

# Verantwortung in der Wirtschaft – ein buddhistischer Blick

*Prof. em. Dr. Karl-Heinz Brodbeck*

Vortrag im Rahmen des Top-Management-Symposiums 30. Mai - 1. Juni 2013, Abbazia di Rosazzo

*Märkte sind „Moralzähler“ (Wilhelm Röpke) und bedürfen ethischer Ressourcen von außen. Die Führung von Unternehmen in Marktwirtschaften braucht nicht gänzlich durch Marktgerechtigkeit bestimmt zu sein. Es gibt weite Spielräume für moralische Handlungen. Im Buddhismus legt man vor allem Wert auf die Motivation und vertraut auf die Möglichkeit, Gewohnheiten durch Einsicht und Übung zu verändern. Eine Kernaussage im Buddhismus lautet: „Den Dingen geht der Geist voran, der Geist entscheidet“. Das Bewusstsein regiert die Welt – auch die Wirtschaft. Es gibt viele Möglichkeiten zu seiner positiven Veränderung: Mitgefühl, rational begründete Handlungen und ökologische Verantwortung sind Kernstücke der buddhistischen Wirtschaftsethik.*

## Einleitung

Die Wirtschaft ist auf den ersten Blick ein Bereich menschlichen Handelns, der bestimmt ist von rationaler Kalkulation, nüchternen Analyse und einer strikt säkularen Orientierung. Zwar gab es (und gibt es immer noch) Kulturen, in denen die Religion weite Bereiche des menschlichen Lebens dominiert, auch die Wirtschaft. Es gilt aber geradezu als Charakteristikum der Moderne, dass Religion und Staat strikt getrennt bleiben, damit aber auch Religion und Wirtschaft. Zahlreiche Verfassungen haben diesen Grundsatz aufgenommen. Religion gilt als private Überzeugung, die zwar im öffentlichen Diskurs eine Rolle spielen mag – wie überhaupt private Meinungen –, nicht aber nach der demokratischen Grundüberzeugung zu einer bestimmenden Größe werden darf. Die Debatte um Kruzifixe in Schulzimmern in Bayern oder das Kopftuch-Verbot für öffentliche Räume in Frankreich sind ein Beispiel für die Bruchstelle, an der Religion und bürgerliche Verfassung aufeinander prallen.

Wenn man auf die Wirtschaft als wesentlichen Teil der von einer staatlichen Organisation geformten Zivilgesellschaft blickt, dann ist der Zusammenhang mit religiösen Denkformen in der Regel subtiler, gleichwohl immer noch erkennbar. Die Väter der Sozialen Marktwirtschaft haben stets betont, dass die Wirtschaftsverfassung ethische Elemente enthalten müsse. Die Erfahrungen der 1920er und 1930er Jahre haben eine Suche nach einem dritten Weg zwischen reinem Liberalismus und Sozialismus geführt. Dieser Mittelweg sollte so aussehen, dass die Fehlentwicklungen auf den Märkten durch einen starken Staat verhindert werden: Die Moral, die man im Markt vermisst, sollte ihren Weg über den staatlichen Rahmen in die Gesellschaft finden, ohne die Freiheit zu opfern. Doch diese Hoffnungen sind im globalen

Standortwettbewerb vielfach zerstoßen. Das Verhältnis hat sich umgekehrt. Charakteristisch ist der unsäglich Satz des früheren Vorsitzenden des deutschen Sachverständigenrates Herbert Giersch, der am 31.9.1998 im Handelsblatt einen Aufsatz mit dem Titel schrieb: „Das mobile Kapital erzieht die Wirtschaftspolitik zur Verantwortung“. Das war die exakte Umkehrung dessen, was die Väter der Sozialen Marktwirtschaft wollten. Diese seit nunmehr über 30 Jahren andauernde Fehlentwicklung hat den Ruf nach einer neuen Moral für die Märkte laut werden lassen. Eine der Antworten kann vielleicht auch der Buddhismus geben.

## Was bedeutet „Buddhismus“?

Ich werde mich im vorliegenden Text auf den Buddhismus konzentrieren – dies nicht nur aus Gründen einer privaten Präferenz, sondern durch die besondere Stellung, die der Buddhismus in den Religionen einnimmt und die ihn nach Überzeugung des Verfassers zu einem interessanten Gesprächspartner in der Diskussion um eine grundlegende Reform der Wirtschaft gemacht hat. Diese Stellung verdankt der Buddhismus einigen Besonderheiten, die ich kurz skizzieren möchte.

*Erstens* kennt der Buddhismus keinen Kreator, keinen Weltschöpfer. Er teilt diese Auffassung mit den chinesischen Religionsformen, die neben der Adaption des Buddhismus im *Cha'an* traditionell das Denken in China, Korea und Japan bestimmen und auf einen expliziten Kreationismus verzichten. Ein Schöpfergott spielt weder im Daoismus noch im Konfuzianismus eine Rolle. Die Tradition des Nahen Ostens, die auch zur westlichen Tradition wurde, geht im Gegensatz dazu davon aus, dass die Welt *Kreatur* ist. Sie wurde aus Nichts von einem Kreator geschaffen; dies ist bei allen Unterschieden die gemeinsame Überzeugung in Judentum, Christentum, Islam, aber auch im Hinduismus. Als *ethische* Konsequenz ergibt sich aus den abrahamitischen Religionen letztlich eine moralische Gesetzgebung, die auf der Autorität heiliger Bücher beruht (Tora, Bibel, Koran – im Hinduismus, der zwar nicht zu den abrahamitischen Religionen gehört, gleichwohl aber auch einen Schöpfergott kennt, die Veden und andere heilige Texte). Der Buddhismus ist in diesem Sinn keine Offenbarungsreligion. Der Buddha fand seine Erkenntnis aus eigener Kraft, ohne göttliche Offenbarung. Sein Grundgedanke lautet: „Komm und sieh!“, das heißt, im Buddhismus setzt man wohl auf *Vertrauen*, fordert aber letztlich immer die eigene Einsicht. Die buddhistische Ethik, besonders die buddhistische Wirtschaftsethik beruht deshalb auf *Argumenten*, will im Diskurs überzeugen; sie appelliert nicht an einen Glauben und fordert keinen Gehorsam.

*Zweitens* – und das unterscheidet den Buddhismus nun durchaus von anderen nichttheistischen asiatischen Religionen – kann man, wie S. H. der Dalai Lama betont hat, den Buddhismus durch *drei* Elemente charakterisieren, worin es im ersten Element durchaus Gemeinsamkeiten mit anderen Religionen gibt, größere oder große Unterschiede allerdings in den beiden letzten Punkten: (1) eine (religiöse) Praxis, (2) eine Wissenschaft und (3) eine Philosophie.

Ich möchte die drei genannten Aspekte etwas genauer erläutern:

(1) Für Praktizierende ist der Buddhismus sicher auch eine private Religion, verbunden mit bestimmten Übungen. Das verbindet ihn, bei aller Differenz in Glaubensfragen, mit anderen Religionen, bei zugleich durchaus vergleichbaren äußeren Formen: Kultfeste, Sadhanas, Feiertage, besondere Kleidung, aber auch die herausragende Stellung von Lehrern (Mönchen), klösterliche Organisation und vielfältige ethische Regeln für Ordinierte und Laien.

(2) Der Buddhismus hat aber eine durchaus eigenständige *Wissenschaft des Geistes* entwickelt, die auf vielfältigen, nachvollziehbaren Übungen beruht und die, wie jede andere Wissenschaft auch, erlernt werden kann. Es handelt sich nicht um eine *science* im objektivierend-westlichen Sinn, gleichwohl aber um ein methodisch strenges, wenn auch vielfältiges Regelsystem, das als „Objekt“ die je eigene Erfahrung mit dem Geist, dem Denken zugrunde legt. Es ist eine *introspektive* Wissenschaft, die darin allerdings zu klaren Aussagen kommt, die sich mit denen anderer Wissenschaften vergleichen lassen. Vor allem die Übung der *Achtsamkeit* spielt auf allen Ebenen eine zentrale Rolle.<sup>1</sup>

(3) Schließlich hat der Buddhismus auch eine eigene Philosophie entwickelt. Diese Philosophie umfasst eine eigene Epistemologie und Logik, die zwar in einigen Strukturen Parallelen zur europäischen, von Aristoteles herrührenden Tradition aufweist, sich in wichtigen Grundaussagen aber auch fundamental davon unterscheidet. Es gibt im Buddhismus hier eine große Vielfalt an Schulen, die jeweils unterschiedliche Aspekte betonen und sich durchaus auch in einigen Fragen widersprechen. Der Buddhismus ist also kein homogenes, dogmatisches Gebäude. Er kennt viele Varianten, die jeweils auf lokale Gegebenheiten eingehen. Insgesamt zeigt die Geschichte des Buddhismus ein hohes Maß an Lebendigkeit, die immer wieder lokal auftretende dogmatische Erstarrungen durch neue Ansätze überwunden hat.

Insgesamt kann man den Buddhismus wenigstens in seiner Grundstruktur als ein erfahrungsbezogenes, diskursoffenes und insofern „rationales“ System betrachten, das dogmatische Aussagen weitgehend vermeidet, ja mehr noch, jeden Dogmatismus sogar fundamental kritisiert. Eine vor allem für Ostasien und Tibet besonders wirksam gewordene buddhistische Schule – die Madhyamaka-Philosophie – hat die Kritik aller dogmatischen Aussagen sogar zu ihrem zentralen Prinzip gemacht. Eine Besonderheit besteht auch darin, dass sich im Kontext der buddhistischen Philosophie durchaus eine *rationale Ethik* formulieren lässt, die zwar an die Erfahrung der religiösen Praxis angebunden, zugleich aber durchaus selbständig ohne spezifisch buddhistische Überzeugungen (wie die Reinkarnationslehre) formuliert und zur Diskussion gestellt werden kann. Diese für Religionen vielleicht untypische Verbindung zwischen moralischem Handeln und seiner philosophischen Begründung macht gerade diese Denkform an westliche, vielfach skeptische und durch die Aufklärung geprägte Traditionen anschlussfähig und kann darin neue Impulse setzen.

