

[19]

Sozial engagierter Buddhismus

Karl-Heinz Brodbeck

1. Überblick

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

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

2. Formen des sozial engagierten Buddhismus

In der Wahrnehmung in westlichen Ländern gilt der Buddhismus dagegen vielfach als eine Art Wellness-Religion. Sie scheint Menschen individuell glücklich zu machen, ohne verpflichtend zu sein. Soziales Engagement assoziiert man weit eher mit den christlichen Kirchen.

Blickt man dagegen auf die Länder Asiens, in denen sich der Buddhismus zweieinhalb Jahrtausende entfaltet hat, so zeigt sich ein anderes Bild. Der Buddha selbst liefert dafür das beste Vorbild. Die Überlieferung besagt, dass Shakyamuni, nachdem er die Erleuchtung erlangt hatte und so der Buddha, der Erleuchtete wurde, zunächst in der Einsamkeit verbleiben wollte. Zu tief und schwer zu verstehen erschien ihm das, was er erkannt hatte. Doch Brahma, der Gott in der hinduistischen Tradition, kam herbei und überredete ihn, seine Lehre zu verkünden, je nach Fassungskraft der Zuhörer. Für rund 50 Jahre lehrte dann der Buddha, gab, wo immer er sich aufhielt, Menschen in allen sozialen Stellungen Ratschläge. Der Buddha galt deshalb auch als ein Lehrer, der „je nach den Umständen“ (AN V, 189) lehrte – ein Grund dafür, dass auch lange nach seinem *Parinibbana*, seinem endgültigen Eintritt ins *Nirvāna* immer wieder ergänzende Lehren auftauchten, die vieles neu beleuchteten, was von seinen unmittelbaren Schülern zunächst memoriert wurde. Vermutlich gingen aus Traditionen unter den Laien auch wichtige Elemente des späteren *Mahāyāna-Buddhismus*, des vor allem in China, Tibet, Korea und Japan verbreiteten „großen Fahrzeugs“ hervor. Ratschläge an Könige – mit der Bitte, der Gewalt zu entsagen, milde Strafen einzuführen und für Menschen aller sozialen Stellungen zu sorgen, bei gleichzeitiger Bescheidenheit im Luxus der Könige oder Regierungen – finden sich in der späteren buddhistischen Literatur vielfach. Die soziale Einbettung der Lehre war also von Anfang an ein Charakteristikum eines doch deutlich anderen Buddhismus als das, was man auf der medialen Oberfläche in Europa oder den USA dafür hält.

In Indien, dem buddhistischen Ursprungsland, fand unter dem zum Buddhismus konvertierten König Ashoka (2. Jh. v. Chr.) durchaus so etwas wie eine soziale Revolution statt. Ashoka erließ moralische Richtlinien für Beamte und Bedienstete, formulierte Gesetze zur Erziehung zu Mitgefühl gegenüber allen Lebewesen, schaffte Tieropfer ab, errichtete Krankenhäuser für Menschen und Tiere, entsagte dem Krieg als Mittel der Politik und forderte zugleich strikte Toleranz allen anderen religiösen Traditionen gegenüber, wie es seinem 12. „Felsenedikt“ heißt: „Denn nur das Zusammengehen ist gut, auf dass ein jeder der Sittenlehre des anderen Gehör und Aufmerksamkeit schenke“. Der Buddha selbst hat seinen Orden für alle Kasten und für Frauen geöffnet und z.B. das Wort „Brahmane“ – bis dahin ein Name für eine soziale Höherstellung durch Geburt – als hohe Geisteshaltung definiert, die prinzipiell jeder erlangen könne. Die ersten Berichte über den Buddhismus, die im 19. Jahrhundert durch die Kolonisierung Asiens auftauchten, zeichneten bei allem erkennbaren Bemühen, die Überlegenheit der europäischen Kultur zu behaupten, dennoch ein Bild, das die sozialen Errungenschaften des Buddhismus herausstreicht (vgl. M. Monier-Williams: *Buddhism* 1889, S. 537).

