

Die ‚Entstehung‘ der buddhistischen Ethik und die interkulturelle Philosophie

FLORIAN PREUßGER

ABSTRACT · Als sich im 19. Jahrhundert die ersten westlichen Autor_innen Religion und Philosophie des Buddhismus erschlossen, geschah in dieser *Praxis* etwas auch für die theoretische Reflexion zum interkulturellen Philosophieren Interessantes: Obgleich sich in den Traditionen des Buddhismus kaum Analoges nachweisen lässt, fanden die Forschenden auch dort eine *Ethik* des Buddhismus – ein Konzept, das also ‚ihrem‘ Horizont entsprungen sein musste. Insofern kann von einer *Verflechtungsgeschichte* westlichen und östlichen Denkens bei der Entstehung der Idee einer buddhistischen Ethik von Beginn an gesprochen werden. Der Aufsatz geht von der Überlegung aus, dass sich in deren genauen retrospektiven Beobachtung – oder: Reflexion – Thesen zum wohlverstandenen Austausch verschiedenkultureller Denktraditionen gleichsam ‚induzieren‘ lassen.

KEYWORDS · Buddhistische Ethik; Verflechtungsgeschichte; Hermeneutik; Vorverständnis; Polylog; dialogisches Vergleichen; Moralphilosophie; Metaethik; Tugendethik; Prinzipienethik; Partikularismus

I. Vorbemerkung

Wie lassen sich Bemerkungen zur aufkeimenden Erforschung der buddhistischen Ethik und Ratschläge zu einem wohlverstandenen interkulturellen Philosophieren zusammenbringen? Lassen sich vorsichtige Thesen aus der Beobachtung eines sich zweifelsohne interkulturell vollziehenden Diskurses *ableiten*? Ist nicht die Reflexion auf die Bedingung der Möglichkeit des Fremdverstehens eine theoretische Übung *vor* gelungenem interkulturellem Philosophieren selbst? Suggestiert beispielsweise genau dies nicht schon die in der Einleitung zu diesem Band gestellte Frage, wie „in Anbetracht der Vielzahl der Erzähltraditionen noch philosophiert werden, wie [...] ihr Austausch und ihre Begegnung gedacht und vorbereitet werden“ kann? Oder deutet sich hier bereits ein aus dem abendländischen Ethikverständnis bekanntes Vorurteil an, das Prinzipien gegenüber der geübten Praxis einen *prima facie* Primat einräumt?

Um für einen ersten Hinweis der Idee dieses Aufsatzes Wittgensteins bekanntes Diktum aus den *Philosophischen Untersuchungen* (§ 109) zu missbrauchen: „Alle Erklärung muß fort, und nur Beschreibung an ihre Stelle treten. Und diese Beschreibung empfängt ihr Licht, d. i. ihren Zweck, von den philosophischen Problemen.“ Hier soll davon ausgegangen werden, dass sich in dem im Folgenden untersuchten Diskurssegment Hinweise zur Hermeneutik in der interkulturellen Philosophie *zeigen*. Die am Ende dieses Essays vorgeschlagenen Überlegungen können dabei durchaus auf Vorarbeiten zurückgreifen, werden aber nicht in

einer vornehmlich theoretischen Perspektive entwickelt, sondern anhand eines sich tatsächlich vollziehenden interkulturellen Diskurses *plausibel* gemacht. Ziel wird es sein, die – freilich auf ein ‚philosophisches Problem‘ ausgerichtete – Beschreibung theoretisch einzuholen und aus dieser gehaltvolle Thesen zu extrahieren. Denn durch die retrospektive Beschreibung jenes beginnenden Diskurses zur buddhistischen Ethik wird zweierlei deutlich: Einerseits kann genauer beobachtet werden, wie es zu Missverständnissen kam; andererseits, wie sozusagen auch hier das *Staunen* als Anfang des Philosophierens fungierte – nämlich dort, wo die (nicht selten auf Missverständnissen beruhende) Ablehnung ungewohnter Denkstrukturen in deren Wertschätzung umschlug. Besonders diesem Übergang möchte ich mich widmen, um dann aus der Praxis des Umgangs mit der buddhistischen Tradition vorsichtig Analogien zu wohlverstandenen interkulturellem Philosophieren vorzuschlagen.

Das bringt mit sich, dass die *buddhistische Ethik selbst* hier kaum Thema sein wird. Nicht nur, dass der Versuch einer Darstellung auf so wenigen Seiten wenig erfolversprechend wäre. Für den hier verfolgten Zweck muss sich der Blick vielmehr auf den *Vollzug der Begegnung zweier Begriffe aus unterschiedlichen Denktraditionen* richten: Was lässt sich für die interkulturelle Philosophie lernen, wenn man beobachtet, was *passiert*, sobald behauptet wird, man habe es mit der „buddhistischen Ethik“ zu tun?¹ Fokussieren wir also die Situation, als sich westliche Forscher_innen den Buddhismus erschlossen und dabei dessen Ethik nicht finden konnten.

II. Warum gerade die ‚Entstehung‘ der buddhistischen Ethik?

Geeignet für das hier anvisierte Projekt scheint mir die buddhistische Ethik, da sie ein Produkt der *Verflechtungsgeschichte westlichen und östlichen Denkens* ist. Sie ist gleichsam geradezu ein Paradebeispiel dafür, wie westliches Denken in die Wahrnehmung (einige würden sagen „Erschaffung“²) des Buddhismus einfluss. Denn unzweifelhaft ‚gibt‘ es keine

¹ Als erfolgreiches Beispiel für dieses Vorgehen diene mir Andrew P. Tucks Studie *On the Western Interpretation of Nāgārjuna*. (Tuck 1990) Tuck illustriert hier *anhand* der Rezeption von Nāgārjuna in Europa die Wirkmacht des hermeneutischen Zirkels: Nämlich wie dieser – entsprechend der je vorherrschenden philosophischen *Paradigmen* – in der europäischen Rezeption (in dieser Chronologie) als Nihilist, platonischer oder kantischer Transzendental-Philosoph, logischer Analytiker, Empirist im Sinne des Wiener Kreises und als wittgensteinianisch ‚therapeutisch‘ verfahrenender Anti-Philosoph interpretiert wurde. Auch Tuck erwähnt mit keiner Silbe die seines Erachtens ‚richtige‘ Interpretation Nāgārjunas, weil das eben nicht seine Fragestellung ist.

