

RELIGION UND WIRTSCHAFT

ASIEN IM VERGLEICH ZUM WESTLICHEN KULTURRAUM¹

Karl-Heinz Brodbeck



Prof. Dr. Karl-Heinz Brodbeck

Professor für Volkswirtschaftslehre, Betriebsstatistik und Kreativitätstechniken am Fachbereich Betriebswirtschaft der Fachhochschule Würzburg; Herausgeber der *praxis-perspektiven*

1 Einleitung

„Wird die Welt chinesisch?“ fragte Georg Blume in einem Artikel in der *Zeit*, und er fügte dieser Frage die These hinzu: „Zum ersten Mal entwickelt sich eine Industriegesellschaft, die den Westen um seine wirtschaftliche und kulturelle Vorherrschaft fürchten lässt“². So ganz neu ist diese Frage nicht. In den 70er Jahren erschienen in den USA vermehrt Bücher, die vor einer Weltherrschaft Japans warnten. Der Schwerpunkt hat sich etwas nach Westen verschoben: Neben Korea und China mehrten sich in Indien die Anzeichen für ein länger andauerndes, rasantes Wirtschaftswachstum. Wenn man die Industrieproduktion heranzieht, so wuchs China 2005 mit fast unglaublichen 27,5% (2004: 17,1%), gefolgt von Indien mit 8,2% (2004: 6,1%) und Süd-Korea mit 7,3% (2004: 10,1%). China wird, wie sich zeigt, auch für den asiatischen Raum zum harten Wettbewerber. Neben dem Rückgang in Süd-Korea fällt besonders Japan auf, das 2004 noch 6,6% Wachstum der Industrieproduktion realisierte, dann aber 2005 auf 1,3% zurückfiel, sogar hinter die USA mit 3,2% und Deutschland mit 1,7% zurück.³

Die Industrieproduktion ist sozusagen der harte Kern und das dynamische Zentrum der wirtschaftlichen Entwicklung, der zugleich das Potenzial für dramatische Veränderungen einer tradierten Kultur und Lebensweise birgt. Es ist eine der schwierigsten Fragen der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften, die *Gründe und Ursachen* für Wachstum

oder Stagnation, einen stürmischen kulturellen Wandel oder das Verharren in Traditionen zu finden. Die neoklassische Wachstumstheorie liefert hierzu eher dürftige Auskünfte. Genauer gesagt: Sie setzt in ihren Modellen stillschweigend ein einheitliches kulturelles Umfeld voraus, das zu den „Daten“ ökonomischer Prozesse gerechnet wird. Doch gerade unter diesen Voraussetzungen bleiben die Entwicklungsprozesse in vielen Ländern ein Rätsel. Wenn man hier darauf verweist, dass die *Rahmenbedingungen* wirtschaftliches Wachstum grundlegend beeinflussen, so ist diese Antwort doppelt unbefriedigend: *Erstens* bleibt die Frage offen, weshalb sich in bestimmten Ländern die eine oder andere institutionelle Regelung scheinbar mit Leichtigkeit durchsetzen lässt, während in anderen Ländern Veränderungsprozesse sehr langsam ablaufen. *Zweitens* zeigt sich, dass der globale Wirtschaftsprozess längst die Schranken nationaler Institutionen überschritten hat. Mehr noch, global stehen *Standortfaktoren*, damit institutionelle Regelungen *selbst* in einem Wettbewerb untereinander. Der globale Wettbewerb ist damit *auch ökonomisch* zu einem Wettbewerb der Kulturen geworden.

Wenn man in einem ersten Blick auf den Zusammenhang zwischen einigen Indikatoren der wirtschaftlichen Entwicklung und der Religionszugehörigkeit blickt, dann zeigen sich immerhin einige auffallende Tatsachen. Jeder fünfte Mensch auf unserem Planeten ist Muslim. Zudem leben viele Muslime in Ländern mit hohen Erdölvorkommen. Gleichwohl erwirtschaften die islamisch geprägten Staaten zusammen nur etwas weniger als zehn Prozent des Weltsozialprodukts. Die ostasiatischen Länder mit ihren hohen Wachstumsraten sind vorwiegend durch die konfuzianische, taoistische und buddhistische Tradition geprägt – „ein Unterschied“, schreiben Autoren der Wirtschaftswoche, „der allein durch klimatische

¹ Ausgearbeitetes Manuskript zum Vortrag „Fernöstliche Religionen und deren Auswirkungen auf die Wirtschaft“ im Rahmen des 4. Würzburger Wirtschaftsforums an der FH-Würzburg, 16. November 2005.

² Georg Blume: Wird die Welt chinesisch? Die Zeit 25/2005 (Internet-Text).

³ Angaben nach CIA World Fact Book 2005 und 2006.

und andere natürliche Fakten nicht zu erklären ist.“⁴

Doch bei Korrelationen, das lehrt die Statistik, ist Vorsicht geboten. Das gleichzeitige Vorkommen einer bestimmten Religion mit einem hohen Wirtschaftswachstum ist noch kein hinreichender Grund für einen *Kausalzusammenhang*. Es ist also notwendig, die Frage eine Etage tiefer anzusetzen. Ich möchte versuchen, einige der Antworten, die zum Zusammenhang zwischen Religion und Wirtschaft gegeben wurden, vor allem mit Blick auf Ostasien kritisch zu beleuchten. Vielleicht lassen sich einige Entwicklungsprozesse dadurch besser verstehen und in einem langfristigen und globalen Kontext einordnen.

2 Max Weber kontra Karl Marx: Religion und Kapitalismus

Es gibt zur Frage nach dem Zusammenhang zwischen Religion und Wirtschaft, genauer zwischen Religion und Kapitalismus, zwei klassische Antworten. Beide Antworten sind in ihrer Grundstruktur immer noch aktuell geblieben, auch wenn der Kontext für diese Frage sich völlig verändert hat. Es war die Religionskritik, genauer die Kritik am Christentum, die Bruno Bauer und Ludwig Feuerbach zu der These führte, dass religiöse Inhalte nur die Widerspiegelung *menschlicher* Eigenschaften seien. Karl Marx hat diese Thesen aufgegriffen und zugespitzt:

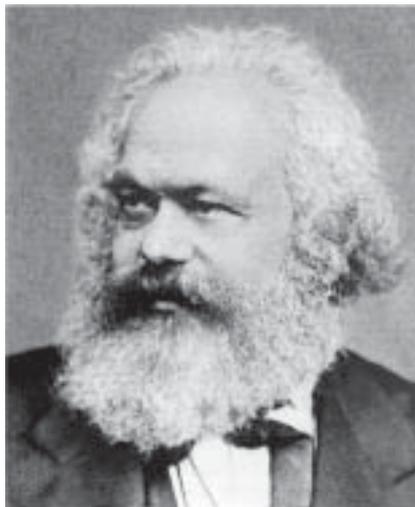
„Das religiöse Elend ist in einem der Ausdruck des wirklichen Elendes und in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volks.“⁵

Später präziserte Marx diese These durch einen ökonomischen Determinismus: Kulturelle und religiöse Phänomene sind *bedingt*. All dies ist nur ein „Überbau“, eine „Nebelregion der religiösen Welt“⁶ über einer ökonomi-

schen Basis. Diese These wurde später von der Wissenssoziologie dahingehend ausgebaut, dass soziale, vor allem



Max Weber (1864-1920)



Karl Marx (1818-1883)

aber wirtschaftliche Tatbestände die religiösen Inhalte *hervorbringen*. Jede Wirtschaft hat demnach die Religion, die ihr entspricht.

Dieser These hat Max Weber widersprochen. Weber beschreibt die kapitalistische Entwicklung als einen Prozess schrittweiser *Rationalisierung*. Durch die Rationalität der kaufmännischen Rechnung, die ihre institutionelle Auswirkung in einer rationalen Verwaltung und Politik findet, werden immer weitere Bereiche der Gesellschaft von diesen Rationalisierungsprozessen durchdrungen. Ihre höchste Form ist im Kapitalismus oder – wie man heute sagt – der

Marktwirtschaft erreicht. Max Weber geht also in der Begründung einen Schritt weiter als Marx, sofern er den unvermittelten Gegensatz von Religion und Wirtschaft durch eine dritte Größe zu vermitteln versucht: Die Rationalität. Der Kern der Aufklärung ist das Bestreben, möglichst alle Phänomene dieser Welt *rational*, d.h. vor allem *wissenschaftlich* zu erklären.

Damit lässt sich die Frage nach dem Verhältnis zwischen Religion und Wirtschaft präziser fassen: Welche Religion ist ihrer Form und ihrem Inhalt nach mit der Rationalität in Einklang zu bringen? Die Marxsche These von der Religion als bloßem Überbau ist schon deshalb nicht plausibel, weil die großen Weltreligionen allesamt *älter*, zum Teil sehr viel älter sind als Gesellschaften, die ihre Wirtschaft *vorwiegend* über Märkte und Geld abwickeln. Und selbst wenn man frühe Geldformen für religiöse Inhalte verantwortlich machen wollte, so bliebe doch eine uneinholbare Differenz zwischen dem modernen Kapitalismus und den alten Religionen.

