

Kritische Vernunft und Mitgefühl

Der buddhistische Beitrag zur Wirtschaftsethik

Karl-Heinz Brodbeck

Vorbemerkung

Seit Adam Smith haben die Wirtschaftswissenschaftler die Wirtschaft als *Maschine* beschrieben. Ihre (metaphysische) Denkform war die Mechanik, ergänzt um biologische oder evolutionstheoretische Aspekte. Man folgt hier dem Weg, den Adam Smith gebahnt hat: „Die Vervollkommnung der Verwaltung, die Ausbreitung des Handels und der Manufaktur sind große und hochwichtige Angelegenheiten. (...) Sie bilden einen Teil des großen Systems der Regierung, und die Räder der Staatmaschine scheinen mit ihrer Hilfe sich in größerer Harmonie und größerer Leichtigkeit zu bewegen.“ Verzückt ergänzt der Vater des Liberalismus: „Es macht uns Vergnügen, die Vervollkommnung eines so schönen und großartigen Systems zu betrachten, und wird nicht ruhig, bis wir jedes Hindernis, das auch nur im mindesten die Regelmäßigkeit seiner Bewegungen stören oder hemmen kann, beseitigt haben.“¹ Die (durchaus widersprüchliche) Mathematisierung dieser Denkform – das ist die moderne Ökonomik in ihren verschiedenen Spielarten.

Ich möchte diese Denkform einer grundlegenden Kritik unterwerfen², und dazu werde ich auf die im Buddhismus entwickelte Logik zurückgreifen und sie mit anderen Ansätzen vergleichen. Wenn man für einen Augenblick die Maschinenmetapher beibehält, so kann man die Frage stellen: „Wer hat die Maschine gebaut?“ Eine theologische Antwort könnte lauten: Die Maschine wurde von Gott erschaffen, weshalb „die Räder der Staatmaschine“ auch ein „so schönes und großartiges System“ bilden. Die atheistische Alternative, wie sie vor allem von Hayek systematisch entfaltet wurde, besagt: Die Wirtschaftsmaschine ist das Resultat eines kulturellen Evolutionsprozesses, der sich der natürlichen Evolution nach analogen Gesetzen anschloss. Gemeinsam ist beiden Auffassungen die Vorstellung, dass die Wirtschaft in ihrem Wesen durch eine unhintergehbare Faktizität ausgezeichnet ist. Es gibt eine dritte Antwort, die buddhistische. Sie besagt (in der Metapher gesprochen): Die Wirtschaftsmaschine wird von den Menschen täglich durch ihre verblendeten Handlungen neu erschaffen und reproduziert. Während die *ersten beiden* Antworten (in theologischer oder evolutionstheoretischer Form) die Ethik nur als *äußere Zutat* zur „Wirtschaftsmaschine“ begreifen können, zielt die *dritte* Antwort darauf, dass die Wirtschaftsmaschine *keine* Maschine ist, sondern das Produkt menschlichen Denkens und Handelns. Die Ethik kommt also nicht von außen hinzu, sie macht das „Konstruktionsprinzip“ der Wirtschaftsmaschine aus. Das möchte ich nun etwas genauer beschreiben.

Die Wirtschaft und ihre Wissenschaft

Das Verhältnis von Ethik und Wirtschaft wird von sehr vielen Autoren als eines von Norm und Faktum beschrieben. Die wirtschaftlichen Tatsachen gelten, neben den Gegenständen der Naturwissenschaften, *kategorial* als vom selben Rang, vom selben Charakter wie physische Gegenstände hinsichtlich ihrer Faktizität: Man muss sie, so lautet die Formel dafür, hinneh-

1 A. Smith (1977), S. 318.

2 Vgl. K.-H. Brodbeck (2007).

men wie sie sind. Es sind *stubborn facts*. Das führt für ethische Reflexionen dann zu dem darauf aufbauenden Gedanken, dass auch die *Wissenschaft*, die von der Wirtschaft als ihrem Gegenstand handelt, *als Wissenschaft* nicht in Frage steht. Es gibt, so lautet damit die Folgerung, an der Ökonomik (der Wirtschaftswissenschaft) so wenig eine ethische Kritik wie an den Naturwissenschaften. Normative Einwände seien nur möglich, wenn die Wissenschaft *angewandt*, wenn sie zur *techne* wird. Eine ethische Kritik bezieht sich – folgt man diesem Gedanken – auf die handlungsleitenden Normen, nicht auf die „Instrumente“, die in der Wirtschaftswissenschaft aus *Kausalbeziehungen* abgeleitet werden.

In der ökonomischen Theorie erscheint dieser Gedanke – in der Nachfolge von Max Weber – so, dass man der Wirtschaftswissenschaft „Wertneutralität“ in ihren Untersuchungen bescheinigt. Nur die wirtschafts*politische* Anwendung der in der Theorie erkannten Kausalbeziehungen und Wirkungsmechanismen benötige zusätzliche *Normen*, wie sie in der Theorie der Wirtschaftspolitik oder – auf betrieblicher Ebene – bei der *business ethics* von außen kommend in Erscheinung treten. Die Wirtschaft *als* Wirtschaft sei ein wertneutraler Prozess. Was als *soziale Verantwortung* geltend gemacht wird, widerstreite dem Wesen des Wirtschaftens als einem objektiven, faktischen Prozess. Milton Friedman sagt in einem bekannten Satz: „The social responsibility of business is to increase its profits“¹, eine Auffassung, die auch Hayek *als Ökonom* sagen lässt: „Ich muss gestehen, wenn Sie auch darüber entsetzt sein werden, dass ich nicht sozial denken kann, denn ich weiß nicht, was das heißt.“² Die Wirtschaft gilt als *Mechanismus*, als *System*³, und dazu gibt es keine ethischen Urteile: Die Frage der Ethik sei, sagt auch Knight, „entirely outside the field of exchange as a mechanical problem.“⁴ Es ist deshalb konsequent, wenn Betriebswirtschaftler wie Dieter Schneider bezüglich der Unternehmensethik von einem „Ideologieverdacht“ sprechen.⁵ Es wird als Obskurantismus abgetan, Werturteile über objektive Tatsachen zu fällen – was *so gesagt* durchaus zutreffend wäre. Doch setzt dieses „Urteil“ voraus, dass die Erscheinungen der Wirtschaft tatsächlich ontologisch als *Vorhandenheit*, objektiviert im Denkmodell einer Maschine zu beschreiben sind, eine Logik mit „verborgenen Rädern und Federn, die diese Erscheinungen hervorbringen, alle die allgemeinen Objekte der Wissenschaft und des Geschmacks“⁶.

Ich spreche hier nicht von *spezifischen* Modellierungen, sondern von der *metaphysischen* und damit *wissenschaftstheoretischen* Perspektive, mit der man ökonomische Tatsachen beurteilt: Sind es ganz wörtlich *Tat-Sachen*, also Resultate von Entscheidungen, damit letztlich abhängig von Denkprozessen und ihrer Motivation, oder sind ökonomische Phänomene eine Quasi-Natur, die man ebenso objektivierend beschreibt wie mechanische Prozesse? Die katholische und evangelische Wirtschaftsethik stehen erstaunlicherweise *metaphysisch* der Auffassung von einer jenseits der Moral liegenden Sphäre wirtschaftlicher Faktizität sehr nahe. Heinrich Pesch, der Vater der „Katholischen Soziallehre“, sagte: „Die Volkswirtschaftslehre hat also ein anderes Formalobjekt wie die Moralwissenschaft. Es ist nicht die Aufgabe des Volkswirtes, festzustellen, was sittlich gut oder verwerflich ist.“⁷ Die Enzyklika *Quadragesi-*

1 M. Friedman (1970).

2 F. A. Hayek (1996), S. 277. Auch Friedman sagt im bereits zitierten Aufsatz: „(T)he doctrine of ‘social responsibility’ involves the acceptance of the socialist view that political mechanisms, not market mechanisms, are the appropriate way to determine the allocation of scarce resources to alternative uses.“ Der Verzicht auf *Politik* impliziert also die Subsumtion unter den *Mechanismus* des Marktes. Wie in anderen totalitären System wird *Gehorsam* belohnt, weshalb „Marktgehorsam“ gefordert wird: „Gehorsam gegenüber den Weisungen des Marktes werde belohnt, Ungehorsam bestraft“, E. E. Nawroth (1962): S. 299.

3 Smith sagte: „Systems in many respects resemble machines. A machine is a little system, created to perform, as well as to connect together, in reality, those different movements and effects which the artist has occasion for. A system is an imaginary machine invented to connect together in the fancy those different movements and effects which are already in reality performed.“ A. Smith (1795), S. 44.