---

<sup>1</sup> Vgl. Nyanaponika: Geistestraining durch Achtsamkeit, Konstanz: Christiani <sup>2</sup>1979.

## Krisen in der Wirtschaft und in der Wirtschaftstheorie

Bevor ich nun den Versuch unternehme, einige der zentralen Einsichten der buddhistischen Philosophie und Ethik in Anwendung auf die Frage der Verantwortung in der Wirtschaft näher zu skizzieren, möchte ich zunächst den umgekehrten Weg beschreiten und von *aktuellen* Problemen in der Wirtschaft und der Wirtschaftswissenschaft, die diese Probleme eigentlich erklären und so für die Politik geeignete Modelle bereitstellen soll, ausgehen. Es wird sich zeigen – so jedenfalls meine These –, dass die Wirtschaft nur in einem *ethischen* Horizont verstanden werden kann, ein Horizont, der gleichwohl vielfach verborgen ist oder sich nur *negativ* – bei offensichtlich unmoralischem Handeln wichtiger Akteure – offenbart.

Wenn man auf die Wirtschaft als wesentlichen Teil der von einer staatlichen Organisation geformten Zivilgesellschaft blickt, dann ist der Zusammenhang mit religiösen Denkformen in der Regel subtiler, gleichwohl erkennbar. Es war – nicht zuletzt den Vätern der Sozialen Marktwirtschaft – stets bewusst, dass ethisch-religiöse Motive in die Verfassung einfließen, damit aber auch in jene Rahmenordnung, die im Ordo-Liberalismus eine ansonsten „moralfrei“ unterstellte Wirtschaft<sup>2</sup> umrahmen soll und so Auswüchse, wie sie in den 1920er und 1930er Jahren zu beobachten waren, verhindern zu helfen. Vor allem die katholische Soziallehre kann hier als wichtiger Impulsgeber in Deutschland, wohl auch in Österreich betrachtet werden. Über die Rahmenordnung sollte – nach dem Willen der Ordo-Liberalen (Eucken, Röpke, Veit, Müller-Armack, Erhard u.a.) – die Wirtschaft zwar nicht gesteuert, wohl aber „geformt“ werden. Da der Wettbewerb immer wieder aus dem Ruder läuft und monopolistische Marktformen hervorbringt, war es das zentrale Anliegen, einer weitgehend reibungslos verlaufenden Wirtschaft durch die Wettbewerbspolitik nachzuhelfen.

In jüngerer Zeit wurde eben dieses Konzept fragwürdig. Die Wirtschafts- und Finanzkrise nach 2007/2008, das sichtbar werdende *Versagen* der Märkte, vor allem der immer dominanter werdenden Finanzmärkte ließen erkennen, dass die Hoffnung, man könne die Märkte durch eine Rahmenordnung (und dadurch indirekt durch ethische Werte) im Zaum halten, sich als Illusion erwiesen hat. Die Finanzmärkte haben sich von nationalen Rahmenordnungen völlig emanzipiert und sind beherrscht von globalen Akteuren, die – keineswegs nur in der Deklaration ihrer Steuerverpflichtungen – keine „Heimat“ mehr kennen. Eben diese Entwicklung rief aber eine Gegenbewegung hervor, die eine ethische Begrenzung überbordender Märkte einfordert. Gerade darin werden auch wiederum religiöse Motive erkennbar. Einer globalen Ökonomie entspricht mehr und mehr eine Weltkultur, die die lokale, nationale Verankerung vieler Religionsformen gelockert und durch eine global gewordene Öffentlichkeit auch religiöse Aussagen in eine weltweite Vergleichsperspektive gebracht hat. Christlich-evangelikale Sekten – vorwiegend aus den USA – dringen in Südamerika, Afrika und einigen asiatischen Ländern vor. Der Islam ist längst zu einer europäischen Religionsform neben dem

---

<sup>2</sup> „Wirtschaften an sich ist frei von moralischem Gehalt.“ Ludwig. Erhard, A. Müller-Armack: Soziale Marktwirtschaft, Frankfurt a.M.-Berlin-Wien: Ullstein 1972, S. 54.

tradierten Christentum geworden, und auch alternative *ökonomische* Regelungen (z.B. das Islamic Banking) wurden schrittweise auch in europäischen Ländern integriert.<sup>3</sup> Asiatische Religionen, darunter nicht zuletzt der Buddhismus, werden in westlichen Ländern immer populärer. So ergibt sich insgesamt ein weit komplexeres Bild beim Blick auf die Wechselbeziehung zwischen Religion und Wirtschaft, als sich dies in den Anfängen der Sozialen Marktwirtschaft darstellte. Die *generelle* Ablehnung eines religiösen Einflusses auf die Wirtschaft oder die Gesellschaft überhaupt durch den Kommunismus hat seit 1989 seinen Rückhalt verloren, so dass aus mehreren Gründen das Verhältnis von Religion und Wirtschaft neu zu diskutieren ist. Meine These lautet: Es gibt keine Naturwissenschaft von der Wirtschaft. Jede Ökonomik ist *implizite Ethik*. Es ist aber gerade der *Anschein*, eine wertfreie *science* zu sein, die den Wirtschaftswissenschaften einerseits die nötige Reputation verschaffen soll, andererseits aber gerade in ihrem *Versagen* die Notwendigkeit offenbart, ihren moralischen Gehalt offen zu legen.<sup>4</sup>

Wenn man auf die Wissenschaft blickt, die die Wirtschaft als spezifischen Gegenstand untersucht – die Ökonomik (weiland „Volkswirtschaftslehre“ oder „Nationalökonomie“) –, so herrscht darin ein ausgesprochener Naturalismus vor. Religion oder auch nur die Ethik spielen so gut wie keine Rolle. Preismechanismus und Wettbewerb gelten als fundamentale Prinzipien – in der politischen Arena gerne mit „*der Markt*“ oder „*die Märkte*“ zur Leitfigur erhoben –, die vorwiegend durch mathematische Mittel dargestellt werden, die jenen in der Physik verwendeten nicht nur aufs Haar gleichen, sondern daraus auch direkt importiert wurden. Der *Erfolg* dieses Imports ist sehr fragwürdig:<sup>5</sup> Die *prognostischen* Leistungen, Herzstück jeder empirischen Wissenschaft, sind kläglich. Gleichwohl hat dieser Ansatz, in seiner Variante als Theorie der Finanzmärkte, vielfache Anwendung gefunden, durch Nobelpreise geehrt und im Beratungsbereich für Anleger immer noch eine schier allgegenwärtige Hintergrundfolie in den verwendeten Kennzahlen, Grundbegriffen und ausgesprochenen Erwartungen. Nun hat allerdings gerade auch *diese* Variante der Ökonomik, kenntlich an der Finanzkrise seit 2007/2008, gründlich Schiffbruch erlitten. Nahezu alle Anwendungsformen sind davon betroffen. Man darf nicht vergessen, dass der ominöse Derivatemarkt Produkte verwendet, die gerade durch die Methoden der modernen Finanzmarkttheorie entwickelt wurden. Hier hat die Theorie also durchaus praktisch *gewirkt* – dies allerdings auf eine sehr verhängnisvolle Weise. Auch auf der Anwendung auf ganze Volkswirtschaften erweist sich die traditionelle Ökonomik nicht nur als historischer Irrweg – nichts ist gewisser als die nächste Fehlprognose der

---

<sup>3</sup> Der Erfolg dieses Versuchs ist allerdings jüngst fraglich geworden; vgl.: „Scharia-Banking entpuppt sich als Flop“ <http://www.20min.ch/finance/news/story/Scharia-Banking-entpuppt-sich-als-Flop-30575868> (25.04.2013).

<sup>4</sup> Ich verwende hier die Begriffe „Moral“ (als ethische Praxis) und „Ethik“ (ethische Theorie) zunächst neutral, d.h. auch das, was viele – vermutlich zu Recht – als *negative Handlungsweise* empfinden, folgt einer wie immer verqueren Moralregel. Und auch die Abwesenheit einer *bewusst* eingehaltenen Moralregel besitzt im Kontext des gesellschaftlichen Handelns einen moralischen Charakter. Auch die Mafia hat eine Moral, wenn auch sicher keine *Ethik* zu deren Begründung.

<sup>5</sup> Vgl. Karl-Heinz Brodbeck: Die fragwürdigen Grundlagen der Ökonomie. Eine philosophische Kritik der modernen Wirtschaftswissenschaften, Darmstadt: WBG <sup>6</sup>2013.

Forschungsinstitute oder der ökonomischen Beratungsgremien von Regierungen –, schon die schlichte Handhabung des eigenen Handwerkszeugs der Ökonomen ist vielfach gespickt mit *wenigstens* mangelnder Sorgfalt, vielfach auch einem *direkten* Missbrauch in der Beratung.

Ich erwähne nur den jüngsten Skandal um die höchst einflussreichen Untersuchungen von Rogoff und Reinhard.<sup>6</sup> Der Umgang sowohl mit der Modellstruktur wie auch mit den Daten war in hohem Maße verantwortungslos. Die beiden Autoren hatten darin den Zusammenhang von Verschuldung und Wachstum des BIP für längere Zeiträume und viele Länder untersucht und kamen zu dem Ergebnis, dass eine Schuldenquote (Debt/GDP) von mehr als 90% zu einer drastischen Reduktion des Wirtschaftswachstums führe. Über mediale Kanäle wurde dieses Ergebnis der „weltberühmten Ökonomen“ auch von der Politik adaptiert; nicht zuletzt die europäischen Austeritätsprogramme und die Vorschläge des IWF gehen auf dieses Paper zurück. Die ökonomische Zunft hat drei Jahre gebraucht, die Ergebnisse der Studie kritisch zu prüfen. Das Ergebnis passte nur zu gut zur neoliberalen Überzeugung der meisten von ihnen. Tatsächlich ist die Studie aber nicht einfach nur schlampig im Umgang mit Daten (es wurden z.B. ganze Bereiche einer Excel-Tabelle einfach übersehen), man kann unschwer auch eine manipulative Absicht darin erkennen.<sup>7</sup> Ich erwähne diesen Wissenschaftsskandal – auf den die ökonomische Zunft nur sehr zurückhaltend mit einem Schulterzucken reagiert: „Verrechnen kann sich jeder einmal!“ –, weil sich darin eine *strukturelle* Verantwortungslosigkeit der Wirtschaftstheorie und Wirtschaftspolitik abzeichnet, die in den letzten 30 Jahren grassierte. Auf teilweise sehr magere empirische Evidenz (vor einem Hintergrund vielfältiger Fehlprognosen) hat sich eine Ideologie des Marktes breit gemacht, den Ökonomen – die aufgefordert wären, all dies kritisch zu prüfen – nicht nur lehrten, sondern auch der Politik als Grundlage andienten. Die Politiker wiederum sehen sich umgekehrt darin in ihren neoliberalen Überzeugungen bestätigt.