² So z.B. Lopez Jr. 1995, 11, der für die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts die „creation of a reified entity called ‘Buddhism’ and the writing of its history“ erkennt oder, ebenso, Almond 1988, 12: „what we are witnessing [...] in the later half of the 1830s is the *creation* of Buddhism. It [...] takes form as an entity that ‘exists’ over against the various cultures which can now be perceived as instancing it, manifesting it, in an enormous variety of ways.“ Das scheint mir, vor allem vor dem

Ethik des Buddhismus – zumindest in den buddhistischen Traditionen. Etwas genauer: Weder ist in den klassischen Sprachen des Buddhismus der *Begriff der Ethik* (oder ein direktes Äquivalent) nachzuweisen,³ noch bestand in dessen *Tradition* die Idee oder ein Interesse an einer systematischen Moralphilosophie:⁴ Die buddhistische Tradition kennt keine „Reflexionstheorie der Moral“.⁵ Und so pointiert einer der entscheidenden Mitbegründer und -gestalter des Forschungsfeldes, Damien Keown, vollkommen zu Recht: „It is only since Buddhism arrived in the West that a nascent discipline of Buddhist ethics has developed.“ (Keown 2005, 30) So deskriptiv zutreffend diese Aussage auch sein mag, drängen sich sogleich Folgefragen auf, die der aktuell zwar problematisierten, aber kaum reflektierten Inkontextsetzung der buddhistischen Denktradition mit dem abendländischen Begriff der Ethik im Rücken liegen und gegebenenfalls auf früh geschaffene Ordnungen zurückgehen. Ist die buddhistische *Ethik* vielleicht vielmehr ein Produkt der westlichen Auseinandersetzung mit dem Buddhismus? Wie kommen wir denn darauf, dass es im Buddhismus um Ethik (zumindest im engeren Sinne) geht? Oder: Könnte es nicht sein, dass der ‚Mangel‘ eine

Hintergrund, dass wir den Begriff „Buddhismus“ überhaupt erst Michel Jean Ozerays *Recherches sur Bouddou ou Bouddou* von 1830 verdanken, nicht so abwegig.

- ³ Vgl. z.B. Keown 2005, 27: „There is not even a word for ‘ethics’ in the early Indian texts – the closest approximation to it is *śīla*, often translated as ‘morality’ but closer in meaning to disciplined behavior or self-restraint. In the course of Buddhist history there never arouse a branch of learning concerned with the philosophical analysis of moral norms.“ Ähnlich Goodman 2017, o. S.: „There is no word in Buddhist languages such as Sanskrit, Pāli and Tibetan that exactly corresponds to the English word ‘ethics.’ The term most commonly translated as ‘ethics’ is Sanskrit *śīla* (Pāli *śīla*, Tib. *tshul khrims*.) But this word actually means something more like ‘moral discipline’; [...] It’s not clear that Buddhist thinkers have a concept of moral obligation at all.“ In deutscher Sprache z.B. Schmithausen 2002, 1: „Bei diesem Begriff muß aber sogleich eingehakt werden. Er stammt ja aus der philosophischen Tradition des Abendlandes, und man muß die Frage stellen, ob er so ohne weiteres auf den Buddhismus übertragbar ist. Es wäre also zunächst einmal zu klären, ob das, was wir mit ‚Ethik‘ meinen, auch im Buddhismus vorhanden ist.“
- ⁴ „[D]espite its elevated moral teachings, Buddhism had almost nothing to say about moral philosophy or any subject connected with it [...]. While the Western canon is littered with treatises on these subjects, it is hard to think of a classical Buddhist scholar [...] who has made a notable contribution to any of them. [...] few of his [the Buddha’s – F.P.] followers seemed interested in taking these questions further and turning his moral teachings into a moral philosophy.“ Powers and Prebish 2010, xiv f. Ganz ähnlich hat das aber auch schon einer der ersten Erforscher des Buddhismus in Europa überhaupt (siehe unten) erkannt: „[T]here is not to be found in the ‘canonical’ books any complete and regular work upon it [morals], nor any authorized course of instruction.“ Copleston 1892, 90.
- ⁵ Vgl. hierzu z.B. Schlieter 2003, 133 f.; hier: „Buddhistische Ethik ist nur zum geringen Teil eine Reflexionstheorie der Moral, vielmehr ist sie direkt mit dem Anliegen der Heilswirksamkeit für den Handelnden gekoppelt. Es gibt daher im Buddhismus bislang kein System einheitlicher ethischer Prinzipien. [...] Die kategorische Beurteilung von Handlungen geschehen deshalb nicht anhand von Kriterien wie gut oder schlecht [...].“

bewusste Entscheidung ist? Gibt es einen respektablen Grund, *hinter* den mannigfaltigen moralischen Handlungsanweisungen der sich in vielfältige Schulen auffächernden buddhistischen Tradition *eine* systematische – oder: eine *systematische* – Ethik zu suchen? Schon diese wenigen Fragen deuten an, wie lohnend die Beobachtung der Entstehung der Rede von der buddhistischen Ethik sein könnte, weil sich in dieser ein früher – und in seiner Wirkung bis heute anhaltender – interkultureller Austausch manifestiert.

III. Die Entstehung der buddhistischen Ethik im Kontext der westlichen Buddhismusrezeption

Obleich aktuelle Untersuchungen zur Geschichte der *Studies of Buddhist Ethics* in der Regel nur bis in die 1960er Jahre zurückreichen,⁶ geht dieser Phase eine – bis dato kaum untersuchte – frühere voraus: Erste Erwähnungen einer buddhistischen Ethik lassen sich bis in die ersten ernsthaften Darstellungen des Buddhismus im Westen zurückverfolgen, die in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts erschienen.⁷ Fast jede längere Arbeit dieser Zeit enthält ein eigenes Kapitel zu der Ethik oder dem Moralsystem des Buddhismus.⁸ Spätestens zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts etabliert sich dann eine Debatte zur buddhistischen Ethik, mit den entsprechenden Charakteristika eines sich entwickelnden wissenschaftlichen Diskurses: erste Ausführungen im Rahmen allgemeiner Einführungen, die dann zunächst in Aufsätzen und Lexikoneinträgen (ab den 1890er Jahren), schließlich in Monographien (ab den 1920er Jahren) differenziert wurden. Es ist dies nicht der Ort, die

⁶ Unter den wichtigen Monographien macht sich allein Damien Keown in seinem *Nature of Buddhist Ethics* die Mühe eines kurzen Kapitels zu „Previous Research“ (Keown 2001 [1992], 4). Die anderen (Goodman 2009, Harvey 2000, Kalupahana 1995, Saddhatissa 1970, Dharmasiri 1998) verzichten auf den Blick zurück und konzentrieren sich auf aktuelle Aussichten. Die früheste (auch heute selten noch berücksichtigte) Arbeit, die Keown anführt, ist Shundo Tachibanas *Ethics of Buddhism* (Tachibana 1994 [1926]) – das sich aber bereits *speziell* mit der Ethik des Buddhismus befasst. Eine genaue Auseinandersetzung schenkt er aber erst jenen deskriptiv angelegten Arbeiten, die seit den 1960er Jahren erschienen, am meisten genannt wird hier Winston Kings *In the hope of nibbāna*. (King 1964) Einer der wenigen Aufsätze, der einen Überblick über die sich entwickelnde Erforschung der buddhistischen Ethik vorlegt, ist Charles Prebishs „Ambiguity and Conflict in the Study of Buddhist Ethics“ (Prebish 1996), der aber mit keinem Wort die Zeit *vor* den 1960er Jahren behandelt.

⁷ Deren Beginn wird in der Regel auf das Erscheinen von Eugène Burnoufs *Introduction à l'histoire du Bouddhisme Indien* von 1844 gelegt; vgl. hierzu z.B. Silk 2004; er bezeichnet seine Arbeit als „the first careful scientific investigations of Buddhism carried out on the basis of a good knowledge of relevant sources.“ (ebd., 96) Prebish 2002, 19 nennt ihn den „founding father of Buddhist Studies as a discipline“ in Europa.