4 F. H. Knight (1936), S. 233.

5 D. Schneider (1990).

6 A. Smith (1977), S. 20.

7 H. Pesch (1918), S. 122.

mo anno von Papst Pius XI. übernimmt diesen Gedanken im § 42: „Die sogenannten Wirtschaftsgesetze, aus dem Wesen der Sachgüter wie aus dem Geist-Leib-Wesen des Menschen erfließend, besagen nur etwas über das Verhältnis von Mittel und Zweck und zeigen so, welche Zielsetzungen auf wirtschaftlichem Gebiet *möglich*, welche nicht möglich sind.“ Eingeleitet wird dieser Gedanke mit der Feststellung, dass „Wirtschaft und Sittlichkeit jede in ihrem Bereich eigenständig sind“¹. Damit wird gesagt, dass der Wirtschaft *objektive*, jenseits der Ethik liegende Gesetze zukommen. Diese Gesetze *begrenzen* die ethischen Möglichkeiten, denn sie zeigen, welche (ethischen) Ziele möglich, welche *nicht* möglich sind. Darin liegt der Gedanke, dass die Ergebnisse der *Nationalökonomie* als wissenschaftliche Ergebnisse zu akzeptieren seien. Denn es sei diese *Wissenschaft*, die sagt, was möglich und was unmöglich an *Zielsetzungen* ist. Georg Wünsch sagt in seiner „Evangelischen Wirtschaftsethik“ von der Ökonomik als Wissenschaft: „Als solche Wissenschaft ist die Nationalökonomie für uns Theologen beherrschende Autorität; sie ist die Quelle, aus der wir unsere sachlichen Kenntnisse schöpfen“².

Es ist wichtig, den hier erkennbaren Gedanken klar herauszuarbeiten: Man betrachtet die Nationalökonomie, die Wirtschaftswissenschaft als eine objektive, wertfreie Wissenschaft, deren Aussagen *instrumentell* – im Sinn von Zweck-Mittel-Relationen – genutzt werden können, wie man naturwissenschaftliche Aussagen in der Technik nutzt. Wissenschaftstheoretisch entspricht diese Haltung der Poppers, der von einer „Stückwerk-Sozialtechnik“³ spricht. Wie die Naturwissenschaften bestimmte menschliche Ziele als *Unmöglichkeit* aufweisen, ebenso diktiert die Nationalökonomie, was *wirtschaftlich* möglich und was unmöglich ist – das ist der gemeinsam geteilte Gedanke von *Quadragesimo anno*, Weber und Popper. In Sachen Wirtschaft sind die Nationalökonomien also für den Ethiker unhinterfragbare, mit Wünsch: „beherrschende“ *Autorität*. Tatsächlich eröffnet die moderne Wirtschaftswissenschaft Spielräume, die durch *ethische* Werte gefüllt werden können: So bei der Vermögensverteilung, die in der modernen Gleichgewichtstheorie als „Datum“ in das Modell eingeführt wird („Anfangsausstattung“), im Fall der Phillips-Kurve (einer inversen Beziehung zwischen Inflations- und Arbeitslosenrate) oder bei nicht determinierten Situationen, wie sie von der Spieltheorie beschrieben werden.

Auch wird von Ökonomen anerkannt, dass die *staatlichen Rahmenbedingungen* die ökonomischen Prozesse durch die Veränderung von Daten wesentlich beeinflussen und insofern Gegenstand sittlicher Entscheidungen werden können – was in der Tradition des Ordoliberalismus so ausgelegt wird, dass die Ethik ihren systematischen Ort in der Wirtschaftsordnung habe, nicht im Wirtschaftsprozess selbst: „Wirtschaften an sich ist frei von moralischem Ge-

1 Quadragesimo anno § 42; in: KAB (1977), S. 106. In der offiziellen englischen Übersetzung, die auch im Compendium of the Social Doctrine of the Church, 2005, § 330 zitiert wird, lautet dieser Satz: „... economics and moral science employs each its own principles in its own sphere“. Im Englischen wird von der *Wissenschaft von der Wirtschaft* gesprochen (von der Theorie der Wirtschaft), im Deutschen von der Wirtschaft als Erkenntnisobjekt. Beide Gesichtspunkte wären völlig verschieden zu behandeln. Das *Compendium* interpretiert und erläutert den Satz im ersten Sinn von *economics*.

2 G. Wünsch (1927), S. 280. Jochen Gerlach, auf den sich erstaunlicherweise Kardinal Lehmann zustimmend beruft – vgl. Lehmann (2002) –, obwohl Gerlach einen *Wesensunterschied* zwischen protestantischer und katholischer Wirtschaftsethik behauptet, J. Gerlach (2002), S. 280, kommt, ohne Wünsch näher zu rezipieren und die frühe katholische Wirtschaftsethik (Pesch etc.) zur Kenntnis zu nehmen, zu folgendem Ergebnis: „Ich verstehe die Wirtschaftstheorie in diesem Modell nicht als Teil der Ethik, weil sich in der Geschichte der Wirtschaftstheorie eine eigene Aufgabenstellung und eine leistungsfähige (!) Methodik entwickelt hat.“ S. 280. Was heißt „leistungsfähig“? Gemessen an welchem Wert? Dem von der Ökonomik selbst verfochtenen – nämlich *gültige Prognosen* zu liefern; vgl. M. Friedman (1953), S. 4? Daran sind die Wirtschaftswissenschaften grandios gescheitert. Gemessen an einer theologischen Ethik? Dann hat sie die impliziten Werte der Wirtschaftswissenschaften (*homo oeconomicus*) je schon akzeptiert.

3 K. R. Popper (1971), S. 54. An anderer Stelle sagt er: „Eine Sozialtechnik ist vonnöten, deren Resultate durch schrittweises soziales Bauen überprüft werden können.“ K. R. Popper (1973), S. 273.

halt“¹. Tatsächlich ist das Begründungsverhältnis jedoch genau umgekehrt, denn die Ordnung „folgt funktionalen Erfordernissen“² der Märkte. Das ist der ethische Geburtsfehler der „Sozialen Marktwirtschaft“ – der Rahmen passt sich dem Markt an, sonst handelt es sich nicht um eine *marktwirtschaftliche* Ordnung. Global treten sogar Ordnungen in Wettbewerb, mit einer systematischen Anpassungstendenz nach unten.³ Damit entnimmt man die moralischen Normen dem Markt – nicht umgekehrt. Der Markt ist aber, wie Röpke sagt, ein „Moralzähler und (setzt) daher Moralreserven außerhalb der Marktwirtschaft voraus“⁴. Damit ist ein Zirkel formuliert: Die Ordnung soll die moralischen Werte als Rahmendaten setzen, doch diese Ordnung wird *marktkonform* gestaltet, also an einen Markt angepasst, der von *Untugenden* regiert wird – wie anschließend genauer zu zeigen ist.

Doch auch unabhängig von diesem Zirkel im Begründungsverhältnis zwischen Ordnung und Wirtschaft hat die angeführte Beschreibung des Verhältnisses von Ethik und Wirtschaft einen weiteren, entscheidenden Mangel. Zwar gibt es auch in der Physik in der Erklärung von bestimmten Phänomenen unterschiedliche Theorien, die miteinander konkurrieren. Doch es herrscht Einigkeit darüber, dass die Konkurrenz durch unstrittige Daten für die Theorieselektion auszutragen sei. Schon ein oberflächlicher Blick auf die Wirtschaftswissenschaften (von der Soziologie zu schweigen) zeigt ein völlig anderes Bild. „No science has been criticized by its own servants as openly and constantly as economics.“⁵ Es hat *nie* – zu keiner Zeit – eine *normale Wissenschaft* „Ökonomik“ im Sinn von Kuhn gegeben; es gibt keine unstrittigen Aussagen in dieser Wissenschaft, die vermeintlich objektiven Fakten korrespondieren würden.

Die – vermutlich von Nell-Breuning stammende – Aussage der Enzyklika *Quadragesimo anno*, die ökonomischen Gesetze seien aus „dem Wesen der Sachgüter“ abzuleiten, ist mehr als nur eine schiefe Beschreibung. Eben dieses „Wesen“ steht in der ökonomischen Theorie in heftigem Streit, z.B. im Streit um den Kapitalbegriff, wie er im 19. Jahrhundert, in den 20er Jahren und wieder in den 60er und 70er Jahren des vorigen Jahrhunderts geführt wurde.⁶ Es gibt in der Ökonomik wohl keinen einzigen Begriff, keine einzige Aussage, die *nicht* mit einer gegenteiligen Aussage durchaus auch in der *wirtschaftspolitischen Debatte* – also dem angeblich nur *instrumentellen* Feld „unstrittiger“ Wesensaussagen über ökonomische Sachverhalte – konkurrieren würde. In der Preistheorie konkurrieren die Gleichgewichtstheorie von Léon Walras (erweitert durch Clover, Malinvaud und Grandmond) mit der Preistheorie von Piero Sraffa, der Preistheorie von Stackelberg, Robinson und Chamberlain, mit verschiedenen Ansätzen der Neuen Institutionenökonomik (Transaktionskostenansatz in der Nachfolge von R. Coase) – zu schweigen von der klassischen Preistheorie von Ricardo oder Marx. Nicht einmal im *Herzstück* der ökonomischen Theorie, der Preislehre, herrscht also eine einheitliche Auffassung, auch wenn in den Konjunkturen wirtschaftspolitischer Überzeugungen immer einmal eine Auffassung besonders häufig an den Hochschulen gelehrt wird. Wenn Oswald von Nell-Breuning in seiner „Börsenmoral“ von *der* Preistheorie spricht, so war das schon im Erscheinungsjahr 1928 durch die Diskussionen in der Ökonomik auf keine Weise gedeckt.⁷ Zu keiner Zeit der jüngeren Dogmengeschichte in der Nationalökonomie waren jemals Fragen der Preisbildung, der Wertlehre, von Zins und Kapital, Geld und Kredit unstrittig oder nicht Gegenstand teils heftiger theoretischer, teils politischer Auseinandersetzungen. Daraus ergibt sich schon *rein am Phänomen*, dass die Ökonomik keine objektive Gesetzeswissenschaft sein kann, die unstrittige Fakten *jenseits der moralischen Welt* beschreibt.

