

KARL-HEINZ BRODBECK



BUDDHISTISCHE
WIRTSCHAFTSETHIK

Eine Einführung

edition **steinrich**

Karl-Heinz Brodbeck

Buddhistische Wirtschaftsethik

Аннотация

Andere Formen des Wirtschaftens zu entwickeln, die nicht auf dem Fetisch Wachstum beruhen, sondern auf soziale Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit setzen, ist mehr denn je ein Gebot der Stunde. Eine buddhistische Wirtschaftsethik bietet eine fundierte Kritik an herkömmlichen ökonomischen Sichtweisen und leistet einen wichtigen Beitrag, damit buddhistische Prinzipien wie Mitgefühl, Achtsamkeit und Genügsamkeit zu Maßstäben unseres Handelns werden.

Содержание

| | |
|---|----|
| Inhalt | 7 |
| Vorwort zur ersten Auflage | 9 |
| Vorwort zur zweiten Auflage | 14 |
| Zum Aufbau des Buches | 27 |
| Zugang | 28 |
| Der Ausgangspunkt | 29 |
| Die buddhistische Ethik als Selbstbefreiung | 35 |
| Grundzüge der buddhistischen Philosophie | 41 |
| Buddhistische Erkenntnistheorie | 42 |
| Mittlerer Weg | 43 |
| Die zwei Wahrheiten | 44 |
| Apoha-Prinzip | 45 |
| Leerheit, gegenseitige Abhängigkeit und Karma | 47 |
| Die Wahrheit des Leidens | 51 |
| Die Erklärung des Leidens | 53 |
| Die Psychologie der Selbsttäuschung ³⁶ | 58 |
| Конец ознакомительного фрагмента. | 65 |

Karl-Heinz Brodbeck

*Buddhistische
Wirtschaftsethik*

Eine Einführung

edition steinrich

**Bibliografische Information der
Deutschen Nationalbibliothek**

Inhalt

Vorwort zur ersten Auflage

Vorwort zur zweiten Auflage

Zum Aufbau des Buches

Zugang

Der Ausgangspunkt

Die buddhistische Ethik als Selbstbefreiung

Grundzüge der buddhistischen Philosophie

Buddhistische Erkenntnistheorie

Mittlerer Weg

Die zwei Wahrheiten

Apoha-Prinzip

Leerheit, gegenseitige Abhängigkeit und Karma

Die Wahrheit des Leidens

Die empirische Tatsache des Leidens

Die Erklärung des Leidens

Die Psychologie der Selbsttäuschung

Ethik

Die Grundstruktur der buddhistischen Ethik

Der Unterschied zwischen Moral und Ethik

Der Edle Achtfache Pfad

Moralische Vorschriften: Die fünf Regeln

Die buddhistische Ethik als Praxis der Erkenntnis

Bausteine einer buddhistischen Wirtschaftsethik

Quellen und Voraussetzungen

Kritische Wirtschaftsethik

Das ökonomische Menschenbild

Der Schein des Geldes

Geldgier und Wettbewerb

Ökologie und ökonomischer Naturbegriff

Das Karmagesetz und die Illusion der Dualitäten

Ethik des Mitgefühls

Das Verhältnis zu anderen ethischen Systemen

Vorbemerkung

Buddhismus und Wirtschaftssystem

Christliche Wirtschaftsethik

Marxismus

Liberalismus

Kant, Rawls und Habermas

Einige Fragen der angewandten Wirtschaftsethik

Die wirtschaftsethische Bedeutung der fünf Regeln

Bevölkerungswachstum und Familienplanung

Konsum

Globale Armut, ihre Wahrnehmung und ihre Ursache

Bemerkungen zum »wirtschaftlichen Fortschritt«

Endnoten

Literatur

Über den Autor

Vorwort zur ersten Auflage

Was ist das: eine buddhistische Wirtschaftsethik? Der Titel meines Buches enthält drei Bedeutungselemente: Ethik, Wirtschaft und Buddhismus. Ethik ist die Theorie des moralischen Handelns. Die Wirtschaftsethik erklärt die ethischen Regeln des wirtschaftlichen Handelns. Hierbei tritt die Wirtschaftsethik in eine spannungsreiche Beziehung zur ökonomischen Theorie, die als Wissenschaft vom wirtschaftlichen Handeln formuliert wird. Ursprünglich, so noch bei Adam Smith, verstand sich die Ökonomik als Teilgebiet der Ethik (moral science). Die moderne Wirtschaftswissenschaft dagegen versucht einen scharfen Schnitt zwischen Fakten und Werten zu machen, indem sie Werturteile in den Datenkranz der ökonomischen Theorie verlegt. Motive des Handels scheinen nach dieser Auffassung ebenso bloße Fakten zu sein wie die Rohstoffvorräte eines Landes oder die Zahl seiner Einwohner.

Der Buddhismus lehnt eine Trennung von Fakten und Werten ab.¹ Alle Fakten erscheinen in ihren Eigenschaften nur innerhalb eines kognitiven Rahmens. Die jedem Faktum vorausgehende Auswahl dieses kognitiven Rahmens aber besitzt den Charakter eines Werturteils. Insbesondere betrachtet man die »Fakten« der Psychologie im Buddhismus nicht als unveränderliche Gegebenheiten, sondern als das Resultat einer Gewöhnung.

Weder Handlungsmotive noch Weltbilder sind deshalb unverrückbare Voraussetzungen des Handelns. Das gilt auch und gerade für die Auffassung der Wirtschaftswissenschaften, wirtschaftliches Handeln sei notwendig und unverrückbar egoistisch motiviert. Im Buddhismus sind Erkenntnis und Ethik nicht getrennt, sondern zeigen sich als zwei Aspekte desselben Problems.

Wenn in der Gegenwart viele Formen wirtschaftlichen Handelns im Sturm der Globalisierung massive Kritik hervorgerufen haben, die auch die Wirtschaftswissenschaften als Legitimationshilfe dieser Handlungen betrifft, dann zeigt sich unmittelbar, dass die These von der »Wertneutralität« der Ökonomie als Wissenschaft nicht haltbar ist. Hinzu kommt, dass die Ökonomie als empirische Wissenschaft, die tragfähige Prognosen liefern sollte, gescheitert ist. Das weltweite Engagement gegen die Macht der Finanzmärkte und der Markenfirmen, gegen die Zerstörung vieler kultureller Traditionen und ökologischer Systeme macht zudem erkennbar, dass immer mehr Menschen nicht mehr bereit sind, dem Glauben an die unverrückbare Faktizität der Märkte und eine unveränderliche egoistische Menschennatur Folge zu leisten. Hier zeichnet sich die Notwendigkeit einer Wirtschaftsethik ab, die Abschied nimmt von diesem Glauben und dafür auch eine fundierte erkenntnistheoretische und ethische Begründung liefert. Eben diese Einheit von Erkenntnis und Ethik ist das Grundprinzip der buddhistischen Philosophie.

Der Buddhismus kann deshalb zur ethischen und ökonomischen Diskussion nicht nur einen originellen, sondern einen wirklich fundierten Beitrag leisten. Die buddhistische Wirtschaftsethik ist nicht erbauliche Zutat zum wirtschaftlichen Alltag oder eine leere moralische Hülle für eine zynische Wirklichkeit, sondern sie trifft als Erkenntnis ins Zentrum der blinden Dynamik ökonomischer Prozesse. Das versuche ich in diesem Buch zu zeigen. Damit betrete ich auf weiten Strecken, trotz einer vielfachen Rückbindung an die Tradition, Neuland. Eine Einführung in die buddhistische Wirtschaftsethik kann nicht auf ein fertiges System zurückgreifen. Der Buddhismus hat zwar eine vielfältige Ethik entwickelt; Hinweise zur Wirtschaft sind vorhanden, kaum aber systematisch entfaltet. Der Grund ist einfach: Die Dominanz ökonomischer Probleme ist ein Phänomen, das in den traditionell buddhistischen Kulturen weitgehend unbekannt war.

Wenn in diesem Buch vor allem die Veränderung der individuellen Motivation in den Mittelpunkt gerückt wird, so ist damit nicht die Möglichkeit verneint, ökonomische Probleme durch institutionelle Regelungen zu lösen. Als erster Schritt jedoch besteht der Beitrag des Buddhismus vor allem in der Ethik des Mitgefühls als wirksamer Medizin gegen den Egoismus – in der Erkenntnis der Wurzeln jenes Scheins in der Wirtschaft, der sich in Krisen und Crashes immer wieder offenbart. Ich möchte zeigen, dass sich aus den philosophischen Grundlagen des Buddhismus eine sehr effektive Gegenthese auch

zur theoretischen Erklärung der Ökonomie durch die moderne Wirtschaftswissenschaft formulieren lässt.

Der Buddhismus ist »eine Wissenschaft des Geistes«², eine Wissenschaft, deren Wirklichkeit die Praxis der Erkenntnis ist. Diese Praxis entfaltet sich durch universelles Mitgefühl, Toleranz und Gewaltfreiheit; sie richtet sich aber gleichwohl gegen die vielfältigen Täuschungen, die das Handeln der Menschen scheinbar von blinden »Sachzwängen« abhängig macht. Ohne eine spirituelle Perspektive bleiben die Erde und ihre Lebewesen in jenem heillosen Zustand, der sich global ausbreitet, solange weiter Egoismus, Konkurrenz, Zynismus und Blindheit die Wirtschaft und die Politik beherrschen. Es ist diese fehlende spirituelle Perspektive, die sozialistische und neoliberale Experimente in die Sackgasse führte. Spiritualität heißt im Buddhismus: Weisheit des Mitgefühls. Zu zeigen, dass und wie die Einheit von Erkenntnis und Ethik in der Wissenschaft und der Praxis der Wirtschaft möglich und notwendig ist, macht den Kern des hier vorgelegten Entwurfs aus.

Wenn ich auf den nachfolgenden Seiten oft der Kürze halber einfach von »buddhistischer Wirtschaftsethik« spreche, so wäre immer hinzuzufügen: Es handelt sich um meinen bescheidenen Versuch, aus Belehrungen durch Lehrer verschiedener buddhistischer Traditionen, eigenen Erfahrungen, Ratschlägen von Freunden, den tradierten Quellen und vereinzelt Analysen jüngerer Datums eine buddhistische Wirtschaftsethik neu zu entwickeln. Eine dogmatische, autoritative oder gar für »den«

Buddhismus verbindliche Aussage ist damit in keiner Weise beabsichtigt. Mögliche Vorzüge des nachfolgenden Textes bitte ich deshalb als direkte Wirkung der Einsichten aus tradierten Texten, meiner Lehrer und Freunde zu betrachten, Schwächen dagegen ausschließlich beim Verfasser zu suchen.

