

Grundlagen der buddhistischen Wirtschaftsethik

Karl-Heinz Brodbeck

Der Buddhismus, eine der fünf großen Weltreligionen, leitet seinen Namen ab von Gautama, dem „Buddha“ (563-483 v.u.Z.). „Buddha“ ist kein Eigenname, sondern die Beschreibung dessen, was Buddha Gautama auf seiner Suche und in seiner spirituellen Praxis erreicht hat: Das große Erwachen (Skr. *bodhi*). Der Buddhismus kennt keinen Schöpfergott und keine göttliche Offenbarung. Der Buddhismus ist deshalb keine „Religion“ im abendländischen Verständnis. Er begreift sich als eine „Wissenschaft des Geistes“.¹ Diese – nicht als westliche *science* zu verstehende – Wissenschaft beruht einerseits auf der Erfahrung der Meditationspraxis, andererseits aus einem differenzierten Studium, das sich auf eine mehr als 2000 Jahre umspannende Literatur an Sutren (Wort des Buddha), Kommentaren und zahlreichen Untersuchungen zur Ethik, Erkenntnistheorie, Psychologie und Logik stützen kann. Trotz vieler regionaler und historischer Differenzen wurde ein gemeinsamer philosophischer Kern unverändert tradiert. Ursprünglich eine asiatische Religion, ist im vergangenen Jahrhundert der Buddhismus auch nach Europa und Nordamerika gelangt und setzt sich mit den hier vorherrschenden Denkformen auseinander. Ein Ergebnis dieses „engagierten Buddhismus“² sind Ansätze zu einer eigenen Wirtschaftsethik und Ökonomie.³

Die buddhistische Ethik ist aus dem ursprünglichen Verständnis nicht *imperativ* – wie der Dekalog –, sondern wird rational begründet. Andererseits dient die Ethik dazu, eine Motivation und Handlungsweise zu begründen, die die Erlangung des buddhistischen Heilsziels – die glückliche Natur des eigenen Geistes zu erkennen und dadurch Befreiung von vielfältigen Abhängigkeiten zu erlangen – begünstigen und überhaupt erst ermöglichen.

Um diesen Zusammenhang zu verdeutlichen, möchte ich einige Grundzüge der Philosophie skizzieren, die alle buddhistischen Schulen teilen. Wenn man die in der europäischen Tradition eingeführten Unterscheidungen verwendet, so kann man sagen, dass die buddhistische Lehre auf einer Kritik metaphysischer Denkformen beruht und hierbei eine eigene Logik und Erkenntnistheorie entwickelt hat. Die europäische Philosophie lässt sich in ihrer Hauptlinie als *Substanzphilosophie* bezeichnen. Zwar wurde das, was als jeweilige Weltsubstanz be-

¹ Dalai Lama: Einführung in den Buddhismus, Freiburg-Basel-Wien 1993, S. 145.

² Zum Begriff des *engagierten Buddhismus* vgl. S. B. King: Being Benevolence. The Social Ethics of Engaged Buddhism, Honolulu 2005.

³ Vgl. P. A. Payutto: Buddhistische Ökonomie, Bern 1999; K.-H. Brodbeck: Buddhistische Wirtschaftsethik, Aachen 2002.

geschrieben wird, vielfältig ausgelegt (Geist, Materie, göttliche Substanz, ewige Naturgesetze usw.). Ungeachtet dieser *ontischen* Differenzen bleibt eine *Ontologie*, eine grundlegende Denkform erhalten: Die Welt unserer Erfahrung hat einen von ihr verschiedenen Grund, aus dem sich die Erscheinungen ableiten und deshalb durch ihn erklären lassen. In Indien entwickelte sich in vorbuddhistischer Zeit eine durchaus vergleichbare Ontologie, die im *Atman* – dem individuellen und kosmischen Selbst des Brahmanismus – eine Substanz als Träger des Weltprozesses behauptete. Buddha hat dieser Auffassung direkt widersprochen in seiner *An-Atman-Lehre*. Sie besagt, dass alle Phänomene letztlich *leer* an einer bedingenden Substanz, Selbstnatur oder Identität sind. Ihr Wesen ist ihr leerer Schein.