⁸ Ein Kapitel zur Ethik des Buddhismus enthalten beispielsweise Hardy 1853, Eitel 1884 und Oldenberg 1881; eines zur Moral bzw. dem Moralsystem Bigandet 1866, Monier-Williams 1889, Copleston 1892 und Rhys Davids 1882 [1877].

Genese der Rede von einer buddhistischen Ethik ausführlich abzuhandeln;⁹ die folgenden Ausführungen sind insofern keineswegs erschöpflich, sondern eine *Auswahl* für den hier verfolgten Zweck.

Ich möchte den Blick auf zwei strukturelle Eigenheiten in der Entwicklung der buddhistischen Ethik lenken, die die *Verflechtung* europäisch-christlicher und buddhistischer Denkweisen besonders hervortreten und Eigenheiten in derselben deutlich nachvollziehen lassen. Als fruchtbar könnten sich in meinen Augen zwei Hauptadern der geäußerten Kritik erweisen, die sich als Tendenz zur Forderung von *Strukturen* in der buddhistischen Ethik darstellt, die die Autor_innen *vermissten*: Einerseits eine systematische Ethik im westlichen Sinne überhaupt (IV), andererseits eine nicht-egoistische Motivation sowie eine „transmenschliche“ Autorisation (V).

IV. Wo ist die *Ethik* in der buddhistischen Ethik? Der fehlende „systematisch arrangierte Moralcode“

In den buddhistischen Schriften finden die Autor_innen der frühen Forschungsarbeiten zum Buddhismus unzählige Ratschläge, Normenkodizes, Tugendsammlungen etc. Neben *Suttas* (etwa dem *Sigālovāda-* oder *Mangala-Sutta*) mit diversen – und sich mitunter widersprechenden – moralischen Handlungsanweisungen, mythischen Erzählungen und Fabeln (etwa in den *Jātaka*), die Tugenden illustrieren, finden sich Kodizes wie die Tugendregeln (*sīlas*) oder die der *brahma-vihāra*, der *pāramitā*. Aber auch Sammlungen, die nicht primär ‚ethischen‘, sondern viel eher praktischen Bezug zur Loslösung aus dem Rad der Wiedergeburten haben (etwa die *samyojana*, *nīvarana*, *āsava*), werden berücksichtigt.

Auffallend oft wird bemängelt, dass diese Pluralität nicht in eine systematisierende ethische Theorie gebracht wird. So setzt etwa das entsprechende Kapitel zur buddhistischen Moral in Jules Barthélemy Saint-Hilaires *Le Bouddha et sa religion* mit der Feststellung ein, dass, wenngleich sich Buddha zwar den Titel eines Philosophen zusprach, man von ihm kein „methodisches System“ erwarten dürfe.¹⁰ Und in Übereinstimmung mit Hermann Oldenberg – einem der in meinen Augen entscheidendsten Agenten in der Frühphase der Entwicklung der buddhistischen Ethik – konstatiert Monier Monier-Williams eine „absence of a systematically arranged code“ (Monier-Williams 1889, 125).

Oldenberg hatte in seinem vielrezipierten *Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde* für die von ihm so genannte buddhistische Ethik konstatiert, „dass jedes Unternehmen, in jenen Aufzählungen moralischer Begriffe sammt [sic] Sprüchen und Erzählungen eine förmliche, zusammenhängende Sittenlehre entdecken zu wollen, der wissenschaftlichen Wahrheit nicht minder entgegen sein würde als dem wissenschaftlichen

⁹ Verweisen lässt sich in dieser Sache auf meine eigene Analyse: Preußger 2016, bes. erster Teil.

¹⁰ „Bien que Çākymouni soit un philosophe, et qu’il n’ait jamais prétendu être autre chose, on aurait tort d’attendre de lui un système méthodique et régulier.“ Barthélemy Saint-Hilaire 1860, 79.

Geschmack.“ (Oldenberg 1881, 294) Zuvor hatte er bereits kritisch notiert, der „scholastische Apparat, von dem das indische Denken sich nun einmal nicht losmachen kann, wird nicht gespart“ und meint damit unendlich sich zu erstrecken scheinende numerische Gliederungen und Aufzählungen.¹¹ Schließlich schlägt er selbst eine Art Minimalsystematik vor, um der schierem Vielheit an Aufzählungen moralischer Begriffe Herr zu werden: zum einen, quasi „als die Ueberschriften von drei Capiteln der Ethik“, die Übungstrias „Rechtschaffenheit, Sich versenken und Weisheit“ des Achtfachen Pfades. Zum anderen findet sich eine solche, wie ich meine, in der Gliederung seines Kapitels in die Subkapitel „Pflichten gegen den Nächsten“ und „Sittliche Arbeit an sich selbst“. Beide Vorschläge sollten sich als äußerst wirkmächtig erweisen.

Noch deutlicher wird Reginald Stephen Copleston, der ebenfalls erfolglos eine „systematic treatment, on any large scale, of the whole subject of morals“ sucht. (Copleston 1892, 90) Ihn überrascht das wenig: Selbst die *Suttas* seien nicht systematisch aneinander anknüpfend bzw. aufeinander aufbauend verfasst und würden gewisse Themen lediglich immer und immer wieder von verschiedenen Blickwinkeln aus behandeln: „they go over the field in different directions, and divide up the same subject by a great number of independent classifications.“ (Ebd., 90 f.) Noch expliziter benennt er dabei seine europäische Erwartungshaltung, die seine Unzufriedenheit mit der typisch buddhistischen Herangehensweise bedingt haben könnte:

Analysis, other than numerical division, is very rare. Discussion, in the sense of shaking out a subject and shaking it clear by inquiry, is unknown. [...] Such a method is distasteful to an European reader. [...] In morals especially, we do not feel that we have got far till we have got behind the names of the virtues and the vices. We have been accustomed – the European world has been accustomed since the days of Socrates – to find moral discussion consist largely in such inquiries as, ‘What is holiness?’ [...]. (Copleston 1892, 93)

Was also stört Copleston als „europäischen Leser“? Er erwartet offenbar mehr Klarheit durch „Was ist“-Fragen, (essentialistische) Definitionen des Guten oder Gerechten, eine orientierungsstiftende Theorie; er geht davon aus, „that insight into the meaning and purpose of life is the origin [...] of intelligent moral conduct. In a treatise at any rate he will expect to see the theory first laid down, and then to see practice directed according to theory.“ (Copleston 1892, 95)

Gerade mit Blick auf *aktuelle* Kontroversen in der Debatte zur Ethik des Buddhismus scheint mir diese Frühphase interessant. Denn einerseits nehmen die Autor_innen die Moral des Buddhismus – noch (?) – so wie sie sie vorfinden: In Form von verschiedensten Pflichten und Tugenden, die sich anhand von Listen, *Suttas*, Erzählungen, Metaphern usf. sammeln

¹¹ „Alles hat seinen feststehenden, immer wiederkehrenden Ausdruck. Tugenden und Untugenden haben ihre Zahl: es giebt ein vierfaches Vorwärtsstreben; es giebt fünf Kräfte und fünf Organe des sittlichen Lebens. Die fünf Hindernisse und die sieben Elemente der Erleuchtung kennen auch Ketzer und Ungläubige, aber nur die Jünger Buddhas wissen, wie sich jene Fünfheit zur Zehnzahl, diese Siebenheit zur Vierzehnzahl entfaltet.“ Ebd., 293.