In der Gegenwart hat sich, ausgehend von Asien, ein globales Netzwerk sozial engagierter Buddhisten gebildet. Dr. Ambedkar, der den Buddhismus in Indien wieder popularisierte, organisierte bei den unteren Kasten und den Unberührbaren eine soziale Bewegung, die heute viele Menschen umfasst und unterschiedlichste soziale Einrichtungen geschaffen hat. In Thailand war es Buddhadasa Bhikkhu, der unter dem (für europäische Ohren vielleicht befremdlichen) Titel des *Dhamma-Sozialismus*, also einer sozialen Form des Buddhismus (Pali: *dhamma*), der Mönche und Laien zu sozialem Engagement anhält. P.A. Payutto, der eine „buddhistische Ökonomie“ entworfen hat, führte diese Tradition mit Blick auf Marktwirt-

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

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

3. Einige Bemerkungen zur buddhistischen Philosophie

Um die Besonderheit sozialen Engagements zu verstehen, das durch die buddhistische Lehre begründet werden kann, ist es vielleicht hilfreich, wenigstens in groben Strichen einige Aspekte dieser Philosophie zu skizzieren. Die größte Nähe zu den christlichen Traditionen, zur Nächstenliebe aus dem Geist [20] der Bergpredigt, weist die Lehre vom Mitgefühl und die Meditationspraxis der „liebenden Güte“ auf. Bei aller praktischen Nähe besteht hier allerdings eine Differenz in der Begründung. Die Nächstenliebe ist im Buddhismus kein Gebot, das durch einen göttlichen Lohn sanktioniert wäre. Die buddhistische Ethik ist vielmehr ebenso Voraussetzung für die je eigene Erkenntnis, wie umgekehrt die Erkenntnis wiederum zu sittlichem, mitfühlendem Handeln führt. Besonders diesen Zusammenhang möchte ich genauer beleuchten, denn häufig wird – vor allem in esoterischen Kreisen – hier eine Lehre vom „Karma“ verkündet, die der buddhistischen Auffassung direkt widerspricht. Der in Asien populäre Begriff des Karmas ist eine Moral von Lohn und Strafe für gute oder schlechte Taten; teilweise noch in diesem, teilweise in einem nächsten Leben. Nun hat aber der Buddha gelehrt, dass es nicht so etwas wie eine durchgehende Seelensubstanz, dass es also keine Seelenwanderung gibt. Dieser altindischen Idee, die auch bei den Griechen (Pythagoras, Platon u.a.) verbreitet war, widersprach der Buddha durch seine Lehre vom Nicht-Selbst (Pali: *anattā*; Skr. *anātman*), später als Philosophie der Leerheit (Skr. *sūnyatā*) weiterentwickelt.

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

Der Buddha setzt ausschließlich an der Erfahrung der Menschen an. Seine Diagnose lautet hierbei: Wir *erleiden* die Welt. Das ist keineswegs nur negativ gemeint. Erleiden heißt, abhängig sein. Wir sind in eine Welt geboren, die wir nicht gemacht haben, und wir sind darin früher oder später zu Alter, Krankheit und Tod verurteilt. Das ist das einzig *todsichere* Faktum. Es gibt wohl auch Freude und Spaß im Leben. Doch gerade diese Momente des Glücks sind durch *Vergänglichkeit* charakterisiert; auch jedes Glück in der Welt endet *todsicher*. Überall erkennen wir nur eine *Abhängigkeit* der Menschen und Dinge, eine *gegenseitige* Abhängigkeit – ein Grundbegriff der buddhistischen Philosophie.

Doch eben diese Vergänglichkeit und Abhängigkeit wollen wir nicht wahrhaben. Deshalb wird in der buddhistischen Analyse der Grund für das Leiden in einem fundamentalen *Nichtwissen* über uns selbst und unsere Situation in der Welt. Dieser Irrtum besteht in einem ganz einfachen Gedanken: *Ich*. Der Ich-Gedanke begleitet andere Gedanken und Wahrnehmungen. Doch wenn man dieses Ich wirklich sucht – eben das ist die Aufgabe der Meditation –, erlebt man eine Enttäuschung: Das Ich kann nicht gefunden werden. Wir beobachten nur eine endlose Abfolge von Sinneseindrücken, Gefühlen, Gedanken im inneren Dialog und darin nur das *Wort* „ich“, kein Phänomen, das man be- oder ergreifen könnte und das nun wirklich mich letztlich und endgültig ausmacht. Der Ich-Gedanke ist eine fundamentale Täuschung. Und weil wir uns darin täuschen und etwas festhalten wollen, das vergänglich ist, deshalb entsteht Leiden.