Max Weber hat die These vertreten, dass es eine *jüngere* Religionsform sein müsse, die den Kapitalismus begünstigte, und er identifizierte hier das protestantische (calvinistische) Christentum. Weber knüpft kritisch an Überlegungen von Werner Sombart an, der den Begriff des „kapitalistischen Geistes“ prägte, den Weber übernimmt. Der kapitalistische Geist ist der Geist der Rationalisierung. Ihm ist die kühle Berechnung eigentümlich, aber auch die rein persönliche Verantwortung und Haftung für die eigenen Taten. Dem Kaufmann oder Handwerker eignet ein hohes Arbeitsethos, das das Erwerbstreben in den Vordergrund rückt. Dies drückt sich auch durch einen Traditionsbruch aus: Jahrhunderte über war der *Zins* ein Tabu und durch Wuchergesetze – wenn auch nicht immer erfolgreich – als soziale Institution bekämpft. Der Kapitalismus ist dagegen vor allem dominiert und bestimmt durch das Gewinnstreben, der Quelle aller Zinszahlungen.

Nach Weber hat nur der Protestantismus, vor allem in seiner calvinistischen Form, diesen Bedingungen genügt: Die Erde galt als Ort der Bewährung. Nur der Glaube konnte retten. Ob jemand aber gläubig ist, so kann man Calvin sehr vereinfacht interpretieren, zeigt

⁴ Vgl. Sven Afhüppe, Klaus Methfessl: Zeit für Aufklärung, WirtschaftsWoche Nr. 43 (18.10.2001), S. 24f.

⁵ Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, MEW Bd. 1, S. 378.

⁶ Karl Marx: Das Kapital Bd. I, MEW 23, S. 86.



Johannes Calvin (1509-1564)

sich am *Erfolg* der Handlungen. Die Menschen sind nicht frei, alles ist Gottes Wille. Deshalb ist der wirtschaftliche Gewinn auch bereits auf Erden Ausdruck dafür, dass die Menschen an Gottes Gnade teilhaben. Der Zins war damit gerechtfertigt und das Erwerbsstreben ein gottgefälliges Leben. Da der Protestantismus eine kirchliche Vermittlung zwischen Gläubigem und Gott ablehnte und der Glaube somit eine *Privatsache* wurde, entstand ein sozialer Raum, in dem sich die *Wissenschaft* für irdische Dinge *neben* dem Glauben ausbreiten konnte. Im Katholizismus sind dagegen Glaube und Wissen nicht getrennt; die Kirche bestimmte Jahrhunderte lang auch die *Inhalte* des Wissens – wofür der Fall Galilei archetypische Bedeutung gewonnen hat.

Kurz: Max Weber sieht im Protestantismus die für die kapitalistische Entwicklung notwendige und hinreichende geistige Voraussetzung. Deshalb haben sich, so seine Diagnose, auch in Ländern, die vom Protestantismus, wenigstens aber durch eine *Distanz* zur römischen Kirche geprägt waren, besser entwickelt als andere Länder. Vor allem die USA kann man als Beleg für diese These anführen: Ein sehr religiöses Land, überwiegend geprägt von vielen protestantischen Sekten, zugleich ein Land mit lang anhaltendem Wirtschaftswachstum und der höchsten Blüte des Kapitalismus.

3 Zweifel an Webers These

Die auf den ersten Blick plausible These von Max Weber, die von vielen *Wirtschaftspraxisperspektiven* 8 (2006)

schafts- und Sozialwissenschaftler mehr oder minder uneingeschränkt übernommen wurde, hat allerdings einige Schönheitsfehler. Weber sagte:

„Nur der asketische Protestantismus machte der Magie, der Außerweltlichkeit der Heilssuche und der intellektualistischen kontemplativen ‚Erleuchtung‘ als deren höchster Form wirklich den Garaus, *nur* er schuf die religiösen Motive, gerade in der Bemühung im innerweltlichen ‚Beruf‘ (...) das Heil zu suchen.“⁷

Ein Blick auf die Predigten amerikanischer Fernsehpastoren, auf das Bekenntnis auch einiger Politiker, ein „Wiedergeborener“ zu sein, die „Krankheilungen“ in den Medien und die schrittweise Wiedereinmischung der Religion in die Wissenschaften, z.B. durch den „Kreationismus“ oder das „Intelligent Design“, lassen erhebliche Zweifel an dieser Diagnose aufkommen.

Vor allem aber: Weber reduziert die Möglichkeit einer rationalen Lebensweise auf den Protestantismus. Seine religionssoziologischen Aussagen zum Konfuzianismus, Buddhismus und Hinduismus dürfen schlicht als Fehldiagnose gelten. Bis in die jüngste Zeit hinein hielt man vielfach an seiner These fest, dass Indien aufgrund des vorherrschenden Hinduismus nicht zu einem wirklichen Wirtschaftswachstum fähig sei.⁸

Bereits Ende der 70er Jahre hat Ingeborg Wendt in ihrem Buch „Japanische Dynamik und indische Stagnation?“ davor gewarnt, zwischen Religion und wirtschaftlicher Entwicklung eine einfache Kausalbeziehung aufzumachen.⁹ So bescheinigte z.B. Weber dem Konfuzianismus eine „selbstverständliche Abneigung gegen zu schrofte, rein ökonomisch durch freien Tausch bedingte Differenzierung“¹⁰. Sowohl in China wie in Korea und Japan sind sehr starke

konfuzianische Einflüsse bemerkbar, die sich in jüngerer Zeit offenbar keineswegs als Hindernis wirtschaftlicher Entwicklung bemerkbar machten.

Webers These wurde inzwischen mehrfach auch empirisch genauer untersucht. Die größte jüngere Studie stammt von Jere Cohen. Er kommt zu dem Ergebnis – nachdem er Webers Aussagen in Teilaussagen aufsplitterte –, dass es wohl tatsächlich einen engen Zusammenhang zwischen protestantischem Puritanismus und Arbeitsethos gibt; ferner ist auch die Sparneigung bei dieser Form des Christentums höher. Bezüglich der eigentlichen und zentralen Aussage – dem „Geist des Kapitalismus“ aus dem Protestantismus – konnte Cohen aber keinen Zusammenhang mit Inhalten des Protestantismus finden.¹¹

Es wurden in jüngerer Zeit auch einige Studien vorgelegt, die in der Fragestellung weiter griffen und den Zusammenhang zwischen Wirtschaftswachstum und 1. allgemeiner Bedeutung von Religionen oder 2. dem Religionstypus untersuchten. Als Beispiel sei die Untersuchung von Luigi Guiso, Paola Sapienza und Luigi Zingales¹² erwähnt, die zu folgenden Ergebnissen kommt:

- Religiös aktive Menschen sind generell *intoleranter* und haben konservativere Ansichten bezüglich der Rolle der Frauen; wobei dieses Ergebnis abhängt von der jeweiligen Bedeutung, die eine Religion in einem Land besitzt.
- Alle religiös orientierten Menschen betonen, dass Menschen in Not meist faul sind und keine Willenskraft besitzen – einzige Ausnahme: die Buddhisten. Am stärksten betonen die Faulheit die Protestanten.
- Das Christentum ist positiv zum Wirtschaftswachstum eingestellt, der Islam negativ.

⁷ Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, 5. Aufl., Tübingen 1972, S. 378f.; meine Hervorhebung.

⁸ Noch 2001 diagnostizierte die Wirtschaftswoche, dass der Hinduismus in Indien verglichen mit dem ostasiatischen Buddhismus zu einer Halbierung der Wachstumsraten führe; vgl. Sven Afhüppe, Klaus Methfessel: *Zeit für Aufklärung aaO.*, S. 24. In nur drei bis vier Jahren zeigten die Fakten ein ganz anderes Bild.

⁹ Ingeborg Y. Wendt: *Japanische Dynamik und indische Stagnation?* Darmstadt 1978.

¹⁰ Max Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. 8. Aufl., Tübingen 1986, S. 426.

¹¹ Jere Cohen: *Protestantism and Capitalism. The Mechanisms of Influence*, New York 2002, S. 243ff. Bereits Sombart hat Webers These bezüglich des „kapitalistischen Geistes“ direkt widersprochen: „Der Protestantismus bedeutet zunächst auf der ganzen Linie eine ernste Gefahr für den Kapitalismus und insbesondere die kapitalistische Wirtschaftsgesinnung.“ Werner Sombart: *Der Bourgeois*, München-Leipzig 1923, S. 323.

¹² Luigi Guiso, Paola Sapienza und Luigi Zingales: *People's Opium? Religion and Economic Attitudes*, Kellogg Finance Department Working Papers Nr. 318, August 2002.