1 L. Erhard, A. Müller-Armack (1972), S. 54.

2 B. Molitor (1989), S. 134

3 Gemeint ist die „sinkende Grenzmoral“ im Sinn von Götz Briefs; vgl. K.-H. Brodbeck (2006), S. 85-100.

4 W. Röpke (1942), S. 88.

5 N. Georgescu-Roegen (1971), S. 1.

6 Vgl. z.B. G. C. Harcourt, N. F. Lang (Hg.) (1971); G. C. Harcourt (1972).

7 O. v. Nell-Breuning (1928), S. 24ff. Nell-Breuning verwickelt sich in einen Widerspruch, wenn er einerseits fordert, man müsse die Ergebnisse der Preistheorie zur Kenntnis nehmen, andererseits dann doch zugesteht, dass es mehrere Ansätze (z.B. eine nominale und eine reale Wertlehre) gebe.

An die Wirtschaftsethik ergeht daher die Forderung, sich selbst mit den *Inhalten* der Ökonomik, mit der praktischen Wirtschaftsgestaltung auseinandersetzen zu müssen. Mehr noch, es ergibt sich daraus die Notwendigkeit, die Nationalökonomie *kritisch* in ihren Kernaussagen zu durchleuchten. Wenn die Ökonomik eine durch und durch *strittige* Wissenschaft ohne einheitlichen Theoriekern ist, dann muss die Wirtschaftsethik *Wissenschaft* von der Wirtschaft werden. Genauer, es ist zu zeigen, dass die Ökonomik eine *implizite Ethik* ist, die *kraft ihrer Form* als mechanische Naturwissenschaft ihr strittiges ethisches Wesen verdeckt. Das kann ich hier nicht explizit zeigen.¹ Ich beschreibe einen anderen Weg, einen *Umweg über Asien*: Der Buddhismus als *logisch-philosophisches* System stellt eine kritische Denkform zur Verfügung, die sich für die Ökonomik fruchtbar machen lässt. Der Grund für die besondere Eignung buddhistischer Denkformen liegt in der in dieser Tradition gepflegten völlig anderen Logik, die den „Gegenstand“ Wirtschaft auf adäquatere Weise als in den abendländischen Traditionen zu beschreiben und einer ethischen Kritik zu unterwerfen erlaubt.

Die buddhistische Logik und die Wirtschaft

Obgleich es Ansätze in Ländern gibt, die sich buddhistischen Traditionen verpflichtet sehen, kann – anders als im Katholizismus und im Islam² – nicht von einer entfalteten oder einheitlichen buddhistischen Wirtschaftslehre oder -ethik gesprochen werden. Es gibt dennoch bereits zahlreiche Ansätze zum Thema.³ Den *Terminus* „buddhistische Ökonomik“ hat Ernst Friedrich Schumacher populär gemacht. Der thailändische Mönch Prayudh Payutto hat einen Entwurf vorgelegt, der 1999 auf deutsch unter dem Titel „Buddhistische Ökonomie“ erschienen ist.⁴ Es gibt in Sri Lanka, Japan, Korea, Thailand und anderen asiatischen Ländern eine Vielzahl von Versuchen, einzelne Elemente der buddhistischen Lehre auch auf ökonomische Sachverhalte anzuwenden⁵, wobei ein Schwerpunkt auf ökologischen Fragestellungen liegt. Gleichwohl kann man von einer systematischen Entfaltung eines auf der buddhistischen Philosophie beruhenden Systems der Ökonomik kaum sprechen. Auch in westlichen Ländern wurden diese Themen bislang vorwiegend unter dem Stichwort des *engagierten Buddhismus* aufgegriffen, kaum aber mit kritischem Blick auf die tradierten Wirtschaftswissenschaften systematisch entfaltet.⁶ Gleichwohl enthält der Buddhismus ein Potenzial, das sich gerade mit Blick auf die globale Ökonomie fruchtbar machen lässt.⁷ Ich konzentriere mich hier auf eine Skizze, besonders auf die Anwendung der buddhistischen Logik auf die Ökonomie.

Die buddhistische *Ethik* lässt sich auf die einfache Formel bringen: Sie sagt, *wie* gedacht werden kann, um etwas *zu erkennen*, nicht *was* gedacht werden *soll*. Adressat ist hierbei die Erkenntnis jedes Einzelnen.⁸ Die Ethik ist in ihrem Kern eine *Logik* des Selbstdenkens, der Schulung des eigenen Geistes. Er bleibt die *kritische* Instanz, die Argumente prüft: „Criticism is the very essence of Buddha’s teaching.“⁹ Man bezeichnet deshalb die buddhistische Lehre

1 Vgl. dazu K.-H. Brodbeck (1999), bes. S. 146-150; (2004b), S. 211-225.

2 Vgl. zum Islam: T. Kuran (2004).

3 Vgl. den Überblick von P. Harvey (2000); ferner G. Alexandrin (1993); D. Loy (1991); (1997).

4 Der Titel „Buddhist Economics“ ist zuerst erschienen in: E. F. Schumacher (1965), später in E. F. Schumacher (1995) abgedruckt; P. A. Payutto (1999).

5 Vgl. U. Chakravarti (1996); G. K. Ornatowski (1996).

6 Vgl. S. B. King (2005); C. S. Queen, S. B. King (Hg.) (1996).

7 Vgl. K.-H. Brodbeck (2002); (2004); (2006).

8 Vgl. Buddhas Satz: „Geht nicht nach Hörensagen, nicht nach Überlieferungen, nicht nach Tagesmeinungen, nicht nach der Autorität heiliger Schriften, nicht nach bloßen Vernunftgründen und logischen Schlüssen, nicht nach erdachten Theorien und bevorzugten Meinungen, nicht nach dem Eindruck persönlicher Vorzüge, nicht nach der Autorität eines Meisters! Wenn ihr aber selber erkennt: ‚Diese Dinge sind unheilsam, sind verwerflich, werden von Verständigen getadelt, und, wenn ausgeführt und unternommen, führen sie zu Unheil und Leiden‘, dann möget ihr sie aufgeben.“ Nyanatiloka (1984: Bd. 1), S. 170 (leicht gekürzt).

9 T. R. V. Murti (1980), S. 8.

als „die differenzierende, analytische oder kritische Lehre“ (Pali: *vibhajjavāda*).¹ Wesentliches Instrument hierbei ist die buddhistische Logik.

Die buddhistische Logik kennt im strikten Sinn keine Trennung von Syntax und Semantik, deshalb auch keine Trennung von Logik und Ontologie. Das bedeutet: Das, was als „Faktum“ in der Welt gilt, ist kein Letztes, oder wie Tson-Kha-Pa sagt: „By all means, the world is not an authority.“² Alle Fakten sind *Produkte* des Handelns (Sanskrit: *karma*), alle Wirklichkeit wird durch ein Wirken hervorgebracht: Nicht nur in einem kantianischen Sinn, durch die kategoriale Matrix, *in der* die Welt wahrgenommen wird, sondern durch die menschlichen Handlungen selbst. Die Naturwirklichkeit erscheint relativ zum menschlichen Körper, relativ zur Technik, mit der sie verändert wird, und sie wird erkannt in den Kategorien, die als konventionelle Wirklichkeit das Denken der Menschen bestimmen.

Diese Diagnose trifft in unmittelbarem Sinn auf die menschliche Gesellschaft, auf die Wirtschaft zu. Es gibt nichts in der Gesellschaft, das *nicht* durch das Handeln und Denken der Menschen *hervorgebracht* wurde. Wenn wir also die gesellschaftliche, wirtschaftliche Wirklichkeit als etwas Leidhaftes, als etwas teils Unerwünschtes usw. erleben, so ist dafür keine äußere Macht verantwortlich – kein böser Demiurg und keine „ewige Natur“. Vielmehr erscheint die Welt der Wirtschaft als fremd, als etwas, das die Menschen als vermeintlichen Sachzwang *erleiden*, weil sie in ihren Handlungen von einem verwirrten Denken gelenkt werden, das eben diese Wirtschaftswelt so hervorbringt: Mit Armut, Wirtschaftskrisen, Crashes, Verschuldung und Insolvenz, Arbeitslosigkeit, global sich ausbreitenden Slums und – nicht zuletzt – durch die ökonomische Ausbeutung von Gewalt in Kriegen und den Verkauf von Kriegsmitteln.