Wie kann man diese grundlegende Verfassung, die Illusion des Menschen über das eigene Leben verändern? Es gibt hier den großen Ausweg, das endgültige Heilsziel *Nirvāna* – das große Loslassen. Dieses Ziel ist jeweils nur individuell erreichbar. Gleichwohl gibt es zu diesem Ziel viele Stufen, und diese Stufen führen nicht nur nach innen, sondern zum je anderen. Da das Leiden keine bleibende Identität besitzt, ist es *verminderbar*. Und gerade daraus erwächst die implizite Aufforderung für ein soziales Engagement im Buddhismus. Aus der Gemeinsamkeit des Erleidens vieler nachteiliger Umstände erwächst eine durchaus positive Solidarität, die vor allem auch die Zusammenarbeit mit anderen Gruppen oder Religionen sucht.

Ethik im Buddhismus ist keine Werteschau, sondern durchaus eine rationale Erkenntnis. Der negativen Aussage, dass alle Phänomene ohne Identität erscheinen, also *leer* sind, korrespondiert die positive, dass alle Phänomene *gegenseitig abhängig* sind. Das ist für das menschliche Leben phänomenologisch leicht einsichtig: Unser Körper besteht aus verarbeiteten Tier- und Pflanzenleichen, Wasser und Mineralien. Wenige Minuten ohne Luft führen zum Tod. Wir tragen Kleidung, die andere hergestellt haben, leben in Häusern, die andere

bauten, benutzen von ihnen gefertigte Geräte, importiert teils aus weit entfernten Weltgegenden. Wir denken beim inneren Sprechen in einer Sprache, die wir erlernt haben (Muttersprache), rechnen in einer Mathematik, die wir erworben haben. Auch Kreative sagen nicht, sie *machten* eine Idee, sondern ihnen *komme* eine Idee. Alles deutet also darauf hin, dass „Leben“ *abhängig* sein heißt, dass wir von anderen und anderem abhängig sind, sie aber auch von uns: Gegenseitige Abhängigkeit ist eine grundlegende Wirklichkeit.

Wenn man diese Wirklichkeit ignoriert und ein Weltbild aufrechterhält, das glaubt, Menschen seien mit sich identische Atome, die nur äußerlich aneinander stoßen, so straft der Wandel dieser Wirklichkeit diese These unaufhörlich Lügen. Handelt man konsequent gegen die Einsicht in die Wirklichkeit durch einen starren Egoismus, so stört man das eigene oder zerstört das Leben anderer und wird todsicher früher oder später die Unmöglichkeit solch eines Strebens erfahren. Die der gegenseitigen Abhängigkeit adäquate Denkweise ist die *Achtsamkeit auf Andere*, die Anerkennung der umgebenden Natur als unauflösliche Bedingung des eigenen Lebens. Eben das ist das Mitgefühl – in seinem buddhistischen Begriff. Das Mitgefühl erstreckt sich nicht nur auf andere Menschen, sondern auf alles Lebendige. So erwächst aus der Lehre von der gegenseitigen Abhängigkeit aller Phänomene auch gleichsam ganz natürlich eine stark ökologische Orientierung, die wohl für alle buddhistischen Schulen charakteristisch ist. Ein Einsatz für ökologische Ziele findet sich in Sri Lanka, Thailand, Japan, Korea und Taiwan. Auch in China lässt sich durch eine Rückbesinnung auf die Tradition des Cha’an-Buddhismus (Zen) ein deutlich ökologisches Engagement erkennen. Ökologische Orientierung – also eigentlich die Praxis des Mitgefühls der umgebenden Natur gegenüber – und Mitgefühl gegenüber anderen Menschen erwachsen aus der grundlegenden These von der Leerheit des Ich.