- Protestanten vertrauen anderen und Institutionen mehr als Katholiken und haben eine höhere Steuerehrlichkeit.
- Das Privateigentum wird am stärksten von Katholiken (doppelt so stark wie von Protestanten) befürwortet, gefolgt von den Hindus, während Muslime sich weniger an Privateigentum binden.
- Betrachtet man die Steuerehrlichkeit, so zeigt sich folgendes Ranking: Die Juden haben die höchste Aversion gegen Steuerbetrug, gefolgt von Protestanten, Hindus an dritter Stelle und Katholiken auf dem letzten Platz.
- Bestechung lehnen am stärksten die Buddhisten ab, gefolgt von Protestanten und Moslems, mit Katholiken an letzter Stelle.
- Insgesamt: Es lässt sich in diesen Faktoren keine eindeutige *positive* Zuordnung finden, welche Religion generell das Wirtschaftswachstum am stärksten begünstigt.

Einige dieser Ergebnisse stützen die Behauptung Max Webers. Allerdings zeigt diese Untersuchung den großen Mangel, dass China und Japan nicht genauer differenziert und geprüft wurden. Von einer generellen Abneigung gegenüber wirtschaftlicher Entwicklung kann wohl in der Tradition des Taoismus und Buddhismus nicht gesprochen werden. Und auch der Konfuzianismus hat einen erheblichen Wandel durchgemacht, der dieses Urteil nicht mehr erlaubt.

4 Ökonomisches und religiöses Menschenbild

Jede Wirtschaft bewegt sich in einer Kultur und setzt die in kulturellen Faktoren vollzogene Vergesellschaftung der Menschen als Basis für wirtschaftliche Aktivitäten voraus. Die wirtschaftliche Rationalität ist stets eingebettet in andere Denkformen. Die westliche Tradition hat sich aber in der ökonomischen Theorie hierbei weitgehend vom kulturellen Menschenbild getrennt und im *homo oeconomicus* ein Denkmodell geschaffen, das sich von anderen Beschreibungen menschlichen Handelns grundlegend unterscheidet. In einem vom Sekretariat der deutschen Bi-

schofskonferenz eingeholten Gutachten einiger sehr namhafter Wirtschaftswissenschaftler charakterisiert u.a. Robert E. Lucas das Modell des Menschen in der Ökonomik so:

„Die Wirtschaftstheorie ist eine Methode, menschliches Verhalten zu verstehen, bei der so verfahren wird, dass man künstliche, fiktive Menschen – Roboter könnte man sagen – konstruiert und das Funktionieren künstlicher Wirtschaftsordnungen, die sich aus solchen Akteuren zusammensetzen, untersucht.“¹³

Man zerlegt also die wirkliche Tätigkeit des Menschen in verschiedene Aspekte, wobei ein – notwendig einseitiger – Aspekt als Grundlage zur Erklärung wirtschaftlicher Prozesse herangezogen wird. Die Summe von Kulturwissenschaften, Soziologie, Ethik und Ökonomik ergibt in dieser Vorstellung dann den *ganzen Menschen*.¹⁴

In der Soziologie spricht man hier von *Rollen*. Die Menschen spielen je nach Lebensbereich eine unterschiedliche Rolle: Im Unternehmen sind sie Buchhalter oder Manager, in der Kirche Christen, im Verein Tierliebhaber, in der Familie Hausmann oder im Gemeinderat Politiker. Wenn eine Rolle einen besonders *dominierenden* Charakter aufweist, spricht man von Beruf. Zwar sollen diese Rollen von einem einheitlichen Ich der Person getragen werden; die Funktion dieser Rollen wird aber durch das jeweilige soziale Umfeld bestimmt.

Ich habe hier natürlich nur eine grobe Vereinfachung, vielleicht eine Karikatur der Rollentheorie skizziert. Sie kann aber einen wichtigen Aspekt zur Diskussion des Verhältnisses von Religion und Wirtschaft verdeutlichen. Die Frage des Einflusses der Religion auf die Ökonomie hängt ab von der Möglichkeit, verschiedene soziale Rollen mit-

¹³ Robert E. Lucas: Ethik, Wirtschaftspolitik und das Verstehen wirtschaftlicher Entwicklung; in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Päpstlicher Rat. *Justitia et Pax*, Gesellschaftliche und ethische Aspekte der Ökonomie. Ein Kolloquium im Vatikan, 1. April 1993, Bonn, S. 74.

¹⁴ Vgl. zu dieser Konzeption von Sozialwissenschaft: Karl-Heinz Brodbeck: Kritische Wirtschaftsethik. Skizzen zur impliziten Ethik ökonomischer Theoriebildung; in: Peter Ulrich, Markus Breuer (Hg.): *Wirtschaftsethik im philosophischen Diskurs*, Würzburg 2004, S. 211-225.

einander vereinbaren zu können. Es wird vielfach der Fehler gemacht, dass man Menschen auf ihre Rollen *reduziert*, ein Fehler, vor dem John St. Mill schon warnte wenn er sagte:

Die Politische Ökonomie „behandelt nicht die Gesamtheit der menschlichen Natur, auf die ein gesellschaftlicher Zustand einwirkt, und ebenso wenig die Gesamtheit menschlichen Verhaltens in der Gesellschaft. Sie beschäftigt sich mit dem Menschen lediglich in seiner Eigenschaft als ein Wesen, das Reichtum besitzen möchte und das die relative Effizienz der Mittel zum Erreichen dieses Ziel beurteilen kann.“¹⁵

Und Mill fügt gleichsam warnend hinzu: „Nicht, dass jemals ein politischer Ökonom so töricht gewesen wäre, anzunehmen, die Menschheit sei wirklich so beschaffen, sondern vielmehr, weil dies die Art und Weise ist, wie eine Wissenschaft zwangsläufig vorgehen muss.“¹⁶

5 Eine „ökonomische“ Erklärung der Religion

Mills zuletzt zitierte Aussage, dass man den Menschen nicht auf seine *wirtschaftliche Rolle* reduzieren dürfe, wurde allerdings in jüngerer Zeit bestritten. Wie durch die Hintertür taucht hier die These von Karl Marx, dass letztlich *ökonomische Faktoren* für religiöse Aktivitäten verantwortlich sind, im Kleid der modernen Rationaltheorie wieder auf. Vor allem Gary S. Becker hat behauptet, dass das *Robotermodell* vom Menschen (*homo oeconomicus*), wie er sagt, „auf alles menschliche Verhalten anwendbar ist“¹⁷. Sein Ansatz, menschliche Handlungen als ökonomische Rationalentscheidungen zu modellieren, hat Schule gemacht und zu einer Reihe von Untersuchungen unter

¹⁵ John St. Mill: Einige ungelöste Probleme der politischen Ökonomie, hrsg. v. Hans G. Nutzinger, Frankfurt-New York 1976, S. 161.

¹⁶ John St. Mill: Einige ungelöste Probleme aaO, S. 162. Vgl. Karl-Heinz Brodbeck: John Stuart Mills „stationärer Zustand“ als soziales Modell; in: Peter Ulrich, Michael S. Abländer (Hg.): *John Stuart Mill. Der vergessene politische Ökonom und Philosoph*, Bern-Stuttgart-Wien 2006, S. 211-251.

¹⁷ Gary S. Becker: *Der ökonomische Ansatz zur Erklärung menschlichen Verhaltens*, Tübingen 1982, S. 7.

dem Titel „Economics of Religion“ geführt.¹⁸

Hierbei gehen die Ökonomen meist wie folgt vor: Man betrachtet religiöse Gefühle oder die Anbindung an eine Religionsgemeinschaft als „ökonomisches Gut“, das wie andere Güter auch durch eine Rationalentscheidung konsumiert und produziert wird. Man betrachtet die konkreten Aussagen der Religionen als bloße Daten und untersucht nur die Nachfrage nach dem ökonomischen Gut „Religion“, seinen Nutzen und seine Kosten. So wird das Leben nach dem Tod als Gut betrachtet, das – mit einigem Risiko – gegen die Güter dieses Lebens abgewogen wird. Einige Autoren stellen Religion auch als *öffentliches Gut* dar, das die Wirtschaft positiv oder negativ beeinflusst.

