Erkenntnisse und Methoden der modernen Wissenschaft herausgefordert, ja sogar widerlegt? Durch die Möglichkeit des Klonens werden neue Wesen geschaffen ohne dass eine körperliche Vereinigung von Geschlechtern stattfinden muss, es gibt keinen Zeugungsakt, der sonst erst die Individualität eines Menschen begründet. Tritt nun im Akt des Klonens ein neues Wesen hinzu oder teilt sich das dort bereits existierende in zwei? Und was geschieht dabei mit seinem Karma? Die moderne Fortpflanzungsmedizin wirft noch weitere Fragen auf, für die sich in den klassischen buddhistischen Schriften keine Antworten finden: In einem frühen embryonalen Stadium lässt sich das entstehende Wesen noch teilen – aus eins wird zwei oder mehr. Kommen bei jedem dieser Vorgänge nun neue Geistwesen zustande, oder teilen sich bestehende, oder treten jeweils neue aus den jenseitigen Sphären in die entstehenden Zellgebilde ein?

Reißmüller hat den Versuch unternommen, die buddhistische Dogmatik vor der Übertreibung durch neu geschaffene Realitäten zu retten: Nein, das eigentliche Wesen sei nicht teilbar, auch wenn die äußere Form geteilt würde: „In keinem Fall kann ein bereits inkarniertes Wesen geteilt werden“ heißt es bei ihm apodiktisch.⁹ Seine Erklärung dafür lautet so: Es gehe doch allein um den Zeitpunkt, zu dem ein neues Wesen hinzutrete. Dies müsse aber, so sein die Lehre rettendes Argument, nicht bereits im Moment des Zusammentreffens von Ei und Samenzelle geschehen.¹⁰ Nach dieser Logik treten also bei jedem Klonvorgang neue Inkarnationskandidaten ins Spiel des Lebens ein. Warum dann noch der Zeugungsvorgang als notwendige Bedingung zur Aktivierung eines Geistwesens gesehen werden muss, bleibt bei Reißmüllers Erklärung offen. Wir brauchen gar nicht auf menschgeschaffene Phänomene wie das Klonen zurückgreifen, um die Vorstellung von der Zeugung als dem Zeitpunkt der Inkarnation eines neuen Wesens kritisch zu hinterfragen. Auch in der Natur gibt es viele Beispiele von Jungfernzeugung oder der Entstehung von Leben aus unbefruchteten Eiern. So kommen bei den Honigbienen die Drohnen aus unbefruchteten Eiern, im Gegensatz zu den Arbeitsbienen, bei denen die Königin ein befruchtetes Ei in die Wabenzelle legt. Kann ein unbefruchtetes Ei nicht bereits Träger eines „Geistwesens“ sein und müsste dasselbe dann nicht auch für ein einzelnes Spermium gelten? Oder teilt sich am Ende das Geistwesen doch? Selbst diese Vorstellung ist dem Buddhismus (zumindest dem Mahayana) nicht völlig fremd. So heißt es am Ende des Films „Little Buddha“ bei dem es um drei Kinder geht, von denen jedes die Wiedergeburt eines hohen verstorbenen Lamas sein soll, dass alle drei dieses Recht in Anspruch nehmen können: eines sei die Wiedergeburt seines Körpers, das zweite seines Geistes und das dritte seiner Rede. Spinnen wir diese Gedanken noch ein wenig weiter, so stellt sich mit der weiteren Entwicklung künstlicher Existenz auch die Frage, ob Computer oder komplexe Maschinen ab einem gewissen Entwicklungsgrad nicht ebenfalls mit einem „Geistwesen“ („Geist in der Maschine“) ausgestattet sein könnten. Im Einzelnen sind viele die Fragen nach dem Ursprung und der Entstehung eines Wesens im Zusammenhang mit dem biologischen Lebensprozess also ungeklärt bzw. umstritten. Für die buddhistische Auffassung von Leben ist vor allem die Vorstellung seiner Prozesshaftigkeit grundlegend. Strukturen und Funktionen haben Vorrang vor Substanzen und Entitäten, darin sind sich die verschiedenen Schulen einig.

Prozesshaftigkeit ist ein Paradigma, das auch viele Biologen teilen. Auch das neue Weltbild der Quantenphysik hat Auswirkungen auf die Biologie. Einige Biologen stellen mittlerweile das Bild der Zelle als „Grundbaustein des Lebens“ in Frage. Gegen die Omnipotenz der Zelle und die Vorstellung

⁹ Reißmüller 2004, S.160, Fußnote 109.

¹⁰ Das Problem wird noch komplexer, sofern wir einigen Berichten Wiedergeborener Glauben schenken, deren spätere Überprüfung ergab, dass sie die Umstände ihres früheren Daseins durchaus korrekt schilderten, ihre Mutter mit ihnen jedoch schon zu einer Zeit schwanger war, als die Vorlebensperson noch am Leben war. Das gab dann Anlass zu der Vermutung, dass es im Leib der Mutter wohl eine Auseinandersetzung gegeben haben muss, in deren Verlauf das eingefahrene Wesen (oder Bewusstsein) den dort bereits eingestiegenen Karma-Kandidaten verdrängt hat (siehe Anālayo 2018, S.106).

eines intrinsischen Entwicklungsvermögens steht die Auffassung einer relationalen Zellentwicklung. Zellentwicklung wird so vor dem Hintergrund eines Systems wechselseitig voneinander abhängiger Bestandteile erklärt.¹¹

Auf der Ebene ökologischer Systeme zeigt das Wachstum eines Baumes wie abhängig und verbunden die verschiedenen Lebensformen sind. Ein Baum wächst in alle Richtungen und verbindet sich mit anderen Systemen, zum Beispiel den Pilzmyzelien in der Erde auf symbiotische Weise. Er existiert überhaupt nur in Abhängigkeit mit anderen Lebensformen. Seine Zweige und Wurzeln stehen nicht im Widerspruch zueinander, obwohl sie in verschiedene Richtungen wachsen. Im Buddhismus ist gerade der Baum ein Objekt mit hoher Symbolkraft und religiöser Verehrung. In ihm zeigt sich die wechselseitige Verbundenheit aller Phänomene. Am Beispiel eines Baumes koinzidieren naturwissenschaftliche Beobachtungen mit buddhistischer Symbolbildung. Kaum eine andere Pflanze ist in den buddhistischen Texten so präsent wie der Baum: Unter einem Bodhibaum (*figus religiosa*) erwachte Shakya-muni zum Buddha, unter seinem Blätterdach lebten die frühen Mönche. Hier verkündete der Erwachte seine Lehre. Und so ist der Baum ein Bild der Weisheit, des Gedeihens und des Schutzes der Lehre.

Erweitern wir an dieser Stelle unsere Betrachtung vom einzelnen Lebewesen hin zur Koexistenz tierischer und pflanzlicher Lebensformen in der Vielfalt ökologischer Systeme. Obwohl Ökologie und Buddhismus unterschiedlichen kulturellen Traditionen und Erkenntniskontexten entstammen, trotz ihres unterschiedlichen Alters und ihrer verschiedenen Methoden, Mittel, Wege und Ziele, gibt es doch eine ganze Reihe von Entsprechungen und Bezugslinien zwischen ihnen. Beide liefern heute Leitkonzepte für die Umgestaltung unseres Denkens und Handelns in Richtung einer humanen Gesellschaft sowie zu einer neuen Bestimmung der menschlichen Position in der globalen Biosphäre.