Wie lässt sich diese seltsame Struktur erklären? Entweder man postuliert eine Macht über oder neben der Gesellschaft, die in ihr wirkt und für all das erkennbare Leiden und Erleiden in der Wirtschaft verantwortlich ist, oder man sucht die Quelle im menschlichen Denken und Handeln selbst. Die erste Erklärung ist die theologische, die sich auf zwei Wegen entwickelt hat: (1) Man postuliert eine transzendente Macht, die die Menschen zu dem, was sie erleiden, verurteilt hat. (2) Man postuliert quasi Natur-Gesetze der Wirtschaft, die zwar erkannt, nicht aber verändert werden können. *Ontologisch* sind beide Antworten gleich, denn wie Burke formulierte, es regieren hier „the laws of commerce, which are the laws of nature, and consequently the laws of God“³. Der Glaube an „Gesetze der Wirtschaft“ besitzt also einen theologischen Kern, auch wenn man den Urheber beseitigt und nur noch von einem abstrakten „Gelten“ spricht.

Die buddhistische Antwort fällt anders aus. Sie besagt, dass das, was die Menschen erleben und erleiden, das Resultat ihres *eigenen* Denkens und Handelns ist. Das ist nicht so zu verstehen, dass jedes *Individuum* aus eigener Dummheit oder Klugheit seine eigene Welt hervorbringt (Solipsismus), sondern umgekehrt so, dass die Menschen ihre gegenseitige Abhängigkeit und ihre Verflechtung mit Naturprozessen in ihren Handlungen nicht erkennen. Sie trennen die gegenseitige Abhängigkeit in selbständige Pole (Subjekt und Objekt) und setzen an die Stelle der gegenseitigen Abhängigkeit (Sanskrit: *pratityasamutpada*) ein doppeltes metaphysisches Postulat: (1) Den Dingen komme ein Selbstsein, eine Identität *von ihrer Seite her* zu, und dies mache ihre Faktizität aus. (2) Die Menschen seien durch einen unverwechselbaren Ich-Kern zu charakterisieren, der ihre Identität jener der Dinge und der aller anderen Menschen *gegenüberstelle*. Die verschiedenen metaphysischen Dialekte, in denen diese Gedanken erscheinen, kann ich hier nicht näher diskutieren; die *ontologische Form* bleibt unverändert, ob man die Identität als Substanz auslegt (*materia prima* und Seelensubstanz; oder als *res*

1 Nyanaponika (1984: Bd. 5), S. 91 und S. 133, Note. 119.

2 Tson-Kha-Pa (1978), S. 221.

3 E. Burke (1795), S. 18.

cogitans versus *res extensa*) oder *funktionalen* Strukturen den ontologischen Rang einer Substanz einräumt (als System, Naturgesetz usw.).¹

Die Diagnose der buddhistischen Logik hierzu lautet: Dieses doppelte Postulat ist der *Grund* dafür, dass die menschliche Gesellschaft *so* erscheint, wie sie global erscheint – und wohl nur eine Zyniker würde von einem friedvollen und für die Mehrheit der Menschen glücklichen Planeten sprechen. Dieses doppelte Postulat indes beruht auf einem grundlegenden Denkfehler, einer grundlegenden Fehlinterpretation der Phänomene, einer globalen Täuschung. Insofern kann man sagen: Das, was dem gewöhnlichen Bewusstsein als „Welt“ erscheint, ist seinem Wesen nach eine Täuschung. Nicht im dem Sinn, als sei die Welt *nichtig*, vielmehr in dem ganz anderen Sinn, dass die Menschen an eine Faktizität glauben, die sie endlos in Verwirrung und Leiden, die die Wirtschaft – um diesen Gedanken hier nun konkret zu machen – in eine Folge von scheinbaren Sachzwängen mit allerlei negativen Folgen verwandelt.

Methodisch für das Verständnis der Wirtschaft lässt sich sagen: Wenn man menschliche Handlungen als *Gegenstände* betrachtet, wenn man das System wirtschaftlicher Handlungen ontologisch Naturgegenständen gleichstellt, die man als *das Andere*, das *Fremde* betrachtet, dann hat man *kraft der wissenschaftlichen Haltung* die Verbindung mit den anderen durchtrennt. Das ist empirisch eine Illusion: Denn tatsächlich ist die Wissenschaft Teil des sozialen Prozesses. Es gibt hier keine *Metaposition* – die es, nebenbei gesagt, auch nicht gegenüber Naturgegenständen gibt. Wissenschaft von der Wirtschaft heißt: Verbunden- oder Beteiligtsein. Nimmt man eine objektivierende Haltung ein, beschreibt man Preise, Geld, Zins, Kapital usw. ontologisch als Dinge, so durchschneidet man die Verbindung zu den Menschen. Diese Verbindung ist ethisch zu charakterisieren als *Mitgefühl* mit anderen Menschen. Der Wirtschaft gegenüber also eine objektivierende Haltung einzunehmen, sie als „Maschine“ zu betrachten, die man *technisch* behandelt im Sinn einer Zweck-Mittel-Relation, dies ist *als Wissenschaftsform* die Privation des Mitgefühls. Statt mit Menschen zu *sprechen*, sie als Verhaltensobjekte zu beschreiben, die man durch „Anreize“ zu steuern habe – das ist im Kern eine totalitäre Haltung der Gesellschaft gegenüber. Daraus ergibt sich: Die objektivierende Wirtschaftswissenschaft ist *kraft ihrer methodischen Form* eine Privation des Mitgefühls und allein *deshalb* eine versteckte Unmoral.

Die Geldillusionen des rationalen Egos

Ich möchte das an zwei Punkten verdeutlichen: Der weitgehend akzeptierten Hypothese vom *homo oeconomicus* und an der Gelderklärung bzw. der Geldgier – die, ins Theoretische überhöht, den *homo oeconomicus* begründet. Ein wichtiges Axiom der modernen Mikroökonomik ist das „Rationalitätspostulat“. Es scheint hier auf den ersten Blick so zu sein, als würden Menschen wenigstens in ihrer *Ratio* ernst genommen. Doch wie schon ein einfacher Blick in die Lehrbücher zeigt, verwandelt sich dieses Rationalitätspostulat sehr schnell in eine mathematische Gleichung, genauer in ein Modell des *Maximierungsverhaltens*. Die Form gleicht nicht nur der Mechanik, sie ist bis in das mathematische Detail damit identisch.² Die *Ratio* wird zur modellierten Berechnung, das menschliche Motiv zu einer formalen Maximierung.³ *Ethisch* ist damit gesagt, dass man Menschen unterstellt, die *egoistisch* – getrennt von anderen – ein Ziel (Nutzen, Gewinn) maximieren.⁴

1 Vgl. K.-H. Brodbeck (2002a), Kapitel 8; (2005), Kapitel 2.6 und 4.3 und die dort jeweils zitierte Literatur.

2 P. Mirowski (1989); K.-H. Brodbeck (2007), Kapitel 2.

3 Vgl. P. A. Samuelson (1970).

4 Dieses „Rationalitätspostulat“ des *homo oeconomicus* ist das heimliche Axiom der sonst zerstrittenen wirtschaftstheoretischen Schulen, in dem die Ökonomen stillschweigend übereinstimmen. Auch Marx stimmt dem zu; vgl. K.-H. Brodbeck (2007), S. 195ff.

Was als *Zentrum* und *Herzstück* ökonomischer Analyse erscheint, das gilt in der buddhistischen Logik als grundlegender Denkfehler: die Ego-Illusion (Sanskrit: *anatman*). Geht man von der durchaus *phänomenologisch* zu konstatierenden Aussage aus, dass alle Phänomene voneinander abhängig sind, so führt diese Beobachtung zur Kernaussage buddhistischer Philosophie: Weil alle Phänomene gegenseitig abhängig sind, ist keines in seiner Natur *aus sich selbst* zu bestimmen; es ist *leer* an einer Substanz, besitzt keine Identität mit sich selber – getrennt von anderen Identitäten. Jedes Ding (Selbst), ist *ontologisch*, was es nicht ist (das Andere). Erkenntnistheoretisch gesagt: kein Ego ohne Entität, kein Subjekt ohne Objekt.¹ Also ist die Ausgangsthese, dass Menschen durch eine unabhängige und primäre Ich-Identität zu charakterisieren seien, die „rational“ (= egoistisch) Ziele maximiert, eine *Fehldeutung* dessen, was die Handlungen auszeichnet. Die *adäquate* Folgerung wäre die, von der gegenseitigen Abhängigkeit der Menschen, also ethisch gesagt: Vom Mitgefühl (auch mit den *Tieren*²) auszugehen.