lassen.¹² Andererseits kritisieren sie ein systematisches Vakuum – das in der aktuellen Debatte dann gegebenenfalls mit den Versuchen der Interpretation der buddhistischen Ethik in einer der Theorien normativer Ethik des Westens (zumeist: als Tugend- oder konsequentialistische Ethik) „aufgefüllt“ wurde. Erst seit einigen Jahren aber werden Stimmen lauter, die dieses Vorgehen kritisieren und – in Anschluss an die metaethischen Positionen des ethischen Pluralismus (etwa bei William David Ross) und Partikularismus (Jonathan Dancy) – den Wert der genuin buddhistischen Herangehensweise an eine „Ethik ohne Prinzipien“¹³ ausloten wollen.¹⁴

V. Die „buddhistische Verständigkeitsmoral“: Der die buddhistische Ethik umwehende „kühle Hauch“ und die mangelnde Autorisation

Eine weitere Eigenheit, an der sich auffallend viele Autor_innen im 19. Jahrhundert reiben, ist ein sich in der „buddhistische[n] Verständigkeitsmoral“ (Oldenberg 1881, 299) offenbarender *Egoismus*. Denn im Rahmen derselben sei jede Handlung exklusiv auf das *je eigene* Heilsziel, das – egoistische – *télos* einer besseren (oder im Falle der Entsager_innen: keiner) Reinkarnation ausgerichtet; moralisch zu handeln sei deshalb *klug* bzw. zweckrational, habe aber *keinen intrinsischen Wert*. Pointiert durch Copleston:

There is no hint that in this matter ‘virtue is its own reward,’ still less that such conduct pleases a Divine Ruler, or is like a Father in heaven. The inevitable mechanical result of giving to monks is merit and future prosperity. (Copleston 1892, 177)

Ein weiterer Aspekt dieser klar christlichen fundierten Kritik wird bei Spence Hardy deutlich: Der buddhistischen Ethik ermangele es deshalb auch eines echten *Grundes*, Kraft ziehe sie allein aus der Vermeidung negativer karmischer Folgen für die Agent_innen. Es fehle ihr die Autorisation qua göttliches Gesetz: „Yet from no part of heathenism do we see more clearly the necessity of a ‘divine revelation than from the teachings’ of Buddha. The moral code

¹² In der sehr frühen Arbeit von Spence Hardy bespricht das die Ethik des Buddhismus verhandelnde Kapitel in 22 Subkapiteln verschiedene Ge- und Verbote bzw. (Un-)Tugenden, der tugendhaften Entwicklung abträgliche Kontakte und Orte sowie Ratschläge für angemessenes Pflichten innerhalb verschiedener gesellschaftlicher Beziehungen. Bereits Oldenberg verzichtet, wie gesehen, auf derartige „Aufzählungen moralischer Begriffe“.

¹³ Dancy hat in seinem *Ethics without Principles* – und dies eben in überraschender Ähnlichkeit zum ‚no-theory‘ Ansatz in der buddhistischen Ethik – eine „particularist conception of morality“ ausgearbeitet, „which sees little if any role for moral principles. Particularists think that moral judgement can get along perfectly well without any appeal to principles, indeed that there is no essential link between being a full moral agent and having principles.“ Dancy 2004, 1.

¹⁴ Beispielhaft sei hier lediglich die Kontroverse zwischen Charles Hallisey und Damien Keown im *Journal of Buddhist Ethics* genannt: Hallisey 1996 und Hallisey 1997 sowie Keown 2013.

becomes comparatively powerless for good, as it is destitute of all real authority. [...] It is his own act that makes them binding; and not any objective authority.“ (Hardy 1853, 506) Im Buddhismus seien dann moralisch von etwa ökonomisch handelnden Personen nicht zu unterscheiden.¹⁵

Ebenfalls deutlich christliche Motive stehen im Hintergrund von Monier Monier-Williams Einschätzung, die moralisch *erscheinende* Handlung im Buddhismus sei allein durch das Interesse an individueller Vermeidung von Leiden motiviert¹⁶ und *Sünde* so freilich undenkbar. Der entscheidende Unterschied zwischen der christlichen und der buddhistischen Moral bestehe deswegen darin, dass in ersterer die Gerechte „gottgleich“ sein müsse, „but the righteousness of the Buddhist is not perfection of holiness by the extinction of sin committed against God, but the perfection of merit-making, with the view of earning happiness for himself in a higher state thereafter.“ (Monier-Williams 1889, 143)

Auch bei solchen Autoren, die nicht explizit auf eine religiöse Kontrastfolie eingehen, lässt sich diese doch leicht erahnen. Der als Herausgeber und Übersetzer aristotelischer Schriften bekannte Philosoph Barthélemy Saint-Hilaire erkennt in der auf Existenzverbesserung bedachten Handlung, „cette préoccupation égoïste“ (Barthélemy Saint-Hilaire 1860, 150), eine regelrechte „Pervertierung der Vernunft“, die in der irrigen Vorstellung bestehe, nur der Mensch könne den Menschen retten. Derart auf sich gestellt bleibe der Mensch allein mit sich selbst beschäftigt und ohne Bezug auf die Natur oder Gott – eine Vorstellung, in der der Mensch als „Monster“ erscheine.¹⁷

Hermann Oldenberg hält fest, dass der „Vorzug sittlichen Handelns“ nur im „Ertrag für den Handelnden selbst liegt, welcher naturnothwendig an die eine und an die andere Handlung geknüpft ist“. Und so „empfängt das Sittliche seinen Werth allein daher, dass es

¹⁵ Vgl. Hardy 1853, 507: „From the absence of a superior motive to obedience, Buddhism becomes a system of selfishness. [...] The acquirement of merit by the Buddhist is as mercenary an act as the toils of the merchant to secure the possession of wealth.“

¹⁶ „By an unrighteous act it meant an act producing suffering and demerit [...], and it bade every man act righteously in order to escape suffering and to accumulate merit (kuśala), and thus work out his own perfection – that is to say, his own self-extinction.“ Monier-Williams 1889, S. 124; zuvor hatte er erläutert: „In Buddhism the words kleśa (kilesa), ‘pain,’ and akuśala, ‘demerit,’ take the place of ‘sin,’ [...].“

¹⁷ „Après tout ce qui précède, on doit pouvoir maintenant se rendre compte assez bien de l’entreprise générale du Bouddhisme. Par une impuissance radicale de remonter plus haut, ou par une perversité de raison, il n’a demandé, pour comprendre et sauver l’homme, que l’homme lui-même. Il en a fait [...] un être subsistant par lui-même, n’ayant de supérieur ni pour son origine, ni pour sa fin, placé seul dans cet univers qu’il remplit de sa personnalité vague et partout répandue, sous les formes les plus contraires, ne s’occupant que de lui exclusivement, et ne songeant ni à la nature, [...] ni à Dieu, qu’il ne connaît pas. Je [...] dis qu’elle [idée – F.P.] manque de vérité, et que l’homme ainsi conçu n’est qu’un monstre qui, malgré ses prétentions, se prendra bientôt en horreur, parce qu’il ne pourra parvenir à se comprendre.“ Ebd., 171 f.