Was ist der Kern dieser Überzeugung? Wirtschaftende Menschen werden im tradierten Modell als reine *Objekte* behandelt, „Roboterimitationen“ (Robert Lucas Jr.), die man durch „Anreize“ steuert. Dieser inflationär verwendete Begriff wird selten in seinem ethischen Inhalt reflektiert. Wenn man sich auf andere Menschen (Untersuchungsobjekte der Forschung, Wähler in Demokratien, Kunden aus der Perspektive von Unternehmen) wie auf *Dinge* bezieht, die man gemäß eigenen Zielvorgaben *steuern* möchte, so handelt man im ganz wörtlichen Sinn verantwortungslos. Warum? Ver-Antwort-lich ist jemand, der in einen Dialog eintritt, Widerspruch erwartet oder toleriert und die je eigenen Absichten nur durch Argumente vorträgt. Setzt man „Anreize“, so erwartet man keine Antwort – oder man erwartet nur eine

---

<sup>6</sup> Ich spreche von dem Aufsatz (später in Buchform erweitert): Carmen M. Reinhart, Kenneth S. Rogoff: Growth in a Time of Debt; NBER Working Paper 15639, Cambridge Mass., January 2010.

<sup>7</sup> Im April veröffentlichten drei Autoren eine detaillierte Studie, die die Ergebnisse des Reinhard-Rogoff-Papers mehr oder weniger in der Luft zerrissen; vgl. Thomas Herndon, Michael Ash, Robert Pollin: Does High Public Debt Consistently Stifle Economic Growth? A Critique of Reinhart and Rogoff, PERI Working Paper No. 322, April 2013. Die Autoren haben nicht nur absichtlich Jahre bzw. Länder ausgeklammert, die Gegenteiliges zu ihrer These zeigten, sie haben auch den systematischen Fehler begangen, Korrelation mit Kausalität zu verwechseln, in dem logischen Fehlschluss des *cum hoc ergo propter hoc*.

*Verhaltensantwort*, ganz so, wie man erwartet, dass sich beim Einschalten einer Kaffeemaschine das Wasser erhitzt. Das ist keine dialogische, demokratische und *humane* Beziehung zu Menschen. Sie ist vielmehr *formal* nicht von einem totalitären Verhältnis zu unterscheiden.

Diese ethische Fehlentwicklung – wie in der Austeritätspolitik, die eine ausgesprochene Anreizpolitik ist – beruht auf einer grundlegenden Haltung, die Politik und Wirtschaftswissenschaften gleichermaßen besitzen: Der je andere ist – wie man selber – ein egoistischer Akteur, der (als *homo oeconomicus*) nur je eigene Ziele verfolgt und andere Menschen dafür instrumentalisiert. In einer völligen Umkehrung des kategorischen Imperativs von Kant besagt diese Haltung: „Behandle den je anderen stets bloß als Mittel für deine eigenen, egoistischen Zwecke.“ Ob diese Zwecke politischer (zu schweigen von militärischer) oder ökonomischer Natur sind, ist für das skizzierte Grundprinzip belanglos.

### Einige Grundprinzipien buddhistischer Philosophie

Hier wird eine ethische Grundhaltung in ihrer einfachen Form deutlich, zu der die buddhistische Analyse einiges erhellend beitragen kann. Diese Analyse beansprucht keine Exklusivität; mein Hinweis auf Kant hat das vielleicht verdeutlicht. Gleichwohl kann aus der buddhistischen Philosophie und Ethik möglicherweise ein besonderes Schlaglicht auf diese Frage geworfen werden, die Unerhelltes oder Vernachlässigtes in der abendländischen Ethik besonders herausstreicht. Was spätestens durch Descartes in den Mittelpunkt abendländischen Denkens trat, war die Vorstellung, dass alle – natürlichen und sozialen – Phänomene sich relativ zu einem beobachtenden Ich beschreiben lassen, zu einem *ego cogito*. Noch bei Kant setzt die Ethik zunächst unabhängige Ich-Individuen voraus, auch wenn er den Ich-Begriff selbst eher skeptisch beurteilt hat. Die ökonomische Theorie konkretisiert diesen Ausgangspunkt dahingehend, dass man Wirtschaftssysteme als Konkurrenz vieler, egoistisch motivierter Individuen darstellt. Ihre *Vergesellschaftung* erfolgt nur über Märkte; der Markt ist die ursprüngliche Gesellschaftsform (Menger, Mises, Hayek und die neoliberale Schule).

Der historische Buddha fand zu seiner Zeit auch die Vorstellung vor, dass es so etwas wie eine letzte Entität in jedem Menschen gebe, den *Atman*, was man als Ich oder Selbst beschreiben kann. Ein *Atman* wird vom Buddha aber verneint, er spricht von An-*Atman*. Es ist deshalb eine Eigentümlichkeit des Buddhismus, dass er durchaus als *kritische Philosophie* gelten kann, denn eben diese Ich-Vorstellung hat der Buddha systematisch kritisiert. Im Buddhismus ist das Ich eine Illusion, wenn auch eine allgegenwärtige. Sie zu durchschauen bedarf es einiger theoretischer und praktisch-ethischer Anstrengungen. Diese Auffassung des Buddhismus als *kritische* Philosophie, die sich der Kritik von illusionären Vorstellungen widmet, ist nun keineswegs eine abendländische Projektion, sondern der Urbestand der buddhistischen Lehre: „Kritik ist die Essenz der Lehre Buddhas“<sup>8</sup>. Der Buddha lehrt „mit Unterschied und ist

---

<sup>8</sup> T. R. V. Murti: *The Central Philosophy of Buddhism*, London 1980, S. 8. „Buddhism is criticism“, Noriaki Hakamaya: *Critical Philosophy versus Topical Philosophy*; in: Jamie Hubbard, Paul L. Swanson (Hg.): *Pruning the Bodhi Tree*, Honolulu 1997, S. 56.

hierin nicht einseitig in seiner Lehre“. Man bezeichnet deshalb die buddhistische Lehre als „die differenzierende, analytische oder kritische Lehre“ (*vibhajjavāda*).<sup>9</sup> Insofern ist die buddhistische Philosophie eine *kritische Philosophie*. Allerdings gilt es, den *Sinn* von „Kritik“ hier nicht vorschnell mit den philosophischen Bemühungen seit Kant gleichzusetzen. Es geht auch nicht um das, was man in der Alltagssprache oft als „Kritik“ bezeichnet, also *jemand* zu kritisieren, ein Werturteil über eine Person oder Sache auszusprechen. Diese Art von „Kritik“ wird von Buddha ausdrücklich abgelehnt.<sup>10</sup> Die buddhistische Kritik gilt den Täuschungen und ist deshalb *uno actu* eine „Heilslehre“; will sagen, sie kann nicht von der Ethik getrennt werden.

Denn Kern der buddhistischen Ethik ist die Lehre vom Mitgefühl. Wenn also die buddhistische Lehre eine Kritik der Täuschungen formuliert, so bezieht sie sich auf *Denkformen*, nicht auf Menschen. Das Mitgefühl gilt den Menschen, die ja gerade unter illusionären Denkformen *leiden*. Und eben dies ist die grundlegende Diagnose des Buddha: Die Welt, in der vielfältige Lebewesen existieren, ist durch *Leiden* charakterisiert. Damit ist sicher auch das gemeint, was man gewöhnlich unter „Leiden“ versteht: Krankheit, Gewalt, Krieg, wirtschaftliche Not, sexuelle Nötigung, psychische Probleme usw. Doch der Gedanke geht tiefer. Auch eine schöne Erfahrung ist im buddhistischen Sinn „Leid“ – im Sinn von *erlitten*. Wir können ja nicht, wie ein allmächtiger Kreator, unsere erlebte Welt aus dem Nichts nach unseren Wünschen erschaffen. Wir finden uns immer schon in sie geworfen vor – „Geworfenheit“ ist Heideggers Begriff für das menschliche Dasein; man kann aber auch im Tibetischen Totenbuch den Begriff *bardo* für unsere fundamentalen Zustände finden, der durchaus mit „hineingeworfen“ übersetzt werden kann. Wir hängen auf vielfältige Weise von anderen Menschen und der Natur ab; wir *erleiden* diese Abhängigkeit. Wenn wir in diese Abhängigkeit gestaltend eingreifen, so setzen wir sie gerade voraus. Menschliches Handeln ist – griechisch gesagt – *poiesis*, also veränderndes, nicht ein *erschaffendes* Tun. Es setzt je schon die Abhängigkeit in der Welt voraus, die durch unseren Körper in die Wiege gelegt wurde.

Was als „Leiden“ erfahren wird – auch dann, wenn wir einmal Glück haben –, ist der Ausdruck eines viel tiefer liegenden Prinzip, das als philosophischer Grundbegriff im Buddhismus eine zentrale Rolle spielt: *pratītyasamutpāda*, übersetzt: „gegenseitige Abhängigkeit“. Damit ist eine durchaus alltägliche Erfahrung gemeint: Jedes Atom unseres Körpers ist aus der Umwelt entnommen, zuerst von der Mutter, dann durch die Nahrung. Mit jedem Atemzug demonstrieren wir unsere völlige Abhängigkeit von einer Umwelt; wenige Tage ohne Wasser zeigen dasselbe. Wir haben *Bedürfnisse*, sagt die Wirtschaftswissenschaft. Doch was bedeutet das eigentlich – philosophisch reflektiert? Es bedeutet, dass unser ganzes Wesen auf Andere und Anderes hin organisiert ist. Wir sehnen uns nach Liebe und sind bei einer

---

<sup>9</sup> Anguttara-Nikāya X.94, hrsg. v. Nyānaponika, Band 5, Freiburg im Breisgau 1984, S. 91 und Kommentar S. 133, Note 119.