Man kann also nicht die Menschen „wissenschaftlich“ als „künstliche, fiktive Menschen – Roboter könnte man sagen“³ – konstruieren, ohne bereits durch die *Form des Modells* eine ethische Aussage zu treffen. Behandelt man Menschen im Licht dieses Modells, so verfehlt man nicht nur die menschliche Wirklichkeit, die subjektiv im Mitgefühl ausgedrückte gegenseitige Abhängigkeit, man erzeugt zudem eine Handlungsgrundlage für die Wirtschaftspolitik, die Menschen exakt zu dem *macht*, was das Modell postuliert: Zu Robotern, die über Anreize gesteuert auf Sachzwänge reagieren. Es ist kein Wunder, dass es in der Wirtschaft dann auch genau so zugeht, wie die Gedanken über die Wirtschaft verfasst sind, denn wie es im Dhammapada im ersten Vers heißt: „Vom Geist geführt die Dinge sind, / Vom Geist beherrscht, vom Geist erzeugt. / Wenn man verderbten Geistes spricht, / Verderbten Geistes Werke wirkt, / dann folget einem Leiden nach / Gleichwie das Rad des Zugtiers Fuß.“⁴

In zeitgenössischer Sprache gesagt: Wenn Menschen in der Ausbildung, durch die Medien, im wirtschaftlichen Alltag durch egoistische Denkmuster programmiert werden, dann verhalten sie sich auch genau so. Es ist nicht so, dass Menschen aus einer vermeintlichen Natur her egoistisch *sind*, vielmehr ist das Ego ein Prozess, in dem sich *entweder* mitfühlende *oder* selbstbezogene Gedanken reproduzieren, die soziale Welt interpretieren und in den Handlungen reproduzieren.⁵ Es gibt also eine *Alternative* zum Egoismus; der *homo oeconomicus* ist ein soziales Produkt, kein metaphysisches oder genetisches Axiom. In dieser Kritik des Egoismus könnten sich verschiedene Religionen begegnen.

Die buddhistische Logik zielt aber hier noch tiefer. Der Egoismus wird als verblendeter Prozess menschlicher Subjektivität *erklärt*. Dies geschieht traditionell in den vielen Texten

1 Als logische Form lässt sich dies in der *Apoha-Theorie* von Dignaga und Dharmakirti näher beschreiben (was ich hier nicht darstellen kann), die besagt, dass alles konventionelle Wissen eine Entität nur durch das zu bestimmen erlaubt, was sie nicht ist. Vgl. G. B. J. Dreyfus (1997); J. D. Dunne (2004); K.-H. Brodbeck (2002a), Kapitel 3.9.2; (2005), Kapitel 2.6.3.

2 Hier zeigt sich eine wichtige Differenz des Buddhismus zur biblischen Tradition; vgl. den Satz: „Furcht und Schrecken vor euch soll sich auf alle Tiere der Erde legen, auf alle Vögel des Himmels, auf alles, was sich auf der Erde regt, und auf alle Fische des Meeres.“ [Gen 9,2]. Ontologisch wird daraus abgeleitet, dass die Natur „mit Recht als ‚Stoff‘ für die schöpferische Kraft des Menschen betrachtet“ werden kann, K. Rahner, H. Vorgrimler (1976), S. 375. Dies, mit allen *ökologischen* und tierrechtlichen Konsequenzen, ist dem Buddhismus völlig fremd: „In buddhistischer Erkenntnis ist das Tier nichts als der minder glückliche Kamerad im Samsara.“ P. Dahlke (1923), S. 293.

3 R. E. Lucas (1993), Bonn, S. 75. Der Text wurde von der Deutschen Bischofskonferenz herausgegeben. Dass die Adaption der neoliberalen Ideologie durch die Kirche inzwischen sehr weit geht, belegt auch das *Compendium*: „The social doctrine of the Church recognizes the proper role of profit as the first indicator that a business is functioning well (!)“, *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, § 340. Vgl. dagegen noch den Versuch einer differenzierten Betrachtung bei H. Pesch (1918), S. 73ff.

4 Dhammapada (1992), S. 17.

5 Es ist eine bekannte Tatsache, dass Ökonomiestudenten nach einigen Semestern Studium ein signifikant egoistischeres Verhalten zeigen als ihre Kommilitonen von anderen Fachbereichen; vgl. R. H. Frank, T. Gilovich, D.T. Regan (1993).

zur buddhistischen Psychologie und des Geistesstrainings.¹ Ich möchte davon nur einen Aspekt aufgreifen. Es ist eine wichtige Konsequenz aus der buddhistischen Auffassung von der Leerheit, dass Phänomene, damit auch Kategorien nie durch eine Identität oder Selbstnatur zu charakterisieren sind. Vielmehr bedeutet „Leerheit an Selbstnatur“, dass kein Ding, kein Gedanke, keine Handlung etc. *aus sich* existiert. Nagarjuna, der Vater der Madhyamika-Philosophie aus Nalanda, erläutert das an einem Beispiel: „The Father is not the son and the son is not the father. These two are mutually not non-existent“². Man versteht nur den Begriff Vater, wenn man „Sohn“ denkt – und umgekehrt.

Diese logische Struktur lässt sich am *Geld* wiedererkennen. Die tradierten Geldtheorien bieten eine Vielzahl von „Erklärungen“, die nur dies gemeinsam haben, der je anderen zu widersprechen. Ich greife zwei Hauptströmungen heraus: Die *staatliche Theorie des Geldes* (Knapp) und die *Markttheorie* (Menger) – auch die Schulen des „Nominalismus“ und des „Metallismus“ genannt.³ Menger sagt, Geld sei eine Ware wie jede andere. Sie habe sich durch Selektion auf den Märkten entwickelt: Ohne Geld stoßen die Marktteilnehmer auf unüberwindliche Schwierigkeiten darin, jeweils symmetrisch Tauschpartner zu finden. Also entdeckten sie den *indirekten* Tausch, getrieben vom Streben nach einer „Arbitrage“. Daraus entwickelten sich Waren als reine Tauschgüter, wovon schließlich eine, nämlich Gold = Geld übrig blieb. Der Denkfehler hierbei ist offensichtlich: Damit „Schwierigkeiten“ des Austauschs zu einer Evolution von Geld führen, muss es bereits große Tauschpopulationen empirisch geben – die es aber ohne Geld nicht geben kann, weil die „Schwierigkeiten des Tauschens ohne Geld“ dies eben unmöglich machen. Die staatliche Theorie des Geldes besagt, dass Geld „ein Geschöpf der Rechtsordnung“ ist. Damit kann man immerhin erklären, dass auch ein Nicht-Warengeld zu „Geld“ werden kann (wie das heute übliche Papiergeld). Doch es bleibt *erstens* ein Rätsel, warum das bloße Papier akzeptiert wird, und *zweitens*, wie es *internationalen* Tausch geben kann.

Im Geld zeigt sich eine logische Zirkularität: Es *hat* nur Wert, weil es *gilt*. Die Geltung beruht darauf, dass fast alle es akzeptieren – Inflationen, Crashes, Doppelwährungen etc. zeigen, dass es auch anders sein kann. Aber die Vielen akzeptieren das Geld nur, *weil sie an dessen Wert glauben*. Es zeigt sich: Dem Geld liegt logisch ein reflexiv-zirkuläres Verhältnis zugrunde. Es gilt als Wert, weil viele glauben, dass es einen Wert *hat*. Sein Gelten setzt sich massenhaft, „objektiv“ durch, weil jeder Einzelne der Illusion erliegt, *dass* Geld als Objekt (Papier, Kontostand usw.) einen Wert *von seiner Seite her* besitzt. Die „objektive Realität“ der ökonomischen Werte ist die massenhafte Wiederholung der individuellen Täuschung, des Glaubens an einen Geldwert. Deshalb können typische *Massenphänomene* wie eine Panik an den Börsen auch Werte „vernichten“, während ein Glaube an steigende Kurse die Werte erzeugt – durch steigende Kurse.