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

4. Buddhistische Ethik, Meditation und soziale Praxis

Welche Schlussfolgerungen ergeben sich nun aus dieser skizzierten Analyse für das soziale Engagement aus dem Geist der buddhistischen Philosophie? Traditionell werden drei Gruppen von praktischen Konsequenzen genannt: Entfaltung von Einsicht oder Weisheit (*prajna*); ein ethischer Lebenswandel (*sila*) und regelmäßige Meditationspraxis, um die beiden anderen Elemente zu vertiefen und immer wieder neu zu fundieren (*dhyana*). Unter Weisheit ist hier die immer wieder neu zu aktualisierende Einsicht in die gegenseitige Abhängigkeit, damit Verbundenheit aller Phänomene zu verstehen, die nur ein anderer Ausdruck für die Einsicht in die Nicht-Identität (Leerheit) aller Entitäten ist. Die ethische Folgerung haben wir bereits gezogen: Nur ein Handeln, das nicht wider diese Einsicht auch das Wohl anderer Lebewesen – vornehmlich, aber nicht nur der Menschen – mit einbezieht, das also durch *Mitge-*

fühl motiviert ist, kann auch sozial die Reproduktion aller in einer intakten Umwelt garantieren. Die Nähe dieses Gedankens zum kategorischen Imperativ bei Kant ist auffallend. In seiner Vorlesung über Ethik sagt Kant: „Das ist also eine unmoralische Handlung, deren Intention sich selbst aufhebt und zerstört, wenn sie zur allgemeinen Regel gemacht wird.“ Wer sich egoistisch gegen die gegenseitige Abhängigkeit der Menschen untereinander und von der Natur verschließt, der gefährdet das gesamte soziale Zusammenleben. Solch ein Verhalten ist nicht universalisierbar. Deshalb ist der je andere stets als Subjekt – Kant sagt in seiner *Metaphysik der Sitten*: „als Zweck, nicht nur als Mittel“ – zu betrachten, dem man mitfühlend, durch Mitfreude und Mitleid verbunden ist. Um sich gegen die stets neu aufflammenden Impulse des Eigeninteresses zu wappnen, empfiehlt der Buddha die regelmäßige Meditation.

Sie kann in zwei Formen eingeteilt werden: Die stille Meditation (*shamata*) und die analytische Meditation (*vipassana*). In der stillen Meditation macht man sich immer wieder erneut klar, dass bei einer Beruhigung der Gedanken, der turbulenten Emotionen auch der Ich-Gedanke schwindet. Geübte Achtsamkeit auf die eigenen Gedanken entzaubert deren scheinbare Macht. Die Achtsamkeit als Alltagspraxis öffnet sich so auch zu den anderen: Meditation heißt als Achtsamkeitsübung auch *Achtung* aller anderen Lebewesen. Es zeigt sich immer mehr eine wache Offenheit ohne personale Grenze, die aus dem *Loslassen* aller Begriffe aufsteigt. Darin liegt auch – wenn man so will – der objektive Aspekt des Mitgefühls, [21] eine Allverbundenheit, die keine moralische Norm mehr darstellt, sondern zur Erfahrung wird. Es ist dieses stille Verweilen, das vor allem in westlichen Ländern als Quelle eines unbekanntes Glücks große Aufmerksamkeit gefunden hat. Auch wird, wie schon gesagt, das Interesse der Hirnforscher an den hierbei auftauchenden Bewusstseinszuständen immer größer; erste Projekte, diese Ergebnisse für Ärzte, Krankenschwestern und in der Psychotherapie fruchtbar zu machen, sind vielversprechend.