<sup>10</sup> Vgl. Samyutta-Nikāya IV, 56.9-10. Vgl. W. Geiger, Nyānaponika, H. Hecker (Hg.): Die Reden des Buddha, Herrnschrot 1997.

Verliebtheit gerne zu allerlei albernen Abhängigkeiten bereit. Wir wünschen uns Zuneigung, Anerkennung von anderen, Erfolg im Vergleich zu anderen usw. All dies ist nur ein Ausdruck unserer – sozusagen ontologischen – Grundverfassung: Wir sind als geworfene vor allem *abhängige* Wesen.

Doch diese Abhängigkeit ist nicht einseitig. In der gegenseitigen Abhängigkeit gibt es vielfältige Formen, die sich durch die beiden Wörter „aktiv“ und „passiv“ beschreiben lassen. Die Diagnose des Buddha ist also ganz und gar kein Fatalismus. Der Fatalismus sieht nur die Abhängigkeit, die Geworfenheit, und reduziert sie auf eine bloß *passive* Relation. „Gegenseitigkeit“ heißt immer, dass man in einer Abhängigkeit auch *gestalten* kann – selbstredend nicht *gegen*, sondern nur *mit und in* dieser Abhängigkeit. Das gilt auch für unsere Beziehung zur Natur. Die schiefe Metapher von der *Naturbeherrschung* enthält sehr wohl auch eine passive, abhängige Seite, die ihr geistiger Vater – Francis Bacon – sehr klar ausgesprochen hat: „Denn der Natur bemächtigt man sich nur, indem man ihr nachgibt“.<sup>11</sup> Die gegenseitige Abhängigkeit aller Lebewesen, Dinge, ja auch aller Gedanken gibt einen Gestaltungsspielraum frei, wie er in der Technik, aber auch in der Gesellschaft nutzbar ist.

Dieser Gestaltungsspielraum wird in der abendländischen Tradition allerdings systematisch fehlgedeutet, sofern er sich zwischen zwei Extremen bewegt und jeweils ein solches Extrem ergreift und verteidigt. (1) Das eine Extrem besagt, dass ein autonomes Ich aus einer selbstherrlichen Freiheit nahezu allmächtig ist. Es schreibt, mit Kant gesagt, sogar der Natur ihre Gesetze vor und kann aus der als Willensfreiheit des Ich gedeuteten Perspektive die Welt jedenfalls (jeder ernsthafte Philosoph wird hinzufügen: „in Grenzen“) frei gestalten. Die Freiheit wird also als *Willensfreiheit eines Egos* interpretiert, ein Ego, das autonom ist und mit sich identisch. In der existenzialistischen Philosophievariante muss dieses Ich überhaupt erst sich selbst entwerfen; doch bleibt es auch hier Dreh- und Angelpunkt aller Weltinterpretation. (2) Das andere Extrem ist ein strikter Determinismus, der meist mit den „Kränkungen der Moderne“ in Verbindung gebracht wird: Kopernikus hat uns aus der Mitte des Kosmos an den Rand gedrängt, und die moderne Astronomie hat dieses An-den-Rand-drängen noch viel weiter getrieben; die Evolutionstheorie, besonders in ihrer neo-darwinistischen Form hat das Menschenwesen auf seine genetische Ausstattung reduziert; die Neuropsychologie vollendet diesen deterministischen Reduktionsprozess, indem auch das Denken als kausales Produkt des Gehirns interpretiert wird.

Doch beide Haltungen sind – aus buddhistischer Perspektive – nicht nur Extreme, sondern darin auch Irrtümer über die Natur dessen, was *pratīyasamutpāda*, also gegenseitige Abhängigkeit bedeutet. Ich habe hier nicht den Raum, die aus dieser Perspektive zu formulierende Kritik auch nur zu umreißen; nur einige Hinweise.<sup>12</sup> Wenn man ein großes Lexikon

---

<sup>11</sup> Franz Bacon: Neues Organ der Wissenschaften, übers. v. Anton T. Brück, Leipzig 1830; reprint Darmstadt: WBG 1974, S. 26.

<sup>12</sup> Ausführlich habe ich dies entwickelt in Karl-Heinz Brodbeck: Der Zirkel des Wissens. Zum gesellschaftlichen Prozeß der Täuschung, Aachen: Shaker 2002; ders.: Hirngespinnste. Zur unüberbrückbaren Differenz zwischen

aufschlägt und die Erklärung irgendeines Begriffes herausgreift, so findet man in der Erklärung vielfältige Hinweise, die wiederum andere Begriffe verwenden. Geht man diesen Hinweisen nach, so stößt man auf weitere Begriffe mit zugehörigen Erläuterungen. An einer charakteristischen Stelle findet sich dann ein Verweis wiederum auf den ursprünglichen Begriff. Ein Zirkel. Das ist – im Bereich des Denkens – das Wesen gegenseitiger Abhängigkeit. Denkformen hängen nun aber nicht nur untereinander zusammen in gegenseitiger Erläuterung, sie formen und begleiten auch das Handeln. Welche Erklärung auch immer eine deterministische Theorie vorträgt, sie ist nicht fähig, im eigenen Erklärungsmodell eben diese *Erklärung* abzuleiten. Die Hirnforschung kann nicht durch ihre eigene Theorie, durch EEG und bildgebende Verfahren ... die *Hirnforschung* erklären, so wenig wie die Physik sich selbst erklären kann.

Wie immer auch Denkprozesse durch körperliche Funktionen bedingt sein mögen, das Denken selbst kann wiederum körperliche Funktionen beeinflussen – nicht nur durch Autosuggestion, schon ganz alltäglich, wenn wir z.B. gegenüber jemand anderem eine Bitte aussprechen und unsere Bitte eine Handlung des anderen auslöst. Dies führt zu einer fundamentalen buddhistischen Einsicht: So sehr wir auch immer wieder unter unserem Denken leiden (wenn die Gedanken z.B. vor dem Einschlafen einfach nicht aufhören wollen, Sorgen zu produzieren); wir sind in der Lage, unser Denken zu üben und aus dieser Übung auch präziser wahrzunehmen, unseren eigenen Körper zu beherrschen und für Handlungen kluge Begründungen zu finden.

In der gegenseitigen Abhängigkeit aller Phänomene spielt also das Denken eine Sonderrolle. Deshalb sagt der Buddha im ersten Vers der ältesten, überlieferten Lehrdichtung (*Dhammapada*): „Den Dingen geht der Geist voran; der Geist entscheidet.“ Dieser Satz darf nicht cartesianisch missverstanden werden, so, als wohnte im Geist ein Homunculus, ein Ich, das die Fäden zieht. Das Bewusstsein ist keine übergeordnete Instanz, sondern etwas, das *in der gegenseitigen Abhängigkeit* kraft des eigenen Gewahrseins, das jedes Bewusstsein auszeichnet und das meditativ vertieft werden kann, aus Erkenntnis dieser Abhängigkeit lenkend eingreift. Gerade darin liegt die *Möglichkeit* einer Ethik und eines Weges der eigenen Befreiung von Täuschungen.

Noch ein Hinweis: Im Buddhismus geht man davon aus, dass diese erlebte Existenz nicht unsere einzige ist. Zwar gibt es keine Seele, die durch viele Leben hindurchwandert – das wird im Buddhismus ausdrücklich abgelehnt (das Ich oder ein Seelenkern gilt als Illusion). Aber es gibt vielfältige funktionale Abhängigkeiten, die auch in die Zukunft greifen und aus der Vergangenheit her bedingt sind. Man kann sagen: Ein Ich (Atman) wird nicht wiedergeboren; wohl aber gibt es eine „Wiedergeburt“ des Nicht-Ich (An-Atman), eine Fortführung der gegenseitigen Abhängigkeit. Was immer man aber von der buddhistischen Lehre von der Wiedergeburt halten mag, das *ethische* Moment darin bedeutet: Mitgefühl nicht nur in der

Perspektive der eigenen Lebensspanne zu denken, sondern künftige Generationen miteinzu-beziehen, sie sich zu eigen machen. Anders gesagt: Buddhistische Ethik bedeutet Mitgefühl mit anderen Lebewesen – auch künftigen. Und noch anders gesagt: Aus der Einsicht in die gegenseitige Abhängigkeit übernimmt jeder *Verantwortung* für andere Lebewesen, Mitmenschen und die Umwelt, heute und in künftigen Generationen.

## Gegenseitige Abhängigkeit und die drei Geistesgifte

Ich möchte diese sozusagen methodischen Bemerkungen nun etwas systematischer mit Blick auf die Wirtschaft entfalten. „Verantwortung“ – buddhistisch übersetzt – bedeutet, die gegenseitige Abhängigkeit in den eigenen Handlungen nicht nur zu erkennen, sondern sie *ethisch* umzusetzen. Das Ich ist nach buddhistischer Analyse nur ein im Taumel der Gedanken und Erfahrungen, ein Prozess der Zentrierung um ein fiktives Zentrum des Ichsagens herum. Die nüchterne Analyse zeigt eine gegenseitige Verbundenheit – von der Wiege bis zur Pflegestation sogar als bloße Abhängigkeit erfahren –, nicht das Wechselspiel autonomer „Iche“; die fehlende Möglichkeit, überhaupt vom Ich sprachlich sauber einen Plural auszusagen, offenbart schon diesen gleichsam imperialen Anspruch des Ich-Gedankens. Zwar ist das tolerante und faire Eingeständnis, dass auch der oder die andere einen Ich-Prozess vollzieht und dies den eigenen deutlich relativiert, ein wesentlicher, auch vom Buddha empfohlener moralischer Schritt. Doch das ist nicht genug für eine wirkliche Begründung ethischen Handelns. Die Erkenntnis der gegenseitigen Abhängigkeit und Verbundenheit lässt nur einen rationalen Schluss zu: Die dieser Tatsache entsprechende Handlungsweise muss sich auf *Mitgefühl* gründen. Nur eine Haltung des Mitgefühls entspricht der *Wahrheit* unseres Lebens und Erlebens. Dagegen ein fiktives Ich-Zentrum zu verteidigen, führt letztlich nur zu Frustration und Leid.