Vorwort zur zweiten Auflage

Der hier in neuer Form vorgelegte Text wurde sechs Jahre vor dem Beginn der Finanz- und Wirtschaftskrise 2008 veröffentlicht. Ich habe den Text überarbeitet, teilweise gekürzt, an anderen Stellen auch erweitert und neuere Entwicklungen einbezogen. Gerade jene Teile aber, die sich auf das Geld und die Geldgier bezogen, konnten für diese zweite Auflage nahezu unverändert übernommen werden. Die darin formulierte Diagnose, dass die Rechnung in Geld auf einer illusionären Denkform beruht, wurde in der Finanzkrise auf eindrucksvolle und für viele Menschen schmerzhaft Weise Wirklichkeit. Ich möchte damit nicht behaupten, über besondere prognostische Fähigkeiten zu verfügen, auch wenn mir das gelegentlich unterstellt wurde.³ Prognosen sind in einer Welt der Verblendung gar nicht möglich – aus zwei Gründen: Einmal gründen in buddhistischer Diagnose die menschlichen Handlungen überwiegend in einem Irrtum über die Stellung des Menschen in der Welt. Auf der Grundlage eines Irrtums, eines Nichtwissens, werden sie durch Begierden und Aggression bewegt, und dies sind irrationale, wenngleich vielfach in einem rationalen Mäntelchen versteckte Motive. Wie sollte das Gesamtergebnis von Handlungen in der Gesellschaft, die irrationalen Leidenschaften folgen, vernünftig vorhersehbar

sein? Zum anderen vollzieht sich das individuelle Handeln in gegenseitiger Abhängigkeit von den Handlungen anderer und in Abhängigkeit von der Natur, die insgesamt ein völlig undurchdringliches Geflecht bilden. Man kann also zwar allgemeine Gründe für gesellschaftliche Entwicklungen entdecken, nicht aber für bestimmte Ereignisse die vielfältigen Ursachen. Zugleich zeigt sich hier – aus anderer Perspektive –, dass die im nachfolgenden Text formulierte These, Ökonomie als Wissenschaft und als Ethik sind nicht zu trennen, eine neue Illustration durch die Finanzkrise erhalten hat. Als ich in meinen früheren Arbeiten zur Wirtschaftsethik und Ökonomie – vor etwa 15 Jahren⁴ – von Gier gesprochen habe, bezeichneten manche Fachkollegen dies als »unwissenschaftlich«. Inzwischen hat man weitgehend verstanden, dass Krisen durch irregeleitete Motive hervorgerufen werden, und sie nicht Ergebnis von »Naturgesetzen der Wirtschaft« sind. Auch wenn der Begriff Geldgier inzwischen häufig verwendet wird, so fehlt es doch noch gänzlich an einem Verständnis der wirklichen Grundlagen des ökonomischen Prozesses. Einen Beitrag zu diesem Verständnis und zu seiner ethischen Dimension versucht dieses Buch zu leisten.

Dessen zentrale Aussage lässt sich relativ kurz zusammenfassen: Das, was wir »Welt« – damit auch Weltwirtschaft – nennen, ist das Ergebnis menschlichen Handelns. Das menschliche Handeln wiederum ist das Ergebnis einer bestimmten Motivation. Und die zentrale Diagnose

im Buddhismus lautet: Diese Motivation lässt sich durch drei Geistesgifte (Gier, Aggression, Unwissenheit) als eine irregeleitete, als eine täuschende diagnostizieren. Weil die Motivation von nahezu sieben Milliarden Menschen auf einer fundamentalen Unwissenheit beruht, nämlich auf dem Wahn oder Glauben, jeder sei für sich ein unabhängiges Ich, das einer Welt von ihrerseits mit sich identischen Dingen gegenübersteht, eben deshalb sieht dieser Planet genau so aus, wie er täglich erscheint: Ein Planet des Hungers, der Wirtschaftskrisen, der Armut neben unfassbarem Reichtum, der Kriege und Bürgerkriege, der Lüge und der Manipulation des Geistes durch Medien, ein Planet der Rücksichtslosigkeit gegenüber der Natur, gegenüber anderen Lebewesen, aber auch gegenüber den anderen Menschen. Sie erscheinen nicht als Mit-Menschen (oder Mit-Lebewesen), sondern als Konkurrenten, als Objekte unserer Begierden und Projektionen, auch der vielfältigen Aggression.

Diese Kernaussage des Buddhismus, dass die menschliche Motivation durch Nichtwissen irregeleitet ist, bietet auch eine Antwort auf die Frage, weshalb es einerseits nun schon seit Jahrhunderten so viele Vorschläge gibt, die vielfältigen Leiden und Ungerechtigkeiten auf unserem Planeten zu beenden, während andererseits alle diese Vorschläge wiederum in Konkurrenz zueinander stehen und sich in der Verwirklichung meist als neue Enttäuschung erwiesen haben. Das dominierende Feld, auf dem die Vorschläge für Veränderungen gemacht werden, ist seit langer Zeit die Wirtschaft. Eben diese Frage ist

das zentrale Thema des vorliegenden Textes.

Ich möchte auf diesen Punkt vorab ein wenig genauer eingehen, denn in den letzten Jahren wurde ich nach Vorträgen, in Interviews oder in vielen persönlichen Gesprächen immer wieder gefragt: »Welche Vorschläge machen Sie nun aus buddhistischer Perspektive? Wie sollen wir die Wirtschaft umgestalten, reformieren?« Ich muss dann zunächst leider eben diese Erwartungshaltung enttäuschen. Wenn die buddhistische Diagnose, die im vorliegenden Buch bezüglich der Wirtschaft, des Geldes, der wirtschaftenden Personen systematischer entfaltet wird, richtig ist, wenn das menschliche Handeln von knapp sieben Milliarden Menschen auf diesem Planeten auf einem grundlegenden Nichtwissen beruht, auf dem Glauben an ein Ego als milliardenfacher Weltmittelpunkt mit allen daraus hervorgehenden irrenden Motivationen, dann gilt: Es gibt für diesen Planeten nicht ein Zentrum, einen zentralen Ansatz, einen archimedischen Punkt, von dem aus man die Welt verändern oder aus den Angeln heben könnte. An so etwas zu glauben, das ist gerade ein nicht nur in den Wirtschaftswissenschaften gepflegter Irrtum. Es handelt sich hier um eine allgemeine Projektion der Ich-Illusion.

Meine Analyse und Kritik setzt genau an dieser Illusion an. Es geht zunächst um die Kritik dieser Illusion und die Einsicht in die Wahrheit jenseits dieser Illusion: Wir Menschen leben untereinander und mit der Natur in einem unaufhörlichen Fluss gegenseitiger Abhängigkeit. Die dieser

Abhängigkeit entsprechende Motivation ist das Mitgefühl mit anderen Menschen und Lebewesen, die Achtsamkeit auf die Umwelt und auf die eigenen Gedanken. Es gibt keine höhere Ordnung, die ein Gott als Gesetz der Welt auferlegt hat, auch keine höhere Ordnung, die aus einer vermeintlichen »Natur« des Menschen hervorgehen würde und die wir zu beachten hätten. Die Welt der Menschen in Relation zur Natur ist vielmehr das Ergebnis einer irreführenden Motivation. Und eben das kann man täglich beobachten. Ohne eine Erkenntnis und Veränderung dieser Motivation ist jeder Vorschlag zur Weltveränderung oder Weltverbesserung auf Sand gebaut und führt nur in einen neuen Irrtum.

Ich möchte das kurz an einigen Beispielen erläutern. Zunächst einmal fällt auf, dass all die vielen Vorschläge, die zur Verbesserung oder Reform der Wirtschaft gemacht werden, von einem fiktiven Ego namens »Wir« ausgehen. Auch »Wir« ist ein irrendes Ich: Wir als Deutsche gegen Ausländer, als Christen oder Moslems oder Buddhisten gegen je andere Religionen, wir als Weiße gegen Farbige, wir als Frauen gegen die Männer (oder umgekehrt), wir als Intellektuelle gegen das unwissende Volk, wir als Volk gegen »die da oben«, oder einfach nur wir als Anhänger des Fußballvereins Kick und Bolz gegen alle anderen Vereine. Ebenso lauten dann die Forderungen: Wir müssen dies oder das tun. Aber wer ist »wir«? Die in Deutschland Lebenden? Beziehen wir die übrigen europäischen Länder, die USA, China, Indien, Japan und ganz Asien, Afrika

und Südamerika mit ein? Wenn man also z.B. sagt, Islamic Banking ist die Lösung für die Finanzkrise – soll das auch für die Wall Street gelten, und wenn ja, wie überzeugt man New Yorker Broker davon? Dasselbe gilt für Mikrokredite, Regiowährungen, das Grundeinkommen, ethisches Investment, Gutscheinsysteme, Tauschringe, Fairtrade, Genossenschaften oder lokale Experimente ohne Geldverwendung. All diese Vorschläge – bei denen ich immer wieder aufgefordert werde, mich ihnen anzuschließen – lassen die Frage völlig offen, wie eine durch Geldprozesse und globale Arbeitsteilung verknüpfte Weltwirtschaft von einer Idee, also von einem Zentrum aus neu gestaltet werden soll. Vor allem: Man übersieht, dass solche Veränderungsvorschläge nie einsam in einem leeren Raum gemacht werden, sondern in Wettbewerb zueinander, in einer Welt, die unaufhörlich durch neue Ideen verändert wird. Die Verbesserungsvorschläge widersprechen sich in vielen Punkten und konkurrieren mit- und gegeneinander.

Betrachten wir den wichtigsten und gewaltigsten Veränderungsvorschlag des 20. Jahrhunderts: den Kommunismus. Die Marxisten haben die teilweise schrecklichen Auswüchse des Kapitalismus durchaus zutreffend gebrandmarkt und daraus den Schluss gezogen: Der Kapitalismus und das Geld müssen abgeschafft werden. Es war – ökonomisch betrachtet – die radikalste Bewegung, seit es Geldwirtschaften gibt. Doch was zeigte sich? Man erkannte, dass »Kapitalismus« eine Abstraktion ist, dass es um konkrete Staaten und Ökonomien, mächtige

Regierungen und Armeen ging, die nicht so einfach einer neuen Idee Platz machten. Also hat man durch gewaltsame Revolutionen (in Russland, China usw.) die alten Systeme beseitigt, die alte Wirtschaft zerschlagen. Was ist dann übrig geblieben? Ein Chaos, und in diesem Chaos blieb der einzig »ordnende« Faktor die Gewalt der Revolutionäre, der Armee. So wurde aus den kommunistischen Idealen das fürchterliche Schrecknis des Stalinismus, des Maoismus mit Millionen Toten. Der Gedanke, man könne die Welt durch eine Weltrevolution neu gestalten, erwies sich als tödlicher Irrtum. Doch betrachtet man andererseits die Antwort auf den Sozialismus – die neoliberale »Konterrevolution« –, die in den 1980er Jahren systematisch in nahezu allen Marktwirtschaften weltweit vorangetrieben und danach weiter verschärft wurde, dann erkennt man nun das Ergebnis: Die Freigabe der Märkte hat weltweit die Armut in Krisen immer wieder vergrößert, der Hunger hat nicht abgenommen. Die drängendsten Probleme (Verknappung der Rohstoffe, Desertifikation, Klimakatastrophe, leer gefischte und kontaminierte Weltmeere usw.) wurden durch die Freigabe der Märkte nicht nur nicht gelöst, sondern vielfach überhaupt erst hervorgebracht, wenigstens beschleunigt. Wieder ist ein Versuch, eine Idee global umzusetzen, gescheitert.