Während die buddhistischen Lehren über viele Jahrhunderte gewachsen sind, ist die Ökologie eine historisch neue Erscheinung, deren eigentliche Geschichte erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts beginnt. Beide haben weiterhin gemeinsam, dass die Grenzbereiche ihrer Lehren nicht immer klar definiert werden können, wobei der Gegenstandsbereich des Buddhismus womöglich noch leichter abgrenzbar ist, während die Konturen des heute weithin gebräuchlichen Ökologiebegriffs auf der Objektseite bisweilen diffus und unscharf werden, sobald aus der Naturwissenschaft herausgehoben und auf gesellschaftliche Bereiche angewandt. Der populäre Ökologiebegriff ist inzwischen eine Art Gemischtwarenladen, in dem ein buntes Sammelsurium aller möglichen Begriffe und Erklärungsmuster angeboten wird. Um die zentralen Momente der Ökologie im Hinblick auf ihre Affinität zum Buddhismus zu befragen, ist es sinnvoll, zunächst die Geschichte und Entwicklung sowie die axiomatischen Voraussetzungen ökologischen Denkens kurz zu betrachten. Der Begriff Ökologie wurde 1866 von Ernst Haeckel geschaffen und bezog sich ursprünglich auf die Umweltbeziehungen von Einzelwesen. In der englischen Sprache erscheint das Wort zum ersten Mal 1873.¹² Ausgangspunkt der Ökologie ist die Analyse von Ökosystemen: „Ein Ökosystem ist ein Wirkungsgefüge von Lebewesen und deren anorganischer Umwelt, das zwar offen, aber bis zu einem gewissen Grad zur Selbstregulation befähigt ist.“¹³

Ökosysteme sind also Wirkungsgefüge biologischer Organismen, die vielschichtige Beziehungen in einem gegebenen Gebiet untereinander und mit ihrer Umwelt unterhalten. Während sie mit ihrer Umgebung unentwegt Stoffe und Energien austauschen, befinden sie sich die meiste Zeit in einem Gleichgewichtszustand, der allerdings nicht als ein statisches Ruhen zu sehen ist, sondern auf einem

¹¹ Siehe z.B. Kohl 2005, S.237.

¹² Siehe Ellenberg 1973, S.18; siehe White 1967, S.1203.

¹³ Ellenberg 1973, S.1.

ständigen Austauschprozess basiert. Neben abgegrenzten Systemen wie einem Wald, einem See oder Gebirge wird auch die gesamte Biosphäre als riesiges, umfassendes Ökosystem betrachtet: „Die Ökosysteme der Welt sind durch energetische, chemische und die Austauschbewegungen der Organismen in einem globalen Ökosystem miteinander verbunden, das oft auch als Bio- oder Ökosphäre bezeichnet wird.“¹⁴ Mittels von außen aufgenommener Energie entwickeln und unterhalten ökologische Systeme vielfältige Stoffkreisläufe mit komplexen Rückkopplungsmechanismen und bieten zahlreichen Arten Existenzmöglichkeiten. Solche Räume, in denen sich das Lebendige in großer Formenvielfalt und in unendlich vielen Konfigurationen immer wieder neu entfaltet, können auch treffend als Nischen bezeichnet werden. Die Entwicklung ökologischer Lebensräume ist jedoch immer von der Verfügbarkeit zumindest einer äußeren Energiequelle abhängig. Anders als der stoffliche Austauschprozess, in dem alles Entstehen und Vergehen der Formen in endlosen Kreislaufbewegungen geschieht, in denen sich Lebensformen, Arten und Gattungen immer wieder neu bilden und zu Gemeinschaften gruppieren, nachdem sie - wie die indische Mythologie lehrt - Shivas kosmischer Tanz am Ende jedes Mal der Vernichtung preisgibt, verläuft die Bewegung der Energie in nach außen geschlossenen Systemen immer in eine Richtung und kann innerhalb desselben Systems von sich aus keinen zweiten Kreislauf von Zerstörung und Schöpfung in Gang setzen. Alle aufgenommene Energie wird letztlich in Wärme umgewandelt, die nicht mehr durch das System genutzt werden kann und sich schließlich im Raum zerstreut (Phänomen der Entropie).

Die Ökologie war ursprünglich ein Teilgebiet der Biologie. Am Beginn der ökologischen Forschung stand die Untersuchung der Umweltbeziehungen von Einzelwesen in ihren natürlichen Lebensräumen. Später bildete das „Ökosystem“ als selbstregulatives Wirkungsgefüge von Lebewesen und deren Umwelt den zentralen Gegenstand der Forschung. Dabei ging es zunächst vor allem um „Wie“- und „Warum“-Fragen, Fragen nach Zwecken und Endursachen sowie nach der Genesis, der Entstehung, Entwicklung, Reife und dem Zerfall der Beziehungsgefüge verschiedener Lebewesen und schließlich um komplexe Systemstrukturen im Ganzen. Die dabei angewandten Untersuchungsgesichtspunkte der Vernetzung, des Denkens in Wechselwirkungen und kausalen Ketten sowie bestimmte Hypothesen über die Beziehungen zwischen Vielfalt und Stabilität oder Stabilität und Kontinuität solcher Natursysteme wurden dann recht bald auch in ihrer Tragweite für nicht-biologische, also gesellschaftliche Systemstrukturen und die Welt der Bewusstseinsprozesse erkannt.

Die Ökosystemtheorie, die im eigentlichen, engeren Sinne die Aspekte des Energieflusses, der Stoffkreisläufe und der informationellen Struktur von Ökosystemen untersucht, lieferte gleichzeitig den konzeptuellen Rahmen für eine allgemeine Theorie lebender Systeme, oft in Begriffen der organismischen Selbstorganisation. Von hier aus avancierten ökologische Methodologien zu universell anwendbaren Methoden, Kategorien und Denkmustern. Das ursprüngliche Teilgebiet der Biologie hat damit faktisch den Thron einer Leitwissenschaft bestiegen. Heute verkörpert die Ökologie in diesem erweiterten Sinne eine neue Richtung des Denkens, die sich in paradigmatischer Hinsicht als deutlich sichtbarer Gegenpol zum herkömmlich naturwissenschaftlich-technisch dominiertem Weltbild formiert: Momente von Ganzheitlichkeit stehen gegen analytische Zerstückelung, wechselseitige Vernetzung gegen monokausale Reduktion, integrierendes und interdisziplinäres Denken gegen die einseitige Beschränkung auf Fachterminologien und die Ausblendung umgreifender Erkenntnis- und Verwertungszusammenhänge.