Eigentlich ist dieser Gedanke aber schon alt; er findet sich bei einem durchaus sehr *religiösen* Schriftsteller, bei Blaise Pascal, der diese Überlegung als eine berühmt gewordene Wette formulierte: Wenn, sagt Pascal, auch nur die geringste Wahrscheinlichkeit besteht, dass die christliche Verheißung auf das ewige Leben wahr ist, dann stellt diese Verheißung einen so großen Nutzen dar, dass dieser Nutzen auch bei einer sehr geringen Wahrscheinlichkeit alle irdischen Güter überwiegt. Deshalb ist es ökonomisch irrational, nicht zu glauben. Man könnte dieses Pascalsche Argument sehr einfach mit einer Erwartungsnutzenfunktion im Stil der Theorie von Neumanns und Morgenterns rekonstruieren.¹⁹

Pascals Wette beruht auf einer *inhaltlichen* Aussage, die eine Verbindung zwischen einem Rationalkalkül und einem religiösen Wert herstellen möchte. Seit

Max Weber vertreten viele Ökonomen nun aber die Auffassung, dass man „positive Erklärung“ und Werturteil trennen kann und soll. Ich halte diese These einer Trennbarkeit von Faktum und Wert für falsch.²⁰ Vor allem verhindert sie das Verständnis wichtiger Zusammenhänge. Wenn man die Religion wie Marx oder Becker durch *ökonomische Faktoren* erklären will, so man behauptet damit, die – nicht zuletzt ethischen – Aussagen der Religionen hätten keine handlungsleitende Bedeutung, sie wären nur eine Art Nebelgebilde oder ein Konsumgut. Zwar gebe es private Präferenzen dafür, doch diese hätten keine intersubjektive, damit soziale und die Struktur der Wirtschaft und Gesellschaft bestimmende Bedeutung. Insofern hat Nigel Tomes recht, wenn er einen Aufsatz mit dem Satz einleitet: „Die Ökonomik ist fundamental atheistisch.“²¹

Hierbei wird aber von diesen Ökonomen die erkenntnistheoretische Pointe nicht verstanden: Auch der Atheismus ist ein Wertesystem, insofern eine „Wissenschaftsreligion“. Die ökonomische Rationalität ist eine *Werthaltung* neben anderen Werthaltungen, wie der Egoismus des *homo oeconomicus* eine Werthaltung neben der des Mitgefühls ist. Es gibt also keine „neutralen“ wirtschaftlichen Gesetze, so wie physikalische Gesetze gegenüber ethischen Fragen wissenschaftstheoretisch indifferent behandelt werden.²² „Kapitalismus als Religion“ lautet der Titel eines um 1921 geschriebenen und posthum publizierten Fragments Walter Benja-

mins.²³ Als Wertesystem, als „Religion“ kann der Kapitalismus deshalb durchaus in Widerspruch zu anderen Religionssystemen geraten, die moralische Ansprüche gegen den *homo oeconomicus* geltend machen. Eine Kritik am Kapitalismus oder einiger seiner Auswüchse findet sich in allen Religionen, allerdings wohl in einem unterschiedlichen Grade. Hier einen genauen Zusammenhang, ein Ursache-Wirkungs-Verhältnis aufdecken zu wollen, dürfte aber verfehlt sein.

Weder lässt sich die These von Max Weber, dass eigentlich nur der Protestantismus, besonders in seiner puritanischen Form, mit dem Kapitalismus harmoniere und deshalb seine Entwicklung begünstige, bestätigen – *noch* gelingt es der marxistischen These, die als *economics of religion* durch die mikroökonomische Rationaltheorie rekonstruiert wird, Religionen zu *erklären*. Grund: Diese Erklärung setzt religiöse *Inhalte* immer schon als Daten voraus. Und auch Pascals Wette hat diesen Schönheitsfehler: Auf welchen Gott sollte nun ein rationaler Anleger ökonomischer Optionen setzen: Auf Zarathustra, den jüdischen Jehova, auf Brahman, Christus oder Allah? Und selbst bei den Christen gibt es durchaus heftige wechselseitige Verdammungsurteile. Es ist noch nicht so lange her, da titulierten Protestanten den Papst als Anti-Christ, während der Katholizismus den Protestanten die Hölle prophezeite. Eine *kausale Rationalerklärung* der Religion liefert also auch der wahrscheinlichkeitstheoretisch rekonstruierte Utilitarismus nicht.

Als Kern bleibt nur die Beobachtung, dass sich der Kapitalismus tatsächlich als „Religion“, als „Wertesystem“ begreifen lässt, das zu anderen Wertesystemen in direktem Gegensatz steht. Zwar gibt es wohl im Judentum, bei asketischen Christen, nicht zuletzt in der östlichen Orthodoxie, aber auch im Hinduismus Positionen, die den Kapitalismus direkt *bekämpfen*. Am stärksten macht sich dieser Gegensatz allerdings

¹⁸ Vgl. Corry Azzi, Ronald G. Ehrenber: Household Allocation of Time and Church Attendance, *Journal of Political Economy* 83:1 (1975), S. 27–56; Laurence A. Innaccone: Introduction to the Economics of Religion, *Journal of Economic Literature* XXXVI (1998), S. 1465–1496.

¹⁹ Dieses Argument erweist sich dann allerdings *formal* als unhaltbar. Es gibt ja *mehrere* Religionen mit teils gegensätzlichen Aussagen. Zu den *Inhalten* dieser Aussagen gehört auch, dass die Angehörigkeit zu einer *anderen* Religion z.B. in Christentum und Islam jeweils verurteilt wird. Es wäre also ein *Portfolio* von Religionen zu maximieren, wobei eine „falsche“ Wahl einen unendlich hohen *negativen* Nutzen mit sich bringen würde („ewige Verdammnis“), der einem „unendlichen Gewinn“ gegenüberstünde. Das Wahrscheinlichkeitskalkül ist damit völlig unbestimmt.

²⁰ Vgl. Karl-Heinz Brodbeck: *Ökonomische Theorie als implizite Ethik. Erkenntnistheoretische Anmerkungen zur ‚reinen Wirtschaftswissenschaft‘*; in: Markus Breuer, Alexander Brink, Olaf J. Schumann (Hg.), *Wirtschaftsethik als kritische Sozialwissenschaft, Bern-Stuttgart-Wien 2003*, 191–220; hier: S. XXX

²¹ Nigel Tomes: The Effects of Religion and Denomination on Earnings and Returns to Human Capital, *Journal of Human Resources* 19:4 (1984), S. 472–488; hier S. 472.

²² Dieser Frage bin ich ausführlich nachgegangen in: Karl-Heinz Brodbeck: Gelten ökonomische Gesetze in allen Kulturen? Zur ideologischen Funktion der Wirtschaftswissenschaften im interkulturellen Dialog; in: Hamid Reza Yousefi, Klaus Fischer, Ina Braun (Hg.): *Wege zur Kommunikation. Theorie und Praxis interkultureller Toleranz*, Nordhausen 2006, S. 263–288.

²³ Vgl. Walter Benjamin: *Gesammelte Schriften* Bd. VI, Frankfurt a.M. 1985, S.100–103. Einen umfangreichen Versuch, auch die *Ökonomik* (die *Wirtschaftswissenschaft*) als Religion zu rekonstruieren, macht Robert Nelson; vgl. Robert H. Nelson: *Economics as Religion from Samuelson to Chicago and Beyond*, 2. Aufl., Pennsylvania State University 2003.

im Verhältnis zu einigen Formen des Islam geltend²⁴. Samuel Huntington vertritt die heute nicht nur in den USA wiederholte These, der wirtschaftliche Wettbewerb sei längst zu einem *Clash of Civilizations* geworden. Und auch Huntington betont den moralischen Wert, der mit dem Kapitalismus verbunden wird, lehnt also die Auffassung ab, „Kapitalismus“ sei ein System wertneutraler Rationalität. Er nennt diese Werthaltung „Davos-Kultur“ und sagt: „Gemeinsam ist ihnen der Glaube an Individualismus, Marktwirtschaft und politische Demokratie.“²⁵ Die „Davos-Leute kontrollieren praktisch alle internationalen Institutionen, viele Regierungen und ein gut Teil des wirtschaftlichen und militärischen Potentials der Welt.“²⁶

Mit Blick auf diese Sachverhalte stellt sich die Frage also neu, inwiefern es den ostasiatischen Staaten gelungen ist, zum Kapitalismus nicht nur ein Verhältnis der Toleranz zu entfalten, sondern umgekehrt dieses Modell wirtschaftlicher Entwicklung inzwischen ebenso gut, wenn nicht tendenziell besser zu beherrschen als Europa oder Amerika. Es geht nicht um die Frage, ob ein anderer kultureller Rahmen ein an sich wertneutrales, durch Quasi-Naturgesetze gelenktes globales Marktsystem zu adaptieren vermag, sondern darum, welche *Inhalte* der asiatischen Denkformen sich mit den *Inhalten* der „Davos-Kultur“ vereinbaren lassen. Ich möchte eine Antwort versuchen, indem ich auf einige Grundstrukturen asiatischer Religionen eingehe und sie mit aus der christlichen Religion stammenden Überzeugungen konfrontiere.

