

# Erkenntnis und Mitgefühl<sup>1</sup>

## Argumente für einen sozial engagierten Buddhismus

Karl-Heinz Brodbeck

### 1. Überblick

Die Lehre des Buddha (563-483 v.Chr.) geht von einer unmittelbaren Erfahrung aus: Alle Lebewesen, alle Phänomene sind vergänglich. In unseren Gedanken und Handlungen sind wir von natürlichen und sozialen Umständen abhängig. Diese Umstände sind einem ewigen Wandel unterworfen. Es ist eine primäre Erfahrung, dass die Menschen diesen Wandel *erleiden*. Was immer wir durch Handlungen auch gestalten, ist letztlich ohne Dauer – *todsicher*. Als Grund für diese Erfahrung des Leidens identifiziert man im Buddhismus eine Täuschung: Die Ich-Illusion. Der Glaube an ein dauerndes Ich in einer Welt des Wandels führt einerseits zur Gier, zum Ergreifen und Festhaltenwollen von Erfahrungen, andererseits zu Aggression oder Hass gegenüber dem, was auf unser Ego-Territorium, unser „Mein“ übergreift. In diesen drei „Geistesgiften“ – Unwissenheit (Ich-Glaube), Gier und Hass (Skr. *avidyā*, *rāga* und *dvesha*) – gründen letztlich alle unmoralischen Verhaltensweisen. Es gibt einen *individuellen* Ausweg aus diesem Kreislauf, formuliert im buddhistischen Heilsziel *nirvāna*. Davon soll hier aber nicht die Rede sein. Ich konzentriere mich auf die sozialen Aspekte dieser Diagnose.

Die Ich-Illusion gründet gerade darin, dass die gegenseitige Abhängigkeit der Menschen untereinander und von der übrigen Natur ausgeblendet wird. Dies verursacht vielfältiges Leiden in sozialer Gemeinschaft. Das Leiden wird verursacht. Man kann es also auch mindern. Und eben dies ist die Aufgabe des sozialen Engagements der Buddhisten. Da das Leiden im Denken gründet, da das Ich durch Be-griffe *er-griffen* wird, ist die erste Aufgabe der buddhistischen Ethik die Kritik irrender Denkformen. Dies geschieht individuell in der stillen und der analytischen Meditation sowie in der Entfaltung der *Achtsamkeit*. Daraus erwachsen auch die *Achtung anderer* und die Pflicht, die in der Ich-Illusion gründenden Denkformen kritisch zu analysieren. *Buddhistische Ethik ist Kritik des Egoismus*. Nicht den Trägern des Denkens – den Menschen –, wohl aber ihren irrenden Gedanken gilt diese Kritik. Dies gelingt auf tolerante und nicht verletzende Weise durch die grundlegende Haltung des *Mitgefühls*. Das Mitgefühl ist zugleich der ethische Ausdruck der menschlichen Wirklichkeit, die sich nach der Entzauberung der Ich-Illusion zeigt: die gegenseitige Abhängigkeit aller Wesen. Der sozial engagierte

---

<sup>1</sup> Erschienen in: „*Erkenntnis und Mitgefühl. Argumente für einen sozial engagierten Buddhismus*“; in: Klaus von Stosch (Hg.): *Wirtschaftsethik interreligiös*, Paderborn: Ferdinand Schöningh 2014, S. 111-128.

Buddhismus realisiert deshalb keine abstrakten Ideale, sondern ist die Praxis der Minderung des Leidens. Nach der Skizze von einigen praktischen Beispielen des sozialen Engagements von Buddhisten möchte ich die Grundelemente der buddhistischen Philosophie vorstellen, ethische Konsequenzen daraus ziehen und abschließend an einigen ökonomischen Grundstrukturen – an der Funktion des Geldes – diese Form der buddhistischen Analyse methode vorführen und einige Schlussfolgerungen daraus ziehen.

## 2. Formen des sozial engagierten Buddhismus

In der Wahrnehmung in westlichen Ländern gilt der Buddhismus vielfach als eine Art Wellness-Religion. Sie scheint Menschen individuell glücklich zu machen, ohne verpflichtend zu sein. Soziales Engagement assoziiert man weit eher mit den christlichen Kirchen. Blickt man dagegen auf die Länder Asiens, in denen sich der Buddhismus ein bis zwei Jahrtausende entfaltete, so zeigt sich ein anderes Bild. Der Buddha selbst liefert dafür das beste Vorbild. Die Überlieferung besagt, dass Shakyamuni, nachdem er die Erleuchtung erlangt hatte und so der Buddha, der Erleuchtete wurde, zunächst in der Einsamkeit verbleiben wollte; zu tief und schwer zu verstehen erschien ihm das, was er erkannt hatte. Doch Brahma, der Gott der hinduistischen Tradition, kam herbei und überredete ihn, seine Lehre zu verkünden, je nach Fassungskraft der Zuhörer. Für rund 50 Jahre lehrte dann der Buddha und gab, wo immer er sich aufhielt, Menschen in allen sozialen Stellungen Ratschläge. Der Buddha galt deshalb auch als ein Lehrer, der „je nach den Umständen“<sup>2</sup> lehrte – ein Grund dafür, dass auch lange nach seinem *Parinibbana*, seinem endgültigen Eintritt ins *Nirvāna* immer wieder ergänzende Lehren auftauchten, die vieles neu beleuchteten, was von seinen unmittelbaren Schülern zunächst memoriert wurde. Vermutlich gingen aus Traditionen unter den Laien auch wichtige Elemente des späteren *Mahāyāna-Buddhismus*, des vor allem in China, Tibet, Korea und Japan verbreiteten „großen Fahrzeugs“, hervor. Ratschläge an Könige – mit der Bitte, der Gewalt zu entsagen, milde Strafen einzuführen und für Menschen aller sozialen Stellungen zu sorgen, bei gleichzeitiger Bescheidenheit im Luxus der Könige oder Regierungen – finden sich in der späteren buddhistischen Literatur vielfach. Die soziale Einbettung der Lehre war also von Anfang an ein Charakteristikum eines doch deutlich anderen Buddhismus als das, was man auf der medialen Oberfläche in Europa oder den USA dafür hält.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> ANGUTTARA NIKAYA V, Zitiert nach der Übersetzung NYĀNAPONIKA, Freiburg i. B. 1984, 189.

<sup>3</sup> Ich verschweige keineswegs, dass es auch immer wieder Fehlentwicklungen in Ländern mit dominierendem buddhistischen Einfluss gab. Viele dieser Fehlentwicklungen – z.B. in Kambodscha im 15. Jahrhundert, in Thailand oder in Sri Lanka in der Gegenwart oder im alten Tibet wurden aber häufig in der je eigenen Tradition kritisiert

In Indien, dem buddhistischen Ursprungsland, fand unter dem zum Buddhismus konvertierten König Ashoka (2. Jh. v.Chr.) durchaus so etwas wie eine soziale Revolution statt. Ashoka erließ moralische Richtlinien für Beamte und Bedienstete, formulierte Gesetze zur Erziehung zum Mitgefühl gegenüber allen Lebewesen, schaffte Tieropfer ab, errichtete Krankenhäuser für Menschen und Tiere, entsagte dem Krieg als Mittel der Politik und forderte zugleich strikte Toleranz allen anderen religiösen Traditionen gegenüber, wie es im 12. „Felsenedikt“ heißt: „denn nur das Zusammengehen ist gut, auf dass ein jeder der Sittenlehre des anderen Gehör und Aufmerksamkeit schenke“<sup>4</sup>. Der Buddha selbst hat seinen Orden für alle Kasten und für Frauen geöffnet und z.B. das Wort „Brahmane“ – bis dahin ein Name für eine soziale Höherstellung durch Geburt – als hohe Geisteshaltung definiert, die prinzipiell jeder erlangen könne. Die ersten Berichte über den Buddhismus, die im 19. Jahrhundert durch die Kolonisierung Asiens auftauchten, zeichneten bei allem erkennbaren Bemühen, die Überlegenheit der europäischen Kultur zu behaupten, dennoch ein Bild, das, wiewohl als *Kritik des Buddhismus* gedacht, ganz anders klingt. So schreibt Monier-Williams 1889:

„Der Buddhismus führte zu Ausbildung und Kultur; er ermutigte Literatur und Kunst; er förderte physischen, moralischen und intellektuellen Fortschritt bis zu einem bestimmten Punkt; er proklamierte Frieden, guten Willen und Brüderlichkeit unter den Menschen; er verurteilte den Krieg zwischen den Nationen, bekannte sich mit Sympathie zu sozialer Freiheit und Autonomie; er schenkte den Frauen viel Unabhängigkeit; er predigte Reinheit in Gedanken, Worten und Motiven (wenn auch nur zur Aufhäufung von spirituellem Verdienst); er lehrte Selbst-Verneinung ohne Selbstqual; er schärfte Großzügigkeit, Wohltätigkeit, Toleranz, Liebe, Selbstverzicht und Güte, sogar zu den niederen Tieren ein; er befürwortete den Respekt für das Leben und das Mitgefühl zu allen Kreaturen; er untersagt Habsucht und das Aufhäufen von Geld; und ausgehend von seiner Erklärung, dass die Zukunft jedes Menschen von seinen gegenwärtigen Handlungen und Bedingungen abhängt, war der Buddhismus sehr hilfreich für seine Zeit, um Stagnation zu verhindern, Anstrengungen zu stimulieren, gute Werke jeder Art zu befürworten und den Charakter der Humanität zu heben.“<sup>5</sup>

In der Gegenwart – um einen großen Zeitsprung zu wagen – hat sich, ausgehend von Asien, ein globales Netzwerk sozial engagierter Buddhisten gebildet. Dr. Ambedkar, der den Buddhismus in Indien wieder popularisierte, organisierte bei den unteren Kasten und den Unberührbaren eine soziale Bewegung, die heute viele Menschen umfasst und unterschiedlichste soziale Einrichtungen geschaffen hat. In Thailand war es Buddhadasa Bhikkhu, der unter dem (für europäische Ohren vielleicht befremdlichen) Titel des *Dhamma-Sozialismus*, also einer

---

und reformiert – durch neue Linien und Klöster oder eine Rückbesinnung auf die ursprüngliche Lehre. Diese weitreichenden historischen Fragen kann ich im vorliegenden Kontext nicht vertiefen.

<sup>4</sup> WOLFGANG SCHUHMACHER, Die Edikte des Kaisers Ashoka. Vom Wachstum der inneren Werte. In: „Bodhi Blätter“, eine Schriftenreihe aus dem Haus der Besinnung CH 9115, Dicken 1991.

<sup>5</sup> MONIER MONIER-WILLIAMS, Buddhism in its Connexion with Brahmanism and Hinduism, London 1889; Reprint Varanasi 1964, 537 [eigene Übersetzung].

sozialen Form des Buddhismus (Pali: *dhamma*), der Mönche und Laien zu sozialem Engagement anhält. Prayudh A. Payutto, der eine „buddhistische Ökonomie“ entworfen hat, führte diese Tradition mit Blick auf Marktwirtschaften fort. Thich Nhat Hanh organisierte in Vietnam eine große politische Bewegung gegen den Vietnamkrieg. Das Engagement für Gewaltlosigkeit von S.H. Dalai Lama ist bekannt und wurde mit einem Friedensnobelpreis gewürdigt. Inzwischen haben sich verschiedenste Organisationen des engagierten Buddhismus entwickelt, wie das *International Network of Engaged Buddhists* oder das *Nagarjuna Institute at Nagaloka, Nagpur*. Auch in Deutschland existiert ein Netzwerk engagierter Buddhisten. Vor allem bei der Sterbebegleitung, aber auch in verschiedenen Formen der Psychotherapie finden sich auch in den USA und Europa viele engagierte Buddhisten, die selbst Einrichtungen geschaffen haben oder in bestehenden mitwirken. Der US-Zen-Meister Bernie Glassman, um ein letztes Beispiel zu nennen, organisiert Meditationswochen in Auschwitz, worin Kinder von Opfern und Tätern zusammengeführt werden und so Mitgefühl gleichsam an der Grenze des Möglichen einüben.

Man kann auch beobachten, dass im Westen nicht nur ein großes wissenschaftliches Interesse an der Erforschung und Erschließung buddhistischer Texte – aus Sri Lanka, Tibet und Japan, weniger noch aus China – erwacht ist, Wissenschaftler aus verschiedenen Bereichen, bislang vorwiegend den Neurowissenschaften, der Psychotherapie, erst in kleinen Anfängen auch der Physik und Ökonomik, interessieren sich für buddhistische Meditationstechniken und Denkmethode. Die Erforschung der Hirnzustände bei der Meditation ist in den USA, aber auch in Deutschland unter Neurowissenschaftlern geradezu zu einem Modethema geworden. Man erhofft sich hiervon Erkenntnisse, die nicht nur medizinisch nutzbar sind, sondern – vor allem Tanja Singer hat das wiederholt betont – auch in der Anwendung in der Lage sind, nach einigen Wochen Training z.B. in der Praxis der „liebenden Güte“ (eine tibetische Meditationstechnik) signifikant das Sozialverhalten zu verändern.

### *3. Einige Bemerkungen zur buddhistischen Philosophie*

Um die Besonderheit sozialen Engagements zu verstehen, das durch die buddhistische Lehre begründet werden kann, ist es vielleicht hilfreich, wenigstens in groben Strichen einige Aspekte dieser Philosophie zu skizzieren. Die größte Nähe zu den christlichen Traditionen, zur Nächstenliebe aus dem Geist der Bergpredigt, weist die Lehre vom Mitgefühl und die Meditationspraxis der „liebenden Güte“ auf. Bei aller praktischen Nähe besteht hier allerdings eine Differenz in der Begründung. Die Nächstenliebe ist im Buddhismus kein Gebot, das durch einen göttlichen Lohn sanktioniert wäre. Die buddhistische Ethik ist vielmehr ebenso Voraussetzung für die je eigene Erkenntnis, wie umgekehrt die Erkenntnis wiederum zu sittlichem, mitfühlendem Handeln (*sila*) führt. Besonders diesen Zusammenhang möchte ich genauer

beleuchten, denn häufig wird – vor allem in esoterischen Kreisen – hier eine Lehre vom „Karma“ popularisiert, die der buddhistischen Auffassung direkt widerspricht.<sup>6</sup> Der in Asien populäre Begriff des Karmas ist eine Moral von Lohn und Strafe für gute oder schlechte Taten; teilweise noch in diesem, teilweise in einem nächsten Leben. Nun hat aber der Buddha gelehrt, dass es nicht so etwas wie eine durchgehende Seelensubstanz, dass es keine Seelenwanderung gibt. Dieser altindischen Idee, die auch bei den Griechen (Pythagoras, Platon u.a.) verbreitet war, widersprach der Buddha durch seine Lehre vom Nicht-Selbst (Pali: *anattā*; Skr. *anātman*), später als Philosophie der Leerheit (Skr. *sūnyatā*) weiterentwickelt.