Wenn man sich nun auf kleiner Ebene um Reformen bemüht, so ist das begrüßenswert und sicher oft hilfreich und kann (allgemein gesagt) Leiden mindern. Doch gibt es für ein Weltsystem, das auf Unwissenheit beruht, eben nicht

eine Lösung, eine Antwort. Die Weltwirtschaft beruht auf der Konkurrenz der selbstsüchtigen Interessen. Wenn man nun seinerseits in Konkurrenz dazu sich ein System ausdenkt, wie das Geld neu zu organisieren, das Einkommen neu zu verteilen sei usw., dann hebt man die grundlegende Voraussetzung nicht auf, sondern reproduziert sie nur auf einer weiteren Stufe. Deshalb sind ein interkultureller und interreligiöser Dialog in gegenseitiger Achtung und Toleranz die richtige Antwort auf dieses Problem. Denn zunächst ist der Gegensatz der vielfältigen Anschauungen und kulturellen Formen auf friedliche, im Diskurs ausgetragene Weise zu mildern, und es sind Gemeinsamkeiten herauszuarbeiten.

Eine Welt, die sich im Irrtum befindet, weil sie vom individuellen Interesse ausgeht und dies praktisch und alltäglich immer wieder neu begünstigt, kann nicht ohne Veränderung der grundlegenden Motivation verbessert werden. Der Buddhismus bietet hier einen doppelten Weg an: Zum einen das Geistestraining, das eine Kritik aller egoistischen, irrtümlichen Denkformen in den verschiedensten Erscheinungsformen zur alltäglichen Praxis macht. Dies ist vor allem die Methode der Schule des Mādhyamaka, des mittleren Weges. Dieser – nur auf den ersten Blick – »negativen« Methode stellt man zum anderen im Buddhismus das systematische Einüben von Mitgefühl zur Seite. Die Motive der Menschen sind nicht angeboren, sie sind nicht durch »das« Gehirn bedingt und auch nicht Produkt eines »gesellschaftlichen Seins«, das angeblich

das Bewusstsein bestimmt. Motive der Menschen werden in der Erziehung, in der Schule und Hochschule, in den Medien und der Öffentlichkeit systematisch – wenn auch nicht bewusst – immer wieder neu im Geist der Menschen eingeübt. Die menschliche Motivation ist das Ergebnis eines unaufhörlichen Trainings. Nur haben wir als Trainer die verkehrten Vorbilder gewählt: den auf Erfolg getrimmten Manager, der eisern seine Ziele verfolgt (und andere niederkonkurriert); Leinwandhelden, die sich gegen andere (mit viel Gewalt) durchsetzen; Erzieher, die das Eigeninteresse fördern und eine Gemeinwohlorientierung als »Gutmenschentum« lächerlich machen oder gar Comicfiguren aus Computerspielen. Wirkliche Erziehung dagegen erfordert Menschen, die Mitgefühl kennen und systematisch eingeübt haben, die das Wissen um den Umgang mit eigenen Gedanken und Gefühlen auch als Wissenschaft vom Geist weitergeben können. Dies aber ist das Charakteristikum des buddhistischen Weges. Ohne eine systematische Erziehung zum Mitgefühl und zur durchaus kritischen Erkenntnis der eigenen und gesellschaftlichen Denkformen wird es keine wirkliche Verbesserung geben. Es werden nur immer wieder neu von einem fiktiven Zentrum aus Vorschläge zur Weltverbesserung, zur Geldreform, zur Umverteilung des Einkommens oder gar zur Abschaffung des Kapitalismus gemacht.

Im Abendland sind wir alle von der Tradition geprägt, die Platon begründete und die behauptet, dass die Wirklichkeit aus Ideen hervorgeht. Dieser Gedanke hat einen richtigen Kern; auch

der Buddha sagt: »Durch das Denken wird die Welt geleitet; durch das Denken wird die Welt hin und her gezerrt. Das Denken ist das einzige, dessen Gewalt alle folgten.«⁵ Deshalb muss man das Denken von irrigen Gedanken reinigen. Und der wichtigste Irrtum ist die Ich-Illusion, die Vorstellung von Milliarden Menschen, sie seien – jeweils apart für sich – der Mittelpunkt der Welt und deshalb berechtigt, Gier und Aggression aus »Selbstinteresse« frei zu entfalten. Wenn man betont, man habe »Ideen«, die man verwirklichen wolle, so verkennt man die Struktur der Wirklichkeit und hält ein fiktives Zentrum fest, in dem die Idee und ihr Träger nicht mehr hinterfragt werden. Ideen sind einseitig und abstrakt; die soziale Wirklichkeit ist vernetzt, fließend und das Ergebnis von vielen verwirrten, verblendeten Handlungen. Wenn man in dieser Wirklichkeit eine abstrakte Idee – welche auch immer und wie »gut« man es auch immer damit meint – umsetzen möchte, dann wendet man sich gegen diese Wirklichkeit. Hegel sagte einmal mit Blick auf die Französische Revolution: »Abstraktionen in der Wirklichkeit geltend machen, heißt Wirklichkeit zerstören.«⁶ Die Verwirklichung von Ideen, damit alle Vorschläge zur Weltveränderung, Programme zur Neuprogrammierung des ganzen Planeten, wollen diese soziale Wirklichkeit von außen gestalten und wenden sich darin gegen diese Wirklichkeit von anderen Ideen. Das ist der einfache Grund, weshalb »neue Ideen« dann in Konkurrenz zu anderen Ideen geraten, und ehe man es sich versieht, ist man verstrickt in Streit, bis hin zur Gewalt.

Eben deshalb ist das vorrangige ethische Prinzip im Buddhismus die Gewaltfreiheit und eng damit verknüpft die Toleranz anderen Anschauungen gegenüber. Der sozial engagierte Buddhismus⁷ – jedenfalls meinem, im vorliegenden Buch entwickelten Verständnis zufolge – hat keine »Idee« von einer idealen Gesellschaft, die man verwirklichen und in Konkurrenz gegen andere Ideen durchsetzen müsste. Er geht exakt den umgekehrten Weg und untersucht, weshalb die Gesellschaft nicht das Glück bietet, das sich die Menschen erhoffen, das die Medien verkünden und das zu erstreben als Menschenrecht gilt. Der Weg, anderen zu helfen, kann nur das Gespräch, das Argument und das praktische Vorbild sein, ohne anderen etwas Bestimmtes als Gesellschaftsform aufnötigen zu wollen. Hinweisen möchte ich darauf, dass – was übrigens neuerdings auch Hirnforscher mit Erstaunen entdeckt haben – sich die Motivation, die Einübung von Mitgefühl systematisch üben lässt, dass diese Übung schrittweise die Einübung von Egoismus, Ellenbogen und nichtigen Begierden, wie sie in der vorherrschenden Wirtschaftsform alltäglich in Werbung und Medien, in der Ausbildung und in den Wissenschaften propagiert wird zurückdrängen kann. Der Ort der Veränderung ist der fiktive Ego-Prozess, so paradox das zunächst klingen mag. Nur wenn jeder selbst und aus freien Stücken bereit ist, Achtsamkeit und Mitgefühl immer mehr zum Leitstern seines Lebens zu machen, wird sich die Gesellschaft von innen her, vom Denken her verändern. Nicht in eine vorgeformte Richtung, nicht als

Verwirklichung einer gegebenen »Idee«; wohl aber verändert sich dadurch die Gesellschaft in ihrem Innersten, im Denken und Erleben der Menschen. Die äußeren Formen, Institutionen, Prinzipien oder Ideale spielen dann keine besondere Rolle mehr. In jeder Situation ist Befreiung und das Glück der Gelassenheit den Geschäften der Welt gegenüber möglich.

Welcher »Reformvorschlag« auch immer Mitgefühl und Achtsamkeit fördert, das Leiden vermindert, wird deshalb von sozial engagierten Buddhisten begrüßt werden. Sie selbst haben keine vorgefasste, einseitige Idee vom »Wesen der Gesellschaft«, außer der kritischen Einsicht, dass die Gesellschaft meist das Resultat von Egoismus und irrigem Auffassungen, eher selten von Gemeinsinn und Mitgefühl ist. Der Buddha hat den Menschen viele praktische Ratschläge in ihrer konkreten Lebenssituation gegeben. Dennoch hat er ausdrücklich keine Theorien, keine Ansichten oder Ideen über die Menschen und die Gesellschaft vertreten. Und Nāgārjuna, der Vater des Mādhyamaka, der Philosophie des Mittleren Weges, betonte immer wieder, dass er zwar helfe, Irrtümer bei anderen Denkformen zu durchschauen, selbst aber ausdrücklich keine Denkform vertrete.⁸ Darin liegt eine tiefe Weisheit, die westlichem Ideenglauben nicht leicht einsichtig zu machen ist: Wer eine bestimmte Idee oder Theorie (z. B. zur Reform der Wirtschaft) vertritt und verteidigt, der tritt dadurch in Konkurrenz zu anderen Ideen. Ideen unterscheiden sich von anderen, sie haben sozusagen ihr eigenes »Ego«, das man sich dann als Anhänger dieser Idee

zu eigen macht. Der buddhistische Weg verläuft anders. Er nimmt den Ideen von innen ihren Ichkern und verhilft zur Erkenntnis der notwendigen Einseitigkeit jeder Theorie der Gesellschaft oder der Weltwirtschaft. Dieser Weg ist der Weg des Mitgefühls, der Achtsamkeit – ein Weg des Loslassens, nicht des Ergreifens von Ideen. Dann kann sich jeder in eine konkrete Wirklichkeit einfügen, ohne auf diese Wirklichkeit und ihre Gegensätze hereinzufallen und sich zu sehr beunruhigen zu lassen. Deshalb ist die buddhistische Wirtschaftsethik offen für alle konkreten Initiativen und Veränderungsvorschläge, offen für Zusammenarbeit in allen das Leiden mindernden Initiativen, solange nur die Menschen aus eigener Einsicht handeln und darin vor allem Toleranz anderen gegenüber üben. Im Buddhismus werden nicht Denkfehler toleriert, wohl aber betont diese Lehre das Mitgefühl mit Menschen, die ihnen erliegen. Dies ist die Praxis von Toleranz, Gewaltfreiheit, vernünftigem Argumentieren und liebender Güte allen lebenden Wesen gegenüber. Alles andere ergibt sich dann in jeder Situation des Alltags, motiviert durch diesen Geist, ganz von selbst – immer wieder neu, denn bleibend ist nur der Wandel.