Dieser Gedanke bedarf noch einer weiteren Erläuterung. Wir erleben nicht nur eine gegenseitige Abhängigkeit als Wahrheit aller Phänomene, wir bemerken auch eine universelle *Vergänglichkeit*. Man mag diese Vergänglichkeit phasenweise als Aufstieg oder Fortschritt deuten; früher oder später vergehen alle großen Staaten, Unternehmen, Völker. Auch unsere je vereinzelte Verkörperung endet *todsicher*. An ein dauerhaftes Ich-Zentrum zu glauben, womöglich eines, das dieses Leben überdauert, ist für den Buddha eine aberwitzige Vorstellung. In sehr deutlichen Worten nennt er den Glauben an ein dauerhaftes Ich „eine ganz und gar närrische Lehre“.<sup>13</sup> Wenn man vor dem Hintergrund eines unaufhebbaren Wandels aller Dinge und Phänomene glaubt, ein unveränderliches Zentrum festhalten zu können, so führt dies zu unausgesetzter Frustration und Ent-Täuschung – und dies *todsicher*. Jedes „oh Augenblick, verweile doch“ ist reines Wunschdenken.

Wenn man dennoch, wider diese Erkenntnis und Erfahrung, am Ich-Gedanken festhält, so gelingt dies nur dadurch, dass man den Veränderungen durch zwei charakteristische Hal-

---

<sup>13</sup> Majjhima Nikaya 22.

tungen begegnet: Wenn man Ergriffenes nicht festhalten kann, dann greift man immer nach Neuem, notwendig unbefriedigt, weil alles Erreichte wieder an Bedeutung verliert. Dies ist die *Gier*. Andererseits *verteidigt* man sein Ich-Territorium aber gegen die Übergriffe anderer, die einem Besitz, Stellung, Partner, Freunde oder einfach nur Geld streitig machen. Diese negative, aggressive Haltung geht bis zum Hass. Und wenn ganze Nationen einen nationalistischen, womöglich durch Ideologien unterfütterten „Ich-Wahn“ aufbauen, dann wandelt sich die Gier in imperiales Verhalten, und der Hass geht bis zum Krieg.

Diese drei Denk- und Handlungsformen – Ich-Wahn, Gier, Hass – nennt man im Buddhismus die *drei Geistesgifte*. Sie aufzuheben, ist das erste Erfordernis allen ethischen Handelns. Notwendig sind dazu zwei Dinge: Erstens die *Einsicht* in die gegenseitige Abhängigkeit, die uns von der Wahrheit dieser Diagnose überzeugen kann; zweitens – parallel, phasenweise aber durchaus auch unabhängig davon einzuüben – das *Mitgefühl*, das in einer ethischen Haltung das Faktum der gegenseitigen Abhängigkeit als Wert vertritt. Wie man leicht erkennen kann, ist hier jeweils eine erkennend-kritische Haltung mit einer ethischen Position untrennbar verbunden.

Wie lässt sich nun diese Diagnose in der Wirtschaft anwenden und wie lassen sich auf ihrer Grundlage ökonomische Phänomene anders beschreiben? Die gegenseitige Abhängigkeit ist eine Denkfigur, die in der abendländisch-logischen Tradition nicht zur Verfügung steht. Es ist keine *Wechselwirkung* zwischen (außerhalb dieser Wirkung) unabhängigen Teilen; der Grundbegriff *pratīyasamutpāda* stellt die *Beziehung*, die Relation einer Bedeutung in den Mittelpunkt. (Ich habe in anderem Zusammenhang vom „Priorität der Relation vor den Relaten“ gesprochen.<sup>14</sup>) Ich will dies an einem von dem buddhistischen Philosophen Nāgārjuna verwendeten Beispiel erläutern. Er diskutiert das Verhältnis von Vater und Sohn und bemerkt hier nicht nur eine gegenseitige Abhängigkeit, sondern eine wirkliche Zirkularität. Der Vater zeugt nicht nur der Sohn; erst der Sohn macht den Vater *zum* Vater. Man kann nicht sagen, wem hier Priorität zukommt, weil beide *zusammen* „geboren“ werden – vor der Geburt des Sohnes war der Vater nur ein Mann; erst mit seiner Geburt tritt er in die – logische und soziale – Relation von Vater-Sohn ein.

## Geld und Geldgier

Nun zeigt sich, was ich hier nur andeute<sup>15</sup>, gerade im grundlegenden Phänomen des Geldes eine durchaus vergleichbare Relation. Die Vorstellung, dass Geld einen Eigenwert habe – mit Blick auf Goldmünzen noch halbwegs plausibel, obgleich auch dort irreführend –, ist eine grundlegende Illusion. Bedrucktes Papier (oder wie beim Euro bedruckte Baumwolle), ein Zahlzeichen auf dem Computer, bei dem in der Spalte „Konto“ darübersteht, diese Formen

---

<sup>14</sup> Karl-Heinz Brodbeck: Die Herrschaft des Geldes. Geschichte und Systematik, Darmstadt: WBG 2013, Kapitel 1.1.8.

<sup>15</sup> Ausführlich in Karl-Heinz Brodbeck: Die Herrschaft des Geldes ebd. entfaltet; siehe auch: Karl-Heinz Brodbeck: Buddhistische Wirtschaftsethik, Berlin: Edition Steinrich<sup>2</sup>2011, S. 80ff.

sind Geld nicht kraft ihrer physischen Erscheinung. Auch verleiht die *private, individuelle* Wertschätzung („Nutzen“ sagen die Ökonomen dazu) nicht dem Geld seine Geltung. Vielmehr liegt hier ein Zirkel vor: Weil die Menschen an einen Wert des Geldes glauben und gemäß diesem Glauben auch handeln, weil die je anderen genau dasselbe tun, eben deshalb „hat“ Geld einen Wert. Geld beruht nur auf dem – letztlich illusionären – Glauben an seinen Wert; allerdings muss dieser Glauben *performativ*, wie man in der Philosophie sagt, täglich neu bestätigt werden. Wie? Durch die bloße Geldverwendung selbst. Geld hat keine Substanz, aber im übertragenen Sinn gesagt: Die Substanz des Geldes ist das *kollektive Vertrauen* in seinen Wert, das zirkulär eben diesen Wert hervorbringt.

Man kann nun sagen: Zwar mag das zutreffen. Aber ein so auf bloßem Vertrauten basierter Geldwert *funktioniert* doch; es gelingt uns doch dadurch, Güter und Leistungen auszutauschen, rechenbar zu machen und so ohne zentrale Kontrolle – was Freunde der Marktwirtschaft gerne herausstreichen – viele Handlungen zu koordinieren. Das ist, in Grenzen, durchaus richtig. Doch eben nur in Grenzen. Denn das Geld bringt den Ich-Wahn, die drei Geistesgifte nicht zur Ruhe; ganz im Gegenteil, es ist *das* Medium, in dem sich die drei Geistesgifte frei entfalten können und wohl auch historisch zuerst in großem Umfang entfaltet haben. Geld ist als Institution ein – wie die Ökonomen sagen – „öffentliches Gut“. Es gehört eigentlich niemand. Gleichwohl, so funktionieren Märkte, wird es immer wieder phasenweise Privateigentum beim Verkauf einer Ware oder einer Dienstleistung: Der Verkäufer wird nun Geldeigentümer. Das Geld ist nur dann nützlich, wenn es tatsächlich die gegenseitige Abhängigkeit aller Handlungen auch *tätig vermittelt*. Einfach gesagt: Es muss wieder ausgegeben werden, um als Geld zu funktionieren. Doch damit wird dialektisch immer wieder „Geldlosigkeit“ erzeugt, woraus sich ganz zwanglos ein *Streben nach Geld* ergibt. Diese Handlungsweise, in Jahrtausenden eingeübt und längst selbstverständlich geworden, hat ein Geldsubjekt ausgebildet, das im Wissen um die periodische Geldlosigkeit das Streben nach *mehr* Geld verselbstständigt hat. Eben dies ist der *homo oeconomicus*.

Doch wie vollzieht sich dieses Streben nach mehr Geld, wie artikuliert sich diese *Geldgier*? Dadurch, dass bei günstiger Gelegenheit die öffentliche Funktion des Geldes als Tauschvermittler *missbraucht* wird. Was bei den frühen Kaufleuten noch eher harmlose Formen annahmen und worin zudem die Kaufleute auch neue Produkte aus fernen Ländern zugänglich machten und so zum gesellschaftlichen Fortschritt beitrugen, das nahm schrittweise durchaus perversere Formen an. Wenn man das Argument, das Aristoteles zuerst entwickelt hat, in den Formeln von Karl Marx reproduziert, kann man sagen: Ursprünglich funktionierte das Geld (G) als Tauschvermittler für Waren (W, W' usw.):  $W - G - W'$ . Die Kaufleute schoben sich dazwischen als Vermittler, nun aber mit veränderter Motivation: Sie handeln nicht mit Waren, um Bedürfnisse zu befriedigen, wie andere Menschen, die auf den Märkten oder im Kaufhaus einkaufen; sie kaufen *um zu verkaufen*, mit einem Gewinn  $\Delta G$ , einem *Zuwachs* an Geld; als Formel:  $G - W - G + \Delta G$ . Dies brachte eine völlige neue Motivation hervor. Als sich schließlich die *Wucherer* noch diesem Prozess überlagerten und durch *direktes*

Geldverleihen *mehr* Geld forderten, reduzierte sich diese Form auf  $G - G + \Delta G$ , mit  $\Delta G/G$  als Zinssatz.<sup>16</sup>

Platon, Aristoteles, die arabischen Philosophen und die gesamte mittelalterliche Scholastik haben diese Form der Gier, die zur Geldgier geworden ist, abgelehnt. Die buddhistische Kritik der Gier ist also hierin keineswegs einzigartig. Allerdings hat die Moderne diese Zinskritik völlig in den Hintergrund gedrängt und durch formal mathematische, inhaltlich aber rein metaphysische Aussagen nur Scheinbegründungen geliefert: Der Zins sei das Grenzprodukt des Kapitals. Das ist ein Zirkel, das hat die Kapitaltheorie herausgestellt, da der Kapitalbegriff selbst gar nicht klar definierbar ist, ohne seinerseits vom Zins abzuhängen.<sup>17</sup> Andere Zinstheorien lassen sich auf ähnliche Weise widerlegen, was ich hier nicht vorführen kann.<sup>18</sup> Der Zins ist nicht durch *naturalistische* Theorien begründbar, weil sein Wesen *moralischer* Natur ist und auf einer zwischenmenschlichen Beziehung beruht.