Diese Kernaussage des Buddhismus, die Philosophie der Leerheit, ist in ihrer logischen Struktur vielfältig und komplex.⁴ Sie lässt sich dennoch in einigen Gedankenstrichen skizzieren. Buddha und spätere Kommentatoren seiner Lehre gehen von einer elementaren Erfahrung aus, die unter dem Titel „die Wahrheit vom Leiden“ firmiert. Das kann man so interpretieren, dass alle Lebensformen, damit auch der Mensch, auf vielfältige Weise von anderen Faktoren abhängig sind, diese *erleiden*. Das ist zunächst einmal rein analytisch so zu verstehen, dass alle Erscheinungen von anderen Erscheinungen abhängen. Kein Phänomen besteht aus sich selbst. Alle Phänomene – sinnliche, geistige, materielle – sind zu charakterisieren durch ihre *gegenseitige Abhängigkeit* (Skr. *pratityasamutpāda*). Wenn aber kein Ding, kein Lebewesen aus sich selbst existiert (= *substantia*), dann sind alle Phänomene *leer* an einer Selbstnatur. Sie finden ihre Bestimmung nur in der gegenseitigen Abhängigkeit.

Diese gegenseitige Abhängigkeit lässt sich auf vielfältige Weise demonstrieren, auch bezüglich der Denkformen, der Emotionen usw. Zudem ist das einzig *todsichere* Faktum menschlicher Existenz – die Sterblichkeit – das sichere Indiz dafür, dass letztlich alle menschlichen Handlungen bedingt sind und keine bleibende Dauer besitzen. Daraus zieht man im Buddhismus *unmittelbar* eine ethische Schlussfolgerung: Wenn alle Phänomene, damit alle Lebewesen und somit auch die Menschen nur sind, was sie sind, sofern sie voneinander abhängen, dann ist die natürliche Einstellung zum je anderen die des Mitfühlens. Ein Ego festzuhalten, umgeben von einem Territorium des ergriffenen „Mein“, beruht auf einer irrenden Denkhaltung. Individualität ist nur das gebündelte, fokussierte Leben aller anderen aus der begrenzten Perspektive einer Verkörperung.

Weil die Menschen diese gegenseitige Abhängigkeit auf vielfältige Weise ignorieren, ihre Bedingtheit in der nominellen Zuschreibung eines dauerhaften Egos zu vergänglichen Erfahrungen zu verbergen versuchen, erleben sie den aus der gegenseitigen Abhängigkeit sich er-

⁴ Vgl. J. Hopkins: *Meditation on Emptiness*, London 1983; K.-H. Brodbeck: *Der Spiel-Raum der Leerheit*, Solothurn-Düsseldorf 1995; ders.; *Buddhismus interkulturell gelesen*, Nordhausen 2005.

gebenen unaufhörlichen Wandel als äußeres *Erleiden-Müssen*. Man versucht abzugrenzen, festzuhalten, was nicht abgrenzbar und dauerhaft ist. Die verblendete Denkform eines getrennten Egos führt zu immer neuen und tieferen Verwicklungen, als deren Ursache man aber nicht die verkehrte Denkform erkennt, sondern die Quelle aller Frustrationen oder Leiden *außen* sucht. Traditionell bezeichnet man diese menschliche Situation im Buddhismus durch die drei Geistesgifte: Unwissenheit, Gier und Hass. Unter Unwissenheit versteht man die Aussage, dass Menschen kein getrenntes Ego besitzen, gleichwohl immer wieder neu ein Selbst als nominale Illusion erzeugen. Die darin versuchte Abgrenzung vom je anderen und der Natur wird zu einer Gewohnheit. Die Welt und andere Menschen erscheinen dann als *getrennte Wesen*, zu denen man sich gleichwohl verhalten muss, weil jeder seine fiktive Ich-Identität nur aus der Abhängigkeit von anderen und anderem aufbaut. Die gegenseitige Abhängigkeit wird aus der Perspektive der Trennung erlebt und zeigt sich so einerseits als *begieriges Greifen* nach anderen Dingen und Menschen, andererseits als negative Abwehr gegenüber den als Außen interpretierten Einflüssen; so entsteht bezüglich anderer Menschen *Aggression* oder *Hass*. Gier und Hass sind deshalb die aus der grundlegenden Ich-Verblendung, dem ersten Gift, hervorgehenden beiden anderen Geistesgifte.