Wenn über Ökologie gesprochen wird, ist es aufgrund dieser begrifflichen Breite sinnvoll zu differenzieren und sie als fachwissenschaftliches Teilgebiet der Biologie, das heißt ihrem inhaltlichen

¹⁴ Ehrlich/Ehrlich/Holdren 1973, S.6 (übers. v. Verf.).

Ausgangspunkt, abzugrenzen von den methodologisch-interdisziplinären Anwendungen in anderen Disziplinen sowie von der breiten Alltagssprachlichen Verwendung dieses Terminus.

Fragen wir nach konkreten Berührungslinien zwischen Ökologie und Buddhismus, so ist zunächst zwischen der Ebene der Ziel- bzw. Inhaltsbestimmungen einerseits sowie einer zweiten Ebene der Denkweisen, Erkenntniszugriffe und Methoden andererseits zu unterscheiden. Der Buddhismus als Religion erstrebt die Überwindung des Leidens und lehrt das Erlangen des Nirvana. Die wissenschaftliche Ökologie macht zu Fragen eines letzten Ziels unserer Existenz sowie zum Gesichtspunkt des Leidens und seiner allgemeinen Verursachungsgründe keinerlei Aussagen, schlicht weil das nicht in den Bereich einer Wissenschaft fällt. Sie sagt zunächst einmal nur etwas über vorhandene Objekte und deren relationalen Beziehungen, aber nichts über Werte und Ziele. Andererseits hat die Ökologie jedoch eine mächtige soziale Bewegung (mit)initiiert, die sich zur Untermauerung ihrer Ziele, Forderungen und Ideenkonzepte auf die Resultate wissenschaftlicher ökologischer Forschung stützt. Heutzutage werden ökologische Aussagen zur Begründung äußerst unterschiedlicher Vorhaben und Zwecke herangezogen. Das Spektrum reicht vom streng sachbezogenen ökologischen Aufgabenmanagement bis zur emotionsbeladenen Tiefenökologie.

Ökologische Paradigmen werden auch in Bezug auf wirtschaftliche Aktivitäten diskutiert. Auf der einen Seite steht ein unternehmerisches und staatliches Umwelthandeln, das die Umwelt nur als Kostenfaktor in Mark und Pfennig bewertet und gleichzeitig auf die Ökologie als Wachstumsmarkt setzt, auf der anderen Seite ein neues Denken und Fühlen vieler Menschen, das in der Ökologie den endlich notwendigen Abschied vom anthropozentrischen Weltbild erblickt. Während die Einen in Kategorien von Mensch-Umwelt-Modellen denken, sprechen die Anderen lieber von der Mitwelt und den Mitgeschöpfen und setzen die biosphärische Gleichheit aller Wesen an die Stelle anthropogenen Herrschaftswahns. Der Norweger Arne Naess hat in seinem Buch „Ecology, Community and Lifestyle“¹⁵ versucht, durch die Entwicklung einer „Tiefenökologie“ auf eine Veränderung der herrschenden anti-ökologischen Politik und sozialen Strukturen hinzuwirken, wobei die Tiefenökologie kein abgeschlossenes philosophisches System bildet, sondern als übergreifendes Leitprinzip eine große Bandbreite von Denkfiguren und Handlungsmodellen umfasst. In Deutschland haben Ökologiedenker wie Klaus Meyer-Abich und andere versucht, die Erkenntnisse der Ökologie auf die alltägliche Lebenspraxis zu beziehen und dabei in einer physiozentrischen Perspektive die Forderung nach „Eigenrechten“ für die Natur erhoben.¹⁶ Das sind auch buddhistische Orientierungen, insbesondere hinsichtlich der folgenden, werte- und handlungsbezogenen Aspekte:

- Der buddhistische Grundsatz des Nicht-Tötens korrespondiert mit der physiozentrischen Perspektive eines gleichen Lebensrechts für alle Geschöpfe. Auf der Handlungsebene sind die Konsequenzen einer solchen Feststellung sehr komplex. Ergänzend existieren noch Ansätze der biozentrischen Ethik¹⁷, die von der biosphärischen Gleichheit aller Lebensformen ausgeht sowie die pathozentrische Ethik, welche die Leidensfähigkeit an die Stelle des Freiheitsbegriffs setzt.¹⁸ Letztere fordert, alle empfindungsfähigen Wesen moralisch zu berücksichtigen, ihnen also Schutzrechte zu gewähren. Bei den biozentrischen Ethikern gibt es Vertreter eines radikalen und egalitären Biozentrismus sowie einer hierarchischen Form, die Abstufungen in der Wertigkeit von Lebensformen zulässt. Von einigen wird sie auch als „schwacher

¹⁵ Siehe Naess 1989.

¹⁶ Siehe Meyer-Abich 1986, S.290ff.

¹⁷ Siehe z.B.: Biozentrische Umweltethik (Biozentrismus, Biozentrik, Pflanzenethik), in: <https://www.treffpunkt-umweltethik.de/umweltethische-modelle/biozentrisch.htm> (6.9.2025).

¹⁸ Siehe dazu z.B. Michel 2018, in: <https://www.bpb.de/themen/umwelt/bioethik/268725/standpunkt-die-pathozentrische-position-in-der-tierethik/> (9.9.2025).

Biozentrismus“ bezeichnet. Ein Argument ist das Folgende: Hätten alle Lebensformen die gleiche Behandlung verdient - wie etwa im Konzept der biosphärischen Gleichheit - dann hätten auch Milzbranderreger ein Existenzrecht. So werden Primaten höhere Schutzrechte zugebilligt als Säugetieren auf einer niedrigeren Entwicklungsstufe oder gar Reptilien und Insekten.

- Der Gleichheit aller Wesen in der Buddha-Natur widerspricht es, nicht-menschliche Lebensformen allein abhängig von beschränkten menschlichen Zwecken zu bewerten. Als Schmerz und Freude empfindende Kreaturen haben sie einen Wert jenseits menschlicher Nützlichkeitsabwägungen.
- Übereinstimmungen liegen auch in einer neuen Beurteilung von Lebensqualität: Nicht die Masse an Konsum oder Gewinn, an Macht oder Prestige zählen, sondern vielmehr eine Lebensorientierung, die über mutualistische und symbiotische Beziehungen allen Geschöpfen allseitige Entwicklungsmöglichkeiten schafft. Die Gewährung von Lebensmöglichkeiten auch für nicht-menschliche Lebensformen, die Erhaltung und Entwicklung kommunikativer Strukturen, von Solidarität, Kooperation und spiritueller Entfaltung werden höher bewertet als quantitative Wachstumsfaktoren wie das Bruttoinlandsprodukt oder der Pro-Kopf-Verbrauch an Autos oder Alkohol.