In der Wirtschaft nehmen die drei Geistesgifte also die Form der Geldgier („Erwerbsstreben“, *homo oeconomicus*), des Wettbewerbs und all dies auf der Grundlage eines sich als Eigentümer vermeinenden Ichs, im scheinbaren Wert des Geldes gemessen. Was ergibt sich aus dieser Analyse? Wenn das Geld und damit monetär interpretierte Eigentumsformen (Guthaben, Aktiva, Aktienpakete, Fonds, Immobilienwerte usw.) tatsächlich letztlich auf einer kollektiven *Illusion* des Geldwertes beruhen, dann sind alle wirtschaftlichen Kenn- und Orientierungsgrößen auf Sand gebaut. Sie haben buchstäblich keinen anderen Inhalt als den einer gemeinsamen Illusion. Solange dieser Schein aufrechterhalten wird, solange alle an den Wert des Geldes und den Wert der Dinge, die mit einem Geldwert versehen und als Eigentum gehandelt werden, tatsächlich glauben, solange geht – für eine bestimmte Dauer – die Sache gut. Dann *boomt* die Wirtschaft. Der Glauben an steigende Kurse an den Wertpapiermärkten *produziert* dann steigende Kurse, Immobilienwerte nehmen zu, weil im Glauben an Wertsteigerung gekauft wird. Wenn die Zentralbanken diese Illusion noch regelmäßig durch billiges Geld an das Banksystem, damit den Kredit weiter befeuern, dann wird aus Schein vorübergehend Wirklichkeit.

Doch all dies *beruht* auf einem kollektiven Vertrauen auf Geldwerte, ein Vertrauen, das diesen Wert erhält und reproduziert. Doch die Kreditformen  $G - G + \Delta G$ , gleichgültig ob es sich bei  $G$  um Aktienpakete, Immobilien, Unternehmensteile (*private equity*), sogar Lebensversicherungen oder Kreditkartenkredite zählen dazu, stellen *faktisch* immer auch einen Missbrauch der Vermittlungsfunktion des Geldes dar: Das öffentliche Gut „Geld als Institution“ wird durch die vielfältigen *Privatisierungen* immer wieder ge-, aber auch missbraucht. Das ist im Kern das ganze Geheimnis der zunehmenden Herrschaft der Finanzmärkte über die

---

<sup>16</sup> Vgl. hierzu: Scott Meikle: *Aristotele's Economic Thought*, Oxford: Clarendon 1995, S. 51-67.

<sup>17</sup> Vgl. G. C. Harcourt: *Some Cambridge Controversie in the Theory of Capital*, Cambridge: Cambridge University Press 1972. Das Argument: Um Kapital als Aggregat zu bilden, muss man Kapitalgüter mit Preisen bewerten, Preise aber hängen wiederum über die Kosten von den Zinsen ab – ein logischer Zirkel, keine Erklärung.

<sup>18</sup> Vgl. Karl-Heinz Brodbeck: *Die Herrschaft* ebd., Teil 6.

Volkswirtschaften. Das Geistesgift der Gier untergräbt so systematisch das kollektive Vertrauen in die Geldwerte. Wer sich nur und scheinbar völlig rational auf Vermögenstitel bezieht, auf Aktienpakete, Unternehmenswerte oder Staatspapiere, darin aber durch spekulatives Verhalten deren Wert beständig verändert und manipuliert, der *untergräbt* das Vertrauen, das diesen ganzen Prozess trägt. Wenn zudem die Zentralbanken dieses Geschäft durch „billiges Geld“ über Jahre hinweg mit unterstützen, dann offenbart sich in einem Crash die innere *Wahrheit* aller Geldwerte: Immobilienwerte, Unternehmensaktiva, Fondstitel usw. verlieren oft über Nacht deutlich an Wert.

Gerade die Krisen offenbaren die Wahrheit aller Geldwerte. Sie beruhen auf einem, im Laufe einer Boom-Periode systematisch missbrauchten Vertrauen. Erodiert dieses Vertrauen, auch dadurch, dass Regierungen die Prozesse an den Finanzmärkten stützen, anstatt sie zu formen und zu begrenzen, so weitet sich die Krise auch zu einer politischen Vertrauenskrise aus. Der *Kern* ist ein nur *ethisch* zu beschreibender und zu erklärender Prozess. Die Ökonomie ist keine wertneutrale Maschine. Das Geld vergesellschaftet handelnde Menschen, die einander als Mitglieder einer Gemeinschaft Rede und Antwort stehen müssen – wenigstens in Demokratien. Wenn man nun Menschen und Dinge in vermeintlicher Rationalität nur als Objekte der Geldrechnung interpretiert, dann handelt man auf der Grundlage einer *Täuschung* andern gegenüber *verantwortungslos*. In einer buddhistischen Terminologie: Man ignoriert die gegenseitige Abhängigkeit, die sich in der Gesellschaft *wenigstens* durch die Sprache kund tut, verkennet die Vergänglichkeit aller abhängigen Phänomene, klammert sich in einer Ich-Täuschung an vermeintliche Werte, die man gierig zu vermehren strebt und mit harten Bandagen gegen andere verteidigt oder durchsetzt. Und diese wachsende Einlagerung der drei Geistesgifte hebt periodisch die erreichten Formen gegenseitiger Abhängigkeit – wirtschaftliche Gleichgewichte, politisch stabile Phasen – durch *Privatisierung gemeinsamer, auf Vertrauen basierender Institutionen* auf. Wer sich auf seine Privatinteressen zurückzieht, der verweigert die Antwort, betrachtet andere als Mittel für seine Zwecke und trägt damit zu einer grassierenden Verantwortungslosigkeit bei, die meist zuerst die Wirtschaft, später aber auch die Politik und weite Teile der Lebenswelt unterminiert und vergiftet.

### Ethische Perspektiven

Man kann diese Entwicklung in gewissen Grenzen durch einen äußeren, staatlichen Rahmen im Zaum halten. Dies war die große Hoffnung der Väter der Sozialen Marktwirtschaft. Doch die Globalisierung der Finanzmärkte, damit der Geldgier hat solche Rahmenordnungen = Staaten selbst zum Gegenstand eines unheilvollen Wettbewerbs gemacht („Standortwettbewerb“), worin man die eigenen Institutionen als Mittel zur Attraktion fremder Geldgier macht (Steueranreize, Verzicht auf umweltpolitische und soziale Auflagen usw.). Vor allem der Wettbewerbspolitik wurden durch die Globalisierung immer engere Grenzen gesetzt, die sie oftmals gänzlich wirkungslos macht. Faktisch kontrollieren heute nicht allzu viele globale

Konzerne nicht nur viele nationale Märkte, sie nehmen auch massiven Einfluss auf die Politik und tragen so zur Erosion eben des Rahmens bei, der sie beschränken sollte.

Aus einer buddhistischen Perspektive sind Beschränkungen der Geldgier und des Wettbewerbs, des Missbrauchs von Geldfunktionen – kurz: dem freien Walten der drei Geistesgifte – durch Institutionen durchaus ein zu begrüßendes Mittel. Doch sie allein werden wenig erreichen. Der buddhistische König Ashoka, der im 2. vorchristlichen Jahrhundert buddhistische Prinzipien in einer Staatsverfassung zu Geltung brachte, kann hier als Modell herangezogen werden.<sup>19</sup> Ashoka verankerte per Gesetz – überliefert in erhaltenen Steinsäulen, den Gesetzes-Stelen Ashokas – eine Reihe von Prinzipien, die auch für unsere Zeit immer noch beachtenswert scheinen.

*Erstens* forderte Ashoka eine strikte Toleranz jeweils anderen (religiösen) Überzeugungen gegenüber: „Wer aber die eigene religiöse Vereinigung herausstreicht und über die anderen religiösen Vereinigungen abfällig urteilt und dies alles in der Absicht, der eigenen religiösen Vereinigung einen Dienst zu erweisen und die Interessen der eigenen religiösen Vereinigung zu fördern, der fügt durch solches Verhalten der eigenen religiösen Vereinigung nur beträchtlichen Schaden zu“, heißt es im 12. Felsenedikt.<sup>20</sup> Unschwer kann dieser Gedanke auch auf andere Denkformen und Meinungen ausgedehnt werden.

*Zweitens* wendet sich Ashoka gegen jede Verschwendung, wie dies in den Opferkulten indische Praxis war (9. Felsenedikt). Für die Moderne übersetzt: Eine Regierung handelt nur dann verantwortlich, wenn sie mit verfügbaren Mitteln sparsam und zum Wohle der Bevölkerung, nicht weniger Privilegierter umgeht; zu Ashokas Zeit waren es Brahmanen oder Krieger, heute sind es Banker oder Militärs.

*Drittens* ist die umgebende Natur stets mit Rücksicht zu behandeln; Ashoka verbot Tieropfer, richtete sogar Tierkrankenhäuser ein (5. Pfeileredikt).