Auf den ersten Blick erscheint diese Philosophie vielen Beobachtern als blanker Nihilismus; Nietzsche hat den Buddhismus so gedeutet, und leider sind viele westliche Interpreten dieser Auslegung gefolgt.<sup>7</sup> Sogyal Rinpoche sagte einmal schmunzelnd in einem seiner Vorträge: „Bitte sagt nicht zu unseren christlichen Brüdern und Schwestern: Wir glauben nicht an Gott, wir glauben an die Leerheit.“ Man sollte also Vorsicht walten lassen bei der Verwendung dieser zentralen buddhistischen Kategorie „Leerheit“. Tatsächlich besagt der Kern der buddhistischen Lehre, dass alle Phänomene, alle Lebewesen ohne eine bleibende Identität sind, dass der Glaube an ein dauerhaftes Ich oder eine dauerhafte Substanz in den Dingen vielmehr die Quelle aller Irrtümer ist. Doch was damit gesagt wird, ist von höchster ethischer Relevanz und das Gegenteil eines Nihilismus. Das möchte ich etwas genauer begründen.

Jede Religion, jede Philosophie macht Aussagen darüber, was die Welt, den Kosmos, das Leben letztlich charakterisiert. Die theistischen Traditionen statuieren, dass das Sein der Welt und der Lebewesen in ihrer *creatio*, ihrem Geschaffensein besteht. Naturwissenschaftler haben diesen Gedanken dahingehend säkularisiert, dass sie an ewige Naturgesetze glauben, die schon im *big bang* gegolten haben – sonst könnte man den Urknall ja nicht mittels physikalischer Gesetze beschreiben. Zu diesen letztlich metaphysischen Aussagen findet sich im Buddhismus keine Entsprechung. Der Buddhismus kennt keine Seinslehre, keine Ontologie im abendländischen Sinn; man könnte ihn eher als *Kritik* jeglicher Metaphysik beschreiben.

Der Buddha setzt ausschließlich an der Erfahrung der Menschen an. Seine Diagnose lautet hierbei: Wir *erleiden* die Welt. Das ist keineswegs nur negativ gemeint. Erleiden heißt, abhängig sein. Wir sind in eine Welt geboren, die wir nicht gemacht haben, und wir sind darin früher oder später zu Alter, Krankheit und Tod verurteilt. Das ist das einzig *todsichere* Faktum. Es gibt

---

<sup>6</sup> Vgl. JONATHAN S. WATTS (Hg.), *Rethinking Karma. The Dharma of Social Justice*, Chiang Mai 2009; KARL-HEINZ BRODBECK, Was ist Karma? In: *Ursache & Wirkung* 80 (2012) 50-53.

<sup>7</sup> Buddhismus als „...extremste Form des Nihilismus: das Nichts (das ‚Sinnlose‘) ewig!“, FRIEDRICH NIETZSCHE, *Kritische Studienausgabe* Bd. 12, hg. v. GEORG PICT, Berlin 1988, 213. „Und was die Buddhisten angeht, so wollen sie ja, weil alles, was ist, im Grunde Leiden ist, aus diesem leidvollen Rad der Vergänglichkeit heraustreten ins reine Nichts“, JOSEF KARDINAL RATZINGER, *Gott und die Welt*, München 2000, 111.

wohl auch Freude und Spaß im Leben. Doch gerade diese Momente des Glücks sind durch *Vergänglichkeit* charakterisiert; auch jedes Glück in der Welt endet *todsicher*.

Was ist nun aber die Quelle dieses erlittenen Zustands, dieser, mit Heidegger gesagt, „Geworfenheit des Menschen“<sup>8</sup>? Die buddhistische Analyse besagt: Der Grund für das Leiden ist ein fundamentales *Nichtwissen*, ein Irrtum jeweils über uns selbst und unsere Situation in der Welt. Dieser Irrtum besteht in einem ganz einfachen Gedanken, zudem einem Gedanken, den sieben Milliarden Menschen auf diesem Planeten teilen: *Ich*. Der Ich-Gedanke begleitet tatsächlich, wie Kant sagt, alle unsere anderen Gedanken und Wahrnehmungen.<sup>9</sup> Doch wenn man dieses Ich wirklich sucht – eben das ist die Aufgabe der Meditation –, erlebt man eine Enttäuschung: Das Ich kann nicht gefunden werden. Wir beobachten nur eine endlose Abfolge von Sinneseindrücken, Gefühlen, Gedanken im inneren Dialog und darin nur das Wort „ich“, kein Phänomen, das man be- oder ergreifen könnte und das nun wirklich mich letztlich und endgültig ausmacht. Der Ich-Gedanke, so die buddhistische Analyse, ist eine fundamentale Täuschung. Wir übertragen diesen Gedanken auch auf andere Lebewesen und Dinge. „Ātman“, das Sanskrit-Wort für „Selbst“, bedeutet sowohl den Ichkern der Lebewesen wie die Identität aller Phänomene. Die Frage *Wer?* weist jedoch ins Offene (Skr. *sūnyatā*), findet keinen Referenzpunkt, kein fundierendes Seiendes. Und all dies lässt sich in der Meditation, mit einiger Geduld, von jedermann erkennen. Das Nicht-Ich ist keine dogmatische oder metaphysische These, sondern eine Anweisung, sich selbst auf die Suche zu begeben – allerdings mit dem Warnhinweis, dass die Suche nach dem Ich auch ergebnislos enden kann.

Man kann also erkennen, welche revolutionäre These die Lehre des Buddha darstellt: Das Ich ist leer; es lässt sich nicht entdecken. Das heißt nun aber nicht: Es gibt also *nichts*. Ein seiendes, mit sich identisches Ich und ein bloßes Nichts – Essentialismus und Nihilismus – gelten im Buddhismus vielmehr als die beiden zu vermeidenden Extreme. Deshalb wird die buddhistische Lehre auch die „mittlere Lehre“ genannt, später systematisiert in der Mādhyamaka-Philosophie, der Philosophie vom mittleren Weg.<sup>10</sup> Es ist keine verblasene Mittelmäßigkeit gemeint,

---

<sup>8</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a.M. 1973, 228.

Dieser Begriff deckt sich sehr genau dem tibetischen Wort *bardo*, „dazwischengeworfen“, zur Charakterisierung unserer Seinsweise; vgl. das *Bardo Thodöl*, das tibetische Buch vom Leben und Sterben; SOGYAL RINPOCHE, *The Tibetan Book of Living and Dying*, San Francisco 1992.

<sup>9</sup> IMMANUEL KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Akademie Ausgabe Bd. III, Berlin 1907/14, 108f-109. Vgl. „Und wohin ich auch steige, überallhin folgt mir mein Hund, der heißt ‚Ich‘.“ FRIEDRICH NIETZSCHE, *Kritische Studienausgabe* Bd. 10, München 1888, 165.

<sup>10</sup> „Zu sagen, dass alles ist, ist die eine Übertreibung; zu sagen, dass alles nicht ist, ist die andere Übertreibung. Diese beiden Übertreibungen vermeidet der Vollendete und verkündet die mittlere Lehre.“ *Samyutta Nikaya* XII, 90. „A thing is not born from itself, something else, or both, whether it be existent, non-existent, or existent and

sondern das Nicht-Ergreifen der Extreme. Der Buddhismus ist also in seinem innersten Wesen eine *nicht* extreme, *nicht* fundamentalistische und *nicht* dogmatische Lehre. Er ist, wenn man ihn definieren will, eine Erfahrungswissenschaft des Geistes.