Gröbenzell, 15. Dezember 2010

Zum Aufbau des Buches

Ich werde mich zunächst ausführlich mit dem beschäftigen, was eigentlich »Buddhismus« bedeutet (Kapitel [1](#) und [2](#)), bevor ich ethische und ökonomische Fragen erörtere. Nach Klärung der philosophischen und psychologischen Grundlagen (Kapitel [2](#)) ergeben sich ethische Lösungsvorschläge (Kapitel [3](#)) und die Folgerungen für die Ökonomie als logische Konsequenz (Kapitel [4](#)). Im [fünften](#) Kapitel wird daran anschließend das Verhältnis der buddhistischen Wirtschaftsethik zu anderen ethischen Systemen diskutiert. Die gewonnenen Einsichten erläutere ich im [sechsten](#) Kapitel an einzelnen Fragen der Wirtschaftsethik (Beruf, Führungsprinzipien, Bevölkerungs- und Familienpolitik, Konsum, Ökologie, Armut, Globalisierung etc.) und im [siebten](#) Kapitel zusammenfassend mit Blick auf Probleme des technischen Fortschritts und des Wirtschaftswachstums.

Vorab möchte ich noch darauf hinweisen, dass die Leserin und der Leser den Begriff »Leiden«, der immer wieder auftauchen wird, einfach auch mit »Erleiden ökonomischer Sachzwänge«, »Abhängigkeit von Sachzwängen« übersetzen kann.

Zugang

»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.«⁹

Die buddhistische Wirtschaftsethik in dem hier vorgestellten Verständnis verkündet keine Gebote oder Regeln, die man befolgen soll. Sie erklärt vielmehr, weshalb aus irrtümlichen Wahrnehmungen und Gedanken Handlungen entstehen, deren Konsequenzen Leiden verursachen. Aus der Erkenntnis der Ursachen ergeben sich Folgerungen für das wirtschaftliche Handeln. Um negative Konsequenzen für das Handeln zu beseitigen oder zu mildern, muss man die zugrunde liegenden Gedanken verändern. »Wenn man mit verblendetem Geist denkt und handelt, dann folgt das Leiden nach«, heißt es im ersten Vers der ältesten buddhistischen Spruchsammlung, dem Dhammapada. Somit rückt für eine buddhistische Wirtschaftsethik die Veränderung der Motivation und der Erkenntnis in den Mittelpunkt. Ansprechpartner ist hierbei jeweils das Individuum und sein Handeln; erst darauf gegründet lassen sich institutionelle Fragen beantworten.

Der Ausgangspunkt

Die Wirtschaft, so lautet eine alte Lehrbuchdefinition, umfasst alle menschlichen Handlungen, die der Produktion und Verteilung knapper Güter zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse dienen. Man kann weder sagen, dass die globale Wirtschaft diese Aufgabe erfüllt, noch lässt sich feststellen, dass die Ökonomie als Wissenschaft dazu gedient hat, das Allgemeinwohl der Menschen und anderer Lebewesen auf diesem Planeten besonders zu fördern. Sicherlich gibt es und gab es immer wieder Länder, wenigstens Regionen, die über einen sehr hohen Wohlstand verfügen und verfügten. Es gibt aber nur noch wenige Landstriche auf der Erde, in denen Tiere gemäß ihrer natürlichen Ausstattung leben können, und insgesamt zeigt unser Planet das Bild einer wachsenden Desorganisation der Ökosysteme, der »Deregulierung« traditioneller Kulturen, sozialer Strukturen und eine nicht enden wollende Abfolge von Hunger, Krieg, wirtschaftlichen Zusammenbrüchen und Verarmung.

Die Welt ist auch im ökonomischen Sinn durch die Allgegenwart von Leiden charakterisiert. Daran hat sich in 2.500 Jahren wenig geändert, seitdem der Buddha die einfache Einsicht aussprach, dass das wesentliche Kennzeichen des Lebens das Leiden ist. Ich spreche hier gar nicht von den unsäglichen Leiden durch Naturkatastrophen, Kriege oder tyrannische Regierungen,

sondern nur vom wirtschaftlich bedingten Leiden. Ein paar Zahlen¹⁰: Man spricht von einer »Fünftel-Gesellschaft«. Das weltweit reichste Fünftel (20 %) der Weltbevölkerung verbraucht 86 % des gesamten privaten Welteinkommens für Konsumzwecke; das ärmste Fünftel konsumiert dagegen nur 1,3%. Genauer aufgeschlüsselt: Das obere Fünftel konsumiert 45% der Weltfleisch- und Fischproduktion, das ärmste Fünftel 5 %; es verbraucht dabei nur 4 % der Weltenergieproduktion, während das obere Fünftel der Konsumenten 58 % der Weltenergie verwendet. Als eine Hauptursache für nahezu alle sozialen, politischen und auch ökologischen Probleme durch Ressourcenverschwendung lässt sich die ungleiche Verteilung der Einkommen identifizieren, die auch in den entwickelten Ländern in den letzten Dekaden teils rapide zugenommen hat.¹¹

Die Zahl der Hungernden hat 2009 nach Angaben der FAO den höchsten bislang erfassten Wert erreicht: Über eine Milliarde Menschen. Der leichte Rückgang des Hungers nach der Jahrtausendwende wurde durch die horrenden Spekulationen mit Lebensmittelpreisen und durch die Finanz- und Wirtschaftskrise wieder zunichte gemacht.¹² 80% der weltweit unterernährten Kinder leben in Ländern, in denen gleichzeitig ein Überschuss in der Nahrungsmittelproduktion besteht.¹³ Die Weltwirtschaft ist also offenkundig bislang nicht in der Lage, die Weltbevölkerung effizient zu ernähren, dies trotz oder wegen der zunehmenden Globalisierung. Stattdessen werden weltweit, allen voran in den

USA, immer mehr Mittel für Rüstung und Kriege ausgegeben. Nach Angaben des Forschungsinstituts SIPRI betragen im Jahr 2009 die weltweiten Rüstungsausgaben trotz Wirtschafts- und Finanzkrise 1,5 Billionen US-Dollar mit einem Anstieg von knapp 50 % seit 2000.

Zunehmend werden fruchtbare Böden in Wüsten verwandelt. 41 % der Erdoberfläche sind Wüsten. Etwa eine Milliarde Menschen sind von dieser Desertifikation und Bodendegradation bedroht, rund ein Drittel aller landwirtschaftlich nutzbaren Flächen – in Afrika, Asien, Nord- und Südamerika sowie in Südeuropa. Wesentliche Mitursache dieser zunehmenden Desertifikation ist die immer noch fortschreitende Globalisierung; regionale Barrieren werden niedergerissen und die lokalen Kreislaufsysteme geschwächt. Die Folgen sind Nahrungsmangel und Krankheiten.¹⁴ Dem steht eine zunehmende Konzentration von Menschen in Städten gegenüber, die durch wachsende Slums immer weniger Lebensqualität bieten.¹⁵

An den wirtschaftlichen Handlungen der Menschen leiden nicht nur andere Menschen; eine große Zahl der übrigen Lebewesen ist vollständig abhängig von menschlichen Begierden und der Blindheit gegenüber dem Leiden dieser Kreaturen. Täglich sterben unzählige Tiere durch ökologischen Raubbau oder durch die industrielle Fleischproduktion. Ein Beispiel aus der Mitte der 1990er Jahre: In 9.000 Betrieben der USA wurden jährlich 4 Milliarden Hühner, 33 Millionen Rinder, 88

Millionen Schweine, 1,5 Millionen Kälber und 5,8 Millionen Schafe geschlachtet und verarbeitet.¹⁶ Das Leiden der Menschen und anderer Lebewesen hat also weltweit nicht abgenommen, sondern hat sich seit den Tagen des Buddha weiter differenziert und vervielfältigt.

Anstatt eines Aufschreis, vorgetragen von Wirtschaftswissenschaftlern, die sich für die Erkenntnis der Ursachen von Armut und Reichtum zuständig erklären, finden wir aber nur wenige Ökonomen, die sich angesichts der globalen Situation veranlasst sehen, ihre Theorien zu überdenken. Mehr noch. Ihr praktisch-politischer Einfluss als Ratgeber ist wesentlich mit verantwortlich für die wachsende globale Destruktion in den ökologischen, sozialen und kulturellen Systemen. Sie erklären sich in ethischen Fragen aus Gründen der vorgeblichen »Wertneutralität« ihrer Wissenschaft für nicht zuständig und treten mit einem tiefen Kotau vor dem Markt zurück. Sogar die Funktion der moralischen Erziehung will man dem Markt übergeben.

Einige Stimmen hierzu¹⁷: Herbert Giersch meint: Das »mobile Kapital erzieht die Wirtschaftspolitik zur Verantwortung« – nicht etwa umgekehrt. Und der Nobelpreisträger Gary S. Becker verkündet als seine Hauptsorge: »Die Liebe zur Marktwirtschaft ist abgekühlt.« Vor allem bei Unternehmensberatern ist ein atemberaubender Zynismus zu beobachten. So fertigte z. B. Arthur D. Little International im Auftrag des Tabakkonzerns Philip Morris eine Studie

für die tschechische Regierung an, in der festgestellt wurde, dass jeder tote Raucher dem Staat 1.227 Dollar Ersparnis bringt, Rauchen deshalb als besonders förderungswert empfohlen wird. Blindheit gegenüber dem Leiden, Profitgier und Aggression im Wettbewerb beherrschen die wirtschaftliche Praxis: »Konkurrenten – Betrachten Sie sie einfach als Ihre Feinde«, meinen die beiden Unternehmensberater Jack Trout und Steve Rivkin. Die Zeitschrift »Arbeitgeber« betont, einen guten Manager zeichne »Kampfwillen« und »Killerinstinkt« aus. Die Ethik habe keinen Platz im Management; sie sei sogar »ideologieverdächtig«, weiß D. Schneider. H. Maucher, zu der Zeit Vorstandsvorsitzender der Nestlé AG, konnte deshalb zweifellos ideologiefrei feststellen, er könne das »ethische und soziale Gesäusel« nicht mehr hören, wenn es um die Beseitigung von Menschen gehe, die er als »Wohlstandsmüll« bezeichnete. Wirtschaftsethisch wird dies so übersetzt: Die Marktwirtschaft wurde »zur effizientesten (!) Form der Caritas, die die Weltgeschichte (!) bisher gesehen (!) hat«. ¹⁸ Die »Weltgeschichte« übersieht dabei ungeniert eine Milliarde hungernde, jährlich Millionen verhungerte und 1,2 Milliarde Menschen, die täglich von weniger als einem Dollar ihr Leben fristen – »Wohlstandsmüll«, von dem die moderne Wirtschaftsethik nur eines zu sagen weiß: Pech gehabt, nicht effizient nutzbar. Der Markt geht vor – Punkt.