*Viertens* – und darin zeigt sich die spezifische Modernität dieses buddhistischen Königs – soll ein Staat durch ausschließlich *ethische* Prinzipien regiert werden. Diese Ethik wird aber nicht als Moral verordnet – obgleich bestimmte Regeln gerade für Regierungsbeamte galten und durch regelmäßige Kontrolle überprüft werden sollten –, sondern Ashoka betont 2000 Jahre vor Kant, dass die Ethik auf *Einsicht* gründen muss. Im 7. Pfeiler-Edikt heißt es:

„Die Vervollkommnung der sittlichen Lebensführung haben die Menschen auf zweierlei Wegen erlangt, durch Moralvorschriften und *durch eigene Überzeugung*. Hierbei richten Moralvorschriften indes nur wenig aus, *mehr dagegen vermag die eigene Überzeugung*.“

Die Ethik gründet in jeweils der gewonnenen Erkenntnis. Die Moral kann nicht einfach von außen verordnet werden, auch nicht durch Gesetzesvorschriften, durch die „Rahmenordnung“.

---

<sup>19</sup> Vgl. John S. Strong, *The Legend of King Ashoka*, Princeton 1983.

<sup>20</sup> Ich zitiere nach der Übersetzung aus dem Prakrit von Wolfgang Schumacher, „Bodhi-Blätter“. Eine Schriftenreihe aus dem Haus der Besinnung CH - 9115 Dicken 1991. Online verfügbar unter: [http://www.palikanon.com/diverses/asoka/asok\\_ndx.htm](http://www.palikanon.com/diverses/asoka/asok_ndx.htm).

Vielmehr ist der Bürger ein *Dialogpartner*, der Argumente hört und sich zur eigenen Einsicht macht.

Ashoka setzt hier um, was der Buddha als Kern seiner Lehre verkündet hat. Von der indischen Volksgruppe der Kalamer befragt, welcher Lehre, welcher Ethik, welcher Religion man in einem verwirrenden Konzert von Meinungen denn folgen solle, antwortete der Buddha nicht, dass er über das „wahre Wissen“ verfüge, das zu glauben und zu befolgen sei. Hierin unterscheidet sich der Buddhismus von anderen Religionen. Zur erwähnten nordindischen Volksgruppe der Kalamer sagte er:

„Geht, Kalamer, 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, Kalamer, selber erkennt*: ‚Diese Dinge sind unheilsam, sind verwerflich, werden von Verständigen getadelt, und, wenn ausgeführt und unternommen, führen sie zu Unheil und Leiden‘, dann o Kalamer, möget ihr sie aufgeben.“<sup>21</sup>

Die Tradition ist keine letzte „Autorität“; „Tagesmeinungen“ – Medien, Presse – sind unzuverlässig; „heilige Schriften“ gibt es mehrere und sie stehen durchaus Streitbar nebeneinander; „bloße Vernunftgründe“ sind unzureichend – d.h., wie heute zu sagen wäre: eine scheinbar wissenschaftliche Begründung; ich erinnere an den oben skizzierten Skandal um Rogoff und Reinhard –; „bevorzugte Meinungen“, die man übernimmt ohne kritische Prüfung; die (vermeintlich) persönlichen Vorzüge von „Gurus“ und Medien- oder Wissenschaftsstars – all dies kann kein ethisches Handeln begründen. Erst wenn man jeweils *selber erkennt*, welche Handlungen leidvoll für einen selber und für andere (auch andere Lebewesen) sind, dann, so rät der Buddha, soll man solche *irreführenden Meinungen und Haltungen* aufgeben.

Was ergibt sich daraus für die Theorie und Praxis einer aus dem Geist des Buddhismus begründeten Wirtschaftsethik? Der Versuch, durch eine Rahmenordnung ethische Prinzipien gegen den Egoismus auf den Märkten zur Geltung zu bringen, ist durchaus begrüßenswert. In einer globalen Wirtschaft jedoch stehen eben diese Rahmenordnungen selbst im Wettbewerb. Der Wirtschaftsethiker Götz Briefs sprach von einer „sinkenden Grenzmoral“. Damit ist folgender Gedanke gemeint: Wenn in Unternehmen bestimmte moralische Normen wirksam sind, so stehen diese moralischen Normen oft in Widerspruch zum Gewinnmaximierungsmotiv. Ein Unternehmen, das moralische – wir können hinzufügen: ökologische, soziale – Standards *senkt*, senkt zugleich die Kosten und bekommt einen Wettbewerbsvorteil. Solange solche moralischen und andere Standards nicht gesetzlich normiert, also durch staatliche Gewalt durchsetzbar sind, handelt es sich um „variable“ Größen für die Kostenrechnung. Folglich wird der Wettbewerb früher oder später dazu führen, dass einige Unternehmen diese Standards senken. Durch den Wettbewerb nötigen sie dann Unternehmen mit einer „höheren

---

<sup>21</sup> Anguttara-Nikaya III, 66, hrsg. v. Nyanatiloka Bd. 1, Freiburg im Breisgau: Aurnum <sup>4</sup>1984, S. 170; meine Hervorhebung.

Grenzmoral“, wie Brief das nennt, gleichfalls dazu, ihre Standards zu senken: Tendenz *sinkende* Moral- und andere Standards.

Wilhelm Röpke, einer der Väter der Sozialen Marktwirtschaft, hat gleichfalls auf diesen Zusammenhang hingewiesen. Es findet sich bei Adam Smith – vielleicht etwas verborgen – in seiner These von der *invisible hand*, die Marktgleichgewichte im Wettbewerb herbeiführt, ein ethischer Gedanke: Wettbewerb ist ein Wettbewerb der Egoisten. Die traditionelle Moral zielt auf eine *Begrenzung* des Egoismus ab. Doch diese traditionelle Moral wird auf den Märkten überflüssig: Ein Ego konkurriert mit vielen anderen und sieht sich so im Wettbewerb in seinem egoistischen Streben *beschränkt*. Der Markt wirkt also als ein moralischer Prozess ebenso, wie er als ökonomischer Prozess beschrieben werden kann. Denken wir aber an die eben skizzierte Überlegung von Götz Briefs, so ist diese These unhaltbar. Röpke hat das sehr klar herausgestrichen:

„Man wollte nicht sehen, dass die Marktwirtschaft eines festen moralisch-politisch-institutionellen Rahmens (eines Minimums an geschäftlicher Ehrenhaftigkeit, eines starken Staates, einer vernünftigen ‚Marktpolizei‘, eines wohldurchdachten und der Wirtschaftsverfassung angemessenen Rechtes) bedarf, wenn sie nicht zugrunde gehen und zugleich die Gesellschaft als Ganzes durch ungezügelter Interessenwirtschaft zerstören soll. Dass die Konkurrenz gar eine moralisch-soziologisch nicht ungefährliche Anordnung darstellt, die daher in Schranken gehalten und überwacht werden muss, wenn sie den sozialen Körper nicht vergiften soll, blieb jenem historischen Liberalismus (vor allem dem des 19. Jahrhunderts) verborgen. Man war im Gegenteil der Meinung, dass die auf Konkurrenz und Arbeitsteilung beruhende Marktwirtschaft eine ausgezeichnete moralische Erziehungsanstalt sei und durch den Appell an den Egoismus die Menschen zu Frieden, Anstand und allen bürgerlichen Tugenden anhalte. Während wir heute wissen (was man immer hätte wissen können), dass die Konkurrenzwirtschaft ein Moralzehirer ist und daher Moralreserven außerhalb der Marktwirtschaft voraussetzt, war man verblendet genug, sie für einen Moralreicherer zu halten.“<sup>22</sup>

Die Lösung des frühen Neoliberalismus, *Ordo-Liberalismus* genannt, bestand eben darin, die Wichtigkeit einer Rahmenordnung zu betonen, um diese moralische Erosion zu verhindern.

Doch gerade dieser Gedanke ist durch die Globalisierung der Märkte nicht mehr sinnvoll nachvollziehbar. Im Gegenteil. Die Rahmenordnungen selbst stehen global in einer Standortkonkurrenz, zu schweigen von militärisch abgesicherten oder durchgesetzten Einflussphären, um die vielfältige Rohstoff- oder Produktversorgung zu sichern. Nicht nur durch Steueranreize – die letztlich zur Plünderung der Staatshaushalte für private Interessen führen –, vor allem durch niedrige und teils *sinkende* soziale Standards, zu schweigen von Niedriglöhnen und unmenschlichen Arbeitsbedingungen, führen Staaten als Instrumente multinationaler Unternehmen eine *Standortkonkurrenz*. Es ist gerade die Globalisierung, die deshalb als „Moralzehirer“ wirkt.

Lässt sich aus der skizzierten buddhistischen Diagnose in dieser Situation eine sinnvolle Lösung ableiten? Zumindest lässt sich wenigstens *prinzipiell* zeigen, worin eine Lösung bestehen kann. Wenn man nicht für einen – höchst fragwürdigen – „Weltstaat“ plädiert oder

---

<sup>22</sup> Wilhelm Röpke, Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart, Erlenbach-Zürich: Eugen Rentsch <sup>4</sup>1942, S. 88.

eine bestehende Supermacht dazu ausbauen möchte (Sibylle Tönnies plädiert dafür, die USA in der Weltpolizeirolle sogar noch zu *unterstützen*<sup>23</sup>), so bleibt nur der Weg, die gegenseitige Abhängigkeit aller Wirtschaftsprozesse für eine ethische Veränderung zu nutzen. Ich hatte kurz skizziert, dass die gegenseitige Abhängigkeit (*pratītyasamutpāda*) auch die Beziehung zwischen, traditionell gesagt, Geist und Körper umfasst. Das Bewusstsein ist zwar vielfältig bedingt, wie nicht nur die Neurowissenschaften, sondern gerade der Buddha selbst immer wieder betonen:

„Habe ich nicht mehrfach erklärt, dass das Bewusstsein bedingt entsteht, dass kein Bewusstsein ohne Ursache entstehen kann?“<sup>24</sup>

Gleichwohl ist das Bewusstsein im Netz gegenseitiger Abhängigkeit der einzige „Ort“, der über Reflexivität, Achtsamkeit und Selbstgewahrksam verfügt. Während alle anderen Dinge nur äußerlich-kausal verursacht sind und deshalb nur durch eine Veränderung der Ursachen verändert werden können, kann das Bewusstsein *sich selbst* verändern.