Das Geld „an sich“ ist nur ein Stück Papier oder ein Edelmetall; eine „Geldnatur“ ist an ihm nicht zu finden. Ebenso zerfallen die Subjekte *außerhalb* der massenhaften Relation zum Geld in vielfältige Individuen mit ebenso vielfältigen Charaktereigenschaften und Fähigkeiten. Erst der Eintritt in die Geldrelation – also das Verwenden von und Rechnen in Geld, das praktische Annehmen und Anerkennen im alltäglichen Wirtschaftsverkehr – verwandelt sie in *Geldsubjekte*. Werte sind soziale Bedeutungen, semiotische Prozesse, die in einem zirkulären Verhältnis gründen, das nicht auf die Pole einer Relation zurückgeführt werden kann: wertschätzendes Subjekt – wertvolles Objekt (wie die subjektive oder objektive Wertlehre das versuchen). Wertphänomene gründen im Geld, und Geld ist eine soziale Bedeutungsrelation, vergleichbar der Relation von Herr und Knecht oder der Subjekt-Objekt-Relation, die man jeweils nicht trennen kann, ohne ihren Sinn aufzuheben. Diese Struktur – die in ihrer allge-

1 Vgl. für einen Überblick H. V. Guenther, L. S. Kawamura (1975); D. J. Kalupahana (1987).

2 Nagarjuna (1987), § 13, S. 81f.

3 Vgl. C. Menger (1908); G. F. Knapp (1921); B. Moll (1922), drittes Kapitel.

meinen Form in der buddhistische Erkenntnistheorie untersucht wird¹ – ist wiederum die Übersetzung oder Anwendung der logisch-ontologischen Voraussetzung, dass den Dingen eine Selbstnatur (eine Identität, ein apartes Fürsich oder Ansich) abgeht, dass dies vielmehr das Resultat einer Verdinglichung der Pole einer Relation ist, die im Buddhismus *avidya* = Nicht-Wissen heißt.

Der „Wert des Geldes“ ist also keine Substanz, sondern eine kollektive Fiktion, eine kollektive Täuschung. Diese Täuschung ist nicht *nichts*; sie *funktioniert*, lässt sich aber nicht auf eine verborgene Werts substanz zurückführen – kein *justum pretium*, keinen „Arbeitswert“, keinen „Grenznutzen“, keine „Transaktionskosten“² usw. Das Geldsubjekt konstituiert sich erst in der Relation zum Geld. Erst die Subsumtion unter die Geldherrschaft verleiht dem Geld seine Macht über die Handlungen. Das ist logisch äquivalent zu jeder Form von Herrschaft – der Herr *herrscht* nur, weil der Knecht sich *als* Knecht unterwirft. Es gilt hier die Vater-Kind-Logik: „The son is to be produced by the father, and that father is to be produced by that very son“³. Das Geld *hat* nicht einen Schein; es erscheint hier nichts, noch wird ein objektiver Wert nur bezeichnet – Geld ist also auch kein Zeichen. Geld ist in seinem Wesen eine sozial *funktionierende Täuschung*. Oder in der Formulierung der buddhistischen Logik: Weder *ist* es, noch ist es *nicht*, noch beides oder keines von beiden.⁴

Im Buddhismus sagt man, alles Leiden beruht auf einem Nichtwissen (*avidya*). Auf der Grundlage dieser Täuschung entstehen die psychischen Haltungen von *Gier* und *Hass* (Aggression). Die Bewegung von *Nichtwissen*, *Gier* und *Hass* charakterisiert das *Ego* als einen dynamischen Prozess dieser drei Elemente – traditionell als die drei „Gifte“ oder „Geistesgifte“ bezeichnet. Das *Ego* „ist“ also nicht, es beruht auf der Täuschung, dass die Dinge substantziellen Gehalt haben, während sie in Wahrheit abhängig, damit aber *vergänglich* sind. Man will festhalten, be-*greifen*, was sich nicht festhalten lässt. Diese logische Form ist zugleich menschliche, soziale Wirklichkeit. Mit Blick auf das Geld bedeutet das folgendes: Die Vielzahl wirtschaftlicher Handlungen im Kapitalismus beruht auf dem Geld als Recheneinheit, als „Maß der Werte“ als ihrem Fundament. Werte werden als substantzielle Formen begriffen – während sie in Wahrheit nur darauf beruhen, dass die Vielen sich der Geldrechnung performativ unterwerfen und den Werten so erst zirkulär Geltung verleihen. Geldwerte als Fundament kapitalistischen Wirtschaftens sind also *wesentlich* Täuschungen. Das wird nicht gewusst, wohl aber in der Konsequenz *erfahren*. Um einen Geldbesitz als *Qualität*, als dauernden Wert zu sichern, verbleibt nur eine Möglichkeit: Ihn *quantitativ* zu vermehren. Das ist die einfache Formel für die *Geldgier* – im Dialekt der Ökonomik „Rationalitätspostulat“ oder *homo oeconomicus* als universelle Verhaltensmaxime genannt. Doch da dieses Streben eben *kollektiv* vollzogen wird, begegnet es sich im je anderen selbst. Die Folge ist Wettbewerb, Konkurrenz – die ökonomische Form der Aggression.

Die Leerheit des Egos, die daraus abzuleitenden drei Gifte, sind also nicht einfach ein äußeres Werturteil über menschliches Handeln, sondern vielmehr *soziale Wirklichkeit* durch das auf dem verblendeten Denken gründende Handeln (*Karma*). Die Wirklichkeit des Nichtwissens ist der Schein des Geldes. Er offenbart sich immer wieder *als* Schein: Bei Insolvenzen, wenn durch technische Änderungen plötzlich als „Werte“ verbuchte Maschinen nichts mehr wert sind, vor allem bei den makroökonomischen Ereignissen in Finanzkrisen, Börsencrashes oder Inflationen. Das macht die Illusion des Geldwerts *sinnlich* erfahrbar. Und das Subjekt der Moderne, das *Geldsubjekt*, weiß darum als *Ahnung*, ausgedrückt in einer grundle-

1 Vgl. hierzu T. Stcherbatsky (1924); (1984); S. R. Bhatt, A. Mehrotra (2000); K.-H. Brodbeck (2002a), Kapitel 3.9.

2 Dies ist eine jüngere Gelderklärung: Geld *erspare* Transaktionskosten; vgl. K. Brunner, A. H. Meltzer (1971). Auch diese „Erklärung“ ist zirkulär: Um nämlich *allgemein* Transaktionskosten „ersparen“ zu können, muss es schon eine allgemeine Rechnungseinheit geben, in der diese Kosten berechnet werden – also ist logisch Geld schon vorausgesetzt.

3 Nagarjuna (1998), S. 123. Ausführlich zu dieser zirkulären Logik: K.-H. Brodbeck (2002), Kapitel 4.2.2.

4 Das ist die berühmte Formel des *catuscoti*, vgl. Nagarjuna (1997), S. 2.

genden *Ungewissheit*, die philosophisch als „Zweifel“ erscheint.¹ Das Nichtwissen (*avidya*) ist nicht hermetisch, es ist erkennbar an der eigenen Erfahrung, im täuschenden Glauben an Werte. Am Geld wird es offensichtlich: Das leere Ego möchte sich in ihm verwirklichen und bemerkt nur, dass es eine Täuschung in Händen hält. „(M)oney symbolizes *becoming real*, but since we never quite become real we only make our sense of *lack* more real.“²

Da das Geld eine *kollektive* Täuschung darstellt, die den psychischen Prozess aller Marktteilnehmer überlagert und formt (*homo oeconomicus*), kristallisiert sich die Geldgier auch als *soziale Institution* – mit all ihren fatalen Folgen. Ihre reine Form ist der Wucher, der Zins. Der Zins ist damit als Ausdruck einer ethischen Disposition der Menschen erklärt, als *Privation des Mitgefühls*. Er ist kein *natürlich* zu erklärendes Phänomen. Der Zins ist ontologisch, mit Aristoteles gesagt, *nomos*, nicht *physis*. Deshalb sind die – höchst widersprüchlichen – Versuche in der Ökonomik, den Zins „natürlich“ zu erklären, auch sämtlich gescheitert, was sich im Detail zeigen lässt.³ Aus der reinen, ursprünglichen Form des Wuchers im Zins haben sich vielfältige Institutionen des modernen Wuchers entwickelt, von den Aktien- und Hedge-Fonds über Private-Equity-Firmen bis zu den vielen Derivaten an den Finanzmärkten. Das ist die Totalisierung der Geldtäuschung, als Ego-Prozess ergriffen und zur sozialen Wirklichkeit geworden. Sie unterwirft den ganzen Globus der Tyrannei einer Untugend, die zu kritisieren man aufgeben und diese Kapitulation als mathematisch brillant verkleidete *Science* (im Sinn der *two cultures* von C. P. Snow) institutionalisiert hat.⁴

Diese Skizze mag hinreichen, um anzudeuten, auf welchen argumentativen Strängen eine buddhistische Analyse der Wirtschaft verfahren kann. Als ethische Konsequenz und *praktisches Gegenmittel* ergibt sich: Das systematische Einüben von Mitgefühl wider die Täuschung der Ich-Illusion und ihre ökonomischen Konkretisierungen; folglich die schrittweise Erkenntnis und damit *Aufhebung* des Nichtwissens. Die Ethik ist hier der *Weg* zur Erkenntnis. Weil es eine Täuschung ist, dass Menschen und Dinge voneinander getrennt, aus einer primären Identität oder Selbstnatur existieren, handeln und entscheiden, weil – wie der ökonomische Prozess sinnlich erfahrbar macht – alle Menschen und Sachen gegenseitig abhängig sind, deshalb ist das *Mitgefühl* die dieser Wahrheit adäquate Haltung, keine *von außen* kommende, jenseits der sittlichen Welt gelegene „Werthaltung“, die sich einer *anderen* Quelle (göttliche Offenbarung, Vernunftmoral, Tradition etc.) verdankt. „Sein“ und „Wert“ sind nicht zu trennen⁵, d.h. die *ethische Forderung* ist eine einfache Konsequenz der Analyse ökonomischer Sachverhalte: Es *sind* ethische Sachverhalte, keine Phänomene in einer von der moralischen Welt getrennten Objektsphäre.