Jenseits ethischer Handlungsmodelle und Zielbestimmungen gibt es zwischen buddhistischem und ökologischem Denken noch eine Reihe weitere Übereinstimmungen. So lassen sich auf einigen Gebieten zwischen ökologischen Forschungsweisen und der buddhistischer Wirklichkeitssicht Schnittmengen identifizieren. Im Unterschied zur traditionellen Naturwissenschaft, die in den meisten Fällen ihre Objekte isoliert oder unter künstlich geschaffenen Bedingungen studiert, hat die Ökologie (als Teildisziplin der Biologie wie auch als neues gesellschaftswissenschaftliches Paradigma) von Anfang an ihren Gegenstand in seiner Integration in sein Umfeld und unter Einblendung möglichst vieler Wechselwirkungen untersucht. Ein einzelnes Lebewesen ist Teil eines natürlichen Lebensraums und gleichzeitig in einem komplexen Beziehungsgeflecht mit anderen Spezies aufs Engste verwoben. Der Lebensraum, sei es nun ein Wald, ein See oder eine Wiese, ist wiederum nur Teil einer übergreifenden Systemstruktur, zum Beispiel eines Tales, einer Gebirgskette, einer Landschaft usw., und das umfassendste Ökosystem wird vom Planeten als Ganzes gebildet. Die Ökologie untersucht alle Ereignisse und Objekte innerhalb solcher Systemstrukturen primär unter dem Gesichtspunkt ihrer Vernetzungslinien, ihrer wechselseitigen Abhängigkeit und Bedingtheit. Dieser Ansatz entspricht auch dem buddhistischen Denken, das immer wieder auf umgreifende Kontexte gerichtet ist. Kein Ding existiert aus sich selbst heraus, sondern sie stehen alle in Verursachungs- und Bedingtheitszusammenhängen innerhalb eines Wechselgeflechts anderer Phänomene. Zudem durchlaufen sie einen ständigen Prozess von Veränderung: Zeugung, Geburt, Wachstum, Reife, Zerfall und Tod lösen permanent einander ab. Die wissenschaftliche Ökologie hat gezeigt, dass dies nicht nur für einzelne Individuen und Organismen, sondern auf lange Zeiträume bezogen auch für ganze ökologische Systeme gilt. Aus einer tiefliegenden Trockenfläche kann durch äußere Einflüsse, wie lange Regenfälle oder Unterbrechungen des Wasserabflusses, über lange Zeit ein Sumpfgebiet und schließlich ein See werden, mit Lurchen, Fischen und anderen Wassertieren sowie einer artenreichen Wasserfauna. Irgendwann kommt der See zum Austrocknen und kann sich dann durch Beweidung in eine Graslandschaft verwandeln. Wird die Beweidung irgendwann eingestellt, können Baum- und Strauchsalzungen ungehindert gedeihen. Zumeist wächst so über eine längere Periode ein Wald heran, der wiederum anderen Lebensformen Entfaltungsmöglichkeiten bietet.

Gäbe es ein dauerndes Selbst, dann wäre die Wiese bloß das transformierte Selbst des Sees. Tatsächlich ist hier aber kein bleibender Kern, ja langfristig noch nicht einmal die Spur einer Erinnerung auszumachen. Die Erkenntnisse der Ökologie erscheinen als durchaus geeignet, einen

Reflexionsprozess im buddhistischen Sinne auszulösen: Ist es am Ende vielleicht nur die Form augenscheinlicher menschlicher Wahrnehmung, die uns dazu verleitet, bestimmten Erscheinungen des Lebendigen ein inhärentes Selbst zu unterstellen oder das Prädikat „Wesen“ anzuhängen und anderen nicht? Menschen und die Tiere fassen wir als Wesen auf, nicht aber den Wald, den Teich, das Tal oder die weiße Wolke am Himmel. Bei den Pflanzen und Pilzen oder bei Bakterien und Viren wissen wir wohl selbst nicht so genau, wie wir es mit dem Selbst- oder Wesensbegriff halten sollen. Ganz offensichtlich spielen neben dem Augenschein noch die Momente von Willensregung und Bewusstsein eine ausschlaggebende Rolle. Wälder, Täler, Seen, Flüsse und Bäche scheinen so vollständig dem wechselnden Spiel der sie konstituierenden und umgebenden Faktoren unterworfen, dass ein bewusstes Wollen, ein zielgerichtetes Agieren nicht erkennbar ist. Ein Wesen nennen wir etwas, das zu Willensregungen, zu Aktionen und entscheidungsorientiertem Handeln fähig ist, wie ein beutesuchender Bussard, eine ängstlich fliehende Maus oder ein im Widerstreit der Lebensbedürfnisse stehender Mensch. Nun zeigt aber die ökologische Forschung, dass Planung, zweckorientiertes und zielgerichtetes Handeln überall in den natürlichen Systemen stattfindet. Der englische Wissenschaftler J.E. Lovelock sieht gar in der Erde als Ganzes einen einzigen riesigen Organismus, der von den Meeren und Wasserläufen durchströmt wird, ähnlich wie das Blut durch das weitverzweigte Adernsystem des menschlichen Körpers fließt.¹⁹

In den fünf bzw. sechs Bereichen des buddhistischen Daseinskreislaufs kommen Ökosysteme wie Wälder und Flüsse, aber auch Pflanzen nirgendwo vor. Dieser Kreislauf beschreibt somit nicht die gesamte Wirklichkeit, sondern lediglich die Bereiche des samsarischen Rades von Geburt und Tod. Daraus lässt sich folgern, dass es sich aus buddhistischer Sicht nicht bei allen Manifestationen des Seins um leidhafte Existenzgebilde handelt. An anderer Stelle wurde bereits darauf hingewiesen, dass man die Pflanzen und die anorganische Welt in das zyklische Geschehen alles manifestiert Seienden in anderer Weise eingebunden sieht als Menschen und Tiere. Pflanzen geben allen Wesen Nahrung und Lebensraum; kein innerer Wille ist sichtbar, der sie an einem scheinbaren Selbst verhaften und dadurch leiden lässt. Es liegt daher nahe, zwischen zwei Arten von Entwicklung zu unterscheiden: eine, die mit manifestem Bewusstsein ausgestattet und karmisch geprägt ist, und eine zweite, in der Wille und Bewusstsein nicht manifest in Erscheinung treten, über deren letztliche Existenz jedoch nur schwer etwas auszusagen ist. Offen bleibt, ob bzw. inwieweit beide Entwicklungsschienen durch kausale Determination bestimmt sind. Die zugrundeliegenden Ursache-Wirkungsbeziehungen erscheinen als von unterschiedlicher Intensität geprägt. Wie es dabei um die Willensfreiheit steht, ist ein weiteres Problem. Es ist eine offene Frage, ob der freie menschliche Wille eine Ausnahme vom sonstigen Gestaltungshandeln in der Natur ist oder lediglich eine der Selbstreflektion zugängliche Form kausaler Verursachung.

Neben den Gemeinsamkeiten zwischen Buddhismus und Ökologie gibt es auf axiomatischer Ebene allerdings gravierende Unterschiede zwischen beiden Bereichen. Das betrifft vor allem das Verständnis von Substanz und Leerheit. Wenn wir Phänomene unter dem Gesichtspunkt der Impermanenz miteinander vergleichen, so zeigen sich die Differenzen sogleich. Eine Lehre der Nicht-Substanzhaftigkeit, wie sie der Buddhismus präsentiert, wird von der Ökologie nicht vertreten. Der Buddhismus lehrt die letztliche Instabilität und Vergänglichkeit aller Dinge und Erscheinungen. Es gibt keine Substanz, kein wahres Wesen der Dinge, das nicht dem Zerfall unterworfen wäre.