Mittel zum Zweck ist“.¹⁸ Und auch Oldenberg wird Buddhismus und Christentum miteinander über die sich an der Oberfläche ähnelnden Tugenden der Feindesliebe bzw. „erbarmende Liebe gegen alle Wesen“ vergleichen; insbesondere erstere sieht er in den buddhistischen Schriften geradezu „verherrlicht“, aber: „auch hier fühlt man jenen kühlen Hauch, der alle Gebilde der buddhistischen Sittlichkeit umweht.“¹⁹

Bereits in der Phase spezialisierter Arbeiten, die mit ersten Aufsätzen um die Jahrhundertwende einsetzt und ihre Hochphase in einer Reihe von Monographien in den 1920er-Jahren findet,²⁰ wird diese Ausdeutung der buddhistischen *Verständigkeitsmoral* immer öfter in Frage gestellt. Die zunächst negativ ausfallenden Vergleiche erfuhren also schon im Laufe der frühen Debatte eine *Umdeutung*. So wird nun immer öfter der autonome Charakter der buddhistischen Ethik positiv hervorgehoben. Der neben Paul Dahlke wohl bekannteste deutsche Buddhist erster Tage, Karl Seidenstücker, bringt dies so auf den Punkt: „Die buddhistische Sittlichkeit baut sich also auf einer durch und durch nüchternen, rationellen Basis auf und ist in ihrem Wesen durchaus autonom.“ Und ergänzt sogleich: „Sehr im Gegensatz zur semitisch-christlichen Sittlichkeit, die sich auf den Willen eines in der Vorstellung lebenden anthropomorphen Gottes zurückführt.“ (Seidenstücker 1909, 37) Deutlich machen lässt sich die Umwertung zum Beispiel auch in den Bemühungen um eine rein rationale „ethische Kultur“ in Deutschland im ausklingenden Jahrhundert. Nahezu um 180 Grad dreht Artur Pfungst die noch bei Barthelémy Saint-Hilaire nachzulesende Einschätzung der allein auf den Menschen und sein Handeln bezogenen buddhistischen Ethik:

Er kam zu der unerschütterlichen Überzeugung, daß nur die Thaten des Menschen zur Befreiung von der Wiedergeburt zu führen vermochten und predigte als größter ethischer Reformator aller historischen Zeiten den heiligen achtfachen Pfad [...]. [Buddha] lehrte, daß ausschließlich moralischer Lebenswandel, zu dem sich der Mensch erziehen könne, zu dem erstrebten Ziel führe. [...] Seine Auffassung der Ethik kommt somit in sehr wichtigen Punkten derjenigen unserer erleuchtetsten Zeitgenossen sehr nahe. (Pfungst 1893, 283)

Feststellen lassen sich in der frühen Rezeptionsphase also Kritikpunkte an der buddhistischen Ethik – vielleicht besser ‚Reibungsflächen‘ –, deren Wurzel in der Eingebundenheit der Autoren in *ihre* christlich-abendländische Tradition nicht all zu schwer zu entziffern ist. Es

¹⁸ Beide Zitate Oldenberg 1881, 295. Er fährt hier differenzierend fort: „im Kleinen das Mittel zu den geringen Zielen glücklichen Lebens hienieden und in den künftigen Daseinsformen, im Großen die Vorbereitung für die Erreichung des höchsten, absoluten Ziels der seligen Erlösung“.

¹⁹ Oldenberg 1881, 304. Ähnlich stellt er für die ‚Nächstenliebe‘ fest, im Buddhismus sei *nicht* „grundlos räthselhafte Selbsthingabe des Liebenden das treibende Moment [...], sondern vielmehr reflectierende Verständigkeit, die Überzeugung, dass es so für Alle das Beste ist“. Ebd., 298.

²⁰ Vgl. dazu genauer Preußger 2016, 119 ff. Interessanterweise scheint das Interesse bereits Ende der 1920er-Jahre wieder nachzulassen und ernsthaft erst wieder mit Keown's *Nature of Buddhist Ethics* (Keown (2001 [1992])) einzusetzen. Einige der frühen Monographien, zuvörderst Tachibanas *The Ethics of Buddhism* (Tachibana 1994 [1926]), werden noch heute rezipiert.

spielen also *Auseinandersetzungen* bzw. *Vergleiche* eine entscheidende Rolle, im Falle der Ablehnung des ‚egoistischen Fundaments‘ der buddhistischen Ethik nicht selten explizit (und bei Copleston auch hinsichtlich der nicht aufzufindenden „theory first laid down“). Die beiden Kritiklinien legen m. E. offen, wie omnipräsent der eigene Horizont vertrauter Denkstrukturen in der Wahrnehmung dessen war, was als Ethik des Buddhismus proklamiert wurde. Nicht zuletzt wurden diese Kritiklinien am „kühlen Hauch“ der von Gott losgelösten Zweckrationalität einerseits und dem Fehlen eines „systematisch arrangierten Moralcodes“ andererseits auch gewählt, weil in letzterer stärker das abendländisch-philosophische, bei ersterer das judäo-christliche Erbe die hermeneutische Aufrichtigkeit trübt.

VI. Was lässt sich anhand der frühen Auseinandersetzung mit der buddhistischen Ethik für die interkulturelle Philosophie folgern?

Mir scheint eine Weiterverfolgung der Frage vielversprechend, inwiefern die Autoren – bewusst oder unbewusst – nach ihnen bekannten Zügen, Argumenten und Begrifflichkeiten der abendländischen religiösen und philosophischen Tradition gesucht haben oder sich von diesen bei ihrer Lektüre haben *inspirieren* lassen. An jenen recht schnell gezogenen Abgrenzungen oder fundamental wahrgenommenen Differenzen wird zweierlei deutlich: Einerseits, wie Vergleiche diskurs- oder verständnishemmend wirken *können*, wenn eine Seite als Paradigma ‚richtigen‘ Philosophierens angenommen wird. Andererseits tritt auch hervor, dass es mitunter gerade *erste fragwürdige Interpretationen* waren, die den Dialog – und damit das sukzessive Verstehen – durch Folgereaktionen auf die vermeintliche Fehlinterpretation vorangetrieben haben. Deutlich wird das eben an jenen *Umwertungen*, wie sie recht bald im Falle jener Kritik einer rein auf den Menschen und dessen ‚Streben‘ bezogenen buddhistischen Ethik ohne Gottesbezug stattfand. Allmählich wird auch, zu Recht wie ich meine, ihr pluralistischer, mithin „situationistischer“ Charakter als ungemein wertvoller Beitrag zur (meta-)ethischen Debatte wahrgenommen. Auf einen Nenner gebracht ergibt sich das Bild, dass durch die Erschließung des „Anderen“ über das „Eigene“ das Verstehen *in the long run* nicht behindert wurde, sondern viel mehr durch unaufmerksame *Priorisierung* – oder: durch wenig motivierte Rekonstruktionen dessen, was *nicht den eigenen Interessen entspricht*.