Um die Wahrheit der täuschenden Natur ökonomischer Sachverhalte zu erkennen, bedarf es keiner übermenschlichen Anstrengung – sie offenbart sich dem ruhigen Blick, der sich nicht von der Hektik der medialen Welt der konstruierten „Wahrheiten“ mitreißen lässt. Mussten in alter Zeit die Buddhisten, um die täuschende Natur der Phänomene zu versinnli-

1 J. M. Keynes hat dies in dem Gedanken ausgedrückt, dass *allen* ökonomischen Entscheidungen eine nicht aufhebbare *Ungewissheit* zugrunde liegt. Die philosophische Form der Ahnung der Leerheit des Egos ist das Postulat eines universellen Zweifels, wie Descartes ihn vorführt. Das cartesische *ego cogito* ist die erste historische Selbstreflexion des Geldsubjekts als *berechnendes, zweifelndes Ego*. Schon die Wortwurzel für *ratio* ist allerdings auffällig: Sie verweist auf „kaufmännische Rechnungslegung“.

2 D. Loy (1991), S. 309.

3 Vgl. K.-H. Brodbeck (2003); (2004b), S. 144ff. Die frühere Wucherkritik der Kirchen, die auch den Zins als Ausdruck einer *Untugend* erkannte, wurde nach und nach aufgegeben; vgl. die These von Nell-Breuning, dass „die kapitalistische Wirtschaftsordnung (...) der sittlichen Regelung zugänglich, also nicht im Wesen widersittlich ist.“ Die Kirche dulde daher nicht nur den Kapitalismus, sondern nimmt an ihm teil, sie „duldet nicht nur den Zins, sondern sie nimmt Zins und gibt Zins“, O. v. Nell-Breuning (1928), S. 4ff und S. 18ff. Vgl. dagegen die Position von A. Orel (1930). Zur (halbherzigen) Zinskritik im Islam vgl. T. Kuran (2004), S. 7-19.

4 Die täglich immer wieder neu scheiternden *Prognosen* der Ökonomen verraten dem unverstellten Blick augenscheinlich, dass es sich hier nicht um eine *science* handelt; vgl. K.-H. Brodbeck (2006a), Kapitel 4.

5 Vgl. H. Putnam (2002).

chen, Beispiele wie Magier oder Luftspiegelungen bemühen, so zeigt sich die Illusion *heute* sehr viel unmittelbarer: Man braucht nur die Wirtschaftszeitungen und Börsennachrichten für eine Zeit zu verfolgen, um zu verstehen, wie Täuschungen wirken, also *Wirklichkeit* erschaffen und ebenso rasch auch als Illusion zerplatzen.¹ Dass der Kapitalismus seine Versprechen – „Wohlstand für alle!“ – eingehalten habe, das zu behaupten ist einfach nur zynisch. Täglich sterben an Hunger und den unmittelbaren Folgen des Elends in Slums zehntausende Menschen an den Schranken eines Weltmarktes, dem sie nichts oder nur sehr wenig von pekuniärem Gegenwert zu bieten haben. Geld ist als Privation des Mitgefühls zugleich stets die *Ausgrenzung* derer, die im kollektiven Urteil der Märkte nichts zu bieten haben; weshalb diese Marktschranke vielfach durch Prostitution, Rauschgifthandel oder Gewalt übersprungen wird. Auch die Verteilung des globalen Reichtums entbehrt jeglichen Mitgefühls und lässt keine Tendenz erkennen, die *strukturell* die Armut beseitigte: Das reichste Fünftel der Menschheit besaß im Jahre 1820 dreimal so viel als das ärmste Fünftel. 1870 stieg das Verhältnis bereits auf 7:1, 1930 waren es 30:1, und am Ende des 20. Jahrhunderts (1997) betrug das Verhältnis 74:1.²

Die von „der Wirtschaft“ gegängelten, herumgeschubsten und periodisch ins Abseits gestoßenen Menschen brauchen wohl weniger den beruhigenden Zuspruch einer Tröstung, wie ihn die *business ethics* als Moral für Führungskräfte anbietet und die, wenn es hoch kommt, auffordert, auch einmal nicht mit ganz so spitzem Bleistift zu rechnen. Das ist gelegentlich gut und hilfreich und liegt im Interesse der Mitarbeiter. Es käme – das ist die Folgerung aus den oben skizzierten Überlegungen – allerdings vor allem darauf an, wieder in der Erziehung und überall dort, wo „Meinungen“ gebildet werden, zu verdeutlichen, *dass Geldgier eine Untugend ist*, dass Zins einfach Wucher bedeutet, und dass eine Welt, die sich in ihrer Funktionsweise auf einer periodisch kollabierenden Täuschung gründet und von einer Untugend wie der Renditenmaximierung ihre globale gesellschaftliche Organisation diktieren lässt, auch genau *so* aussehen muss, *wie* sie aussieht. Dieses Aussehen in ein menschliches Antlitz zu verwandeln, das ist die ethische Konsequenz für jede vom Mitgefühl geprägten Ethik *als Wissenschaft*. Das wiederum ist kein Spezifikum *einer* spirituellen Tradition (des Buddhismus), sondern die Aufgabe aller Menschen mit den verschiedensten religiösen und ethischen Überzeugungen, die Mitgefühl, Toleranz und unbedingte Friedfertigkeit als wesentlichen Kern ihrer jeweiligen Systeme betrachten. Eine vernünftige Diskussion der fragwürdigen Theorien über die Wirtschaft kann solch einer kritischen Ethik eine wichtige Stütze sein. Es wäre fatal, diese Probleme weiter nur den Ökonomen zu überlassen, die durch eine zunehmende „Markthörigkeit“³ auffallen.

1 Aktuelles Beispiel: Unter dem Titel „Gier ohne Grenzen“ heißt es im SPIEGEL: „Jeder kannte die Risiken - aber die Renditen waren zu verführerisch. Banken, Fondsmanager und Ratingagenturen haben an dem Geschäft mit windigen Krediten bestens verdient. Kein Wunder, dass niemand aussteigen wollte, auch wenn irgendwann alles zusammenbrechen musste.“ S. Aumann (2007), Online-Text. In Krisenzeiten wird die Sprache etwas ehrlicher, die Heuchelei, die die Geldgier *Rationalität* nennt, verschwindet aus dem öffentlichen Diskurs, um dann – beim nächsten Boom – wieder als Ökonomenjargon zu haussieren.

2 Vgl. A. Exenberger, J. Nussbaumer (2004), S. 10.

3 W. Sombart (1930), S. 269.

Literatur

- Alexandrin, Glen (1993): Elements of Buddhist Economics, International Journal of Social Economics 20, S. 3-11
- Amann, Susanne (2007): Gier ohne Grenzen; SPIEGEL ONLINE - 17. August 2007, Online-Text; <http://www.spiegel.de/wirtschaft/0,1518,druck-500521,00.html> (17. August 2007)
- Bhatt, S. R.; Anu Mehrotra (2000): Buddhist Epistemology, Westport-London
- Brodbeck, Karl-Heinz (1999c): Die Nivellierung der Zeit in der Ökonomie; in: J. Manemann (Hg.), Befristete Zeit, Jahrbuch Politische Theologie, Band 3, S. 135-150
- Brodbeck, Karl-Heinz (2002): Buddhistische Wirtschaftsethik. Eine vergleichende Einführung, Aachen
- Brodbeck, Karl-Heinz (2002a): Der Zirkel des Wissens. Vom gesellschaftlichen Prozeß der Täuschung, Aachen
- Brodbeck, Karl-Heinz (2003): „Interest will not lie“. Zur impliziten Ethik der Zinstheorie, praxisperspektiven 6, S. 65-76
- Brodbeck, Karl-Heinz (2004): Illusionen in einer globalisierten Welt, Tibet und Buddhismus, Heft 71, S. 32-35
- Brodbeck, Karl-Heinz (2004/5): Buddhistische Ökonomie; in: Engagierter Buddhismus, Gelbe Reihe - Heft 7, Herbst/Winter, 13-17
- Brodbeck, Karl-Heinz (2004b): Kritische Wirtschaftsethik; in: Peter Ulrich, Markus Breuer (Hg.): Wirtschaftsethik im philosophischen Diskurs, Würzburg, S. 211-225
- Brodbeck, Karl-Heinz (2005): Buddhismus interkulturell gelesen, Nordhausen
- Brodbeck, Karl-Heinz (2006): Die globale Macht des Geldes; Buddhismus aktuell 4/06, S. 6-9
- Brodbeck, Karl-Heinz (2006a): Gewinn und Moral. Beiträge zur Ethik der Finanzmärkte, Aachen
- Brodbeck, Karl-Heinz (2007): Die fragwürdigen Grundlagen der Ökonomie. Eine philosophische Kritik der modernen Wirtschaftswissenschaften, 3. Aufl., Darmstadt
- Brunner, K.; A. H. Meltzer (1971): The Uses of Money, American Economic Review 61, S. 784 – 805
- Burke, Edmund (1795): Thoughts and Details on Scarcity, Indianapolis 1999, (Online-Text <http://oll.libertyfund.org>) (12.5.2006)
- Chakravarti, U. (1996): The Social Dimensions of Early Buddhism, New Delhi
- Dahlke, Paul (1923): Buddhismus als Religion und Moral, 2. Aufl., München-Neubiberg
- Dhammapada (1992), übers. v. Nyanatiloka, Uttenbühl
- Dreyfus, Georges B. J. (1997): Recognizing Reality. Dharmakīrti's Philosophy and its Tibetan Interpretations, New York
- Dunne, John D. (2004): Foundations of Dharmakīrti's Philosophy, Boston
- Erhard, Ludwig; Alfred Müller-Armack (1972): Soziale Marktwirtschaft. Ordnung der Zukunft, Frankfurt a.M.-Berlin-Wien
- Exenberger, Andreas; Josef Nussbaumer (2004): Über praktische und theoretische Armut, Working Papers facing poverty, Salzburg
- Frank, R.H.; T. Gilovich, D.T. Regan (1993): Does studying economics inhibit cooperation? Journal of Economic Perspectives, 7, 2, S.159-171
- Friedman, Milton (1970): The social responsibility of business is to increase its profits, The New York Times Magazine, September 13, 1970, zitiert nach dem Online-Text