Diese Beispiele scheinen auf den ersten Blick Einzelfälle zu sein, die womöglich in polemischer Absicht ausgewählt

wurden. Doch das ist nicht der Fall. Bereits diese wenigen (und leider beliebig vermehrbaren) Beispiele bringen sehr deutlich ein Prinzip zum Ausdruck, das die Wirtschaft und die Wissenschaft von der Wirtschaft dominiert. Dieses Prinzip ist die selbstverordnete Blindheit gegen die praktischen Wirkungen des eigenen Denkens – ein Denken, das in seiner wissenschaftlichen Form vorgibt, eine objektive wirtschaftliche Wirklichkeit im fernen Elfenbeinturm der Theorie zu erklären, während man diese Wirklichkeit selbst aktiv als Schreibtischtäter mit hervorbringt. Diese Haltung der vermeintlichen Wertneutralität oder Ideologieferte beruht auf einer Täuschung, der Täuschung des Ego-Prozesses. Dieser Ego-Prozess, der uns in den nächsten Kapiteln ausführlich beschäftigen wird, erscheint in der ökonomischen Wissenschaft unschuldig als bloße methodische »Annahme« (homo oeconomicus). Doch dieser Annahme entspricht eine zynische Praxis, und sie ist das verbreitete Motiv egoistischen Handelns.

Der Kernsatz des Buddhismus lautet: Das Ego wurzelt in einem grundlegenden Irrtum, einer Täuschung über die Natur des Menschen und der Gesellschaft. Mit der globalen Wirtschaft und der globalen ökologischen Krise ist diese Täuschung wie in einem Hohlspiegel vergrößert erkennbar geworden. Der Zusammenhang zwischen einer falschen Wahrnehmung der Welt und globalem Leiden ist die Grundeinsicht des Buddhismus. Es ist dieser Zusammenhang, der die Formulierung und Anwendung der buddhistischen Wirtschaftsethik wünschenswert macht.

Die buddhistische Ethik als Selbstbefreiung

Die buddhistische Wirtschaftsethik unterscheidet sich – bei zahlreichen Berührungspunkten in praktischen Fragen (vgl. Das Verhältnis zu anderen ethischen Systemen, S. [125](#) ff.) – grundlegend von anderen ethischen Systemen, sofern die Ethik als Teil eines umfassenden Erkenntnisprozesses betrachtet wird. Man könnte sagen, dass der Buddhismus nicht nur in der Ethik einen vernünftigen Kern erblickt, Ethik und Vernunft erweisen sich letztlich als dasselbe. Der »Ort« der Vernunft ist jedoch keine jenseitige Macht, sondern das Individuum: In ihm gründet die Ich-Verblendung, damit auch deren Erkenntnis und schließliche Überwindung.

Die Ökonomie des 19. und des 20. Jahrhunderts – sowohl die liberale als auch die sozialistische – war gekennzeichnet durch den Gegensatz von Staat und Markt. Die liberale Ethik geht von egoistischen Individuen aus, deren Wettbewerb auf den Märkten zu einem stabilen, sich selbst organisierenden Marktsystem führen soll. F. A. von Hayek hat die These vertreten, dass die »Vernunft des Marktes« jedes einzelne Bewusstsein übersteigt und deshalb der Markt in seinen Funktionen nicht verbessert werden könne.¹⁹ Sozialistische Ethiken bestreiten das. Sie gehen davon aus, dass Märkte ohne Staat überhaupt nicht funktionieren

können und deshalb weitgehend durch staatliche Aufgaben ersetzt werden sollen. Auch die katholische Soziallehre sieht in der staatlichen Ordnung ein höheres Prinzip, das respektiert werden müsse.

Gemeinsam ist diesen Auffassungen, dass sie entweder dem Markt oder dem Staat eine Vernunft zuschreiben, die prinzipiell die Vernunft der einzelnen Menschen übersteigt, weshalb die Individuen sich in ihrem Verhalten entweder dem Markt oder dem Staat unterzuordnen hätten – auch dann, wenn Millionen Menschen und andere Lebewesen darunter vielfältig leiden. Kommunisten vertrösteten die Menschen (sofern sie ihnen nicht als Klassenfeinden das Lebensrecht absprachen) auf die Zukunft, die das Paradies für die Werktätigen verwirklichen sollte. Aber auch neoliberale Ökonomen lieben es, den Politikern »schmerzhafte Reformen« zu empfehlen, mit dem uneingelösten Versprechen, langfristig werde der Markt seine Segnungen für alle entfalten. Das 20. Jahrhundert lieferte für diese schlechten Apologien des Staates und des Marktes in einem bislang unbekanntem Ausmaß Beispiele. In den 90er Jahren des vorigen Jahrhunderts schien der Glaube an die höhere Macht des Marktes, unbeeindruckt durch vergangene Erfahrungen, wieder einmal einen Sieg davon getragen zu haben. Die dramatischen Wirtschaftskrisen in Asien, Russland und Südamerika und die gegenwärtige globale Finanz- und Wirtschaftskrise nach dem Zusammenbruch der New Economy und dem allgemeinen Crash an den Märkten nach 2008 sind aber dabei, hier das Pendel

wieder in die andere Richtung ausschlagen zu lassen.

Der Liberalismus und der Kommunismus sind formal immer noch ein heimlicher Theismus, ein Glaube an eine Gottheit, wenn sie der staatlich-kollektiven »Vernunft« (verkörpert in der Kommunistischen Partei) oder der »Vernunft« des Marktes eine gottähnliche Autorität zuschreiben. Der Buddhismus formuliert dagegen eine konsequent nicht-theistische Ethik. »Nichttheismus« heißt, dass im Buddhismus weder dem Staat noch dem Markt eine innere, höhere Vernunft eingeräumt wird. Der Buddhismus ist somit mittlerer Weg, der die Extreme vermeidet. Das bedeutet nicht, einen lauwarmen Kompromiss zwischen Staat und Markt zu befürworten, sondern beide Begriffe als täuschende Abstraktionen zu erkennen, denen getrennt vom menschlichen Handeln und Erkennen keine selbständige Existenz zukommt.

Die buddhistische Wirtschaftsethik lehnt es ab, fiktive Wesenheiten wie »Markt« und »Staat« vorauszusetzen, denen man dienen müsse und die es rechtfertigen würden, unheilvolle Mittel einzusetzen. Der junge Karl Marx hat in diesem Zusammenhang einmal einen urbuddhistischen Satz formuliert: »Aber ein Zweck, der unheiliger Mittel bedarf, ist kein heiliger Zweck.«²⁰ Es gibt keinen Zweck, der unheilvolle Mittel rechtfertigt. Es gibt keinen staatlichen oder wirtschaftlichen »Sachzwang«, der es rechtfertigt, Menschen oder anderen Lebewesen im Namen abstrakter Prinzipien Leid zuzufügen.

»Sachzwänge«, »objektive Tatsachen« usw. sind in der

sozialen Welt, in der menschlichen Gesellschaft, die das Ergebnis von menschlichen Handlungen ist, letztlich Illusionen. Der Grund gesellschaftlicher Strukturen liegt im Handeln, das Handeln wiederum beruht auf einer (teils irrümlichen) Wahrnehmung der Welt, nicht auf jenseitigen Ordnungsprinzipien. Weil es keine transzendenten Prinzipien gibt, die im Markt oder im Staat wirksam sind, weil also die Welt das Resultat von Handlungen ist, die in einer bestimmten Wahrnehmung der Welt gründen, deshalb kann man die Welt auch verbessern, deshalb kann man das Leiden mindern.

Dieses Ziel von Reformen, von Verbesserungen der Lebenssituation für Menschen und andere Lebewesen, wird aber nur erreicht, wenn man die Ursachen des Leidens erkennt. Und diese Ursachen gründen im menschlichen Handeln, nicht in einem guten/bösen Markt oder einem guten/bösen Staat. Weder der Markt noch der Staat besitzt eine sittliche Substanz oder ist die Verkörperung einer »sittlichen Idee«. Die Ethik hat damit nur einen einzigen Ort: den Geist jedes Individuums. »Veränderungen des Zustands der Welt beruhen auf individuellem Verhalten«, sagt der Dalai Lama.²¹

Das Leiden in der Welt geht nach buddhistischer Auffassung aus einer jeweils individuell reproduzierten Täuschung hervor. Deshalb kann die Welt, können die Menschen verändert werden, weil der Grund des Leidens kognitiv, nicht ontologisch ist. Was wir »Leiden« nennen, ist immer mit einer – wenn auch irrenden – Denkform verbunden. Ein Schmerz ist noch kein Leiden,

sondern eine sinnliche Erfahrung. Das erkennt man daran, dass einige Menschen Dinge als unangenehm, abstoßend oder schmerzhaft empfinden, die andere lustvoll genießen können – z. B. das Rauchen, körperliche Exzesse, seltsame Sexualpraktiken, sehr laute Musik oder Motorengeräusche etc. Nicht bestimmte Dinge sind »an sich« die Ursache für Leiden, sondern ihre Wahrnehmung. Und zur Wahrnehmung gehört immer eine Interpretation dessen, was man wahrnimmt. Die Wahrnehmung wiederum ist untrennbar verbunden mit Begriffen – wir nehmen Etwas wahr, interpretieren also (vielfach unbewusst) unsere Erlebnisse. Es ist dieser Denk- und Wahrnehmungsprozess, der als Täuschung die eigentliche Quelle des Leidens darstellt. Doch eben diese Denk- und Wahrnehmungsprozesse sind beeinflussbar. Es sind keine Naturgesetze.

Die Menschen können sich also selbst verändern. Der Buddhismus ist somit auch als Wirtschaftsethik ein Weg der Selbstbefreiung. Durch ein Vertrauen auf »Mechanismen« gelingen Veränderungen nicht. Die Befreiung vom Leiden nimmt uns weder ein Staat, eine Religion noch der Markt ab. Zur Veränderung der Welt, zur Minderung des Leidens muss man vielmehr die Wahrnehmung und die Erkenntnis verändern. Wer sich lediglich auf eine »höhere Vernunft« des Staates oder des Marktes beruft und zu einem Verzicht von Handlungen, die das Leiden mindern, aufruft, der erliegt nach buddhistischer Auffassung einer schlichten Täuschung. Die buddhistische Wirtschaftsethik ist also vor allem eine

Methode der Erkenntnis, die Täuschungen beseitigt und damit die Hoffnung birgt, die unheilvolle Mechanik der Märkte und der politischen Auseinandersetzungen zu verhindern – durch die Vernunft und Erkenntnis möglichst vieler Menschen. Jeder einzelne ist zur Erkenntnis befähigt und deshalb auch der Adressat der buddhistischen Ethik.

Grundzüge der buddhistischen Philosophie

Da moralische Fragen im Buddhismus untrennbar sind von der Erkenntnis, gründet auch die Ethik in der Erkenntnistheorie. Ich möchte deshalb zuerst einige Grundzüge der buddhistischen Philosophie skizzieren, die auch als methodische Prinzipien für ethische Fragestellungen von zentraler Bedeutung sind. Diese Skizze kann nur sehr knapp ausfallen und verzichtet weitgehend auf ausführliche Belege der angeführten Gedanken.²² Was hier zunächst dürr und abstrakt klingen mag, wird sich in den späteren Abschnitten an konkreteren Sachverhalten weiter klären lassen.