Als Gegenmittel zur Überwindung dieser drei Geistesgifte empfiehlt man im Buddhismus zahlreiche Methoden, die sich in zwei Gruppen aufteilen lassen: *Einmal* wird die rationale Erkenntnis eingeübt, die die gegenseitige Abhängigkeit der vielen Phänomene aufdeckt und Denkformen, die an einer getrennten Substanz gleich welcher Art festhalten, durch logische Konsequenz *ad absurdum* führt.⁵ „Kritik“ zielt hierbei immer nur auf Denkformen, nie auf Personen. *Zum anderen* wird zugleich empfohlen, noch vor der Entfaltung der vollständigen Erkenntnis der Nicht-Substantialität aller Phänomene, Mitgefühl in verschiedensten Formen zu üben und zu einer Gewohnheit zu machen. Auf der Grundlage dieser ethischen Grundhaltung kann sich dann die Erfahrung eines von einem Ego freien und leeren Geistes schrittweise entfalten. Als moralische Voraussetzung empfiehlt Buddha die Einhaltung von fünf Regeln für Laien: (1) Nicht töten, (2) nicht stehlen, (3) keine verletzende oder falsche Rede, (4) kein Missbrauch von (besonders sexuellen) Abhängigkeiten, und (5) die Vermeidung von Drogen aller Art, die die Klarheit der ethischen Haltung und der Erkenntnis mindern.

Diese – hier nur sehr grob skizzierte – Struktur der buddhistischen Ethik und ihre Grundlegung in der buddhistischen Erkenntnistheorie und Metaphysikkritik haben in verschiedens-

⁵ Diese Methode wurde vor allem von der Schule des Mādhyamakā präzisiert, die sich im Anschluss an Nāgārjuna entwickelte und in Tibet den Namen „Prāsangika-Mādhyamakā“ trägt. Hier wird durch konsequente immanente Argumentation die Unhaltbarkeit aller Identitätsbehauptungen und Substanzvorstellungen in verschiedensten Denkformen und philosophischen Schulen aufgedeckt.

ten Kulturen und Zeitaltern jeweils unterschiedliche Färbungen angenommen. Für die Moderne, für die Wirtschaft lassen sich aus dieser Grundstruktur der buddhistischen Ethik eine Reihe von analytischen Schlussfolgerungen und wirtschaftsethischen Konsequenzen ziehen, von denen ich hier nur wenige anreißen kann. Zunächst leuchtet wohl unmittelbar ein, dass das Prinzip des *methodologischen Individualismus* mit einer buddhistischen Perspektive nicht vereinbar ist. Der Versuch, die gegenseitige Abhängigkeit wirtschaftlicher Prozesse untereinander und von der Natur reduktionistisch aus einer Individualsubstanz abzuleiten, erscheint als Irrweg. Die Menschen *existieren* nicht zunächst als mit sich identische Einzelwesen, um sich nachträglich, gleichsam zufällig, über Märkte zu vergesellschaften. Sie sind vielmehr von der Geburt bis zum Tod je schon vergesellschaftet durch Familie, Sprache, Normen, Weltbilder, Organisationen, Freundschaften usw. Die Vorstellung, dass erst der Tausch die Individuen vergesellschaftet, erscheint aus buddhistischer Perspektive als Irrtum.⁶