6 Das Menschenbild im Buddhismus, Taoismus und Konfuzianismus

Es ist natürlich nicht möglich, die drei in der Überschrift genannten Religionen über einen Kamm zu scheren. Sie haben ganz verschiedene Ursprünge und Tra-

ditionen. Dennoch; aus einer *westlichen* Perspektive ergeben sich einige Gemeinsamkeiten, die zugleich einen wichtigen Unterschied zur christlichen oder moslemischen Tradition erkennen lassen: Das Menschenbild ist in diesen Traditionen tatsächlich anders. Das Christentum kennt einen Kern des Menschen, seine Seele. Sie ist Träger aller seiner Eigenschaften und gilt als unsterblich. Anknüpfend an den Rollenbegriff könnte ich sagen: Die menschliche Seele ist eine individuelle Substanz – das persönliche Ich –, und diese individuelle Substanz bleibt in allen Rollen erhalten. Sie „befleckt“ sich sozusagen in ihren Handlungen und wird dafür am Ende der Zeiten belohnt oder bestraft.²⁷

In den ostasiatischen Traditionen sieht man das ganz anders. Das wird vor allem im Buddhismus deutlich; dieser Gedanke lässt sich allerdings modifiziert auch im Taoismus und Konfuzianismus finden. Buddha verkündete als *zentrale Einsicht* die Lehre vom „Nicht-Ich“. Genauer gesagt: Der Glaube an ein dauerhaftes Ich gilt als Illusion, der Egoismus als ein Grundfehler. Die zentrale Methode im Buddhismus ist deshalb die Praxis der *Erkenntnis* – die Erkenntnis der Bedingungen, von denen jeder abhängig ist – und die Praxis des Mitgefühls.²⁸ Wenn das Ego letztlich auf einer Täuschung basiert, wenn jeder durch das bestimmt ist, worin er sich bewegt, wovon er abhängig ist, wenn die Erkenntnis vor allem dazu dient, dies *ein-zusehen* – dann ist das Mitgefühl mit Menschen und Tieren die rationale, die vernünftige Haltung.

Das kommunistische China hat diese Herkunft aus einer religiösen Tradition keineswegs aufgegeben, sondern sozusagen nur negativ umgedeutet. Die konfuzianische Pflichterfüllung wurde einfach ersetzt durch Maos Parole:

²⁷ In seiner logischen und metaphysischen Struktur wird dieser Gedanke nicht verändert, wenn man an die Stelle der „Seele“ die genetische Ausstattung des Menschen, die auch sein Gehirn aufbaut, als „Substanz“ des Menschlichen behauptet. Dass diese „Umdeutung“ allerdings sachlich unhaltbar ist, lässt sich zeigen, vgl. Karl-Heinz Brodbeck: Hirngespinnste. Zur unüberbrückbaren Differenz zwischen Neurowissenschaft und Ethik, EthikJahrbuch 2004, S. 17-31.

²⁸ Vgl. Karl-Heinz Brodbeck: Buddhistische Wirtschaftsethik. Eine vergleichende Einführung, Aachen 2002; ders.: Buddhismus interkulturell gelesen, Nordhausen 2005.

„Dem Volke dienen!“ Der Einzelne zählt nichts, die Partei, der Staat alles.²⁹ Ich brauche kaum zu betonen, dass das ein völliges Zerrbild dessen ist, was in der



Buddha (563-483 v.u.Z.)



K'ung-fu-tzu (551-479 v.u.Z.)



Lao-tzu (6. Jh. v.u.Z.)

konfuzianischen, taoistischen und buddhistischen Tradition gelehrt wurde.³⁰ Die „leuchtende Tugend“ – ein Begriff aus dem Konfuzianismus, der auch vom Zen-Buddhismus übernommen wurde – ist eine Handlungsweise, die mit einer *inneren* Pflicht harmoniert. Man geht, wie im Taoismus gesagt wird, den „Weg

²⁹ „(M)an sollte erklären, dass individuelle Interessen den kollektiven untergeordnet sind, kurzfristige den langfristigen und partielle Interessen den Interessen des Ganzen.“ Mao Tse-tung: Das machen wir anders als Moskau!, hrsg. v. Helmut Martin, Hamburg 1975, S. 57.

³⁰ Vgl. Maos Zynismus: „(W)enn die Hälfte der Bevölkerung umkäme, wäre das auch nicht so fürchterlich.“ Mao intern. Unveröffentlichte Schriften, Reden und Gespräche Mao Tse-tungs 1949-1971, hrsg. v. Helmut Martin, Erice 1974, S. 59.

des Himmels“. Diese Hingabe zu *instrumentalisieren*, sie gar in die Gewaltbereitschaft der Roten Garden zu transformieren, ist zwar aus dieser Herkunft als Möglichkeit erkennbar, sicher aber eine völlige Verkehrung der ursprünglich spirituellen Absicht.

Gleichwohl lässt sich sagen, dass die „kommunistische Reprogrammierung“ der spirituellen Traditionen in China einen arbeitsbereiten Menschentypus hat entstehen lassen, der in noch weit stärkerem Maße jenem Arbeitsethos entspricht, das Max Weber als zentrale Voraussetzung für die Entwicklung des modernen Kapitalismus betrachtet hat. Es war auch gerade dieser Aspekt, der sich – wie eben skizziert – von seiner vielschichtigen These vom Verhältnis zwischen Kapitalismus und Protestantismus empirisch am besten bewährt hat. Der Kommunismus hat also in China – anders als in Japan, Taiwan oder Korea – durchaus die Rolle eines vorbereitenden Modernisierungsprogramms gespielt. Dass aber auch in den anderen asiatischen Ländern die Arbeitsdisziplin einen so hohen Stellenwert einnehmen konnte, lässt sich vermutlich nur aus der *gemeinsamen* kulturellen Herkunft erklären, die keinen Individualismus im westlichen und liberalen Sinn – die Handlungssteuerung durch ein autonomes Ego – kennt.

7 Religiöse und wirtschaftliche „Rolle“

Wenn man westliche und ostasiatische Tradition bezüglich des Menschenbilds vergleicht, dann kann man also sagen: Im Westen ist ein Persönlichkeitskern, das Ich, der *Träger* aller Rollen. Da dieser „Kern“ aber nicht genau definierbar ist, zeigt sich eine *Dominanz* der einen oder anderen Rolle. War es im Mittelalter die religiöse Rolle, die den Alltag dominierte und den Maßstab abgab für alle anderen Handlungen, so hat die Moderne das Gewicht immer mehr in Richtung auf die Rolle als *homo oeconomicus* verschoben. Diese Verschiebung geht so weit, dass vielfach diese Rolle heute – wenigstens in der Praxis – als die *eigentliche* Substanz des Menschen betrachtet wird.

In den drei Hauptreligionen Ost-Asiens wurde das menschliche Ich dagegen immer als ein gleichsam situatives Zen-

trum betrachtet. Das Ich, die Persönlichkeit, ist eher ein *Feld* als ein soziales Atom. Deshalb tritt auch das Private zurück vor der Funktion in der ganzen Sozialstruktur. Jeder ist das, was sich in einer Situation als notwendige Rolle ergibt. Man fließt mit den Situationen, behauptet darin keinen Ich-Kern gegen Veränderungen.³¹ Man geht in seiner situativ bestimmten Rolle auf, ursprünglich in der Familie, später in anderen sozialen Gruppen (z.B. im Unternehmen). Im Konfuzianismus wird das im Detail etwas anders gesagt, ebenso im Taoismus. Gemeinsam ist aber allen drei Traditionen (Konfuzianismus, Taoismus, Buddhismus), dass sie das Ich nicht so wichtig nehmen. Der Konfuzianismus verkündet die persönliche Erfüllung in der Hingabe an eine Aufgabe, die Pflichterfüllung. Viele Asiaten *identifizieren* sich also völlig mit ihrer „Rolle“. Sie verteidigen nicht gegenüber ihrer Rolle eine persönliche Substanz, ein Ich. Sie gehen in ihrer Rolle, in ihrer Pflicht auf. Deshalb die große Bedeutung, die es in China oder Japan besitzt, wenn man seine Rolle nicht erfüllt, wenn man „sein Gesicht verliert“. Konfuzius sagt in den Lun Yü (Gespräche):

„Macht Euch keine Sorgen darüber, keine Stellung zu erlangen, macht Euch vielmehr Sorgen darüber, mit welchen Mitteln Ihr sie erlangt. Macht Euch keine Sorgen darüber, dass Euch keiner kennen könnte, strebt vielmehr danach, dass es einen Grund dafür gibt, Euch zu kennen!“³²

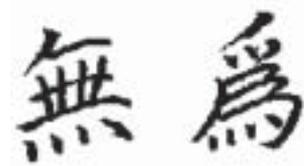
Nicht das *Wer* steht im Vordergrund, sondern das *Wie*. Jemand ist das, was er vollbringt und *wie* er es vollbringt. Deshalb spielt in China bereits sehr früh – eine wohl 3000jährige Tradition – die *Ausbildung* eine zentrale Rolle, wobei Lesen und Schreiben zwar zu den Grundfertigkeiten zählen, mehr noch aber Fragen des Stils und der Form. Das

³¹ Silja Graupe hat dies sehr schön in ihrem Buch mit Blick auf die Kyoto-Schule der japanischen Philosophie herausgearbeitet; vgl. Silja Graupe: Der Ort ökonomischen Denkens. Die Methodologie der Wirtschaftswissenschaften im Licht japanischer Philosophie, Frankfurt et al. 2005.

³² Gespräche, 4.14; zitiert nach: Hans van Ess: Der Konfuzianismus, München 2003; S. 28. Vgl. Kungfutse: Gespräche (Lun Yü), übers. v. Richard Wilhelm, Düsseldorf-Köln 1955, S. 21.