Buddhistische Erkenntnistheorie

Die buddhistische Philosophie erfüllt zwei Funktionen. Erstens orientiert sie sich überwiegend an einer praktischen Aufgabe: Sie zielt darauf, das Leiden der Lebewesen zu mindern und Wege zu eröffnen, die diesem Ziel dienen. Um dies zu erreichen, versucht die buddhistische Philosophie zweitens die Aussagen über die vom Buddha gewonnene Erkenntnis zu systematisieren, zu vertiefen, zeitgemäß zu adaptieren und strittige Fragen zu klären. In der Sprache der abendländischen Tradition formuliert, ist der Buddhismus also praktische Philosophie. Das schließt metaphysische Fragen nicht aus. Doch alle philosophischen Erörterungen dienen letztlich dazu, Erkenntnisse tatsächlich erfahrbar zu machen und zu praktizieren. Der Buddha drückt das so aus: Wenn jemand von einem vergifteten Pfeil getroffen wird, dann muss man als Erstes den Pfeil herausziehen und nicht umfangreiche Erörterungen über die Natur von Giften und ihre Wirkung auf den Organismus anstellen.

Mittlerer Weg

Die in der abendländischen Tradition gebräuchlichen Dualitäten – ich habe das kurz am Beispiel des Gegensatzes von Markt und Staat diskutiert – haben im Buddhismus nur eine eingeschränkte oder vorläufige Gültigkeit. Der Buddhismus ist eine Denkform des mittleren Weges, der alle Extreme vermeidet. »Mitte« ist hierbei keineswegs so etwas wie Mittelmäßigkeit, die sich ein eindeutiges Urteil nicht auszusprechen wagt. Vielmehr beruht die Grundeinsicht des Buddhismus darauf, dass alle Dualitäten, alle Extreme auf einem Irrtum beruhen. Dualitäten trennen nicht nur Zusammengehöriges, sie isolieren die Extreme und schreiben ihnen ein selbständiges Sein zu. »Mittlerer Weg« ist deshalb kein Weg zwischen extremen Auffassungen, sondern ein praktisch-erkennender Weg, der Extreme vermeidet. Es gibt deshalb im Buddhismus keine der herkömmlichen Trennungen wie die zwischen Subjekt und Objekt, Faktum und Wert, Theorie und Praxis, Sein und Schein, Sinn und Sinnlosigkeit, heilig und profan etc.

Die zwei Wahrheiten

Genauer gesagt: Die Dualitäten des Denkens haben im Buddhismus nur eine relative oder eine konventionelle Bedeutung. Man unterscheidet hier zwischen einer relativen und einer endgültigen oder absoluten Wahrheit. »Relativ« ist jede Aussage, die Dualitäten verwendet und daraus eine »Welt« konstruiert. Was immer erkannt wird, worauf immer sich das Handeln der Menschen richtet, es wird schon etwas anderes vorausgesetzt und unterschieden. Es gibt in dieser relativen Welt der Beziehungen keinen Anfang, keinen letzten Grund. Die Welt des Denkens und der Erfahrung ist ein Kreislauf (samsāra), in dem eines vom anderen abhängig ist. Die absolute Wahrheit besteht in der Erkenntnis, dass es in dieser Welt relativer Abhängigkeiten keinen letzten Grund gibt. »Absolut« wird diese Erkenntnis genannt, weil sie die Bedingtheit der relativen Erkenntnisse durchschaut, ohne darin selbst gefesselt zu sein.²³

Apoaha-Prinzip

Daraus ergibt sich für das Denken eine wichtige Konsequenz: Man kann keine Sache, keinen Gegenstand endgültig oder positiv definieren. Gewiss lassen sich in einem konventionellen Sinn Begriffe relativ festlegen. Doch handelt es sich hierbei nicht um Definitionen des Wesens von Dingen. Gleichwohl sind Begriffe nicht bloße Namen (»Nominalismus«), denn auch »Name« ist eine solche Wesensdefinition. Es gilt auch hier der mittlere Weg: Begriffe sind weder durch Wesensdefinitionen festzulegen, noch sind Begriffe bloße Namen. Von allen Erscheinungen, von allen Gedanken lässt sich nur sagen, was sie nicht sind. Damit ist ausgedrückt: Alle Phänomene sind voneinander abhängig. Wenn man deshalb sagen will, was etwas seinem Wesen nach ist, dann kann man dies nur negativ tun: Es lässt sich nur sagen, was etwas nicht ist. Ein Hund ist keine Katze, kein Pferd, aber auch kein Stein und kein Einkommensteuertarif. Was aber ein Hund letztlich, wesentlich oder endgültig ist, das lässt sich nicht sagen.

Dieses Prinzip wurde von den buddhistischen Philosophen Dignaga und Dharmakirti eingeführt und heißt »Apoaha-Prinzip«. Begriffe erfüllen eine konventionelle Funktion, sind eingebettet in das alltägliche Handeln. Deshalb erfolgen Definitionen, sagt Vashubandhu im Abhidharma-Kosa, »nicht durch Selbstnatur oder Wesensbestimmungen, sondern sind Definitionen durch Funktion«. ²⁴ Alle Definitionen sind offen.

Das Apoha-Prinzip beschreibt sowohl die relative Funktion täuschender Begriffe wie das Prinzip der Kreativität des Denkens²⁵: Wenn es keine endgültigen Definitionen gibt, dann ist die Wirklichkeit dynamisch, und die Begriffe leben und funktionieren mit den menschlichen Handlungen. Die Begriffe stehen weder für ein metaphysisches Sein (Essentialismus), noch sind sie als bloße Namen nichtig und beliebig veränderbar (Nominalismus), weil sie eine konventionelle, soziale Funktion erfüllen.

Leerheit, gegenseitige Abhängigkeit und Karma

Was für die Begriffe und die Erkenntnis zutrifft, gilt für alle Phänomene. Kein Ding ist das, was es ist, aus sich selbst. Jedes Phänomen ist abhängig von anderen Phänomenen. Wenn aber kein Ding aus sich selbst existiert, dann ist es auch nichts für sich selbst. Es hat kein unabhängiges Sein oder Wesen. Im Buddhismus sagt man: Allen Phänomenen (die Philosophen sprechen vom »Seienden«) ist es eigentümlich, nicht aus sich selbst zu existieren; ihnen fehlt die »Selbstnatur« (svabhāva). Oder: Alle Phänomene sind leer an einem isolierten, nur jeweils dem einzelnen Phänomen zukommenden Wesen. Dieses Prinzip heißt »Leerheit« (sūnyatā). Es drückt zwei Gedanken in einem aus: Erstens alle Phänomene sind voneinander abhängig; eben deshalb sind zweitens alle Phänomene leer an einer unabhängigen, getrennten Existenz. Die relative Wahrheit der gegenseitigen Abhängigkeit ist der vorläufige Ausdruck für die endgültige Erkenntnis: Alle Phänomene sind leer.

Die Leerheit ist aber nun nicht ihrerseits ein negatives Prinzip (»das Nichts«). Der Buddha hat ausdrücklich betont, dass damit kein Nihilismus verbunden und er gerade kein Nihilist sei.²⁶ Leerheit ist kein Nichts.²⁷ Vielmehr ist damit gesagt, dass alle Phänomene in einer und als eine Offenheit

existieren, in der nichts endgültig festgelegt, definiert oder fixiert ist. Die Wirklichkeit ist, abendländisch ausgedrückt, nicht ein Sein, sondern ein offener Prozess. In diesem Prozess gibt es Ursache und Wirkung, gegenseitige Abhängigkeit und Dualität in einem relativen oder konventionellen Sinn. Die Wirklichkeit wird allerdings durch die verblendeten Gedanken der Menschen konstruiert. Und deshalb gilt es, die Konstruktion dieser Gedanken zu durchschauen, denn eine auf Irrtümern beruhende Konstruktion oder Auslegung der Welt muss zu leidhaften Konsequenzen führen. Der Buddhismus leugnet also nicht, dass es eine Wirklichkeit gibt. Im Gegenteil. Alle Wirklichkeit ist ein Wirken, setzt also die relative Beziehung von Ursache und Wirkung voraus. Der Sanskrit-Ausdruck dafür lautet »Karma«.²⁸ Wenn alle Phänomene voneinander abhängig sind, dann bleibt keine Veränderung ohne Wirkung. Das wird im Buddhismus auch »Karmagesetz« genannt. Da dies aber für alle Phänomene gilt, ist das Ganze aller Phänomene unbestimmt, offen, ein Prozess. Die Leerheit ist dynamisch, jenseits von Subjekt und Objekt, sie zeigt sich aber auch in der verdunkelten Perspektive der Subjekt-Objekt-Dualität als Offenheit natürlicher und historischer Entwicklungsprozesse: als Zufall in der Natur oder als Freiheit und Kreativität der Menschen.²⁹

Die Leerheit hat durchaus eine positive Qualität, denn die gegenseitig abhängigen Phänomene werden – wenn auch vielfach irrtümlich – erkannt. Diese Qualität der Leerheit, die in jedem

Menschen angelegt ist, wird auch »Buddhanatur«, »Lichtheit«, oder auch »Achtsamkeit« genannt. Diese Qualität der Leerheit vollständig zu realisieren heißt deshalb auch, ein »Buddha« zu sein oder nirvāna zu erlangen und die absolute Wahrheit zu erkennen. Sie nicht zu erkennen heißt, weiter in die gegenseitig abhängigen Phänomene verstrickt zu bleiben (samsara), heißt, in der relativen Wahrheit verstrickt zu bleiben. Ein illustratives, häufig verwendetes Beispiel in den buddhistischen Lehren ist das Bild von der Schlange und dem Seil³⁰: Verblendet durch das eigene Ich, sieht man eine Schlange, erschrickt und lebt in Angst. Mit dem Blick der Weisheit erkennt man: Es ist nur eine Täuschung. Es war nur ein Seil, das man irrtümlich als Schlange wahrgenommen hat. Die Leerheit ist also nichts Transzendentes hinter den Phänomenen. Jeder Irrtum ist auch in seiner Qualität eine Erkenntnis und hat damit das Potential zur Erkenntnis der Wahrheit.