Die Ökologie trifft keine solch verallgemeinernden Aussagen, sonst würde sie als Wissenschaft in metaphysische Fahrwasser geraten. Stattdessen zeigt sie lediglich die verschiedenen Dimensionen ablaufender Veränderungen und Wandlungsprozesse. Die ständige Veränderung aller Dinge in den

¹⁹ Siehe Lovelock 1992.

ökologischen Systemen wird stofflich gesehen als Kreislaufprozess beschrieben. Das Ende des einen ist der Ausgangspunkt des nächsten Prozesses, und so greift eins in andere über. Der Tod des Beutetieres ist die Ernährungsgrundlage des Raubtieres und am Ende gehen auch dessen stoffliche Bestandteile wieder in neue Verwertungskreisläufe ein und bilden in der einen oder anderen transformierten Form später sogar die Nahrung eines Beutetieres. Dem stofflichen Kreislaufgeschehen entspricht auf der Ebene der Energieumwandlung eine ständige Zerstreuung verfügbarer Energie. Mit jedem Lebensvorgang findet zugleich eine Energieumwandlung statt, die unter den Bedingungen hier auf der Erde niemals wieder vollständig an den Anfangspunkt des Kreislaufprozesses zurückkehren kann. Ständig kommt es zu einer unwiederbringlichen Dissipation von Energie, die in den Weltraum als Wärmestrahlung abgegeben wird. Von der materiellen Ebene hergesehen, gibt es zwischen Ökologie und Buddhismus zunächst durchaus gemeinsame Auffassungen: Beide sehen den Lebensvorgang als Prozess permanenter Umgestaltung, von ständigem Tod und neuer Geburt, von Wachstum und Verfall gleichermaßen konstituiert, von nur vorübergehender Stabilität regiert und abgegrenzt gegen ein äußeres Umfeld potentieller und permanenter Instabilität.

Während der Buddhismus jedoch diesen ganzen Prozess für im Kern leer und substanzlos hält, sieht die Ökologie in der energetischen Basis und den informationellen Strukturen die tiefer liegenden substantiellen Momente aller Lebensprozesse. Bisher hat die Ökologie den Ursprung der allen Lebensvorgängen zugrundeliegenden Energiebewegung nicht aufklären können. Als eine Naturwissenschaft ist das nicht ihre Aufgabe. Der französische Jesuit, Paläontologe, Anthropologe und Philosoph Teilhard de Chardin (1881-1955) hat die Ansicht formuliert, dass alle Energie ihrer Natur nach psychische Energie sei. Letztlich sei sie es, die den evolutionären Prozess voranbringe und ihm eine Richtung weise.²⁰ Im Gegensatz zur physikalischen Energie, die als Wärmestrahlung zerstreut und damit in Richtung Chaos und Unordnung weist, sei es diese psychische bzw. geistige Energie, die über die Entwicklung von Bewusstheit und immer größerer Komplexität letztlich die Grundlage schaffe, um sich selbst am Ende von allen stofflichen und energetischen Umwandlungen zu emanzipieren. Am Ende der Welt stehe die *Noosphäre*, in welcher der Geist sich aus seiner materiellen Hülle löst, um nun im Einssein zu ruhen.

Viele Buddhisten werden sich an Teilhards Vorstellung einer geistigen Energie stören, welche faktisch die empirische Welt als primitive Sekundärwirklichkeit abwertet.²¹ Solcher Dualismus wird von Buddhisten nicht geteilt. Rein äußerlich weist Teilhards Anschauung jedoch durchaus Ähnlichkeiten mit dem Modell des universellen Speicherbewusstseins (*ālaya vijñāna*) der Yogācāra-Schule auf. Dieses Speicherbewusstsein bildet vergleichbar Teilhards geistiger Energie die Basis und den Ausgangspunkt aller materiellen Manifestationen. Natürlich muss ein solcher Vergleich oberflächlich bleiben, da Teilhards Energiebegriff stark evolutionär geprägt ist. Ähnlich Hegel²² gilt ihm Evolution und Geschichte als ein Prozess ständiger Höherentwicklung, an dessen Ende der Geist zu sich selbst finden soll. Die Yogācāra-Schule weist jedoch keine solche evolutionäre Orientierungsrichtung auf. Das universelle Bewusstsein gilt als der Speicher aller Keime, durch deren Reifen der Prozess des Karma erklärt wird. Gleichzeitig wird damit auch die letztliche Irrealität der Erscheinungswelt behauptet; eine Anschauung, die allerdings weder von der Ökologie noch von Teilhard de Chardin geteilt wird. Nach der Yogācāra-Schule entsteht die Illusion wirklicher Existenz, indem durch die Interaktion der Keime miteinander die Täuschung hervorgerufen wird, dass etwas real existiert. Von anderen buddhistischen

²⁰ Siehe Teilhard de Chardin 1959.

²¹ Siehe zum Beispiel Litsch 2019.

²² Siehe Hegel 1980.

Richtungen ist jedoch auch der Yogācāra-Schule noch Verhaftung am Substantialitätsdenken vorgeworfen worden, da sie den Geist als einzig wahre Wirklichkeit betrachtet.

Der Buddhismus stimmt mit der Evolutionslehre insofern völlig überein, als er die Wandelbarkeit als die Grundform aller Existenz betrachtet. Darwin sah in der Evolution einen gerichtet ablaufenden Anpassungsprozess der Lebewesen an wechselnde Umweltbedingungen. Dem werden Buddhisten nicht widersprechen, vielleicht jedoch darauf hinweisen, dass die Lebewesen dabei auch ihre eigene Umwelt erschaffen, ein Aspekt, der von Darwin nicht systematisch gewürdigt wurde.²³ Neodarwinistische Vertreter gehen noch einen Schritt weiter und sprechen von Evolution als einem gesetzmäßig ablaufenden, zwangsläufigen Prozess der Entwicklung zu höheren und immer differenzierteren Formen. Allerdings ist „Höherentwicklung“ natürlich eine an menschlichen Maßstäben ausgerichtete Kategorie. Wenn auch niemand bestreiten wird, dass ein Kaninchen ein komplexerer Organismus ist als ein Einzeller, so sollte die Komplexität allein nicht dazu verführen, die früheren Formen automatisch als „primitiv“ zu denunzieren. Ob die Evolution letztlich ein auf Finalität gerichtetes Geschehen ist oder sie lediglich eine Phase im zyklischen Prozess ewiger Wiederkehr vergänglicher Formen bildet, hat sich mit den Methoden der Naturwissenschaft bisher nicht beantworten lassen.

Anstelle einer Finalität der materiellen Welt herrscht im Buddhismus die Vorstellung eines zyklischen Modells der Weltentwicklung: Ausbreitung – Entfaltung – Zusammenbruch und anschließender Neuanfang. Die Evolution würde auf ihrem Höhepunkt also in ihr Gegenteil umschlagen. Tatsächlich lehrt das bereits erwähnte Aggañña Sutta²⁴ so etwas wie Evolution im Sinne eines Abstiegs von höheren geistigen Formen hin zu rohen materiellen Existenzweisen, also eine *Devolution* oder Regression.