Bezüglich der Präferenz für ein besonderes Wirtschaftssystem sind die meisten Buddhisten eher zurückhaltend, wiewohl es auch hier unterschiedliche Neigungen gibt, von marktwirtschaftlichen bis zu sozialistischen. Entscheidend ist nicht das Wie der ökonomischen Vergesellschaftung, sondern die darin entfaltete *Motivation*. Im Buddhismus schreibt man dem menschlichen Bewusstsein letztlich die Kraft zu, die Welt zum Guten oder Schlechten zu gestalten: „Vom Bewusstsein wird die Welt gelenkt, vom Bewusstsein wird sie hin und her gezerrt, der Macht des Bewusstseins ist die Welt unterworfen.“⁷ Der Terminus *Bewusstsein* (Skr. *citta*) darf hierbei nicht mit dem cartesianischen *ego cogito* verwechselt werden. Das Bewusstsein wird im Buddhismus auf eine sehr differenzierte, in sich vielfältige Weise analysiert und in der Meditationspraxis systematisch und experimentell erforscht. Das kann ich hier nicht darstellen. Der Kern dieser Meditationspraxis besteht in der Erfahrung der *Veränderbarkeit* der Bewusstseinsprozesse.⁸ Hierbei spielt die Motivation eine entscheidende Rolle. Eine mitfühlende Haltung und liebende Güte, systematisch eingeübt, formen nach und nach auch Gewohnheiten, damit Wahrnehmungs- und Reaktionsweisen, ohne dass hierbei eine Ichsubstanz entdeckt werden könnte. Buddha bezeichnet die Motivation auch als *Karma*, wörtlich „Handlung“. Damit ist gesagt, dass an einer Handlung die bewusst oder unbewusst eingeübte Motivation Gewohnheiten ausbildet, die sowohl den Charakter, die Handlungsweisen wie in sozialer Resonanz die ganze Gesellschaft formen.

⁶ Vgl. für eine ausführliche Kritik und Literaturbelege: K.-H. Brodbeck Die Herrschaft des Geldes. Geschichte und Systematik, Darmstadt 2009, Teil 4, S. 398-847.

⁷ Anguttara-Nikaya IV.186; hrsg. v. Nyanatiloka, Bd. 2, Freiburg im Breisgau 1984, S. 151.

⁸ Es ist immerhin erwähnenswert, dass in jüngerer Zeit Neurowissenschaftler buddhistische Mönche und ihre Fähigkeit, verschiedenste Bewusstseinszustände systematisch zu erzeugen, neurowissenschaftlich untersuchen; vgl. Francisco Varela: Traum, Schlaf und Tod. Der Dalai Lama im Gespräch mit westlichen Wissenschaftlern, München 1998; W. Singer, M. Ricard: Hirnforschung und Meditation. Ein Dialog, Frankfurt a.M. 2008.

Das Gesagte gilt natürlich auch im Negativen. Wenn man systematisch die Anderen ausblendet, egoistische Ziele verfolgt und aggressiv gegen andere durchsetzt, dann formt sich ein Charakter, der – rein äußerlich und empirisch aufgefasst – durch sein massenhaftes Vorkommen im Kapitalismus gleichsam als Naturphänomen erscheint und von der Ökonomik ja auch im *homo oeconomicus* als Quasi-Natur des Menschen verdinglicht wird. Zwar hat man inzwischen erkannt, dass dieses Konzept nicht einfach nur eine kluge Vereinfachung, sondern vielmehr eine Verfälschung menschlichen Handelns darstellt – Rücksicht auf andere, Fairness usw. sind auch im Wirtschaftsalltag durchaus beobachtbare Verhaltensweisen. Der entscheidende Punkt – in Differenz zu den Ansätzen in der Ökonomik – liegt nach buddhistischer Auffassung allerdings darin, dass nahezu jeder Charakterzug des Menschen durch Motivationsprozesse und die sie begleitenden Denkformen erzeugt wird. Es gibt keine, wie immer beschriebene, unveränderliche Menschennatur. Dies zu glauben, also von einer „menschlichen Substanz“ auszugehen, gilt im Buddhismus als Verblendung, als verdunkeltes Wissen.

Nun kann natürlich – gerade auch aus einer buddhistischen Perspektive – nicht geleugnet werden, dass *faktisch* die Menschen egoistisches Verhalten in kapitalistischen Wirtschaften einüben. Es ist eben diese irrende Motivation, die letztlich für alle Krisen und das Erleiden globaler Sachzwänge verantwortlich ist. Ich möchte dies am *Geld* verdeutlichen. Die drei Geistesgifte (Unwissenheit, Gier und Hass) sind als Motivation des Handelns *wirklich* in den *sozialen Institutionen*, den kristallisierten Gewohnheiten. Diese drei Geistesgifte nehmen aber in einer Geldökonomie *spezifische* Formen an. Die gegenseitige Abhängigkeit wird über das Geld auf den Märkten durch eine abstrakte, in ihrer Bedeutung aber *leere* Form vollzogen. Auch das Geld hat keine Substanz. Ich möchte das erläutern.