Verhalten des Menschen ist nicht Selbstbehauptung, sondern die Bewegung in der jeweiligen Gruppe und ihren „Ritualen“. So hat wohl Konfuzius die Sitte eingeführt, kritische politische Äußerungen in Zitate aus alten Liedern und Gedichten zu verpacken. Man sagt nicht, was man als *Individuum* „meint“, sondern was im Licht der Gesellschaft, die in der Tradition fortbesteht, als angemessen oder *unangemessen* erscheint.

Im Taoismus wird das Handeln durch den scheinbar paradoxen Begriff des „Nicht-Tuns“ (*wu-wei*) beschrieben.



Wu

Wei

Gemeint ist, dass man nicht in einer Situation als *Ich-Zentrum*, hervorgehend aus einer ergriffenen Idee oder einer festgehaltenen Strategie handelt, sondern *mit der Situation* auch sein Selbst auslegt und definiert. „Nicht-Tun“ bedeutet vor allem: Man handelt nicht als *Ego*. Dies würde eine Hemmung und situative Verdopplung bedeuten. Die Situation sagt einem, was zu tun ist, wenn man in ihr achtsam auf ihre Möglichkeiten achtet und nicht durch die Brille einer Idee oder Strategie sich die Situation gefügig zu machen versucht.

Auch die *Tugenden*, die sich im Konfuzianismus vor einer ähnlichen geistigen Haltung ausgebildet haben, weisen eine enge Entsprechung zur taoistischen und buddhistischen Tradition auf – vermutlich fanden hier vielfältige wechselseitige Einflüsse statt. Die Tugenden, die sich bei Konfuzius finden, sind: Mitleid, Schamgefühl und Abscheu (vor unangemessenem Benehmen), Bescheidenheit und Zurückhaltung sowie das Vermögen der Unterscheidung zwischen richtig und falsch. Vergleicht man diese Tugenden mit den abendländischen, die aus griechischen Quellen auch im Christentum tradiert wurden, so kann man durchaus eine Verwandtschaft entdecken: der griechischen Weisheit, Gerechtigkeit, Mäßigung und Tapferkeit hat das Christentum die Tugend der Nächstenliebe hinzugefügt. Allerdings wird die *Tapferkeit*

in Asien durch den Einfluss des Konfuzianismus ganz anders bewertet. Francois Jullien hat diese unterschiedliche Haltung in einigen Schriften nachdrücklich herausgearbeitet.³³

Der Unterschied hat auch hier mit der Selbstdefinition des Handelnden zu tun. Man ist nicht auf blinde Weise *kühn*, versucht nicht, Ziele mit allen Mitteln zu erreichen. Vielmehr entwickelt sich das Ziel mit der Handlung. Situatives Handeln, flexible Anpassung und vor allem die hohe Achtsamkeit und Geduld, die *richtige Gelegenheit* abzuwarten, charakterisieren asiatische Formen der Tapferkeit. Während die abendländische Kultur bemüht ist, Ideen zu realisieren, klare Konzepte einfordert, daraus Strategien entwickelt, die dann „mutig“ umgesetzt werden, ist es ein Grundprinzip des konfuzianischen, taoistischen und buddhistischen Denkens, sich nicht an Ideen zu klammern.

Der Weise hängt nicht an Ideen.³⁴ Das bedeutet ganz und gar nicht, dass man nur reaktiv und blind handelt. Ganz im Gegenteil. Man ist höchst wachsam auf die sich ständig verändernde Situation und ergreift dann eine *günstige Gelegenheit* – ein Schlüsselbegriff sowohl asiatischer Ethik wie auch der Kriegsführung. Eine Idee antizipiert einen künftigen Zustand, der *hergestellt* werden soll. Dabei zeigt sich immer eine teilweise *erhebliche* Differenz, wenn man Ziel und Realisierung vergleicht. Eine günstige Gelegenheit, die dann rasch und sehr flexibel ergriffen werden muss, bildet sich das Ziel gleichzeitig mit seiner Realisierung: Man erkennt, dass das, was sich in einer Situation zeigt, einem nützlich ist und ergreift die Möglichkeit ohne Zögern.

Das ist der Kern des Begriffs Wu-wei, „Nicht-Tun“. Man versucht nicht als ein Ego etwas zu verwirklichen, sich oder anderen zu beweisen. Man fließt mit der Situation, ohne an Ideen festzuhalten, wenn sich eine Gelegenheit ergibt, die man augenblicklich als günstig erkennt. Das Festhalten an der Tradition gibt hierbei Halt. Doch diese Tradi-

tion besteht eben nur in einer Form, einem Ritus, dessen Wesen – ein anderer zentraler Begriff asiatischen Denkens – *leer* ist.



Das Zen-Zeichen Mu – die Leere

So ist die scheinbare Paradoxie zu erklären, wie sich starre Feudalsysteme wie in Japan modernisieren konnten. Man hat nach dem Zweiten Weltkrieg nicht an Idealen *inhaltlich* festgehalten, sondern sehr rasch die Spielregeln des amerikanischen geprägten Kapitalismus verstanden. Noch überraschender ist die Entwicklung in China. Vom Objekt kolonialer Ausbeutung, verwaltet in feudalen Traditionen, hat die Modernisierung sich zunächst kommunistischer Mittel bedient, mit aller stalinistischen Gewalt, mit der Mao seinen geistigen Vater noch übertraf. Doch als sich die Gelegenheit bot, die Entwicklung durch kapitalistische Mittel voranzutreiben, wurde diese Möglichkeit ohne Zögern ergriffen. Hierbei findet in den äußeren Formen scheinbar kein Stilbruch statt. Mao tritt als Klassiker neben Konfuzius; die kommunistische Partei regiert weiter und die Wirtschaft boomt. Ähnliches lässt sich in Taiwan oder Süd-Korea beobachten, auch wenn dort die Anbindung und Umdeutung der Tradition jeweils ganz andere Voraussetzungen aufwies.

8 Exkurs: Geistiges Eigentum

Ich möchte diesen Unterschied in der Stellung des Individuums, im Verhältnis zwischen Individuum und „Idee“, an einem in der praktischen Politik heftig diskutierten Problem kurz erläutern: Dem Urheberrecht. In der westlichen Tradition ist das Ich der Urheber auch von Ideen, während die asiatischen Traditionen die Ideen als situativen und Kol-

lektivbegriff interpretieren. Insofern erscheint es aus der asiatischen Perspektive nicht als „Diebstahl“, Ideen zu übernehmen, an sie anzuknüpfen und sie weiterzuentwickeln.

Tatsächlich ist die asiatische Interpretation durchaus nicht unplausibel, auch mit einem westlichen Blick betrachtet. Die „Ideen“ haben bei Platon ihren logischen Ort im *Dialog*, also in einer Gemeinschaft der Wissenden. Schöffle sagte in einer Analyse dessen, was heute meist „geistiges Eigentum“ genannt wird: „Die Idee als solche hat die Bestimmung, (...), Gemeingut zu werden“, und er spricht ausdrücklich von einem „Ideenkommunismus“, der mit einem *getrennten Sachgütereigentum* durchaus zu vereinbaren sei.³⁵ Die modernen Informationsmedien zeigen auch ganz *praktisch*, dass man geistiges Eigentum nur *künstlich*, durch Rechtsnormen, Überwachen und teils drastische Strafen durchsetzen kann (beim Problem der *Kopie* von Informationsgütern). Das technische Wissen und Informationsgüter (Texte, Musik, Bilder, Filme etc.) haben die *Struktur* öffentlicher Güter, deren Privatisierung und private ökonomische Nutzung deshalb ihrer *Form* widerspricht und immer nur wieder neu mit Hilfe staatlicher Gewalt durchgesetzt werden kann.³⁶ Die asiatische Tradition, die das Wissen nicht *personalisiert*, sondern als sozialen Prozess begreift, hat sich deshalb sehr leicht mit diesen modernen Informationsmedien vertraut gemacht, während andererseits gegenüber westlichen Urheberansprüchen doch ein kulturell stark untermauerter Widerstand besteht.

Schöffles Theorie vom „Ideenkommunismus“ kann man als frühe Kritik an der Vorstellung betrachten, Ideen würden von einem Ich kausal hervorgebracht und seien deshalb sein „Eigentum“. Sie bietet die Möglichkeit, eine verwandte, wenn auch durchaus verschiedene Vorstellung in Asien mit der europäischen Tradition ins Gespräch zu

³³ Vgl. vor allem Francois Jullien: *Über die Wirksamkeit*, Berlin 1999; ders.: *Der Umweg über China. Ein Ortswechsel des Denkens*, Berlin 2002.

³⁴ Vgl. Francois Jullien: *Der Weise hängt an keiner Idee*, München 2001.

³⁵ Albert E. F. Schöffle: *Das gesellschaftliche System der menschlichen Wirtschaft*, 3. Aufl. erster Band, Tübingen 1873, S. 80.