Im buddhistischen Schöpfungsmythos war die Erde einst ein Feuerball, bis sich aus dem entstehenden Meer schließlich die ersten Kontinente erhoben. Heller Nebel verhüllte den Himmelsraum um den Planeten, durch den ätherische Wesen schwebten. Die Erde selbst war von einem hauchdünnen Film einer wohlschmeckenden feuchten Schicht überzogen. Im Text heißt es, dass es anfangs den Himmelswesen genügte, nur den Duft dieser Schicht wahrzunehmen und schon waren sie wunschlos glücklich. Als bald jedoch kam Begierde auf und einige der Lichtgestalten wollten mehr als lediglich in den Genuss des erhabenen Duftes gelangen. Sie verlangten, von der köstlichen Schicht selbst zu kosten, sie sich einzuverleiben. Doch je mehr sie davon verzehrten, desto schwerer wurden ihre Körper und als bald waren sie unfähig, weiterhin in den Lüften als ätherische Wesen weiter zu existieren. So begannen sie schließlich auf der Erde zu siedeln, wo ihre Körper fleischliche Gestalt annahmen. In dem Maße, wie Begehren und Konsum wuchsen, mussten sie für den Unterhalt ihrer selbst immer größere Anstrengungen erbringen. So entstand schließlich das animalische Leben, der irdische Existenzkampf, die gesellschaftliche Arbeitsteilung und bald, aufgrund eintretenden Mangels, die Notwendigkeit eines wirtschaftlichen Umgangs mit den Dingen. Außer als Schöpfungsmythos lässt sich dieser Text natürlich auch als Parabel von der Last und destruktiven Kraft des Begehrens interpretieren, als Gleichnis von den Fallstricken des Wollens und der Besitzgier.

Ob die Evolution nun ein finales Geschehen ist oder lediglich eine Phase in einem gewaltigen zyklischen Prozess, in beiden Fällen stellt sich die Frage eines ursprünglichen Beginns, eines ersten Impulses, der den Weltprozess in Gang brachte. Platon und Aristoteles sprachen vom *Unbewegten Bewegten*, der am Beginn der Welt ihren Lauf initiierte, moderne Physiker fragen nach dem Ursprung der gewaltigen Energie, aus der alles hervorging. Nach dem Energieerhaltungssatz kann (in geschlossenen Systemen)

²³ Reißmüller (2004, S.155) meint sogar, dass er ihn „übersehen“ habe.

²⁴ Siehe Digha Nikāya - Die Längere Sammlung. Pātika Vagga - Buch des Pātikaputto. Dritter Teil - Vierte Rede, in: <http://www.palikanon.com/digha/d27.htm> (30.12.24).

Energie zwar nicht vernichtet werden und bleibt somit stets erhalten, aber jede Energietransformation (wie das Abbrennen einer Kerze) ist mit einer Degradation von Energie verbunden, diese geht von einem verfügbaren in einen nicht-mehr-verfügbaren Zustand über. Es sei denn, es wird Energie von außen zugefügt, was jedoch die Vorstellung des Kosmos als geschlossenes System in Fragen stellen würde. Gäbe es weitere „Kosmen“, so würde sich das Problem lediglich auf jeweils höherer Stufe erneut stellen.

Allerdings gibt es einen ganz offensichtlichen Widerspruch zwischen der klassischen physikalischen Theorie der Gleichverteilung von Energie und dem damit verbundenen Ende aller Aktivitäten im All mit dem Faktum der Evolution, die in genau entgegengesetzter Richtung verläuft. Das Entropiegesetz wurde bisher nicht widerlegt. Das Problem ist jedoch sein Gültigkeitsumfang. Die allgemeine entropische Entwicklungstendenz prognostiziert im kosmischen Rahmen den Stillstand aller energetischen Prozesse, den „Wärmetod“ des Alls. Viele bezeichnen diesen Zustand auch als Chaos. Doch gleichzeitig entstehen (wie beispielsweise mit dem Leben auf unserer Erde) überall anti-entropische Inseln als gewaltige Räume, in denen sich das Lebendige entfaltet und die Evolution einen unglaublichen Formenreichtum schafft.

Um die Entropietheorie zu retten, dürfte man die Evolution als eine nur vorübergehende Entwicklung von kosmischen Einzelphänomenen mannigfaltiger Gestaltentwicklung betrachten, die früher oder später alle dem Untergang geweiht sind. Die Frage der ursprünglichen Energie bleibt damit weiterhin ungeklärt. Energie als letzte Ursache aller Phänomene aufzufassen, entspricht nicht dem buddhistischen Denken. Bewegung, Sequenzialität und Dauer (als Erscheinungsweisen beobachtbarer energetischer Phänomene) zählen in der buddhistischen Philosophie zumeist zu den produktiven Imaginationen des menschlichen Bewusstseins, nicht aber als Qualitäten der Wirklichkeit an sich. Alle Dinge sind aus der Leere hervorgegangen und verfügen über kein substantielles Wesen. Wäre die innerste Qualität aller Erscheinungen die Bewegung von Energie, dann käme dieser Energie selbst Qualität und Substantialität zu. Über Shūnyatā, die Leere, heißt es jedoch, dass sie frei von allem, das heißt „leer“ sei. Die letzte Wirklichkeit gilt als nur der reinen Empfindung zugänglich. Alle mentalen Konstrukte schafften nur eine sekundäre Wirklichkeitsebene des die Welt erzeugenden Geistes. Wenn die transzendente letzte Wirklichkeit sich dem Zugriff unserer kognitiven Konstrukte auch entzieht, so kann über sie zumindest gesagt werden, dass sie von höchster Effizienz ist, in dem Sinne, dass sie für alle unsere sekundären Welterzeugungen den Realisierungsursprung bildet. Der ontologische Status der Leere als seiend, nicht-seiend, bzw. weder seiend-noch-nicht-seiend kann entsprechend der Logik der Alltagssprache nicht angemessen ausgedrückt werden. So ist die Negativ-Definition der Madhyamaka-Richtung letztlich nur aus dem Erleben nicht-dualistischer Erfahrungszustände heraus verstehbar – wenn überhaupt. Damit sind auch die Grenzen eines Dialogs zwischen Ökologie und Buddhismus definiert. Die Erfahrungsgrundlagen und Referenzbereiche sind nicht schnittmengengleich und erzeugen daher unvermeidlich unterschiedliche Kommunikationsmuster. Kein Wissenschaftler wird bereit sein, die Ebene „konventioneller Wirklichkeit“ zu verlassen und unkritisch Zeugnissen von den Erfahrungen „höherer Bewusstseinszustände“ Glauben zu schenken.