Wie ich meine, lässt sich im Anschluss an diese ‚Beschreibung‘ eine erste These zur immer wieder aufkeimenden Frage nach der Notwendigkeit einer eigenen *Methode in der interkulturellen Philosophie*²¹ formulieren. Obwohl die Reflexion auf methodologische

²¹ Sicherlich ist es kein Zufall, dass sich beispielsweise gleich die erste Ausgabe von *Polylog*, der ersten „Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren“, von 1998 vier Ansätzen interkulturellen Philosophierens widmet. Und Franz Martin Wimmer schreibt in seiner Einführung in die interkulturelle Philosophie z.B.: „Interkulturelle Philosophie steht vor der Frage, mit welchen Mitteln und wie zuverlässig philosophisches Denken zu erfassen ist, das in einer anderen als der

Grundlagen des Fremdverstehens in den untersuchten Arbeiten kaum stattfand, war dies womöglich gar nicht das zentrale Problem. Vielmehr war es die vielerorts offenkundig mangelhafte Bemühung um jene „formale Voraussetzung“, die alles Verstehen leiten sollte, nämlich den „Vorgriff der Vollkommenheit“, wie man das mit Gadamer fassen könnte:²² Nicht ausdauernd genug wurde der, wenn auch durchaus stimmig rekonstruierte, Denkweg des Buddhismus *weiterverfolgt*. Dies aber wurde, ebenfalls ohne „Methode“, im Laufe der Debatte durch eine intensivere Auseinandersetzung umgesetzt. Für die ernsthafte Auseinandersetzung des Eigenen mit dem Fremden, jenem (dialektischen) Ausgang aus dem Verhaftetsein in den eigenen Vorurteilen, die das Verstehen zwar präjudizieren, aber zugleich auch ermöglichen, gibt es keinen sicheren Weg (was eine ‚Methode‘ suggerieren könnte). Vielmehr ist der Schwerpunkt auf eine grundlegende Offenheit, eine bestimmte „philosophische Kultur“ zu legen: Die der, wie man das vielleicht nennen könnte, hermeneutischen Tugendhaftigkeit.²³ Dies ließe sich vielleicht auf die folgende allgemeinere Formel bringen: *Die Ausarbeitung einer umfassenden Methode interkultureller Philosophie nimmt gegenüber der allgemeinen Entwicklung hermeneutischer Tugendhaftigkeit eine untergeordnete Rolle ein.*

VII. Interkulturelle Philosophie als interkulturelles Philosophieren

Nun lässt sich m. E. zur „Methode“ interkulturellen Philosophierens noch etwas mehr sagen, wenn man den Blick von dem mitunter misslungenen Aspekt der *aufrichtigen* Auseinandersetzung auf die *Auseinandersetzung* selbst lenkt: Die von den europäischen Interpret_innen der buddhistischen Ethik geäußerte Kritik spiegelt nicht selten ein fundamentales Unbehagen, eine Verwirrung hinsichtlich gewohnter Annahmen – etwa darüber, was unter „intelligentem moralischen Verhalten“ zu verstehen ist oder unter einer „zusammenhängende[n] Sittenlehre“, oder aber wie Handlungsmotivation eigentlich zu begründen sein müsste. Diese sich *im Vergleich mit dem Vertrauten* erst offenbarenden Eigenheiten der buddhistischen Ethik wurden dann später philosophisch nutzbar gemacht

jeweils eigenen Tradition oder Kultur entwickelt wurde: Sie hat eine allgemeine Theorie des Verstehens fremdkultureller Philosophie zu entwickeln.“ Wimmer 2004, 137.

²² Vgl. Gadamer 1960, bes. 277 ff. Hier erläutert er am praktischen Beispiel: „So wie der Empfänger eines Briefes die Nachrichten versteht, die er enthält, und zunächst die Dinge mit den Augen des Briefschreibers sieht, d. h. für wahr hält, was dieser beschreibt [...] [u]nd wie wir Nachrichten eines Korrespondenten glauben, weil er dabei war oder es sonst besser weiß, so sind wir grundsätzlich der Möglichkeit offen, dass ein überlieferter Text besser weiß, als die eigene Vormeinung gelten lassen will. [...] Das Vorurteil der Vollkommenheit enthält also nicht nur dies Formale, dass ein Text seine Meinung vollkommen aussprechen soll, sondern auch, dass das, was er sagt, die vollkommene Wahrheit ist.“

²³ Der Begriff der Tugend scheint mir hier sehr passend, weil er deutlich macht, dass keine Prinzipien oder Regeln greifen, sondern dass es um eine „geübte Praxis“ geht.

(und die philosophische Neubewertung bestimmter Charakteristika wurde, wie gesehen, bis heute fortgesetzt).

Ist nicht genau diese Situation des Unbehagens, die aber zugleich eine des Lernens, der erhöhten Aufmerksamkeit (oder eben des „Staunens“) sein kann, eine geradezu verheißungsvolle Stoßrichtung der interkulturellen Philosophie? Kann man nicht nachvollziehen, wie Ablehnung durch eine später vollzogene, „hermeneutisch tugendhaftere“ Neubewertung in ein kritisches Denken über die *eigene* Tradition und deren Hintergrundannahmen umschlug? Ist die im Vorangegangenen untersuchte Phase der sukzessiven Erarbeitung der buddhistischen Ethik, in der kulturell bedingte Missverständnisse zunächst aufgedeckt und dann für die Reflexion auf die eigene, tradierte Herangehensweise an ethische Fragen nutzbar gemacht wurden, nicht ein Plädoyer für die interkulturelle Philosophie? Zeigt sich hier nicht, wie, mit den pointierten Worten von Jens Schlieter auf eine allgemeinere Ebene gebracht, in Diskursen anderer Kulturen ein „hermeneutische[r] Schlüssel zu den verborgenen Dimensionen der eigenen Tradition“ liegt?²⁴

Dem nachgehend kann die hier verfolgte Frage zu Bedingungen interkulturellen Philosophierens weiter konkretisiert werden. Zum Ersten folgt, dass sich dieses nicht *allein* als Projekt verstehen sollte, das der Erschließung anderskultureller „Philosophien“ gewidmet ist. Es wäre in meinen Augen verkürzt, interkulturelle Philosophie als rein *philologische* – also der Übersetzung philosophischer Texte²⁵ – oder *philosophiegeschichtliche* Unternehmung zu begreifen. Wie ich meine, deutet die hier untersuchte Wahrnehmung der buddhistischen Ethik in die Richtung, dass sie vor allem dann für die interkulturelle Philosophie interessant wird, wenn man das *Beschreiben* nutzbar macht, um dann in das *Philosophieren* einzusteigen. In der Frühphase ebenso wie heute scheinen die Bedingungen einer „zusammenhängenden Sittenlehre“ ein passendes Beispiel: Damals wie heute dien(t)en zunächst *konstatierte* „Mängel“ zu einem späteren Zeitpunkt dem Zweck, dies kreativ auf *philosophische* Fragen nach der Rolle von Moral-Prinzipien oder -Begründung, der Rolle der Urteilkraft usf. zurückzubeziehen und dabei eigene tradierte Denkmuster zu hinterfragen.²⁶

Mit anderen Worten: Ganz egal, wie wir ein bestimmtes philosophisches Sachproblem identifizieren mögen (weil uns zum Beispiel ein bestimmter als essentiell angenommener Aspekt „ethischer Theorie“ fehlt, uns „Egoismus“ als moralische Handlungsmotivation

²⁴ Schlieter 2002b, 21. Vgl. Schlieter 2002a, 280: „Zum einen stellt sich die Frage, inwiefern die Ethik des Buddhismus als alternative[s] Paradigma zur europäischen Tradition Anregungen zur Diskussion geben kann. Zum anderen verspricht eine Untersuchung der buddhistischen Anthropologie und Soteriologie [...] Aufschluß über die Frage, wie sich diese Sinnhorizonte zu den äquivalenten [...] fundierenden Größen der judäo-christlich-hellenischen Tradition verhalten.“

²⁵ Wobei jene selbstredend nicht ohne philosophische Sachkenntnis durchgeführt werden kann.