#### 4. Förderung der eigenen Einsicht

All diese Aussagen sind keine Glaubenssätze, sondern bestenfalls Leitsterne für die eigene Übung. Buddhismus ist ein Denksystem, das wirklich geübt werden muss. Zwar ist auch eine notorische Zweifelssucht nicht hilfreich. Aber umgekehrt ist ein bloßer *Glaube* letztlich nur hinderlich. Es geht darum, *selbst zu erkennen*, wie der Buddha in seiner berühmten Rede an das Volk der Kalamer formulierte. Vertreter dieser indischen Volksgruppe kamen zum Buddha, waren verwirrt von den vielen Lehren und Lehrern der damaligen Zeit: Auch Indien war in der Lebenszeit des Buddha erfüllt von Heiligen und Propheten, Heilsbringern und religiösen Führern, auch materialistischen Philosophen oder Hedonisten. Die damalige Situation erinnert durchaus an die Erfahrung der Gegenwart in einer pluralistischen Gesellschaft. Was kann bei diesem Chaos an Meinungen helfen? Gut 2200 Jahre vor Kants *sapere aude* sagte Buddha zur Volksgruppe der Kalamer:

„Geht, Kalamer, nicht nach Hörensagen, nicht nach Überlieferungen, nicht nach Tagesmeinungen, nicht nach der Autorität heiliger Schriften, nicht nach bloßen Vernunftgründen und logischen Schlüssen, nicht nach erdachten Theorien und bevorzugten Meinungen, nicht nach dem Eindruck persönlicher Vorzüge, nicht nach der Autorität eines Meisters! Wenn ihr aber, Kalamer, *selber erkennt*: ‚Diese Dinge sind unheilsam, sind verwerflich, werden von Verständigen getadelt, und, wenn ausgeführt und unternommen, führen sie zu Unheil und Leiden‘, dann o Kalamer, möget ihr sie aufgeben.“<sup>11</sup>

Hier erkennt man zugleich einen grundlegend *kritischen* – vor allem selbst-kritischen – Zug in der buddhistischen Philosophie. Der Buddha lehrte keine *positiven* Inhalte, keine moralischen Normen, um ein gutes und richtiges Leben zu führen. Er formulierte eine Kritik an *nachteiligen*, d.h. letztlich das eigene und fremde Leiden *vermehrenden* Handlungsweisen und Gedanken. So sind auch seine Ratschläge zu verstehen, wie die Tradition sie überliefert: Die vom Buddha empfohlenen fünf Regeln für „Laien“ (= nicht ordinierte Anhänger des Buddhismus) haben ausschließlich diesen verneinenden Charakter: (1) Nicht töten, (2) nicht lügen, (3) nicht stehlen, (4) kein sexueller Missbrauch und (5) keine Berausung des Bewusstseins durch berausende Medien oder Getränke. Der Sinn dieser fünf Regeln zur freiwilligen

---

non-existent.“ NĀGĀRJUNA, Acintyastava 9. In: CHR. LINDTNER, Master of Wisdom, Dharma Publishing 1997, 15.

<sup>11</sup> Anguttara Nikaya III, 66; Übersetzung: Nyānaponika. Vgl. IMMANUEL KANT, Akademie Ausgabe Bd. VIII, 35.

Selbstverpflichtung ist klar: Alles, was eigenes und fremdes Leiden vermehrt, was zugleich an klarer Erkenntnis hindert, sollte unterlassen werden.

Wenn das Ich oder die Identität der Dinge letztlich eine Täuschung ist, wenn wir alltäglich aber aus dieser Täuschung leben, dann widerspricht unser Denken der Wirklichkeit. Auf eine Weise zu denken, die unserer tatsächlichen Situation als Menschen nicht entspricht, führt unaufhörlich zu der Erfahrung einer Zurückweisung: Die Dinge sind eben nicht so, wie wir glauben. Das ist letztlich der Grund für alles Erleiden, für alle – um ein modisches Unwort zu gebrauchen – „Sachzwänge“. Wer auf ein dauerhaftes Ego vertraut, wer sich auf dauerhafte Dinge – Beziehungen, Einkommen, Lebensumstände usw. – verlässt, der sieht sich im Wandel der Ereignisse immer wieder in seinem Glauben *enttäuscht*. Die Dinge haben keine Identität, keine Dauer. Warum ist letztlich alles vergänglich? Die Antwort gibt die Lehre von der Nicht-Identität (Leerheit): Weil alle Phänomene nur sind, was sie sind, in Abhängigkeit *von anderen* Phänomenen, weil alles, was ist, *bedingt* oder *gegenseitig abhängig* ist, deshalb haben die Dinge, die Lebewesen kein Sein für sich selbst. An solch ein Sein zu glauben, gilt im Buddhismus als grundlegende Täuschung (Skr. *avidya*).

Wie reagiert aber darauf ein vom Ich-Glauben beseelter Mensch? Er vertraut ja auf einen dauerhaften Ichkern, auf dauerhafte Dinge und Beziehungen. Er lebt aus einer Täuschung über die Wirklichkeit und wird deshalb immer wieder *ent*-täuscht. Die vernünftige Reaktion wäre, die Täuschung aufzugeben. Doch gewöhnlich – aus der Gewohnheit des Ego-Prozesses – handeln wir Menschen anders: Wir *verteidigen* unsere Täuschung *gegen* eine sich permanent wandelnde Wirklichkeit. Das Ego-Territorium, das wir mit dem Wort „mein“ umzäunen, hat keine stabilen Grenzen; diese Grenzen sind wie das Ich eine Illusion.<sup>12</sup> Deshalb kann das Ich nur verteidigt werden durch ein Übergreifen nach außen – im Buddhismus mit „Gier“ oder „Begierde“ bezeichnet. Was sich uns wandelnd entzieht, das versuchen wir dennoch festzuhalten, greifen danach und wollen *mehr*. Andererseits wird das Ego-Territorium kraft seiner Abhängigkeit von anderen Dingen beständig in seinem Bestand bedroht. Andere wollen mir wegnehmen, was ich doch mit einem Aufkleber „mein“ versehen habe: Meine Gesundheit, mein Besitz, meine/n Frau/Mann usw. Das Ergebnis ist *Aggression* oder gar *Hass* nach außen. Gier und Hass gehen aus der Ich-Täuschung in einer gegenseitig abhängigen, sich permanent wandelnden Welt gleichsam notwendig hervor, wenn das Ich nicht als Leerheit durchschaut wird. Diese grundlegende Situation des Menschen bezeichnet der Buddha durch den Titel: „Die drei Geistesgifte“, also Nichtwissen (Ich-Glauben), Gier und Hass.

---

<sup>12</sup> Die Neurowissenschaften kommen auf ihren Wegen zu vergleichbaren Aussagen; vgl. MICHAEL GAZZANIGA, Die Ich-Illusion, Darmstadt 2011.

## 5. Gegenseitige Abhängigkeit und Mitgefühl

Kann man nun diese grundlegende Verfassung des Menschen verändern? Hier ist nicht zu sprechen über den großen Ausweg, das endgültige Heilsziel *Nirvāna*, die völlige Aufhebung des Leidens. Dieses Ziel ist jeweils nur individuell erreichbar. Gleichwohl gibt es zu diesem Ziel viele Stufen, und diese Stufen führen nicht nur nach innen, sondern zum je anderen. Da das Leiden keine bleibende Identität besitzt – wie alle Phänomene –, ist es *verminderbar*. Und gerade daraus erwächst die implizite Aufforderung für ein soziales Engagement im Buddhismus. Aus der Gemeinsamkeit des Erleidens vieler nachteiliger Umstände erwächst eine durchaus positive Solidarität, die vor allem auch die Zusammenarbeit mit anderen Gruppen oder Religionen sucht. Buddhismus ist darin kein Karma-Fatalismus, wie dies in esoterischen Kreisen behauptet wird. Gerade weil es in dieser Lehre keine bleibende Seelensubstanz gibt, die für Handlungen karmische Strafen erfährt oder vor einen göttlichen Richter treten muss, hängt alles von der *eigenen Erkenntnis* ab.