In der buddhistischen Logik drückt man die gegenseitige Abhängigkeit der Begriffe so aus: Ein Begriff ist durch das „definiert“, was er *nicht* ist. Ein Baum ist z.B. kein Haus, keine Einkommenssteuer, kein Mensch usw. Man kann aber nicht positiv oder definitiv sagen, was das Wesen, die Substanz oder die Identität eines Baumes ausmacht. Die Antwort auf diese Frage wird situativ in der Vergänglichkeit der Erfahrung immer wieder neu durch Abgrenzung definiert. In der buddhistischen Logik wird dieser Zusammenhang als *Apoha-Prinzip* bezeichnet.⁹ Begriffe und Phänomene sind, eben weil sie von je anderen abhängen, durch das definiert, was sie nicht sind. Und da dies für *alles* gilt, ist die Gesamtheit aller Phänomene leer an einer Substanz oder Identität. Auf das Geld angewendet, bedeutet das: Das Geld organisiert zwar die gegenseitige Abhängigkeit wirtschaftlicher Handlungen. Es selbst ist als Begriff und

⁹ Vgl. G. B. J. Dreyfus: *Recognizing Reality*, New York 1997; J. D. Dunne: *Foundations of Dharmakīrti's Philosophy*, Boston 2004; K.-H. Brodbeck: *Buddhistische Wirtschaftsethik* aaO, S. 19ff.; ders.: *Buddhismus interkulturell gelesen* aaO, S. 55ff.

als „Wirklichkeit“ eine *leere Illusion*. Es ist darin zwar leer an einer Werts substanz (Gold, Nutzen, Arbeitswert, Gütervolumen usw.), aber es ist kein Nichts. Die logische Zirkularität wird von Nāgārjuna (1.-2. Jh.) am Beispiel von Vater und Sohn beschrieben: Erst der Sohn macht den Vater zum Vater, und umgekehrt. Es gibt weder eine Vater-, noch eine Sohns substanz.¹⁰ Ebenso ist der „Wert des Geldes“ abhängig davon, dass die Marktteilnehmer an solch einen Wert glauben, damit *performativ* mit dem Geld rechnen und ihm so den Wert *verleihen*, den sie ihm zirkulär zuschreiben. Im Geld *verbirgt und organisiert* sich die gegenseitige Abhängigkeit aller wirtschaftlichen Handlungen. Als Denkform ist das Geld – indem wir mit ihm rechnen – also beides: Medium der Vergesellschaftung und Verdunkelung dieses Inhalts. Wer Geldwerte berechnet, Preise kalkuliert, Vermögen schätzt usw., ist sich darin nicht bewusst, dass er faktisch die Vergesellschaftung der wirtschaftenden Menschen mitvollzieht. Eben dies heißt im Buddhismus „Unwissenheit“ – das erste Geistesgift.

Nun ist es nicht schwer, für Geldökonomien die beiden anderen Geistesgifte zu identifizieren. Die Gier wird von alters her – Platon hat ausdrücklich darauf hingewiesen – am Beispiel der Geldgier illustriert. Doch betrachtet man im Buddhismus die Gier nicht einfach als einen psychischen Defekt oder eine moralische Verfehlung, sondern erkennt darin die Konsequenz aus einer irrenden Geisteshaltung, die eine nur *nominal* existierende Substanz als Grundlage des Handelns macht. Die *Geldgier* hat insofern durchaus „objektive“ Gründe. Geld ist nicht einfach ein klug erfundenes Tauschmittel. Als Vergesellschaftungsform auf der Grundlage von Nichtwissen über die gegenseitige Abhängigkeit wird das Geld privat angeeignet, als Wert ergriffen und festgehalten. Der unaufhörliche Wandel, Ausdruck einer nicht-substanziellen Wirtschaftswelt, erzeugt permanent Ungewissheit und damit das Streben nach Sicherheit. Man hält im fiktiven Geldwert etwas fest, was unhaltbar ist, weil Geld seine Funktion nur erfüllt, wenn es zirkuliert. Zudem ist das Geld eine *Marktzutrittsschranke*: Nur der Geldbesitzer kann Käufer werden. Daraus erwächst die Tendenz, immer erneut nach Geldbesitz zu *streben*, will man an der Geldgesellschaft teilhaben. Dieser objektive Zwang des Strebens nach Geld wird zur Gewohnheit, schließlich zum Streben nach Maximierung des Geldbesitzes, um den Marktzutritt sicherzustellen. Und *mehr* Geldbesitz verleiht dem Ego vermeintlich größere Sicherheit. Diese Gewohnheit des leeren Strebens nach mehr Geld wurde im Laufe der Jahrtausende im Zins und im Kredit auch zu einer sozialen Institution.