Die Leerheit zeigt sich in der gegenseitigen Abhängigkeit für alle Lebewesen – allerdings darin nur negativ. Da nachgerade wir Menschen an einem Ich festhalten, dieses Ich aus höchst vergänglichen Beziehungen immer wieder neu aufbauen, erleben wir uns als abhängig von anderen Phänomenen: vom eigenen Körper, seinen Gefühlen, von äußeren Dingen, anderen Menschen, der Natur usw. Die aus der Perspektive eines Egos falsch aufgefasste Wirklichkeit versucht, in der offenen Weite der Phänomene ein fiktives Zentrum festzuhalten, das nicht festzuhalten ist. Dies nennt man Verblendung im

Unterschied zur Erkenntnis dieser Offenheit als positive Qualität (»Erleuchtung«). Und weil wir im Strom der gegenseitig abhängigen Phänomene einen unhaltbaren Punkt festhalten wollen, erleiden wir die Welt. Die verblendete Erfahrung der gegenseitigen Abhängigkeit durch das fiktive Zentrum des Egos – das heißt im Buddhismus: »Die Wahrheit vom Leiden«.

Die Wahrheit des Leidens

Die empirische Tatsache des Leidens

»Ursachen für den Tod gibt es viele,
für das Leben aber nur wenige, und auch diese
können zur Ursache des Todes werden.«³¹

Die Grunderfahrung im Buddhismus ist das Leiden aller Lebewesen. Das Leiden ist keine metaphysische These, sondern eine Erfahrung, die einzige todsichere Erfahrung. Was auch immer jemand an Glück erfahren haben mag in dieser Welt und in seinem Körper: Dieses Glück muss enden, spätestens mit dem Tod, meistens viel früher durch Alter und Krankheit.³² Doch auch in den weniger dramatischen Alltagserfahrungen zeigen sich immer wieder vielfältige Enttäuschungen und geplatze Hoffnungen – nicht zuletzt in den Crashes und Krisen der Wirtschaft. Dem Wunsch nach dem Erleben von Glück durch günstige Umstände in der Welt steht eine schlichte Erfahrung entgegen: Niemand vermag, verkörpert in der Welt und abhängig von ihr lebend, dauerhaft glücklich zu sein und die Voraussetzungen für sein weltliches Glück festzuhalten. Schon eine Verminderung glücklicher Umstände wird vielfach als Leiden erfahren. Das Leiden ist also zunächst einfach eine empirische Tatsache. Im Sinn einer Wirtschaftsethik genügen die in der Einleitung bereits gegebenen Hinweise,

die unglücklicherweise beliebig ergänzbar sind (vgl. Der Ausgangspunkt, S. [24](#) ff.).

Die Erklärung des Leidens

Warum gibt es überhaupt Leiden? Zur Beantwortung dieser Frage müssen wir zunächst den Begriff klären. Etwas »erleiden« heißt ganz allgemein: abhängig sein von etwas anderem. Zur bloßen Abhängigkeit kommt die Erfahrung dieser Abhängigkeit hinzu. Menschen und Tiere leiden nicht nur, weil sie faktisch abhängig sind von anderen Dingen, die sie letztlich nicht kontrollieren können (wie die Lebensfunktionen des eigenen Körpers im Sterbeprozess), sie leiden, weil diese Abhängigkeit auch ein Gefühl enthält. Die Abhängigkeit von Nahrung, der Zuneigung anderer, der Umgebung usw. wird körperlich empfunden und gefühlt, selbst bloße Gedanken lösen Gefühle aus. Das Leiden ist deshalb auch die sinnliche, körperliche Erfahrung jenes Grundsatzes der buddhistischen Philosophie, dass alle Phänomene gegenseitig abhängig sind (pratītyasamutpāda). Die Erfahrung des Leidens ermöglicht also unmittelbar einen Zugang zur Erkenntnis gegenseitiger Abhängigkeit, damit letztlich der Leerheit.

Dies war auch der Weg des Buddha. Der Buddha war überwältigt von der Erfahrung des Leidens, das ihm besonders deutlich vor Augen trat, weil sein Vater in seiner Jugend alles tat, diese Erfahrung von ihm fernzuhalten. Je größer der Unterschied, desto deutlicher kann eine Sache erkannt werden. In den tradierten Schriften (Sutras) wird berichtet, dass der

Buddha als Sohn eines Königs aufwuchs, der ihn in seinem Palast einsperrte, zugleich aber mit allen nur erdenklichen Sinnesfreuden überhäufte, um jeden Mangel fernzuhalten und alle seine Bedürfnisse zu befriedigen. Als der Buddha eines Tages doch den Palast verließ, weckte das Leiden der gewöhnlichen Menschen in den Dörfern so sehr sein Mitgefühl, dass er sich entschloss, ein Leben als Wanderasket zu führen, um die Ursachen für dieses Leiden zu entdecken.

Nach vielen Entbehrungen und asketischen Übungen fand der Buddha einen mittleren Weg zwischen Askese und einem Leben in Ausschweifung, und er gewann schließlich eine sehr tiefgründige Erkenntnis von der Natur des Leidens. Durch diese Erkenntnis (bodhi) wurde er zu einem »Erkennenden« oder einem »Erwachten« – einem Buddha. Ein Buddhist ist jemand, der diese Erkenntnis des Buddha für sich selbst aus eigener Erfahrung des Leidens nachvollziehen möchte. Buddhist wird man also nicht durch einen Akt des Glaubens oder das Erlernen einer Theorie, sondern durch eine praktizierte Erkenntnis. Dies ist die praktizierte Erkenntnis der gegenseitigen Abhängigkeit, die der mitfühlenden Motivation mit allen Lebewesen entspricht.

Der Buddha hat aber nicht nur die Universalität des Leidens und die gegenseitige Abhängigkeit aller Phänomene entdeckt, er hat vor allem erkannt und erklärt, weshalb diese gegenseitige Abhängigkeit als Leiden erfahren wird. Die Tatsache, von etwas abhängig zu sein, ist offenbar nur ein notwendiger, kein hinreichender Grund für die Erfahrung von Leiden. Wer

von der Zuneigung anderer Menschen abhängig ist und diese Zuneigung auch tatsächlich erfährt, der ist vermutlich glücklich. Die gegenseitige Abhängigkeit aller Dinge ist also sowohl für Glück wie für Leid verantwortlich. Weshalb dominiert dann aber letztlich immer (und das todsicher) die Erfahrung des Leidens?

Die Antwort des Buddha ist einfach: Der Grund ist eine Täuschung. Sie beruht auf einem Mangel an Wissen und führt zu einer falschen Wahrnehmung der Welt. Die Menschen existieren nicht zuerst als Menschen und unterliegen dann, wie nebenbei, auch noch so etwas wie einer Täuschung. Vielmehr ist dies, ein Lebewesen zu sein, selbst ein Prozess der Täuschung. Das klingt dunkel, und es ist auch sehr schwer, die volle Tragweite dieser Erkenntnis zu sehen – deshalb gibt es nicht besonders viele Buddhas unter den Menschen. Dennoch ist der Grundgedanke relativ einfach verstehbar.

Ein Mensch zu sein heißt, in einem grundlegenden Nichtwissen (avidyā) gefangen zu sein. Weil dieses Nichtwissen jedoch beim Menschen den Charakter eines Irrtums besitzt, deshalb kann man ihn auch beseitigen. Auch andere Lebewesen unterliegen einem grundlegenden Nichtwissen. Ihnen fehlt aber durch eine schwach entwickelte Vernunft die Möglichkeit, dieses Nichtwissen aus eigener Kraft zu durchschauen. Ein Irrtum ist immerhin schon eine Form vernünftiger Einsicht, allerdings eine verkehrte. Nur wer die Fähigkeit besitzt, etwas erkennen zu können, kann sich auch täuschen. Das Nichtwissen offenbart als Täuschung damit etwas ganz anderes.

Worin besteht diese Täuschung? Sie besteht, negativ ausgedrückt, darin, dass die gegenseitige Abhängigkeit aller Phänomene, dass die Leerheit nicht erkannt wird. Dieses Nichtwissen, die Unwissenheit, ist deshalb nicht etwas Passives, sondern selbst sehr aktiv. »Es kann keinen größeren Fehler geben, als zu denken, dass Unwissenheit irgendetwas Dumpfes oder Blödes sei, dass sie passiv sei oder ein Mangel an Intelligenz. Im Gegenteil. Sie ist gewieft und aalglatt, geschmeidig und genial im Spiel der Täuschung. (...) Unter Einsatz unserer ganzen Intelligenz rechtfertigen wir also unsere falschen Sichtweisen und konstruieren um uns herum ein sorgfältiges geschütztes, undurchdringliches Abwehrsystem.«³³

Die Aktivität dieses Nichtwissens hat den Namen »Ego«, den wir auch mit »Ich« übersetzen. Wir Menschen glauben, wir hätten eine individuelle Existenz nur für uns selbst. Weil wir das glauben und weil im Gegenteil die Welt abhängiger Phänomene ein unaufhörlicher Prozess des Wandels ist, deshalb entsteht ein Widerspruch zwischen unserem Glauben an ein dauerhaftes Ego und der Erfahrung des Wandels. Die alltäglichen Erfahrungen widersprechen unserem Glauben. Dennoch behalten wir diesen Glauben bei. Und eben deshalb leiden wir.

Man kann diesen aktiven Irrtum nicht nur beim Menschen beobachten. Auch Tiere haben so etwas wie einen Selbsterhaltungstrieb. Richard Dawkins spricht vom »egoistischen Gen«. Das ist eine terminologische Übertreibung; dennoch liegt darin eine einfache Wahrheit: Es gibt auch in

der Natur eine unaufhörliche Tendenz der Selbstbehauptung von Strukturen. Die genetische Reproduktion hat formal tatsächlich eine ähnliche Struktur wie der Ego-Prozess. Der Widerspruch zwischen dem Bestreben, sich zu erhalten, und einer sich wandelnden Umwelt ist der Grund für den Prozess der Evolution des Lebendigen.

Die Verblendung des Nichtwissens hat also sehr tiefe Wurzeln. Der buddhistische Philosoph Vasubandhu spricht vom »angeborenen Ich-Wahn«, ³⁴ wie er mit der Selbsterhaltungstendenz des Körpers geboren wird. Das bewusste Ego als Denkprozess überlagert und kontrolliert diesen Ich-Wahn. Das bedeutet, dass der Ego-Prozess nicht leicht zu durchschauen ist. Die Überwindung des Leidens ist somit keine einfache Aufgabe, die in einem Wochenend-Seminar bewältigt werden könnte. Deshalb sagt der Buddha, auf dem von ihm gelehrten Weg ist »die Praxis eine allmähliche, ist die Betätigung eine allmähliche, ist der Pfad ein allmählicher, und es gibt kein plötzliches Vordringen zur vollen Erkenntnis«. ³⁵ Auch für Fragen der Wirtschaftsethik ist somit Geduld eine wichtige Tugend. »Revolutionäre« Lösungen, gleich welcher Art, verkennen die Struktur der ethischen Aufgabe und sind deshalb auch nahezu immer historisch gescheitert. Es geht hierbei primär um die schrittweise Verwandlung der Wahrnehmung und des Denkens, nachgelagert um die Reform von Institutionen.