³⁶ Zum Charakter der Informationsgüter im Internetzeitalter vgl. Karl-Heinz Brodbeck: *Zur Theorie der Internet-Ökonomie, praxis-perspektiven Bd.4* (2000), S. 47-59; hier: S. 53ff.

bringen. Tatsächlich kommt Informationen oder Ideen *durch ihre bloße Form* ein ganz anderer Charakter zu als materiellem oder Sacheigentum. Es handelt sich hier also keineswegs nur um eine metaphysische oder philosophische Frage. Die Probleme des Urheberrechtsschutzes beim Auftauchen immer wieder neuer Medien zeigen ganz praktisch, dass die Konzeption einer *Kausalität* zwischen personalem Urheber und geistigem Produkt fragwürdig ist – genauer gesagt: Diese These wird durch die technische Entwicklung immer wieder neu in Frage gestellt. Kaum wird für ein Medium ein Kopierschutz rechtlich normiert, wird er durch ein neues Medium oder durch die schlichte Cleverness der Internet-User wieder umgangen. Die *Technik* harmoniert jedenfalls strukturell besser mit der asiatischen Vorstellung vom Wissen als einem kollektiven, sozialen Prozess, während die westliche Tradition das Wissen immer noch personalisiert und individualisiert und zur Form des technischen Trägermediums in Konflikt gerät.

Das Recht auf geistiges Eigentum und der Schutz der Urheber ist weniger durch die Struktur des Produkts, sondern eigentlich nur *moralisch* bzw. aus *verteilungs- und innovationspolitischen* Gründen erklärbar. Man argumentiert, dass ohne einen Schutz des geistigen Eigentums die Innovationsdynamik erlahmen würde. Doch gerade im Innovationsprozess zeigt sich eine strukturelle Differenz zwischen Asien und dem Westen, sowohl was die Frage der ohne Skrupel praktizierten Nachahmung westlicher Vorbilder betrifft, als auch die kollektive Förderung von Innovationsprozessen (z.B. in Japan durch das MITI oder in China durch staatliche Projekte). Die „westliche Methode“, Kreativität durch Eigentumsrechte und äußere Anreize zu fördern, steht heute im globalen Wettbewerb zum asiatischen Stil, der seine tieferen Gründe in einer anderen Kultur der Individualität in Buddhismus, Taoismus und Konfuzianismus findet. Der globale Wettbewerb dürfte diese Frage ganz praktisch beantworten, angetrieben durch eine im Medienbereich ungebrochene technische Dynamik. Die vermeintliche Überlegenheit der „Davos-Kultur“ ist hierbei jedenfalls keineswegs so selbstverständlich, wie dies aus dem Munde eu-

ropäischer und amerikanischer Politiker scheinen mag.³⁷

Nun ist meine Darstellung sicher eine Vereinfachung insofern, als beide Formen menschlichen Handelns – das Ich-zentrierte und die Anpassung an Situationen – sowohl in der westlichen wie in der ostasiatischen Kultur zu finden sind. Ich ziele hier auf das relative *Gewicht* ab. Auch bei uns, so besagen neuere Untersuchungen zur Jugendkultur, findet sich immer mehr die Tendenz zur Rollen Anpassung Heranwachsender. Das, was als „Individualität“ gilt, wird in jeder Situation neu definiert. Bei japanischen Jugendlichen ist dieses Verhalten allerdings sehr extrem ausgeprägt. Und hier zeigt sich – wie anders, vielleicht noch nicht so deutlich in China und Korea – ein wichtiger Hinweis. Die traditionellen Theorien über das Verhältnis von Wirtschaft und Religion haben sich vor allem auf den *Inhalt*, auf die Aussagen religiöser Systeme konzentriert. Sie haben weniger untersucht, wie diese Traditionen die Selbstdefinition der Menschen beeinflusst und damit das Verständnis des situativen Wandels.

Es ist ein Unterschied, ob man alle seine sozialen Rollen auf einen Ich-Kern bezieht – mag er auch fiktiv sein, so ist er doch eine sehr wirksame Fiktion –, oder ob man sich durch die jeweilige Situation definiert. Der große Erfolg des Westens in der wirtschaftlichen Entwicklung kann in der Hochzeit der christlichen Lehre vom unsterblichen Ich (Seele) mit dem einseitigen Streben nach dem eigenen Vorteil, der Nutzen- oder Gewinnmaximierung gesehen werden. Solange beide Tendenzen in einem *erfolgreichen* wirtschaftlichen Umfeld vereinigt werden, solange durch Wachstum immer auch der untere Teil der Reichtumspyramide bedient wird, so lange lassen sich Egoismus und Veränderungsbereitschaft scheinbar versöhnen. Bei *sinkenden*, gar negativen Wachstumsraten treten Egoismus als

³⁷ Eine hierzu eng verwandte Frage ist die nach der Geltung interkultureller Werte, wie z.B. der Menschenrechte. Diese Frage, die auf die *Voraussetzungen* jeder Gemeinschaft abzielt, muss sicher ganz anders beantwortet werden. Sie ist gleichwohl in der ethischen Diskussion auch im Westen heftig umstritten, exemplarisch erkennbar an der Auseinandersetzung zwischen Habermas und MacIntyre; vgl. Karl-Heinz Brodbeck: Ethik und Moral. Eine kritische Einführung, Würzburg 2003, S. 81-85.

Verteidigung eines erreichten Besitzstandes und Veränderungsbereitschaft aber in einen Gegensatz zueinander. Nicht zuletzt dieser Gegensatz scheint mir die gegenwärtige wirtschaftliche Entwicklung in weiten Teilen Europas zu charakterisieren.

Es ist keineswegs so, dass Asiaten *nicht* nach Gewinn, Wohlstand usw. streben. Doch sie spielen dieses Streben als eine neue Rolle, in die man sich situativ ebenso einpasst wie sich Japaner in den 30er und 40er Jahren vor einen nationalistischen Karren spannen ließen. Weil auch der chinesische Kommunismus nur immer als eine *Rolle* verstanden wurde, konnte seine Transformation in einen pulsierenden Frühkapitalismus fast ohne psychologische Widerstände vollzogen werden. Das, was einer ist, wird durch die Situation definiert. Nicht einem Ich kommt als Attribut die Eigenschaft der „Flexibilität“ zu, sondern eine Selbstdefinition wird überhaupt nicht von der sozialen, damit auch wirtschaftlichen Situation *getrennt* vollzogen. Man spielt keine Rolle; man *ist* die Rolle. Mir scheint darin der Hauptgrund zu liegen, weshalb die höchste Flexibilität fordernde Wirtschaftsweise des Kapitalismus sich der ostasitischen Tradition fast widerspruchslos einfügen ließ.

9 Zusammenfassung und Ausblick

Der Einfluss der Religionen auf die Wirtschaft ist nicht so sehr durch die konkreten Glaubensformen bestimmt; ob jemand die Ahnen verehrt oder an Wiedergeburt glaubt, ob man zu Jesus oder Allah betet, hat *zunächst* noch keinen Einfluss auf das wirtschaftliche Handeln. Allerdings prägen diese Kulturen eine jeweils andere *Wahrnehmung* der Handlungssituationen. Ein protestantischer Christ steht als Individuum seinem Gott gegenüber, der ihn erwählt im Glauben oder verdammt im Unglauben. Dieser Bezug, dieser Mittelpunkt bleibt bei allen anderen Rollen gewahrt, die man im Alltag spielt. In der Gegenwart hat diese Beziehung eine säkularisierte Form angenommen, die oft in einer wenig appetitlichen Eitelkeit in Politik und Management gipfelt, worin die maßlose Selbstüberschätzung als Persönlichkeitsmarketing praktiziert wird.

Im Konfuzianismus, Taoismus und Buddhismus gibt es keinen persönlichen Gott, der das Modell für das eigene Ich abgibt. Im Taoismus verortet man sich immer situativ, traditionell gesagt „zwischen Himmel und Erde und ihrer Beziehung“. Das alte Orakelbuch I Ging bringt das bereits seit frühester Zeit zum Ausdruck und hat sich im kulturellen Gedächtnis durch alle Modernisierungen und kommunistische Experimente hindurch erhalten. Wenn die Situation rasche Anpassung, raschen Wandel verlangt, dann braucht sich dagegen kein Ich-Kern zu sträuben. Ich denke, durch diese Differenz in der Denkstruktur wird erklärbar, weshalb die wirtschaftliche Entwicklung in Japan, Korea und China so rasch Platz greifen konnte.