Da sich die Geldgier aber in einer über Preise und Lieferbeziehungen gegenseitig abhängigen Wirtschaft vielfältig selbst begegnet, wird die Maximierung des Gewinns des einen zur Schranke für andere. Aus diesem Gegensatz erwachsen die Formen des kapitalistischen Wett-

¹⁰ Nāgārjuna: Vigrahavyavartani XLIX, übers. v. K. Bhattacharya, Delhi 1998, S. 123.

bewerbs, mit ihren gelegentlich fairen, oftmals aber unfairen Mitteln. Die Geldgier beruht auf einem grundlegenden Nichtwissen, besitzt damit einen zutiefst irrationalen Kern. Deshalb bedeutet das Freilassen der Geldgier, damit des Gewinnstrebens aus allen moralischen Beschränkungen, die in den Jahrtausenden zuvor noch von vielen religiösen und ethischen Systemen als Verpflichtung (z.B. im Zinsverbot) ausgesprochen wurden, die Herrschaft einer irrationalen Leidenschaft über den ganzen Planeten. Und genau so offenbart sich auch der Zustand auf unserer Erde und ist täglich den Medien zu entnehmen.

Daraus lässt sich deduzieren, dass alle *rationalen* Erklärungen des Zinses, gründend in der objektivierten Geldgier, letztlich scheitern müssen: Man kann nicht eine irrationale Leidenschaft rational erklären wollen, auch nicht in der Abhängigkeit der gegenseitigen Konkurrenz.¹¹ Die buddhistische Wirtschaftsethik führt damit aus ihren Voraussetzungen zu einer systematischen *Kritik* der ökonomischen Denkformen, die entweder die Geldgier im *homo oeconomicus* zu einer „Rationalhypothese“ des Maximierungsverhaltens verdinglichen oder der Vernunft, dem Bewusstsein jegliche gestalterische Rolle in der Wirtschaft absprechen und einen Gehorsam gegenüber den Preisen einfordern.¹² Das Denken ist aber nicht in ein milliardenfaches *ego cogito* zu atomisieren, das nur über den Markt vergesellschaftet wird. Die buddhistische Diagnose geht im Gegenteil von der vielfältigen gegenseitigen Abhängigkeit der Bewusstseins- und Wissensformen untereinander aus, in die das *rechnende Denken* der Geldlogik nur eingebettet ist. Allerdings hat das ökonomische Kalkül hierbei mehr und mehr die Macht über andere Denkformen gewonnen und somit die im Geld liegenden Illusion zur Herrschaft einer Gewohnheit gemacht, die nach buddhistischer Analyse notwendig Leiden nach sich ziehen muss.

Die Lenkung der Denkformen einem anonymen Mechanismus der Geldlogik zu überantworten, muss den darin liegenden *Irrtum* immer wieder neu auch als ökonomische Realität offenbaren. Eben dies zeigt sich in den Finanz- und Wirtschaftskrisen unmittelbar. Wenn in alter Zeit buddhistische Lehrer in ihrem Unterricht einige Schwierigkeiten darin hatten, ihren Schülern den Satz von der gegenseitigen Abhängigkeit, von der Scheinhaftigkeit aller nominal zugeschriebenen Entitäten an Beispielen zu erläutern, so besitzt die buddhistische Wirtschaftsethik in der Moderne den Vorzug, dies unmittelbar an den Finanzmärkten und Börsen aufzeigen zu können. In den Blasen an den Finanzmärkten offenbart sich unmittelbar, dass Geldwerte *fiktiv* sind, dass das Streben nach mehr Geld einer globalen Illusion folgt und sie darin erzeugt. Geld organisiert die gegenseitige Abhängigkeit in der Wirtschaft in einem fikti-

¹¹ Das kann ich hier nur andeuten; vgl. K.-H. Brodbeck: Die Herrschaft aaO., Teil 6.