- <http://www.colorado.edu/studentgroups/libertarians/issues/friedman-soc-resp-business.html>
(überprüft 18. August 2007)
- Georgescu-Roegen, Nicholas (1971): *The Entropy Law and the Economic Process*, Cambridge Mass.-London
- Gerlach, Jochen (2002): *Ethik und Wirtschaftstheorie. Modelle ökonomischer Wirtschaftsethik in theologischer Analyse*, Gütersloh
- Gregory K. Ornatowski (1996): *Continuity and Change in the Economic Ethics of Buddhism Evidence from the History of Buddhism in India, China and Japan*, *Journal of Buddhist Ethics* 3, S. 187-229
- Guenther, Herbert V.; Leslie S. Kawamura (1975): *Mind in Buddhist Psychology*, Emeryville
- Harcourt, G. C. (1972): *Some Cambridge Controversies in the Theory of Capital*, Cambridge et al.
- Harcourt, G. C., N. F. Lang (Hg.) (1971): *Capital and Growth*, Harmondsworth
- Harvey, Peter (2000): *Bibliography on Buddhist Ethics*, *Journal of Buddhist Ethics* 7, Online-Text <http://www.buddhistethics.org/7/harvey001.html> (überprüft: 14. August 2007)
- Hayek, Friedrich A. (1996): *Die Anmaßung von Wissen*, Tübingen
- KAB (Hg.) (1977): *Texte zur katholischen Soziallehre*, 4. Aufl., Kavelaer
- Kalupahana, David J. (1987) *The Principles of Buddhist Psychology*, New York
- King, Sallie B. (2005): *Being Benevolence. The Social Ethics of Engaged Buddhism*, Honolulu
- Knapp, Georg Friedrich (1921): *Staatliche Theorie des Geldes*, 3. Aufl., München-Leipzig
- Knight, Frank H. (1935): *The Ethics of Competition and other Essays*, London
- Kuran, Timur (2004): *Islam & Mammon*, Princeton-Oxford
- Lehmann, Karl Kardinal (2002): *Notwendiger Wandel der Sozialen Marktwirtschaft? Vortrag im Rahmen der Ludwig-Erhard-Lectures, veranstaltet von der Initiative Neue Soziale Marktwirtschaft „Chancen für alle“ am 13. Juni 2002 in Berlin (DG-Bank);* http://www.bistummainz.de/bm/dcms/sites/bistum/bistum/kardinal/texte/texte_2002/text_130602.html (überprüft 17. August 2007)
- Loy, David (1991): *Buddhism and Money: The Repression of Emptiness Today*; in *Buddhist Ethics and Modern Society: An International Symposium*, hrsg. v. C. W. Fu and S. A. Wawrytko, S. 297–312. New York
- Loy, David (1997): *The Religion of the Market*, *Journal of the American Academy of Religion*, 65, S. 275-290
- Lucas, Robert E. (1993): *Ethik, Wirtschaftspolitik und das Verstehen wirtschaftlicher Entwicklung*; in: *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.) (1993)*, S. 75-85
- Menger, Carl: *Geld* (1909); in: *Schriften über Geldtheorie und Währungspolitik, Gesammelte Werke Bd. IV*, S. 1-116
- Mirowski, Philip (1989): *More Heat than Light. Economics as Social Physics, Physics as Nature's Economics*, Cambridge
- Molitor, Bruno (1989): *Wirtschaftsethik*, München
- Moll, Bruno (1922): *Die Logik des Geldes*, 2. Auflage, München-Leipzig
- Murti, T. R. V. (1980): *The Central Philosophy of Buddhism*, London
- Nagarjuna (1987): *‘Seventy Stanzas’. A Buddhist Psychology of Emptiness*, hrsg. v. David Ross Komito, New York 1987
- Nagarjuna (1998): *Vigrahavyavartani*, hrsg. v. E. H. Johnston und A. Kunst, Delhi

- Nagarjuna: Die Philosophie der Leere, Mulamadhyamaka-karika; übers. v. Bernhard Weber-Brosamer, Dieter M. Back, Wiesbaden
- Nawroth, Egon Edgar (1962): Die Sozial- und Wirtschaftsphilosophie des Neoliberalismus, 2. Aufl., Heidelberg
- Nell-Breuning, Oswald von (1928): Grundzüge der Börsenmoral, Freiburg im Breisgau
- Nyanatiloka (Hg.) (1984): Anguttara-Nikaya, fünf Bände, 4. Aufl., Freiburg im Breisgau
- Orel, Anton (1930): Oeconomia Perennis, zwei Bände, Mainz
- Payutto, P. A. (1999): Buddhistische Ökonomie, Bern
- Pesch, Heinrich (1918): Ethik und Volkswirtschaft, Freiburg i. Br.
- Pontifical Council for Justice and Peace (2005): Compendium of the Social Doctrine of the Church, Dokument Nr. 571–572;
http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_en.html (15.9.2006)
- Popper, Karl R. (1971): Das Elend des Historizismus, Tübingen, 3. Aufl., 1971
- Popper, Karl R. (1973): Falsche Propheten. Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, zwei Bände, Bern-München
- Putnam, Hilary (2002): The Collapse of the Fact/Value Dichotomy, Cambridge/Mass.-London
- Queen, Christopher S.; Sallie B. King (Hg.) (1996): Engaged Buddhism. Buddhist Liberation Movements in Asia, New York
- Rahner, Karl; H. Vorgrimler (1976): Kleines Theologisches Wörterbuch, Freiburg
- Röpke, Wilhelm (1942): Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart, 4. Aufl., Erlenbach-Zürich
- Samuelson, Paul. A. (1970): Maximum Principles in Analytical Economics, Nobel Memorial Lecture, December 11, 1970, http://nobelprize.org/nobel_prizes/economics/laureates/1970/samuelson-lecture.pdf (überprüft 18. August 2007)
- Schneider, Dieter (1990): Unternehmensethik und Gewinnprinzip in der Betriebswirtschaftslehre, Zeitschrift für betriebswirtschaftliche Forschung 43, S. 869-891
- Schumacher, Ernst Friedrich (1965): Buddhist Economics; in: Asia. A Handbook, London, S. 695-701
- Schumacher, Ernst Friedrich (1995): Small is Beautiful, 2. Aufl., Heidelberg
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.) (1993): Päpstlicher Rat. Justitia et Pax, Gesellschaftliche und ethische Aspekte der Ökonomie. Ein Kolloquium im Vatikan, 1. April 1993, Bonn
- Smith, Adam (1795): Essays on Philosophical Subjects, London; Reprint Hildesheim-New York 1982
- Smith, Adam (1977): Theorie der ethischen Gefühle, übers. v. W. Eckstein, Hamburg
- Sombart, Werner (1930): Die drei Nationalökonomien, Berlin
- Stcherbatsky, Theodore (1924): Erkenntnistheorie und Logik nach der Lehre der späteren Buddhisten, München-Neubiberg
- Stcherbatsky, Theodore (1984): Buddhist Logik, zwei Bände, New Delhi
- Tson-Kha-Pa: Calming the Mind and Discerning the Real, übers. v. A. Wayman, New York 1978
- Wünsch, Georg (1927): Evangelische Wirtschaftsethik, Tübingen