²⁶ Ein schönes Beispiel für ein ebenso offenes wie kenntnisreiches „voneinander Lernen“ – hier zur Frage des Verhältnisses von Moralprinzipien und Urteilkraft sowie der Problematik, diese zu „üben“ – sind die Überlegungen von Rolf Elberfeld zu Kant und dem Satipatthāna-Sutta. (Elberfeld 2013)

irritiert, wir nicht-substantialistisch konzipierte Agent_innen ablehnen): Wenn man in dessen Bearbeitung ergebnisoffen und in gleichberechtigter Rede und Gegenrede die Traditionen verschiedener Kulturen zu Wort kommen lässt, dann schreitet interkulturelle Philosophie von einem „Lernen über“ fremde Kulturen voran zu einem „Lernen von“ solchen.²⁷ Sie wäre dann vielmehr als ein gemeinsames, interkulturelles Philosophieren zu verstehen, ein Argumentieren, das „in wiederholter Aneignung der alten nichteuropäischen Traditionen des Denkens und Lebens ein neues und anderes Philosophieren hervortreten lässt.“ (Elberfeld 2002, 11) Dies berücksichtigend, ließe sich die letzte These noch schärfer so fassen: *Die Suche nach einer Methode der interkulturellen Philosophie ist der falsche Weg, denn die wohlverstandene interkulturelle Philosophie selbst ist eine Methode des Philosophierens, nämlich die hermeneutisch sorgfältige Auseinandersetzung verschiedener Traditionen, die sich voneinander etwas gesagt sein lassen wollen.*²⁸

VIII. Interkulturelles Philosophieren als dialogisches Vergleichen

Was mit der offenen Aufnahme verschiedenkultureller Positionen in die Lösung philosophischer Einzelprobleme gemeint ist, lässt sich mit dem Bild eines sich gegenseitig befruchtenden *Dialogs* verdeutlichen, in dem beide Gesprächspartner_innen ernsthaft voneinander lernen wollen. Insofern schätze ich das von Wilhelm Halbfass eingeführte Konzept des *dialogischen Vergleichens*.²⁹ Sein Vorschlag für interkulturelles Philosophieren versammelt die in meinen Augen verheißungsvollen Aspekte, die sich aus den hier nur kurz

²⁷ Die Unterscheidung von einem „Lernen über“ und einem „Lernen von“ übernehme ich von Charles Hallisey, der sie aber in einem anderen Kontext äußert, nämlich in einer Kritik umfassender Interpretationen *der* buddhistischen Ethik in einer der Formen der westlichen normativen Ethik. Er zieht in Zweifel, solche Ansätze würden überhaupt noch annehmen, dass wir „can learn *from* Buddhist ethics or whether we can only learn *about* Buddhist ethics.“ (Hallisey 1997, 187) Ähnlich hat auch Rolf Elberfeld für die interkulturelle Philosophie das Verstehen von „tradierten Überlieferungen“ unterschieden von der Ausrichtung „auf die noch nicht fixierten Antworten [...] die sich auf die ethischen Probleme moderner Technik und den globalen Lebenskontext beziehen.“ (Elberfeld 2002, hier bes. 17)

²⁸ Auch Rolf Elberfeld versteht in diesem Sinne interkulturelle Philosophie nicht als philosophische *Position*, sondern als „zeitgemäße *methodische* Ausrichtung“, die sich dadurch auszeichne, dass im Philosophieren „methodisch auf die hermeneutische Situation in verschiedenen Wirkungsgeschichten Rücksicht genommen wird“. Vgl. Elberfeld 2004, 24.

²⁹ Die Debatte, ob besser von einem *Poly-* oder *Dialog* gesprochen werden sollte (vgl. z. B. Wimmer 1996, hier Anm. 4), möchte ich an dieser Stelle unberücksichtigt lassen, mir geht es hier sozusagen primär um den *Logos*: Meine Auffassung ist, dass (interkulturelles) Philosophieren idealiter über rechtschaffene Rekonstruktion und gleichberechtigten Austausch im Sinne des zwanglosen Zwangs des besten Arguments verläuft. Der Unterschied zwischen einem virtuellen, sprich wiederholt rekonstruierten Gegenüber und einem „echten“ scheint mir dabei nur graduell, nicht essentiell.

vorgestellten Aspekten des frühen Diskurses um die buddhistische Ethik, der sich als eine Verflechtungsgeschichte des Denkens präsentiert, für die interkulturelle Philosophie resümieren lassen:

Ich sehe keinen Sinn darin, möglichst viele ethische Wertsysteme oder moralische Orientierungsversuche nebeneinanderzustellen [...] und dann darauf zu hoffen, auf induktivem Wege Einsichten in das Wesen des Guten oder sittlich Verbindlichen zu gewinnen. Was ich statt dessen anstrebe, ist ein dialogisches Vergleichen, ein Vergleichen meiner eigenen Prämissen und Leitbegriffe mit Gedanken und Orientierungsweisen, denen ich mich sozusagen als Gesprächspartner stelle und von denen ich mich meinerseits in Frage stellen lasse. Dies bedeutet, daß ein gewisses Maß an Selektivität durchaus unvermeidlich, aber auch legitim ist. (Halbfass 1996, 35)

Zum einen wird derart die zentrale, potentiell erkenntnisgenerierende Bedeutung von *Vergleichen* eingefangen, das durchaus beabsichtigte In-Kontext-Sellen von Fremdem und Vertrautem. Zum anderen verzichtet das dialogische Vergleichen auf eine differenzierte Methode und legt vielmehr das Augenmerk auf die detailverliebte Reflexion ‚meiner‘ immer schon kulturell bedingten Denk- oder Interpretationsstrukturen mithilfe anderer Traditionen, von denen ‚ich mich‘ in Frage stellen lasse. Dieses von Halbfass anvisierte Szenario, in welchem Prämissen und Leitbegriffe qua Vergleich in Frage gestellt werden, scheint sich mir in diesem Sinne nicht wesentlich von jenem des „gegenseitig vollständige[n] Einfluss[es]“ zu unterscheiden, das Franz Martin Wimmer vorschwebt, also jene „Form gegenseitiger Beeinflussung unter Voraussetzung tatsächlicher Gleichrangigkeit und unter Infragestellung aller Grundbegriffe“.³⁰ Mit anderen Worten: Gleichberechtigt ist mein „In-Frage-stellen-Lassen“ erst dann, wenn es bis zur Reflexion meiner eigenen Perspektivität zurückreicht, also ‚meine‘ ursprüngliche Fragestellung – oder „Selektion“ – ebenso wie ‚meine‘ verwendeten Grundbegriffe vor kritischen ‚Rückfragen‘ durch mein Gegenüber zur Disposition stehen.