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

Der Buddhismus wurde von alters her auch als die *kritische* Lehre bezeichnet. Vor allem in der Mādhyamaka-Philosophie, die Nāgārjuna im 2. Jahrhundert unserer Zeit begründet hat, gewinnt dieser kritische Aspekt eine tragende Bedeutung. Menschen handeln aus vielerlei Motiven. Sie alle besitzen aber die Fähigkeit, durch Achtsamkeit auf die eigenen Gedanken und Motive Handlungen zu beeinflussen, zu verändern. Auch im Buddhismus betont man die unbewussten Triebkräfte im Handeln. Dies sind die Gewohnheiten, die sich einge-

schliffen haben und vielfach unbewusst geworden sind. Das ist der eigentliche Sinn von „Karma“. Karma heißt „Handeln“. Beim gewöhnlichen Handeln ist die Achtsamkeit auf einen Handlungserfolg, ein Ziel oder einen Zweck gerichtet. Dadurch wird die Handlung selbst allerdings ausgeblendet. Die Form des Handelns wird nach abendländischer Lehre zum bloßen Mittel, das durch den Zweck „geheiligt“ wird. Doch eine Handlung auszuführen, *prägt* sowohl den Körper wie den Geist, und vieles davon ist ebenso unbewusst geworden, wie die Grammatik beim Sprechen oder die Bewegung der Beine beim Laufen. Diese unbewusst gewordenen Gewohnheitsmuster bilden das Karma jeder Handlung. Sie begünstigen oder hemmen künftige Erfahrungen. Deshalb ist das Bewusstmachen dieser unbewussten Muster des Denkens und der körperlichen Bewegung eine zentrale Voraussetzung, um ein Handeln gemäß der erreichten Einsicht zu verwirklichen – ein Handeln aus mitfühlender Motivation.

Ich möchte dies abschließend kurz am Beispiel der Wirtschaftsethik (vgl. K.-H. Brodbeck: *Buddhistische Wirtschaftsethik*, Berlin 2012) skizzieren. Auch in der Wirtschaft geht in buddhistischer Analyse jeder Handlung eine Motivation voraus. Die oben genannten drei Geistesgifte – Gier, Aggression, Verblendung – haben im Abendland durch die Geldwirtschaft eine neue soziale Wirklichkeit entfaltet. Das Ich grenzt sich ab als egoistischer Eigentümer, das zu anderen in teils sehr aggressivem Wettbewerb steht. Die gegenseitige Abhängigkeit der Menschen in der Wirtschaft wird über die Geldrechnung abgewickelt – der Nächste wird zum Objekt, zum bloßen Mittel für eigene pekuniäre Ziele. So wird in der Geldrechnung die Allverbundenheit der Menschen und ihre Abhängigkeit von der Natur in einem Ding – dem Geldschein, der Münze – vergessen und verborgen. Dies ist die „moderne“ Form des Nichtwissens um die Wirklichkeit gegenseitiger Abhängigkeit. Die Gier wird hier zur Geldgier und findet im Gewinnstreben des *homo oeconomicus* seine soziale Ausprägung. Das Zinsnehmen, also mehr Geld zu verlangen als man gibt, ist zur selbstverständlichen sozialen Institution geworden – nicht zuletzt auch durch das Zurückdrängen der Lehre vom Zinsverbot in den christlichen Kirchen. Der Buddha sah in der Geldgier schon zu seiner Zeit eine der wichtigsten Formen für die Gier überhaupt. Der Zins ist institutionalisierte Geldgier. Aus der Geldgier erwächst die rücksichtslose Unterordnung der Gesellschaft unter Finanzinteressen und die blinde Ausbeutung der Natur – kurz, es erwachsen daraus die Krisen der Gegenwart.

Nach buddhistischer Analyse sind Wirtschaftskrisen das Resultat einer für die Menschheit insgesamt schädlichen Motivation. Diese Motivation nur durch einen Rahmen, durch Gesetze begrenzen zu wollen, greift zu kurz. Eine wirkliche Reform der Wirtschaft, aber auch anderer Lebensbereiche muss eine Rückkehr zu der Erkenntnis sein, dass alle soziale Wirklichkeit das Resultat von Handlungen ist, Handlungen aber geleitet sind von Motiven. Diese Motive im Sinn des Mitgefühls zu verändern, wieder stärker in die Erziehung einzuführen und in den Medien eine Sprache zu verleihen, müsste das gemeinsame Ziel aller religiösen Traditionen sein – in gegenseitiger Achtung und Toleranz. Ohne diesen Schritt werden ökonomische, soziale und ökologische Krisen weiter allgegenwärtig bleiben.