Ethik im Buddhismus ist keine Werteschau, sondern durchaus ein analytisches Ergebnis – ein Gedanke, der in der westlichen Moralbegründung befremdlich wirken muss, weil die Moderne durch die These von der strikten (ontologischen) Differenz zwischen Faktum und Wert beherrscht wird.<sup>13</sup> Was ist, positiv formuliert, die Erkenntnis der Wirklichkeit (*prajnaparamita*)? Der negativen Aussage, dass alle Phänomene ohne Identität sind, also *leer*, korrespondiert die positive, dass alle Phänomene *gegenseitig abhängig* sind (Skr. *pratītyasamutpāda*). Das ist für das menschliche Leben phänomenologisch leicht einsichtig: Unser Körper besteht aus verarbeiteten Tier- und Pflanzenleichen, Wasser und Mineralien. Wenige Minuten ohne Luft führen zum Tod. Wir tragen Kleidung, die andere hergestellt haben, leben in Häusern, die andere bauten, benutzen von ihnen gefertigte Geräte, importiert teils aus weit entfernten Weltgegenden. Wir denken im inneren Sprechen in einer Sprache, die wir erlernt, rechnen in einer Mathematik, die wir erworben haben. Auch Kreative sagen nicht, sie *machten* eine Idee, sondern ihnen *komme* eine Idee. Alles deutet also darauf hin, dass „Leben“ *abhängig* sein heißt, dass wir von anderen und anderem abhängig sind, sie aber auch von uns: Gegenseitige Abhängigkeit ist eine grundlegende Wirklichkeit.

Wenn man diese Wirklichkeit ignoriert und ein Weltbild aufrechterhält, das glaubt, Menschen seien mit sich identische Atome, die nur äußerlich aneinander stoßen, so straft der Wandel dieser Wirklichkeit diese These unaufhörlich Lügen. Handelt man konsequent gegen diese

---

<sup>13</sup> Dass diese These – allein der bloßen Möglichkeit einer wertneutralen Wissenschaften – inzwischen auch philosophisch erheblich in Zweifel gezogen wird, dazu vergleiche man: HILARY PUTNAM, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy*, Cambridge/Mass.-London 2002.

Einsicht durch einen starren Egoismus, so stört man das eigene oder zerstört das Leben anderer und wird todsicher früher oder später die Unmöglichkeit solch eines Strebens erfahren. Die der gegenseitigen Abhängigkeit adäquate Denkweise ist die *Achtsamkeit auf Andere*, die Anerkennung der umgebenden Natur als unauflösliche Bedingung des eigenen Lebens. Eben das ist das Mitgefühl – in seinem buddhistischen Begriff. So erwächst aus der Lehre von der gegenseitigen Abhängigkeit aller Phänomene auch gleichsam ganz natürlich eine stark ökologische Orientierung, die wohl für alle buddhistischen Schulen charakteristisch ist. Ein Einsatz für ökologische Ziele findet sich in Sri Lanka, Thailand, Japan, Korea und Taiwan; auch in China lässt sich durch eine Rückbesinnung auf die Tradition des Cha’an-Buddhismus (Zen) ein deutlich ökologisches Engagement erkennen. Ökologische Orientierung – also eigentlich die Praxis des Mitgefühls der umgebenden Natur gegenüber – und Mitgefühl gegenüber anderen Menschen erwachsen aus der grundlegenden These von der Leerheit.

Da wir aber als Menschen in eine Welt geboren werden, in der ein Wert wie Mitgefühl eher selten gelehrt wird, muss man diesen Wert überhaupt erst wieder einüben. Die Erkenntnis allein ist zwar eine motivierende Voraussetzung, aber keine hinreichende Bedingung. Auch hier gilt eine gegenseitige Verbundenheit: Die alltägliche Praxis des Mitgefühls erwächst aus der Einsicht in die gegenseitige Abhängigkeit (= Leerheit) aller Phänomene, aller Lebewesen – aber eben auch umgekehrt: Die Praxis des Mitgefühls öffnet den Geist zur Einsicht in diese gegenseitige Abhängigkeit.

## 6. Buddhistische Ethik, Meditation und soziale Praxis

Welche Schlussfolgerungen ergeben sich nun aus dieser skizzierten Analyse für das soziale Engagement aus dem Geist der buddhistischen Philosophie? Traditionell werden drei Gruppen von praktischen Konsequenzen genannt: Entfaltung von Einsicht oder Weisheit (*prajna*); ein ethischer Lebenswandel (*sila*) und regelmäßige Meditationspraxis, um die beiden anderen Elemente zu vertiefen und immer wieder neu zu fundieren (*dhyana*).<sup>14</sup> Unter Weisheit ist hier die immer wieder neu zu aktualisierende Erkenntnis in die gegenseitige Abhängigkeit, damit Verbundenheit aller Phänomene zu verstehen, die nur ein anderer Ausdruck für die Einsicht in die

---

<sup>14</sup> In der frühen Lehrüberlieferung spricht man von den Vier Edlen Wahrheiten, der bereits skizzierten 1. Wahrheit vom Leiden, 2. dessen Ursache (Verblendung, Nichtwissen), 3. deren Aufhebung und 4. spezifiziert als Empfehlung zu einem achtfachen Pfad, der zu den erwähnten drei Pfadelement *prajna – sila – dhyana* gruppiert wird. Vor allem die fünf ebenfalls schon erwähnten Regeln (nicht töten, stehlen, lügen, kein sexueller Missbrauch und keine Berausung des Bewusstseins) fügen sich hier in das mittlere Glied, die Sittlichkeit (*sila*) ein.

Nicht-Identität (Leerheit) aller Entitäten ist.<sup>15</sup>[EL1] Die ethische Folgerung haben wir bereits gezogen: Nur ein Handeln, das nicht wider diese Einsicht auch das Wohl anderer Lebewesen – vornehmlich, aber nicht nur der Menschen – mit einbezieht, das also durch *Mitgefühl* motiviert ist, kann auch sozial die Reproduktion aller in einer intakten Umwelt garantieren. Die Nähe dieses Gedankens zum kategorischen Imperativ bei Kant ist auffallend. In seiner Vorlesung über Ethik sagt Kant: „Das ist also eine unmoralische Handlung, deren Intention sich selbst aufhebt und zerstört, wenn sie zur allgemeinen Regel gemacht wird.“<sup>16</sup> Wer sich egoistisch gegen die gegenseitige Abhängigkeit der Menschen untereinander und von der Natur verschließt, der gefährdet das gesamte soziale Zusammenleben. Solch ein Verhalten ist nicht universalisierbar. Deshalb ist der je andere stets als Subjekt – Kant sagt in seiner *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*: „als Zweck, nicht nur als Mittel“<sup>17</sup> – zu betrachten, dem man mitfühlend, durch Mitfreude und Mitleid verbunden ist. Um sich gegen die stets neu aufflammenden Impulse des Eigeninteresses zu wappnen, empfiehlt der Buddha die regelmäßige Meditation.