Ein anderer, konkreter Aspekt des Vergleichs von moderner Ökologie mit dem Buddhismus ist die erwähnte Diskussion um die Beziehung von Karma und morphischer Resonanz. Im weitesten Sinne geht es beim Phänomen der morphischen Resonanz um die Wirkungen von Informationen auf Lebensprozesse und einzelne Wesen. Information wird hier verstanden in ihrer ursprünglichen Bedeutung, nämlich im Sinne des In-Form-Setzens. Was die informationellen Aspekte betrifft, so glauben einige Buddhisten, buddhistisches Denken habe die Kraft, Anregungen und Impulse zu geben, um bestimmte Erklärungsdefizite naturwissenschaftlicher Zugriffsweisen aufzuhellen. Wir haben bereits auf die morphischen Felder Sheldrakes hingewiesen. Sein Konzept hinsichtlich der biologischen

Weitergabe von Verhaltensmustern weist Ähnlichkeiten mit der Karmalehre in ihrer allgemeinen Form auf. Die karmischen Gestaltungskräfte umfassen nach Buddhas Lehre die Willensregungen und Handlungsintentionen, welche sämtlichen Taten zu Grunde liegen. Unsere künftigen Handlungsabsichten werden durch die Erfahrungen vergangener Handlungen geprägt. Bezugslinien ergeben sich auch mit der buddhistischen Lehre von den Gestaltungskräften (*sankhāra*). Diese bilden einen der Skandhas und ein Glied in der Kette des bedingten Entstehens. Wie in Sheldrakes morphischen Feldern laufen hier die verdichtenden Momente vorgängiger Welterfahrung mit der Strukturierung und Herausbildung zukünftiger Weltaktivitäten zusammen. Nach dem Modell der Yogācāra-Schule drängen die im universellen Speicherbewusstsein schlummernden Samen auf Individuation. Auf diese Weise entsteht die Welt des Abhängigen oder der Einbildung (*vikalpa* oder *manas*), wie wir sie als Ich erleben. Mit Sheldrake könnte man sagen: es kommt zur Bildung eines morphogenetischen Feldes, welches über die Konstitution eines Ich nun ein Strukturgefüge von Ordnung, Regelmäßigkeit und Konstanz etabliert. Neben dem Speicherbewusstsein und der Welt des Abhängigen kennen die Yogācārins noch das dritte Existenzstadium des Eingebildeten (*kalpita* oder *parikalpita*). In dieser illusionären ideierten Objektwelt erzeugen wir unsere Vorstellungen und Täuschungen, aus denen dann neue karmische Samen im Speicherbewusstsein heranreifen. Nach Sheldrake ist es unser Handeln, wie überhaupt die Aktivität aller Lebensformen, aus denen, verstärkt durch morphische Resonanz, die unsichtbaren Konstruktionspläne für künftige Verhaltensdispositionen geschaffen werden. So ist dem Buddhismus und diesen neuen (bisher rein hypothetischen) paradigmatischen Ansätzen gemeinsam, dass sie beide auf eine ganzheitliche, auf Verstehen gerichtete Sicht der Wirklichkeit setzen. Unterschiedlich ist jedoch der Objektbezug. Während die Yogācāra-Schule den Weltprozess als reinen Bewusstseinsakt auffasst, als Vorgang schöpferischer Imagination, der in uns bloß das Bild der vermeintlichen Objekte erschafft - was ihr später die Kritik anderer buddhistischer Richtungen einbrachte -, sieht Sheldrake die durch morphische Resonanz initiierten Schöpfungsgebilde als realen Teil der empirischen Wirklichkeit an. Ein verbindender Brückenschlag könnte darin liegen, nicht von Realität und Irrealität in einem absoluten Sinne zu sprechen, sondern das Problem gegenständlicher Realität eher als Frage des Grades, womöglich der Verdichtung von Bewusstsein in Materialität aufzufassen, wobei die Frage des letztlich qualitativen Umschlags des einen in das andere nicht zu beantworten ist.

Weitere Bezugspunkte zwischen moderner Biologie, Ökologie und Buddhismus liegen in der Sicht auf das Ich und das Selbst. Damit im Zusammenhang ergeben sich Fragen nach der Konkurrenz bzw. Kooperation von Lebewesen und Lebensformen. Wo früher das Modell egoistischer Gene oft zur Erklärung (und ebenso zur Legitimation) eines Ich-bezogenen, individuellen und gesellschaftlichen Verhaltens herangezogen wurde, tritt heute eine komplexere Sicht der Wirklichkeit. Insbesondere die Vorteile von Kooperationen in sozialen Prozessen werden stärker aufgrund der zunehmenden Kenntnis uralter Strukturen der Natur erklärt, vom Gruppenverhalten der Herdentiere bis zu den vielfältigen Formen der Symbiose zwischen Bäumen und Pilzen. Einige der alten Weisheiten des Buddhismus finden heute eine gewisse Bestätigung in der empirischen Forschung von Biologen und Ökologen. Aber noch ist vieles davon hypothetisch und mehr ein Raunen über große Zusammenhänge, während die Argumentationsfäden nur dünn gesponnen sind und konterkarierende Fakten gelegentlich ausgeblendet werden. Am Beispiel der Schimpansen hatten wir bereits darauf hingewiesen, dass aus selektiven Betrachtungen dabei oft vorschnell Verallgemeinerungen generiert werden.

Ein weiterer Aspekt ist die Lehre von der geistgeschaffenen Wirklichkeit. Diese Vorstellung korrespondiert mit einigen neueren Erkenntnissen im Bereich der biologischen Organisation des

Lebenden ebenso wie mit den bekannten Feldern der Physik.²⁵ Das betrifft insbesondere den Blick auf die Beziehungen zwischen Ego und Welt bzw. die Beschaffenheit des Egos selbst.

Die Forschungsergebnisse der Ökologie und Systemforschung lassen erkennen, dass es ein isoliertes Ich als soziale Einheit nicht gibt. Das menschliche Ich ist Teil eines größeren Ganzen, das mächtiger ist als es selbst. Menschen können mit der Natur letztlich nicht machen, was sie wollen, weil sie selbst Teil der Natur sind. Wenn sie sich dennoch aus den Naturbedingungen ihrer Existenz herauslösen, dann entfremden sie sich zugleich von dem, aus was sie im Kern bestehen. Heute werden viele der buddhistischen Meditations- und Achtsamkeitsübungen als hilfreich empfunden, um wieder zu einer aufmerksamen Wahrnehmung des Körpers und Geistes, des Atemstromes, der Funktionen der Nahrungsaufnahme, Verdauung und Ausscheidung zu kommen. Aus buddhistischer Sicht kann erst derjenige, der seine Körperlichkeit voll begreift, auch die leidhaften Begrenzungen des Leibes wirklich erkennen. Arne Naess fordert, dass wir fühlen sollten, wie unsere eigene Selbstentfaltung mit der Selbstentfaltung des ganzen Planeten einhergeht.²⁶

Das sind große Worte. Die buddhistische Sicht wäre eher: Selbstverwirklichung kann nicht in etwas gefunden werden, was ohne inhärentes Selbst ist oder zu keinem Selbst in Beziehung steht. Erst spätere Anhänger Buddhas formulierten es so, dass nur das Absolute und Unbedingte es wert wäre, als „wahres“ oder „wirkliches“ Selbst bezeichnet zu werden. Selbstentfaltung bedeutete für sie die Entfaltung der wahren Natur des Menschen. Die frühen Buddhisten haben solche philosophischen Schlussfolgerungen vermieden. Mitgefühl mit allen Wesen wird aber von beiden Richtungen gelehrt. Allerdings steht auch mit-führendes Handeln im Widerstreit von Lebensbedürfnissen und Lebensrechten. Die spontane Einsicht in die Einheit allen Lebens kommt somit nicht umhin, eine praktische Ethik zu formulieren, in der wir bestimmten Lebensformen einen Vorzug gegenüber anderen einräumen bis hin zu deren Elimination im Interesse des Existenzrechts anderer, sonst hätten wir beispielsweise, wie erwähnt, keine Möglichkeit, Krankheitserreger zu bekämpfen oder den Haushund von seinen Flöhen zu befreien.