¹² „(D)ie Funktion der Preise die ist, den Menschen zu sagen, was sie tun sollen“, F. A. v. Hayek: Die Anmaßung von Wissen, Tübingen 1996, S. 272. „Die Vernunft führt nicht, sie wird geführt“, aaO, S. 86.

ven Geldwert und ist insofern ein „öffentliches Gut“. Doch die Illusion des nur nominal existierenden Egos ergreift Geld, unterwirft diese soziale Funktion einer Privation, als privat anzueignenden Wert, und *stört* damit permanent die im Geld faktisch vorliegende soziale Abhängigkeit. Da Geld selbst nur eine Illusion ist, kann dieser Illusionscharakter auch bewusst ausgenutzt und manipuliert werden. Exakt das ist z.B. bei den sog. „Finanzinnovationen“ geschehen. Nach dem Platzen der Blase erinnern sich dann die Verursacher wieder an die gegenseitige Abhängigkeit und fordern die Begleichung privater Schulden durch die Allgemeinheit. Auch die Staaten haben immer wieder mit der Illusion des Geldwertes gespielt und für edle oder auch weniger edle Ziele die Geldmenge zur Einkommenserzielung manipuliert.

Die Bekämpfung der dem Kapitalismus eigentümlichen Krisen kann deshalb nach buddhistischer Analyse nicht einfach mittels der *äußeren Begrenzung* der Geldgier durch Institutionen („Rahmen“) gelingen. Solange die Bewusstseinsformen sich selbst in einer Illusion, in den drei Geistesgiften reproduzieren, findet die menschliche Kreativität immer wieder Wege, Regelungen zu umgehen. Die buddhistische Wirtschaftsethik hat deshalb eine doppelte Aufgabe: *Erstens* gilt es, im Sinn einer *kritischen Ethik*, die irrenden Denkformen – auch in der Ökonomik – selbst als unhaltbar nachzuweisen. *Zweitens*, als *normative Ethik*, ist immer wieder daran zu erinnern, dass in einer Welt gegenseitiger Abhängigkeit Gewaltlosigkeit, Toleranz, Mitgefühl, Fairness und Vertrauen die einzig *zu rechtfertigenden* moralischen Haltungen sind, die mehr und mehr die irrationale Gewohnheit des Strebens nach *mehr Geld* ersetzen sollten und dies aufgrund der aufgedeckten Schein-Natur des Geldes auch können. Wie sich dies jeweils *konkret* im Staat, in Unternehmen, Schulen und Hochschulen, Bürgerbewegungen usw. realisieren lässt, ist eine nicht *a priori* zu beantwortende Frage für einen kulturell höchst differenzierten Planeten. Der *engagierte Buddhismus* versteht sich hier als Partner der anderen religiösen und ethischen Traditionen.

Letztlich ist daran zu erinnern, dass *sterbliche Wesen* ihre Erfüllung und ihr Glück nicht darin finden können, Reichtümer – bescheidene oder große – anzuhäufen. Glück ist in buddhistischer Analyse weitgehend unabhängig vom Input materieller Güter. Glück ist eine erlernbare Bewusstseinsform, die durch den Glauben an fiktive Geldwerte, durch Gier und Aggression im wirtschaftlichen Wettbewerb systematisch verhindert wird. Daraus ergibt sich als *generelle* ethische Regel die Aufforderung zu Bescheidenheit, zur Einbeziehung der Natur und anderer Lebewesen in alle Überlegungen und die systematische Erziehung zur Motivation, anderen zu helfen. Der große buddhistische Gelehrte Śāntideva (7.-8. Jh.) sagte: „Die unglücklich sind in der Welt, sie alle sind es durch das Verlangen nach eigenem Glück. Die

glücklich sind in der Welt, sie alle sind es durch das Verlangen nach dem Glück der anderen.“¹³ Altruistisches Handeln ist das wirklich *aufgeklärte* Selbstinteresse.

¹³ Śāntideva: Bodhicaryavatara VIII, 129; Eintritt in das Leben zur Erleuchtung, übers. v. E. Steinkellner, Köln 1981, S. 107.