BIBLIOGRAPHIE

- Almond, P. 1988. *The British discovery of Buddhism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barthélemy S-H., J. 1860. *Le Bouddha et sa religion*. Paris: Didier & C'ie.
- Bigandet, P-A. ²1866. *The Life, or Legend of Gaudama, the Buddha of the Burmese*. Rangoon: American Mission Press.
- Copleston, R. S. 1892. *Buddhism. Primitive and Present*. London u. New York: Longmans, Green, & Co.
- Dancy, J. 2004. *Ethics without principles*. Oxford: Oxford University Press.
- Dharmasiri, G. 1998. *Fundamentals of Buddhist Ethics* (3., erw. Auflage). Paramita International Buddhist Society: Kandy.
- Eitel, E. J. 1884. *Buddhism. Its Historical, Theoretical and Popular Aspects*. dritte Auflage, Hongkong: Lane, Crawford & Co.

³⁰ Vgl. Wimmer 1996; Zit. ebd., 43.

- Elberfeld, R. 2002. „Vom Nutzen komparativer Ethik für das Leben der Gegenwart". In *Komparative Ethik. Das gute Leben zwischen den Kulturen*, hrsg. v. Rolf Elberfeld & Günter Wohlfart, 7–21. Köln: Edition Chōra.
- . 2004. *Phänomenologie der Zeit im Buddhismus. Methoden interkulturellen Philosophierens*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- . 2013. „Kants Tugendlehre und buddhistische Übungspraxis. Auf dem Weg zu einer kulturoffenen und kritischen Kultivierungspraxis". In *Dimensionen der Selbstkultivierung. Beiträge des Forums für Asiatische Philosophie*, hrsg. v. Marcus Schmücker & Fabian Heubel, 27–63. Freiburg i.B.: Verlag Karl Alber.
- Gadamer, H-G. 1960. *Wahrheit und Methode*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Goodman, C. 2009. *Consequences of compassion. An interpretation and defense of Buddhist ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2017. "Ethics in Indian and Tibetan Buddhism". In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2017 Edition), hrsg. v. Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/ethics-indian-buddhism/>.
- Halbfass, W. 1996. „Beobachtungen zur Grundlegung vergleichender Ethik". In *Ethik und Politik aus interkultureller Sicht*, hrsg. v. Ram Adhar Mall & Notker Schneider, 31–38. Amsterdam, Atlanta: Rodopi.
- Hallisey, C. 1996. Ethical Particularism in Theravāda Buddhism. *Journal of Buddhist Ethics*. Jhrg. 3: 32–43.
- . 1997. A Response to Kevin Schilbrack. *Journal of Buddhist Ethics*. Jhrg. 4: 184–188.
- Hardy, R. S. 1853. *A manual of Budhism - in its modern development*. London: Partridge and Oakley.
- Harvey, P. 2000. *An Introduction to Buddhist Ethics. Foundations, Values, and Issues*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kalupahana, D. J. 1995. *Ethics in early Buddhism*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Keown, D. 2001 [1992]. *The Nature of Buddhist Ethics*. Basingstoke: Palgrave.
- . 2005. *Buddhist ethics. A very short introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- . (2013). Some Problems with Particularism. *Journal of Buddhist Ethics*. Jhrg. 20: 445–460.
- King, W. 1964. *In the hope of nibbana. An essay on Theravada Buddhist ethics*. LaSalle: Open Court.
- Lopez Jr. D. S. 1995. "Introduction". In *Curators of the Buddha. The study of Buddhism under colonialism*, hrsg. v. Donald Sewell Lopez Jr., 1–29. Chicago: University of Chicago Press.
- Monier-Williams, Sir M. 1889. *Buddhism, in its connexion with Brahmanism and Hinduism, and in its contrast with Christianity*. London: J. Murray.
- Oldenberg, H. 1881. *Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*. Berlin: Herz.
- Pfungst, A. 1893. Buddhistische Ethik. *Ethische Kultur*. Jhrg. 1, Nr. 36: 283–284.
- Prebish, C. S. 1996. Ambiguity and Conflict in the Study of Buddhist Ethics. *Journal of Religious Ethics*. Jhrg. 24, Nr. 2: 295–303.
- . 2002. "Buddhist Studies in the Academy: History and Analysis." In *Teaching Buddhism in the West: from the wheel to the Web*, hrsg. v. Hori, V. S., Hayes, R. P. & Shields, J. M., 17–36. London: Routledge Curzon.
- Preußger, F. 2016. *Das ‚buddhistische Ethik-Idiom. Seine Entwicklung und seine Stellung in ethischen Diskussionen der Gegenwart*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Rhys D. & Thomas W. 1882 [1877]. *Buddhism. Being a sketch of the life and teachings of Gautama, the Buddha* (erw. Auflage). London: Society for promoting Christian knowledge.
- Saddhatissa, H. 1970. *Buddhist Ethics*. London: Allen & Unwin.
- Schlieter, J. 2002a. „Kann auch ein Klon Buddha werden? Buddhistische und Habermas'sche Argumente zur Gentechnik als Fallbeispiel komparativer Ethik." In *Komparative Ethik*, hrsg. v. Rolf Elberfeld & Günter Wohlfart, 279–291. Köln: Edition Chōra.

- . 2002b. „Kann ein Klon Buddha werden? Gentechnik aus einer anderen Sicht“. In *Neue Züricher Zeitung*. Jhrg. 2002, Nr. 4: 21.
- . 2003. „Die aktuelle Biomedizin aus der Sicht des Buddhismus“. In *Kulturelle Aspekte der Biomedizin. Bioethik, Religionen und Alltagsperspektiven*, hrsg. v. Silke Schicktanz, Christof Tannert & Peter Wiedemann, 132–159. Frankfurt a. M., New York: Campus Verlag.
- Schmithausen, L. 2002. „Vortragsmanuskript: Grundbegriffe buddhistischer Ethik“. In *Buddhismus in Geschichte und Gegenwart 7*. Universität Hamburg, Asien-Afrika-Institut, Abteilung für Kultur und Geschichte Indiens und Tibets (Weiterbildendes Studium). <<https://www.buddhismuskunde.uni-hamburg.de/pdf/4-publikationen/buddhismus-in-geschichte-und-gegenwart/bd7-k01schmidthausen.pdf>>
- Seidenstücker, K. 1909. Buddhistische Sittlichkeit. *Die Buddhistische Welt. Deutsche Monatsschrift für Buddhismus*. Jhrg. 3, Nr. 4: 35–37.
- Silk, J. A. 2004. "Buddhist Studies". In *Encyclopedia of Buddhism*, hrsg. v. Robert E. Buswell, 94–101. New York: Macmillan.
- Tachibana, S. ²1994 [1926]. *The Ethics of Buddhism*. Richmond: Curzon.
- Tuck, A. 1990. *Comparative philosophy and the philosophy of scholarship. On the Western interpretation of Nāgārjuna*. New York: Oxford University Press.
- Wimmer, F. M. 1996. „Polylog der Traditionen im philosophischen Denken. Universalismus versus Ethnophilosophie?“ In *Ethik und Politik in interkultureller Sicht*, hrsg. v. Ram Adhar Mall & Notker Schneider, 39–54. Amsterdam und Atlanta: Rodopi.
- . 2004. *Interkulturelle Philosophie*. Wien: Facultas.