Die Ökologie kann ethische Fragen nicht direkt beantworten, handelt sie doch von dem was ist und nicht davon, was Menschen tun sollen. Aber die Ergebnisse ökologischer Forschung sind nützlich und hilfreich, um die konkreten Einflüsse menschlichen Handelns auf die globalen Lebenszusammenhänge tiefer und eingehender zu erkennen. Darin liegen auch ihre normativen Implikationen für das individuelle und gesellschaftliche Handeln. Aufgrund der Komplexität ökologischer Beziehungen ist heute die Analyse der Fernverantwortung menschlichen Handelns wichtiger als früher. Ob Menschen einkaufen, Geschirrspülen, Spaziergehen oder in Urlaub fahren – die Achtsamkeit gegenüber den ökologischen Folgen ist heute allen gegenwärtiger. Das gilt auch für Arbeit und Beruf. Ökologische Sensibilität koinzidiert mit buddhistischem Denken in der Kritik an einer einseitigen Zweck-Nutzen-Betrachtung von Mensch und *Mitwelt*. Das „Management-Modell“ der *Umwelt* billigt der Natur nur insoweit Wert zu, als sie profitablen menschlichen Nutzungszwecken dienstbar ist. „Ökologisch handeln muss sich lohnen!“ – ist eine Maxime, die für eine sehr begrenzte Identifikation mit partikularen Interessen steht. Alles wird allein unter dem Gesichtspunkt der Nützlichkeit für begrenzte menschliche Zwecke betrachtet. Die Wirkungen sind dem entsprechend begrenzt. Die ökologische

²⁵ Siehe dazu auch das übernächste Unterkapitel. Zur grundlegenden Analogie zwischen morphogenetischen Feldern mit einigen physikalischen Theorien siehe z.B. Sheldrake 1990, S.134. Das verbindende Glied ist unter anderem das Modell eines evolutionären Prozesses anstelle des physikalischen Ewigkeitsbegriffs (siehe Sheldrake 1990, S.19).

²⁶ Siehe Naess 1989, S.28f. 60f. u. 107f.

Krise ist nicht nur die größte Herausforderung für die Menschheit, sondern sie ist auch eine Herausforderung für den Buddhismus.

Vielleicht ist auch alles schon zu spät und am Ende verschwinden mit der Menschheit auch der Buddhismus und alle anderen Religionen. David R. Loy sieht diese Gefahr sehr deutlich und plädiert aus solchen Erwägungen heraus für einen Buddhismus sozialen und ökologischen Engagements anstelle einer rein individuellen Erlösungsorientierung und religiös inspirierten Psychotherapie.²⁷ So deutet er die Erdberührungsgeste Buddhas als Teil einer Manifestation, dass der Erleuchtete ein Teil der natürlichen Welt ist, in der er lebte und lehrte. Auch Buddhas Leben unter freiem Himmel und das Meditieren unter einem Baum belege diese untrennbare Verbundenheit. Für Loy ist der „Ökosattva“ der sozial engagierte Bodhisattva unserer Zeit. Buddhistisches Ökobewusstsein gründe auf der Einsicht, dass ich Teil eines Ganzen bin, unendlich größer ist als ich selbst. Neben die alten himmlischen Bodhisattvas als Archetypen großer Tugend und Wunscherfüller gläubiger Anhänger trete der neue Typus eines Menschen, der sein mitfühlendes Potential erkennt und verwirklicht. Der Ökosattva empfinde großes Mitgefühl für die ganze Welt und alle Wesen und darauf gründe sein Handeln.²⁸ [...]

Literatur

Chardin, Teilhard de (1959): Der Mensch im Kosmos. München.

Ehrlich, Paul R./Ehrlich, Anne H./ Holdren, John P. (1973): Human Ecology. Problems and Solutions. o.O.

Ellenberg, H. (1973): Ziele und Stand der Ökosystemforschung, in: Ökosystemforschung. Ergebnisse von Symposien der Deutschen Botanischen Gesellschaft und der Gesellschaft für Angewandte Botanik in Innsbruck. Juli 1971. Hg. von Heinz Ellenberg. Berlin, Heidelberg und New York.

Hegel, G.W.F. (1980): Philosophie der Geschichte. Stuttgart.

Kohl, Christian Thomas (2005): Buddhismus und Quantenphysik. Oberstdorf.

Litsch, Franz-Johannes (2019): Aus tiefem Leiden entsteht tiefes Mitgefühl. Das internationale Netzwerk engagierter Buddhisten, in: <http://www.kommundsieh.de/tieftief.pdf> (11.4.2019).

Lovelock, James (1992): Gaia - Die Erde ist ein Lebewesen. München.

Loy, David R. (2018): EcoDharma. Buddhist Teachings for the Ecological Crisis. Somerville.

Meyer-Abich, Klaus M. (1985): Im Sozialen Frieden zum Frieden mit der Natur, in: Martin Jänicke, Udo Ernst Simonis und Gerhard Weigmann (Hg.): Wissen für die Umwelt. Berlin und New York, S.291-302.

Michel, Heiner (2018), Standpunkt: Die pathozentrische Position in der Tierethik, in: <https://www.bpb.de/themen/umwelt/bioethik/268725/standpunkt-die-pathozentrische-position-in-der-tierethik/> (8.9.2025).

Reißmüller, Heinz (2004): Die ursprüngliche Lehre des Buddha und die moderne Naturwissenschaft. Stammbach.

Sheldrake, Rupert (1990): Das Gedächtnis der Natur. Das Geheimnis der Entstehung der Formen in der Natur. Berlin, München und Wien.

Snyder, Gary (2011): Lektionen der Wildnis. Aus dem amerikanischen Englisch von Hanfried Blume. Berlin.

Wagner, Hans-Günter (2007): Wie die Wolken am Himmel. Die Lyrik des Chan-Buddhismus. Frankfurt/Main.

White, Lynn (1967): The Historical Roots of our Ecological Crisis, in: Science, Bd. 155 v. 10.3.1967, S.1203-1207.

Zotz, Volker (2000): Auf den glückseligen Inseln. Buddhismus in der deutschen Kultur. Berlin.

²⁷ Siehe Loy 2018, S.1, 3, 134f u. 151f.

²⁸ Siehe Loy 2018, S.115 u. 165.