Sie kann in zwei Formen eingeteilt werden: Die stille Meditation (*shamata*) und die analytische Meditation (*vipassana*). In der stillen Meditation macht man sich immer wieder erneut klar, dass bei einer Beruhigung der Gedanken, der turbulenten Emotionen auch der Ich-Gedanke schwindet. Geübte Achtsamkeit auf die eigenen Gedanken entzaubert deren scheinbare Macht. Die Achtsamkeit als Alltagspraxis öffnet sich so auch zu den anderen: Meditation heißt als Achtsamkeitsübung auch *Achtung* aller anderen Lebewesen. Es zeigt sich immer mehr eine wache Offenheit ohne personale Grenze, die aus dem *Loslassen* aller Begriffe aufsteigt. Darin liegt auch – wenn man so will – der objektive Aspekt des Mitgefühls, eine Allverbundenheit, die keine moralische Norm mehr darstellt, sondern zur Erfahrung wird. Es ist dieses stille Verweilen, das vor allem in westlichen Ländern als Quelle eines unbekanntes Glücks großes Interesse gefunden hat. Auch wird, wie schon gesagt, das Interesse der Hirnforscher an den hierbei auftauchenden Bewusstseinszuständen immer größer; erste Projekte, diese Ergebnisse für Ärzte, Krankenschwestern und in der Psychotherapie fruchtbar zu machen, sind vielversprechend.<sup>18</sup>

---

<sup>15</sup> „Das Entstehen in gegenseitiger Abhängigkeit (*pratītyasamutpāda*), dies ist es, was wir ‚Leerheit‘ nennen. Das ist aber nur ein abhängiger Begriff (*prajñapti*); gerade sie (die Leerheit) bildet den mittleren Weg“, NĀGĀRJUNA, *Mulamadhyamika Karika* 24.18; BERNHARD WEBER-BROSAMER/ DIETER M. BACK (Hg.), *Die Philosophie der Leere*, Wiesbaden 1997, 92.

<sup>16</sup> IMMANUEL KANT, *Eine Vorlesung über Ethik*, Frankfurt a.M. 1990, 53.

<sup>17</sup> Vgl. IMMANUEL KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie Ausgabe Bd. IV, 437., ...

<sup>18</sup> Vgl. WOLF SINGER/ MATTHIEU RICARD, *Hirnforschung und Meditation*, Frankfurt a.M. 2008.

Nur stille Meditation zu üben, wie sie inzwischen Teil der Wellness-Kultur geworden ist, mag ohne begleitende ethische Praxis, ohne ein aktives Mitgefühl eine schöne Erfahrung sein, verfehlt aber den Kern des Buddhismus. Die Achtsamkeit auf eigene Gedanken und Gefühle muss zur Achtung anderer, zum Mitgefühl werden. Ein Weg dazu ist auch die Übung der zweiten Form: die analytische Meditation. Sie erfordert weit mehr Ausdauer und Ernsthaftigkeit. Auch hier gilt es ein Extrem zu meiden: Mitgefühl ist nicht undifferenziertes „Verständnis für andere“, kein naiver Altruismus, der im Nächsten dessen Irrtümer, nicht den Menschen darin begünstigt. Das Mitgefühl gilt den sozial eingebetteten Menschen, nicht ihren *falschen* Gedanken. „Falsch“ sind nach buddhistischer Auffassung Gedanken, die den Egoismus stärken und als Handlungsprogramme nur eigenes oder fremdes Leiden vermehren. Insofern steht unter einem ethischen Gesichtspunkt im Buddhismus der positiven Einübung von Mitgefühl und der je zurückgezogenen Meditationspraxis als (tägliche) Sammlung und Achtsamkeitsübung eine *kritische* Ethik zur Seite.

Der Buddhismus wurde von alters her auch als die *kritische* Lehre bezeichnet.<sup>19</sup> Vor allem in der Mādhyamaka-Philosophie, die Nāgārjuna im 2. Jahrhundert unserer Zeit begründet hat, gewinnt dieser kritische Aspekt eine tragende Bedeutung. Menschen handeln aus vielerlei Motiven. Sie alle besitzen aber die Fähigkeit, durch Achtsamkeit auf die eigenen Gedanken und Motive Handlungen zu beeinflussen, zu verändern. Auch im Buddhismus betont man die unbewussten Triebkräfte im Handeln. Dies sind die Gewohnheiten, die sich eingeschliffen haben und vielfach unbewusst geworden sind. Das ist der eigentliche Sinn von „Karma“. Karma heißt „Handeln“. Beim gewöhnlichen Handeln ist die Achtsamkeit auf einen Handlungserfolg, ein Ziel oder einen Zweck gerichtet. Dadurch wird die Handlung selbst allerdings ausgeblendet. Die Form des Handelns wird nach abendländischer Lehre zum bloßen Mittel, das durch den Zweck „geheiligt“ wird. Doch eine Handlung auszuführen, *prägt* sowohl den Körper wie den Geist, und vieles davon ist ebenso unbewusst geworden, wie die Grammatik beim Sprechen oder die Bewegung der Beine beim Laufen. Diese unbewusst gewordenen Gewohnheitsmuster bilden das Karma jeder Handlung. Sie begünstigen oder hemmen künftige Erfahrungen. Deshalb ist das Bewusstmachen dieser unbewussten Muster des Denkens und der körperlichen Bewegung eine zentrale Voraussetzung, um ein Handeln gemäß der erreichten Einsicht zu verwirklichen – vor allem ein Handeln aus mitfühlender Motivation.

Die unbewussten Muster sind Denkformen, die in einer Art sozialer Resonanz das Denken vieler Menschen bestimmen, ohne wirklich hinterfragt zu werden. Die analytische Meditation,

---

<sup>19</sup> „Kritik ist die Essenz der Lehre Buddhas“, TIRUPATTUR RAMASESHAYYER VENKATACHALA MURTI, *The Central Philosophy of Buddhism*, London 1980, 8. Man bezeichnet die buddhistische Lehre als „die differenzierende, analytische oder kritische Lehre“ (vibhajjavāda), ANGUTTARA-NIKĀYA X.94, NYĀNAPONIKA (HG.), Freiburg i. B. 1984, Bd.5, 91 und Kommentar 133, Note 119.

im Sinn einer kritischen Ethik, deckt diese unbewussten Denkformen, die gleichwohl individuell und sozial bestimmend wirken, auf. „Mitgefühl“ heißt hier nicht zuletzt, auch *unangenehme* Wahrheiten ehrlich auszusprechen – es heißt nicht ein Bestärken von Denkformen, die als Leiden verursachende erkannt werden. Gerade dieser zweite, dieser kritische Aspekt gewinnt auch unter engagierten Buddhisten erst langsam und schrittweise wieder jene Höhe des Denkens, die in den ersten acht Jahrhunderten in der Mādhyamaka-Schule des Buddhismus in Indien, später auch in China und Tibet, zur führenden Erkenntniskritik ihrer Zeit geworden war. Öffentliche Debatten zu ethischen, politischen oder religiösen Themen waren damals an der Tagesordnung und wurden mit großem Ernst geführt – was man schon daran erkennen kann, dass jemand, der in einer öffentlichen Debatte unterlag, zum Schüler dessen wurde, der ihm Denkfehler aufgezeigt hatte. Dieser tiefe Ernst ist für einen engagierten Buddhismus im Westen von besonderem Interesse. Denn hier gilt wenigstens als demokratisches Ideal der öffentliche Diskurs, in dem nachgerade soziale und moralische Fragen geklärt und Lösungen für Probleme gefunden werden sollen.

Diese Form eines „kritischen Buddhismus“, der in wichtigen Ansätzen in den USA, in Europa und in Japan erkennbar wird, kann im Dialog mit den Wissenschaften, den unangefochtenen Gralshütern allen Wissens in der Moderne, sehr wichtige, durchaus auch beunruhigende und neue Impulse geben.

### *7. Kritische Wirtschaftsethik*

Ich möchte dies an einem zunehmend wichtiger werdenden Zweig des engagierten Buddhismus – der buddhistischen Ökonomie oder Wirtschaftsethik – etwas näher erläutern. Gerade hier kann nach meiner Auffassung der Buddhismus als kritische Denkform sehr viel zur öffentlichen Debatte beitragen und dabei Aspekte beleuchten, die in den Sozialwissenschaften kaum oder selten zur Sprache kommen.