Die Psychologie der Selbsttäuschung³⁶

Das Leiden der Menschen, das sie selbst erzeugen, beruht auf einer falschen Wahrnehmung, auf einem Erkenntnisirrtum. Dieser Irrtum drückt sich im Ich-Gedanken aus. Wir gehen davon aus, ein dauerhaftes Ego für uns selbst zu haben oder zu sein. Da wir aber faktisch auf vielfältige Weise von anderen Menschen, Lebewesen und der Umgebung abhängig sind, kann sich dieser Irrtum nur behaupten, wenn man auf die Veränderungen der umgebenden Situation immer wieder neu reagiert. Das Ego ist keine »Substanz«, sondern ein unaufhörlicher Kampf. Die Illusion des Egos – Ausdruck des Nichtwissens – ist aktiv. Die Aktivität des Egos entfaltet sich in zwei grundlegenden Emotionen, in denen es seinen Prozess aufrechterhält: durch Begierde und Aggression.

Weil ein dauerhaftes, bleibendes Ich eine leere Illusion ist, muss sich diese Illusion – wie der Körper – unaufhörlich von etwas Fremdem ernähren. Das entfaltet sich als Begierde. Man ergreift Menschen, Gedanken, Dinge und verwandelt sie in ein Mein: Mein Beruf, mein Haus, meine Kinder, mein Geld, mein Leben. Das, was wir mit »mein« bezeichnen, begrenzt das Territorium des Egos. Dieses Territorium ist aber nichts Dauerhaftes, sondern einem unaufhörlichen Wandel unterworfen, weil alles, was wir ergreifen oder besitzen, durch etwas anderes bedingt ist. Die negative Verteidigung

des Ego-Territoriums entfaltet sich als Aggression oder als Hass; in milderer Form als Gleichgültigkeit, Abneigung oder Ablehnung. Die Illusion des Ichs, die Täuschung des Nichtwissens ist also nicht etwas Statisches, sondern ein Prozess, in dem sich das Ego unaufhörlich in wechselnden Situationen durch Ergreifen oder Ablehnen selbst zu definieren und damit zu erhalten versucht. Das Ich ist etwas, was sich als situativer Prozess reproduziert.

Als Modell für diesen situativen Prozess verwendet man im Buddhismus die fünf Skandhas. Es sind fünf zentrale Aspekte, in denen man diesen Prozess und damit die Dynamik der Ich-Täuschung darstellen kann. In diesem Modell ist eine Situation charakterisiert durch (1) Sinnesgegenstände, wozu auch unser Körper gehört, (2) durch Emotionen und Stimmungen, (3) durch das aktive Wahrnehmen und Unterscheiden verschiedener Aspekte einer Situation, (4) durch die gewohnten, teils unbewussten Bewegungsmuster und (5) durch Denkprozesse.

Diese fünf Skandhas sind Aspekte einer dynamischen Situation. Man kann sie nicht trennen. Um eine Form als Form zu erkennen, muss sie in der Wahrnehmung erscheinen, die sich wiederum auf Erinnerungen, Erfahrungen, Gedanken stützt und von Gefühlen begleitet wird. Auch die gewohnten Bewegungsmuster umfassen alle fünf Skandhas, denn es gibt Bewegungen in vielfältigen Formen. Die fünf Skandhas drücken eigentlich die jeweils besonders aktualisierte Achtsamkeit aus, allerdings nicht in reiner, sondern in einer illusionären, mit

Gewohnheiten durchsetzten Dynamik.

Durch die fünf Skandhas lässt sich die Verblendung als Prozess mit exakter Struktur darstellen. Man kann diesen Prozess deshalb erkennen und verändern. Es gibt im Buddhismus nicht eine Seele mit bestimmten festen, angeborenen Eigenschaften. Die Psyche ist ein Prozess. Die fünf Skandhas kann man deshalb auch als fünf Phasen des Ego-Prozesses beschreiben. Ich möchte das kurz an einem Beispiel erläutern:

1. Skandha (sinnliche Erscheinung): Ich begegne jemandem auf der Straße.

2. Skandha (Emotion): Der Anblick löst in mir eine angenehme, freudige Stimmung aus.

3. Skandha (Wahrnehmung, Unterscheidung): Auf der Basis dieser Emotion unterscheide ich diese Person von anderen Menschen, die auf der Straße unterwegs sind; ich erkenne diese Person als meinen Freund Peter.

4. Skandha (Gewohnheitsmuster): Ich gehe auf ihn zu, begrüße und umarme ihn.

5. Skandha (Denkprozesse): Während der Wahrnehmung spreche ich innerlich zu mir selbst (»das ist doch Peter!«) oder es tauchen Bilder der Erinnerung auf.

Derartige Prozesse verlaufen sehr rasch. Vor allem die Denkprozesse spielen hierbei eine zentrale Rolle. Durch einen endlosen inneren Dialog begleiten wir die abwechselnde Dynamik von sinnlicher Wahrnehmung, Gefühl und gewohnter Reaktion. Während wir handeln und denken, üben wir

bestimmte Gewohnheitsmuster ein. Die Summe aller eingeübten Gewohnheitsmuster (samskāra) bildet das Karma oder die karmischen Muster. Man gewöhnt sich daran, bestimmte Dinge auf diese oder jene Weise zu interpretieren, wahrzunehmen und darauf gegründet zu handeln. Hinzu kommt der begleitende Denkprozess, der all diese Erfahrungen nach »mein« und »dein« taxiert, Dualitäten wie »gefällt mir«, »gefällt mir nicht« einübt und dies durch vielfältiges inneres »Ich-Sagen« verfestigt.

Dass sich darin ein täuschender Prozess vollzieht, erkennt man schon daran, dass jeder zu sich selbst das Wort »Ich« sagt. Das Ich ist also nichts Besonderes, sondern etwas Massenhaftes und Gewöhnliches. Jeder ist solch ein »Ich«. Jeder handelt aufgrund von Erfahrungen mit Dingen der Umgebung, um sie nach »mein« und »dein« einzuteilen, mit »das mag ich« oder »das mag ich nicht« zu bewerten und ein rein fiktives Territorium des »Mein« aufzubauen. Milliarden Menschen denken in denselben Begriffen, teils in denselben Sätzen – z. B. der Weltsprache Englisch –, haben die gleichen Gefühle und klammern sich an die gleichen Dinge – doch jeder glaubt, er sei darin etwas ganz Besonderes und Einmaliges. Dieser Ich-Glaube kann sich natürlich auch hinter nationalen, ethnischen, religiösen, wirtschaftlichen, politischen oder wissenschaftlichen Identitäten verbergen: »Ich als Deutscher«, »Ich als Christ, Buddhistin oder Muslim«, »Ich als Liberale« usw. Schopenhauer sagt an einer Stelle seiner »Aphorismen zur Lebensweisheit«: Wenn so ein armer Tropf gar nichts mehr ist oder besitzt, dann klammert

er sich an seine Nation, auf die er stolz sein will. Von solcher Kargheit ist jeder Ich-Gedanke. Es ist ein leerer Schatten.

Gleichwohl ist dieser Prozess der Ich-Täuschung sehr mächtig und eine so stark verankerte Gewohnheit, dass man ihn trotz seiner Einfachheit gar nicht mehr bemerkt. Wie entsteht dieser Ego-Prozess? Der Zen-Meister Bankei sagt mit entwaffnender Einfachheit: Dadurch, dass die Kinder das verblendete Verhalten der Eltern nachahmen. Wir würden vermutlich ergänzen: durch die Schule, die Nachahmung von Menschen aus den Medien oder die wechselseitige Imitation der Kinder und Jugendlichen. Unsere Gewohnheitsmuster sind somit auch sozial und kulturell bedingt. Vor allem aber: Es ist nicht schwer, verblendet zu sein. Gleichwohl ist es sehr anstrengend, die Ich-Illusion aufrechtzuerhalten. Wir verschwenden unendlich viel Zeit damit, unseren Begierden nachzujagen oder unsere kleinen Feindschaften, Wutanfälle oder unser Beleidigtsein und Selbstmitleid zu pflegen. All dies sind Formen des Ego-Prozesses.

Halten wir fest: Die Ich-Illusion beruht auf dem Nichtwissen darüber, dass alle Phänomene, alle Erfahrungen voneinander abhängig sind und es keine isolierte Insel in der Welt gibt. Es gibt keine Ich-Substanz und keine Substanz der Dinge, nur eine Vielfalt ineinander verflochtener, dynamischer Prozesse. Das Nichtwissen ist also nicht statisch, es reproduziert sich durch viele Gedanken und Handlungen, die das Ego-Territorium verteidigen – entweder durch das begehrlische Ergreifen oder die

aggressive Ablehnung von Menschen und Dingen.

Das Ego selbst, das sich auf die fünf Skandhas stützt, ist leer. Im wohl bekanntesten Sutra des Buddhismus, dem »Herz-Sutra«, werden die fünf Skandhas als leer bezeichnet. Das heißt: Sie sind jeweils für sich keine abgetrennte Substanz und werden auch von keiner anderen Substanz getragen, sondern sind ein Prozess, der sich unentwegt selbst erzeugen muss. Da das Ego nichts für sich selbst ist, sondern in dieser blinden Dynamik auf einem fundamentalen Nichtwissen beruht, muss es sein fiktives Territorium unaufhörlich ausweiten oder verteidigen. Das Bestreben nach Ausweitung zeigt sich in der Begierde, die von der vergeblichen Hoffnung angetrieben wird, die eigene Leere zu erfüllen. Die Verteidigung des Ego-Territoriums zeigt sich als Aggression, innerlich durch Furcht und Angst begleitet. Emotional schwankt das Ego beständig zwischen dumpfer Unwissenheit, greifender Begierde und aggressiver Selbstverteidigung; der begleitende Denkprozess ist unaufhörlich zwischen Hoffnung und Furcht hin- und hergerissen.

Diese illusionäre Dynamik der Aufrechterhaltung des Ego-Territoriums bezeichnet man im Buddhismus als die drei Gifte: Unwissenheit, Begierde, Aggression. Sie gründen in der Unwissenheit, der verdunkelten Achtsamkeit, und entfalten darauf gestützt ihre Gewohnheits-Dynamik. Die Achtsamkeit ist nicht verschwunden, sondern latent in den Gewohnheiten des Ego-Prozesses gegenwärtig – wie der blaue Himmel hinter

den Wolken.³⁷ Diese drei Gifte verdecken also etwas, und sie sind bedingt. Sie sind nicht dauerhaft. Mehr noch. Wir müssen deshalb unaufhörlich aktiv sein, um diese drei Gifte und damit unseren Ego-Prozess in Bewegung zu halten, um die fünf Skandhas wie ein Rad im Kreise zu drehen. Eben deshalb kann man aber auch diesen Prozess der Verblendung verändern. Weil die Verblendung etwas ist, das wir machen, deshalb können wir es auch lassen. Die Quelle zu dieser Veränderung, die Achtsamkeit – die sich auf den nachfolgenden Seiten auch als Mitgefühl zeigen wird –, ist schon da.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.