Indien und der Hinduismus können nicht in diese Struktur eingeordnet werden; es bedürfte einer eigenen Untersuchung, wie Hinduismus und Wirtschaft vermittelt sind. Ein Hinweis scheint mir darin zu liegen, dass der Hinduismus durch eine ausgesprochene Toleranz und Friedfertigkeit (*ahimsa*) bestimmt ist – was allerdings nicht mit Feigheit verwechselt werden darf.³⁸ Ihm eignet weder die Bereitschaft, egoistische Ziele zu verfolgen, wie dies den Westen charakterisiert, noch ist ihm allerdings die situative Wandlungsfähigkeit eigen, die sich in Ostasien findet. Dadurch toleriert aber der Hinduismus gleichsam in seiner Mitte *andere* Motive als die ihm eigenen. Er toleriert einen kapitalistischen Wachstumskern inmitten der eigenen Kultur.

Der Islam dagegen zeigt ein ganz anderes Bild. Mit seiner Lehre ist der Gedanke verbunden, dass Menschen nur *eine* Rolle spielen können. Man kann nur *im Rahmen seiner Religion* wirtschaftlich handeln, nicht *daneben* – wie viele Christen, die Sonntag und Werktag trennen und für beide eine getrennte Moral kennen. Auch ist es eine Sünde, in anderen Situationen anders zu handeln, als eben im Koran und in der Tradition gelehrt wird. Vor allem aber findet sich im Koran ein ausdrückliches *Zins-*

verbot, das einen dynamischen Kapitalismus in seinen Möglichkeiten hindert. Die religiöse Rolle steht also zum *homo oeconomicus* in direkten Widerspruch. So ist es deshalb nicht ganz falsch, zwischen Kapitalismus und Islam einen *spirituellen* Gegensatz zu vermuten, denn, wie der bereits zitierte Walter Benjamin sagte, auch der Kapitalismus ist eine „Religion“. Und einen Wertgegensatz kann es nur zwischen verschiedenen *Wertsystemen* geben.³⁹ Die ostasiatischen Religionen zielen auf die Tugend *in jeder Form des Handelns*, sie *definieren nicht das Handeln* in seinen Inhalten. Nicht wer einen Gewinn erwirtschaftet, fügt sich selbst und anderen einen Schaden zu, nur wer durch Geldgier daran *haftet*, verdunkelt seinen Geist. – Ich bin in meinen Überlegungen auf die *normativen Inhalte* der asiatischen Religionen nicht eingegangen. Hier kam es mir auf die ethisch eher neutrale Frage an, ob und welchen Zusammenhang es zwischen handlungsleitenden religiösen Denkformen, der Selbstdefinition des Menschen und dem wirtschaftlichen Handeln gibt. Und die Antwort habe ich weder in einer funktionalistischen Erklärung der Religion, noch primär im spezifischen *Inhalt* der Religionen gesucht, sondern in der mit einer religiösen Überzeugung verbundenen Situationsdefinition alltäglichen, damit auch des wirtschaftlichen Handelns.

Literatur

Afhüppe, Sven; Klaus Methfessel: Zeit für Aufklärung, WirtschaftsWoche Nr. 43 (18.10.2001), S. 24ff.

Azzi, Corry; Ronald G. Ehrenber: Household Allocation of Time and Church Attendance, *Journal of Political Economy* 83:1 (1975), S. 27–56

Becker, Gary S.: Der ökonomische Ansatz zur Erklärung menschlichen Verhaltens, Tübingen 1982

Benjamin, Walter: *Gesammelte Schriften* Bd. VI, Frankfurt a.M. 1985

Blume, Georg: Wird die Welt chinesisch? *Die Zeit* 25/2005; http://www.zeit.de/2005/25/Sinisierung_neu (25. 5. 2006)

Brodbeck, Karl-Heinz: Zur Theorie der Internet-Ökonomie, *praxis-perspektiven* Bd. 4 (2000), S. 47-59

Brodbeck, Karl-Heinz: *Buddhistische Wirtschaftsethik. Eine vergleichende Einführung*, Aachen 2002

Brodbeck, Karl-Heinz: *Ethik und Moral. Eine kritische Einführung*, Würzburg 2003

Brodbeck, Karl-Heinz: *Ökonomische Theorie als implizite Ethik. Erkenntniskritische Anmerkungen zur ‚reinen Wirtschaftswissenschaft‘*; in: Markus Breuer, Alexander Brink, Olaf J. Schumann (Hg.), *Wirtschaftsethik als kritische Sozialwissenschaft*, Bern-Stuttgart-Wien 2003, 191-220

Brodbeck, Karl-Heinz: *Kritische Wirtschaftsethik. Skizzen zur impliziten Ethik ökonomischer Theoriebildung*; in: Peter Ulrich, Markus Breuer (Hg.): *Wirtschaftsethik im philosophischen Diskurs*, Würzburg 2004, S. 211-225

Brodbeck, Karl-Heinz: *Hirngespinnste. Zur unüberbrückbaren Differenz zwischen Neurowissenschaft und Ethik*, *EthikJahrbuch* 2004, S. 17-31

Brodbeck, Karl-Heinz: *Buddhismus interkulturell gelesen*, Nordhausen 2005

Brodbeck, Karl-Heinz: John Stuart Mills „stationärer Zustand“ als soziales Modell; in: Peter Ulrich, Michael S. Abländer (Hg.): *John Stuart Mill. Der vergessene politische Ökonom und Philosoph*, Bern-Stuttgart-Wien 2006, S. 211-251

Brodbeck, Karl-Heinz: *Gelten ökonomische Gesetze in allen Kulturen? Zur ideologischen Funktion der Wirtschaftswissenschaften im interkulturellen Dialog*; in: Hamid Reza Yousefi, Klaus Fischer, Ina Braun (Hg.): *Wege zur Kommunikation. Theorie und Praxis interkultureller Toleranz*, Nordhausen 2006, S. 263-288

Cohen, Jere: *Protestantism and Capitalism. The Mechanisms of Influence*, New York 2002

³⁸ So sagt sogar Mahatma Gandhi einmal: „Ich glaube, dass ich da, wo nur die Wahl bliebe zwischen Feigheit und Gewalt, zur Gewalt raten würde.“ Mahatma Gandhi: *Jung Indien*, hrsg. v. Romain Rolland u. Madeleine Rolland, Erlenbach-Zürich 1924, S. 135.

³⁹ Vgl. Karl-Heinz Brodbeck: *Gelten ökonomische Gesetze aaO*.

-
- Ess, Hans van: Der Konfuzianismus, München 2003
- Gandhi, Mahatma: Jung Indien, hrsg. v. Romain Rolland u. Madeleine Rolland, Erlenbach-Zürich 1924
- Graupe, Silja: Der Ort ökonomischen Denkens. Die Methodologie der Wirtschaftswissenschaften im Licht japanischer Philosophie, Frankfurt et al. 2005
- Guiso, Luigi; Paola Sapienza und Luigi Zingales: People's Opium? Religion and Economic Attitudes, Kellogg Finance Department Working Papers Nr. 318, August 2002
- Huntington, Samuel P.: Der Kampf der Kulturen, Wien 1996
- Innaccione, Laurence A.: Introduction to the Economics of Religion, *Journal of Economic Literature* XXXVI (1998), S. 1465-1496
- Jullien, Francois: Über die Wirksamkeit, Berlin 1999
- Jullien, Francois: Der Weise hängt an keiner Idee, München 2001
- Jullien, Francois: Der Umweg über China. Ein Ortswechsel des Denkens, Berlin 2002
- Kungfutse: Gespräche (Lun Yü), übers. v. Richard Wilhelm, Düsseldorf-Köln 1955
- Kuran, Timur: Islam & Mammon. The Economic Predicaments of Islamism, Princeton-Oxford 2004
- Lucas, Robert E.: Ethik, Wirtschaftspolitik und das Verstehen wirtschaftlicher Entwicklung; in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Päpstlicher Rat. *Justitia et Pax*, Gesellschaftliche und ethische Aspekte der Ökonomie. Ein Kolloquium im Vatikan, 1. April 1993, Bonn
- Mao Tse-tung: Das machen wir anders als Moskau!, hrsg. v. Helmut Martin, Hamburg 1975
- Martin, Helmut (Hg.): Mao intern. Unveröffentlichte Schriften, Reden und Gespräche Mao Tse-tungs 1949-1971, Erice 1974
- Marx, Karl; Friedrich Engels: Werke, hrsg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1956ff.
- Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie, 5. Aufl., Tübingen 1972
- Mill, John St.: Einige ungelöste Probleme der politischen Ökonomie, hrsg. v. Hans G. Nutzinger, Frankfurt-New York 1976
- Nelson, Robert H.: *Economics as Religion from Samuelson to Chicago and Beyond*, 2. Aufl., Pennsylvania State University 2003
- Schäffle, Albert E.F.: Das gesellschaftliche System der menschlichen Wirtschaft, 3. Aufl. zwei Bände, Tübingen 1873
- Sombart, Werner: Der Bourgeois, München-Leipzig 1923
- Tomes, Nigel: The Effects of Religion and Denomination on Earnings and Returns to Human Capital, *Journal of Human Resources* 19:4 (1984), S. 472-488
- Weber, Max: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. 8. Aufl., Tübingen 1986
- Wendt, Ingeborg Y.: Japanische Dynamik und indische Stagnation? Darmstadt 1978