Die drei Geistesgifte – Nichtwissen, Gier, Hass – sind zwar jeweils auch individuell in den menschlichen Handlungen wirksam. Die darin gebildeten Gewohnheiten privatisieren allerdings soziale Strukturen, ganz so, wie beim Nachdenken als innerem Dialog die soziale Form der Sprache zum Mein gemacht wird und sich so als Ich ausspricht. Die Gewohnheiten des Denkens und Handelns haben von sich her bereits eine soziale Form. So nehmen auch die drei Geistesgifte eine soziale Form an. In der Ökonomie sind sie gar nicht so schwer zu dechiffrieren. Die gegenseitige Abhängigkeit der Menschen in der Wirtschaft ist in der Tatsache der globalen Arbeits- und Bedürfnisteilung leicht erkennbar. Auch zweifelt heute niemand mehr an der ökologischen Einbettung allen Wirtschaftens. Doch diese gegenseitige Abhängigkeit

wird nicht durch Dialog, Verhandlung, gemeinsame Planung usw. realisiert, sondern durch die Vermittlung des *Geldes*.

Das Geld hat keine Substanz, keinen intrinsischen Wert. Sein Wert besteht zirkulär im kollektiven Glauben an diesen Wert: Weil alle im täglichen Wirtschaftsverkehr dem Geld vertrauen und es verwenden, eben deshalb *gilt* das Geld und hat Wert – während umgekehrt die Vielen das Geld verwenden, weil sie an einen Wert glauben. Diese zirkuläre Struktur ist Ausdruck einer vor allem von der Mādhyamaka-Schule des Buddhismus systematisch untersuchten Denkform – eine Denkform, die auch soziale *Wirklichkeit* ist. Nāgārjuna drückt das in vielen Beispielen aus. Beim Handeln z.B. kann man nur von einem Täter sprechen, wenn eine Tat verübt wird. Doch die Tat leiht sich ihren Sinn vom Täter – ein Zirkel: „Vielmehr entwickelt sich der Täter abhängig von der Tat und die Tat abhängig von diesem Täter. Eine andere Begründung für deren Existenz sehen wir nicht. (...) Analog zu dieser Logik von ‚Tat und Täter‘ soll man auch alle übrigen seienden Dinge als gegenseitig abhängige erkennen.“<sup>20</sup> Nāgārjuna erläutert diese Logik weiter am Beispiel von Vater und Sohn: „Wenn der Sohn vom Vater erzeugt wird und dieser Vater nur Vater ist durch den Sohn – sage mir, wer erzeugt hier wen?“<sup>21</sup> Es handelt sich hier nicht einfach nur um ein *begrifflich zirkuläres* Verhältnis, sondern um eine soziale Form der Verblendung. Obgleich der Begriff Vater nicht als Selbstnatur (Skr. *svabhava*), wie man in der buddhistischen Philosophie sagt, begriffen werden kann und insofern leer ist an einer Identität, funktioniert er als soziale Wirklichkeit.

Es ist unschwer zu erkennen, dass beim Geld dieselbe Struktur vorliegt. Geld hat keinen intrinsischen Wert, sondern gewinnt ihn nur durch das alltägliche Rechnen mit ihm. Zugleich organisieren die Menschen in dieser Rechnung ihren sozialen Zusammenhalt in der Wirtschaft, der *als gegenseitige Abhängigkeit* gar nicht am Geld in Erscheinung tritt – außer in Krisen. Wenn die Illusion eines Geldwerts in einer Inflation kollabiert, dann entdeckt man die Wahrheit dahinter: Die soziale Organisation der Wirtschaft zerbricht. Geld ist also, in der eingeführten Terminologie, eine kollektive Illusion – gleichwohl eine soziale Wirklichkeit. In vielen Jahrhunderten seiner Verwendung hat sich aus dieser sozialen Gewohnheit eine Institution gebildet.

Obgleich Geld sozial nur funktioniert, wenn es beständig umläuft und immer wieder ausgegeben wird, stützt sich die Reproduktion des Geldwertes immer auch auf die Ich-Illusion: Man hält sich selbst als Eigentümer im Geldbesitz fest und strebt nach Dauer dieses Besitzes – ein vergebliches Unterfangen, weil Geld eben nur der Prozess der Vermittlung der ökonomischen Interdependenz ist. Aus diesem Festhalten des Geldbesitzes, der Erfahrung, dass man dadurch an den Märkten auch jeweils Güter erlangen kann, formt sich das zweite Geistesgift, die

---

<sup>20</sup> NAGARJUNA, Mulamadhyamaka Karika 8.11-12, 33; Übersetzung leicht verändert.

<sup>21</sup> NAGARJUNA, Vīgrahavyāvartanī § 49, Delhi 1998, 123; eigene Übersetzung.

*Geldgier*. Sie hat durchaus, wenn man so will, eine objektive Stütze. Denn wer Geld verwendet, gibt es aus, vermindert so seinen Geldbesitz (oder verliert ihn ganz, wie ein Tagelöhner) und muss entdecken, dass man ohne Geld am Zutritt zu den Märkten gehindert wird. So erwächst in Geldökonomien unaufhörlich das Streben nach Geld, nach *sehr viel* Geld täglich neu. Institutionalisiert erscheint dieses Streben nach *mehr Geld* im Zins, im Gewinn, in der Spekulation usw. Die vielfältigen Formen dieser institutionalisierten Geldgier auch nur zu skizzieren, ist hier nicht der Raum.<sup>22</sup> Es ist aber nicht zuletzt in den jüngsten Wirtschafts- und Finanzkrisen deutlich geworden, welche verheerende Folgen die Geldgier annehmen kann.

Das dritte Geistesgift, die Aggression, kann ebenso leicht in einer Geldökonomie entdeckt werden. Das Streben nach mehr Geld *benutzt* den temporären Geldbesitz, der die ökonomische Interdependenz vermittelt und unterwirft ihn einer Privation. Das Geld als Institution ist ein „öffentliches Gut“. Es wird aber privat zur Bereicherung missbraucht. Wenn man das Wort „Substanz“ für das Geld verwenden möchte, könnte man sagen, die Substanz des Geldes ist das *Vertrauen* der Menschen in seinen Wert. Dieses Vertrauen wird aber strukturell im Wucher – modern: in den Finanzderivaten – systematisch missbraucht. Hinzu kommt ein öffentlicher Missbrauch durch die Zentralbanken, die Geld vermehren können und so den Geldwert – die Inflationen des 20. Jahrhunderts legen davon Zeugnis ab – systematisch unterminieren, bis auch das Vertrauen der Menschen in ihn durch eine Inflation aufgelöst wird. Dieses Streben nach Geldbesitz, das private Festhaltenwollen von etwas, das nur als Prozess der Interdependenz funktioniert, vollzieht sich nicht allein. Alle Marktteilnehmer tun dies in größerem oder kleinerem Umfang. Die Folge ist Wettbewerb, bis hin zu den unschönen Formen dessen, was in der Managementliteratur auch „ökonomische Kriegsführung“ genannt wird. Alle anderen unmoralischen Verhaltensweisen gesellen sich im Wettbewerb ergänzend hinzu: Die Lüge in der Werbung oder bei Verträgen, die Ignoranz gegenüber sozialen Ansprüchen von Mitarbeitern oder ökologischen Erfordernissen. Die Konkurrenz selektiert nicht nur Waren an der Nachfrage, sie selektiert auch moralische Normen und offenbart so ihre amoralische Struktur. Keineswegs nur im Buddhismus, auch in der katholischen Soziallehre – durch Götz Briefs – und von Wilhelm Röpke wurde darauf hingewiesen.<sup>23</sup>

Diese skizzierte Situation, die soziale Wirklichkeit der drei Geistesgifte, wird an der Oberfläche vielfach beschönigend als „solide Geldpolitik“, „Effizienz“, „Wettbewerbsfähigkeit“ usw. beschrieben. Die ökonomische Theorie übersetzt diese oberflächliche Wahrnehmung in teils

---

<sup>22</sup> Vgl. KARL-HEINZ BRODBECK, *Die Herrschaft des Geldes*, Darmstadt 2012, Teil 5 und 6; KARL-HEINZ BRODBECK, *Buddhistische Wirtschaftsethik*, Berlin 2011, 86-100.

<sup>23</sup> GÖTZ BRIEFS, *Ausgewählte Schriften I*, Berlin 1980, 51; WILHELM RÖPKE, *Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart*, 4. Aufl., Erlenbach-Zürich 1942, 88.

mathematisierte Modelle. Die Ich-Illusion erscheint hier als Prinzip des *methodologischen Individualismus*, die Geldgier als „ökonomische Rationalität“, als Grundausstattung des *homo oeconomicus*, und die Konkurrenz als „Marktgleichgewicht“, herbeigeführt von einer *invisible hand*. Man kann – und das ist durchaus eine zentrale Aufgabe der kritischen Wirtschaftsethik – die logischen Begründungen der Wirtschaftswissenschaften durchaus auch systematisch und rein immanent der darin liegenden Fehlschlüsse überführen. Das kann ich hier nicht vorführen.<sup>24</sup> Ein Hinweis mag genügen: Wenn man die anhand der verschiedensten Modelle in der Vergangenheit und Gegenwart formulierten *empirischen Prognosen* betrachtet, lässt sich unschwer ein (übrigens allgemein zugestandenes) Scheitern beobachten. Ökonomen können einfach nicht ihrem eigenen Anspruch genügen und für die Wirtschaft gültige Prognosen formulieren; in aller Regel liegen sie, teilweise meilenweit, daneben.<sup>25</sup> Die Verdinglichung der Ich-Illusion zu ökonomischen Atomen, zu einer Mechanik der vielen *homines oeconomici* in der Mainstream-Ökonomik ist ein grundlegender Denkfehler. Die gegenseitige Abhängigkeit, die über den vermeintlichen Geldwert organisiert wird, ist keine Maschine, sondern vollzieht sich durch das Denken der Menschen hindurch, durch ihr alltägliches Rechnen. Es wird *in der Wirtschaft* unaufhörlich gerechnet. Doch es ist ein Fehlschluss, daraus zu folgern, dass die Wechselwirkung und gegenseitige Abhängigkeit der vielfach illusionären Rechnungen (man denke nur an Schulden und Kredit) nun seinerseits berechenbar sein soll.

Welche Schlussfolgerungen kann hier die Wirtschaftsethik im Geist eines sozial engagierten Buddhismus ziehen? Im ältesten überlieferten Text des Buddhismus, dem *Dhammapada*, lautet die erste Zeile: „Den Dingen geht der Geist voran, der Geist entscheidet.“ Und der Buddha hat wiederholt betont, dass in der Menschenwelt alles durch das Bewusstsein hindurch läuft. Um also die Wirtschaft, die Banken, die Finanzmärkte wirklich zu reformieren, müssen die fundamentalen Denkgewohnheiten, die an das Geld geknüpften Illusionen durchschaut werden. Zentral ist auch hier wiederum das Mitgefühl. Die neoliberale Deregulierung hat die Geldgier sogar zu einer Tugend gemacht. Gordon Gekko, die Hauptfigur im Hollywood-Streifen „Wall Street“ (1987), spricht diese radikalisierte Maxime der Geldgier sogar als moralischen Wert ungeniert aus:

„The point is, ladies and gentleman, that greed, for lack of a better word, is good. Greed is right, greed works. Greed clarifies, cuts through, and captures the essence of the evolutionary spirit.“<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> Vgl. KARL-HEINZ BRODBECK, Die fragwürdigen Grundlagen der Ökonomie. Eine philosophische Kritik der modernen Wirtschaftswissenschaften, Darmstadt <sup>5</sup>2011; DERS., Die Herrschaft des Geldes, Teil 4.

<sup>25</sup> Vgl. „Die Irrtums-Industrie“. In: Handelsblatt 25 (Oktober 2012) 1; siehe auch KARL-HEINZ BRODBECK, Warum Prognosen in der Wirtschaft scheitern. In: praxis-perspektiven Band 5 (2002), 55-61.

<sup>26</sup> Memorable quotes for *Wall Street* (1987); <http://www.imdb.com/title/tt0094291/quotes> (30. Mai 2012).

Hier antwortet die buddhistische Diagnose: Nur durch äußere, institutionelle Regelungen wird solch eine moralische Fehlhaltung nicht gezähmt werden. Man darf nie vergessen: Menschen sind kreativ, nachgerade ist auch die Geldgier in der *Umgehung* von Regeln äußerst kreativ. Die fiktiven Finanzprodukte, das Schattenbankensystem, die nicht kontrollierten Finanzgeschäfte *over the counter*, direkter Betrug wie Repo 105, das computergestützte *High Frequency Trading* und andere Tricks der Finanzindustrie alle lauten mögen, dies sind die sozial etablierten und global geübten praktischen Formen davon. Wie hilfreich immer institutionelle Begrenzungen durch Gesetze sein mögen – die Regeln stehen international selbst wieder im Wettbewerb und werden „kreativ“ unterlaufen. Ohne eine grundlegende Reform *des Denkens*, auch einer Kritik all dieser unheilsamen, zum Teil „wissenschaftlich“ verkleideten Ideologien des freien Marktes (= der unbeschränkten Entfaltung der Geldgier) dürfte hier nur eine geringe Besserung zu erwarten sein.

Wenn man auf das schier unendliche Leiden blickt, das durch die Finanzmärkte in den letzten Jahrzehnten für die globale Bevölkerung – wenn auch sehr ungleich verteilt – erzeugt wurde, dann wird solch eine kritische Wirtschaftsethik zur wohl dringendsten Aufgabe. Auch die ökologischen Probleme, der Zustand der Weltmeere, die Bodenerosion und der unheilvolle Klimawandel gehen zu einem nicht geringen Teil aus der Blindheit einer Wirtschaftsweise hervor, die gegenseitige Abhängigkeiten in einer fiktiven Geldrechnung ausblendet und gegenüber der Natur *strukturell* blind bleibt. Ökologische Rücksichten sind nun einmal im Kalkül der Unternehmen nur *Kosten*, also zu vermeiden. Der Versuch z.B. die Blindheit der Geldform zu benutzen, um den Klimawandel durch handelbare „Verschmutzungsrechte“ zu stoppen, ist – wie die jüngste Erfahrung zeigt – kläglich gescheitert. Auch hier bedarf es einer grundlegenden Reform des Denkens. Der Buddhismus kann, auf solche Weise sozial orientiert, hier einen wichtigen Beitrag leisten. Besonders in Europa und den USA bleibt solch ein Wandel des Denkens allerdings vor allem auch auf die christlichen Traditionen und ihren Einfluss angewiesen. Hier schwesterlich und brüderlich gemeinsam aktiv zu werden, in gegenseitiger Achtung, Lernbereitschaft und Toleranz – das scheint mir das wichtigste Gegenmittel gegen Weltuntergangsszenarien und Fatalismus zu sein. Ich zitiere nochmals das 12. Felsenedikt des buddhistischen Königs Ashoka:

„So ist denn nur das Zusammengehen gut, auf dass ein jeder der Sittenlehre des anderen Gehör und Aufmerksamkeit schenke.“<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> WOLFGANG SCHUHMACHER, Die Edikte des Kaisers Ashoka ebd.