Deshalb ist es gerade kein Widerspruch, wenn der Buddha nicht nur die Abhängigkeit unseres Bewusstseins, unseres Denkens durch den sozial eingebetteten Körper betont, sondern mehr noch eben diese offene Stelle, die Möglichkeit der Selbstveränderung als einen bewussten Akt betont:

„Vom Bewusstsein, o Mönch, wird die Welt gelenkt, vom Bewusstsein wird sie hin und her gezerrt, der Macht des Bewusstseins ist die Welt unterworfen.“<sup>25</sup>

Den ersten Satz der ältesten buddhistischen Lehrdichtung – *Dhammapada* – „den Dingen geht der Geist voran“, habe ich bereits zitiert.

Was bedeutet das nun konkretisiert für unsere wirtschaftsethische Frage? *Erstens* ist dies eine Absage an jeglichen Physikalismus der Ökonomik, will sagen, an den Gedanken, dass die Wirtschaft ein wesentlich durch *unbewusste* Kräfte gesteuerter Mechanismus sei, wie z.B. Friedrich A. Hayek betont, es seien „unconscious rules which govern our action“.<sup>26</sup> Die Wirtschaft sei als dinglicher Prozess zu beschreiben, in dem bewusste Planung keine oder eine im Wettbewerb der individuellen Bestrebungen vernachlässigbare Rolle spiele. Hayek strebt, wie andere Ökonomen, danach, diesen blinden Mechanismus, die *invisible hand* zu entschlüsseln in seiner Theorie. Er behauptet, es gäbe

---

<sup>23</sup> Sibylle Tönnies: *Cosmopolis Now*. Auf dem Weg zum Weltstaat, Hamburg: eva 2002. Der Gedanke ist keineswegs neu, vgl.: Ernst Jünger: *Der Weltstaat*. Organismus und Organisation. Stuttgart: Ernst Klett 1960.

<sup>24</sup> Majjhima-Nikaya 38; Kurt Schmidt: *Buddhas Reden*, Berlin Kristkeitz 1978, S. 128.

<sup>25</sup> Anguttara-Nikaya IV,186; hrsg. v. Nyanatiloka, Bd. 2, Freiburg im Breisgau: Aurnum<sup>4</sup>1984, S. 151; vgl. ähnlich: Samyutta-Nikaya I, 39.

<sup>26</sup> Friedrich A. Hayek: *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, London and Henley: University of Chicago Press 1967, S. 56.

„a supra-conscious mechanism which operates upon the contents of consciousness but which cannot itself be conscious.“<sup>27</sup>

Der Denkfehler hierbei ist leicht zu entschlüsseln: Erstens nimmt sich Hayek als Theoretiker von den anderen Menschen aus; *er* durchschaut ja diesen unbewussten Mechanismus durchaus bewusst – sonst würde er keine Bücher schreiben. Zweitens liegt darin auch eine nahezu *totalitäre* Anmaßung, die sich *über* die Gesellschaft mit einer extramundanen, gottgleichen Position stellt und wirtschaftspolitische Ratschläge gibt. Das ist keineswegs nur bei Hayek so, viele Wirtschaftswissenschaftler und sogar Wirtschaftsethiker stimmen dieser Anmaßung zu (z.B. Buchanan oder Homann und seine Schule). Es ist erkenntnistheoretisch die Reduktion menschlichen Handelns auf *ein* Extrem. Zweifellos gibt es unbewusste Handlungsaspekte, spontane Reaktion, rein körperlich bedingte Bewegungen usw. Doch daraus zu folgern, dass das Bewusstsein *kausal* determiniert sei, ist unhaltbar: Schon die *Feststellung* dieser deterministischen These ist paradox. Man kann sie, wenn sie wahr ist, nicht bestreiten, weil sie kausal determiniert ist als Bewusstseinsphänomen. Sie wird aber faktisch bestritten, was schon daraus erhellt, dass sie *streitbar vertreten* wird. Folglich ist diese These unhaltbar. Auch das andere Extrem ist unhaltbar: Es gibt kein ontologisch vom Körper getrenntes Bewusstsein, keinen im Gehirn einsitzenden Homunkulus namens „Ich“, der den Körper – bei Descartes über die Zirbeldrüse – extern steuert. Beide Extreme in der gegenseitigen Abhängigkeit von Bewusstsein und Körper, Theorie und gesellschaftlicher Wirklichkeit sind nach buddhistischer Auffassung zu vermeiden. Deshalb heißt der Buddhismus auch *mittlerer Weg*. Das ist kein blasser Durchschnitt, keine Unentschiedenheit zwischen Extremen, sondern in der Vermeidung der Extreme die Erkenntnis ihrer gegenseitigen Abhängigkeit; wobei das Bewusstsein aber nur dadurch Bewusstsein ist, dass es *reflexiv* sich selbst verändern kann, also auch von sich selbst abhängt.

Es gibt zwar in der Wirtschaft viele quasi-objektive Abhängigkeiten. Doch es sind keine *physischen* Notwendigkeiten, wie im Begriff des „Sachzwangs“ fälschlich suggeriert wird. Vielmehr kann durch das je einzelne Bewusstsein die *Motivation* des Handelns schrittweise verändert werden. Menschen sind durch die Sprache durchaus *bewusst* miteinander in Dialogen verbunden. Eben in dieser Erkenntnis liegt das Fundament jeder demokratischen Ordnung. Der Buddha hat diese Ordnung durchaus auch gekannt und seinen Mönchen und Nonnen (der *Sangha*) als Vergesellschaftungsform in einer umfangreichen Lehrsammlung (*vinaya*) empfohlen: Die Ordensmitglieder sollen miteinander stets höflich und mitfühlend, aber durchaus kritisch gegenüber Fehlern umgehen, sich regelmäßig treffen und so ihr Bewusstsein auch *sozial* formen und schulen. Der *sozial engagierte Buddhismus* überträgt in unserer Zeit diese Vorstellung auf die gesamte Gesellschaft als Vorbild.

Die Motivation lässt sich durchaus *bewusst* verändern, was Übung und Geduld voraussetzt. Das Mitgefühl als grundlegend ethische Haltung lässt sich wie auch der Egoismus als

---

<sup>27</sup> Friedrich A. Hayek: *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, London and Henley 1967, S. 61.

Motivation *einüben*. Durch Vorbild können Vorgesetzte in Unternehmen Mitarbeiter beeinflussen. Wichtig ist stets die Betonung der *Einsichtigkeit* von Argumenten oder Anweisungen und Handlungen. Eben dies ist das grundlegende Prinzip der *Verantwortung*, das der Buddha für die Sangha empfohlen und durch einige Regeln spezifiziert, das Ashoka zu einem Gesetz gemacht und die engagierten Buddhisten der Gegenwart als Vorbild für die gesellschaftliche Organisation vorgeschlagen haben. Die Behauptung, Motive seien *angeboren*, der Egoismus sei biologisch verankert, das Machtstreben von Führungskräften sei nur anthropologisch zu erklären – oder, im modischen Dialekt, „bestätigt durch die Hirnforschung“ –, ist eine ungemäße und letztlich falsche Behauptung. Tatsächlich wird jede Motivation durch Umstände begünstigt, durch richtige oder falsche Einsicht geformt – in der Schule, der Erziehung, den Universitäten und vor allem in den Medien. Solange von den Finanzmärkten bis zur Werbung nur der Spruch ventiliert wird: „Unter´m Strich, zähl´ ich!“, solange werden nachteilige Handlungsweisen nur immer wieder neu programmiert.

Vor jeder Reform gilt es die klare Erkenntnis zu gewinnen – das unterscheidet die buddhistische Wirtschaftsethik grundlegend von den Vorschlägen der meisten Ökonomen und den im Huckepack auf deren Theorien aufsitzenden Wirtschaftsethikern –, dass das Bewusstsein durchaus vielfältig bedingt ist, in der gegenseitigen Abhängigkeit von körperlichen und sozialen Formen aber gleichwohl *reflexiv* bleibt, also – angeregt von außen – sich selbst verändern kann. Eben dies ist es, was Ashoka in seinem 7. Pfeiler-Edikt betont: Äußere moralische Regeln, womöglich im staatlichen Rahmen verankert, sind gut, „*mehr dagegen vermag die eigene Überzeugung*.“ Gerade in Unternehmen ist es wichtig, dass Führungskräfte sich nicht *außerhalb* stellen, sondern als Partner in einem Diskurs erkennen – „Führen durch das Wort“, nannte dies Pater Rupert Lay. Exakt dies ist auch das buddhistische Prinzip, das sich hier mit der abendländischen Tradition zusammentun kann. Kants *sapere aude*, das Buddha und Ashoka über 2000 Jahre zuvor schon deutlich formuliert hatten, kann wieder zu einem menschlichen Maßstab führen.

Voraussetzung ist dafür allerdings, dass die Vorherrschaft der allgemeinen Tendenz, das menschliche Bewusstsein zu relativieren oder seine Irrelevanz zur Lösung von Problemen zu behaupten, aufgegeben wird. Die Forderung, man müsse durch *Anreize* die Wirtschaft lenken, ist zutiefst inhuman. Denn sie setzt voraus, dass sich Menschen nur blind verhalten, dass die Wirtschaft ein großer unbewusster Mechanismus sei, der durch Quasi-Naturgesetze gesteuert werde. Kurz: Um die ethische Erkenntnis des Buddhismus, die zentrale Rolle des Bewusstseins praktisch umsetzen zu können, ist eine *Kritik der Mainstreamökonomik* unerlässlich. Ich habe deshalb vorgeschlagen, die buddhistische Wirtschaftsethik in zwei Teilen zu lehren und zu praktizieren: (1) Ein kritischer Teil, der sich auf Denkfehler und Täuschungen bezieht und die gegenseitige Abhängigkeit der Menschen, im Denken und in der Einbettung in die Natur, erkennbar macht, und (2) ein positiver Teil, der durch vielfältig verfügbare Methoden das *Mitgefühl* praktisch einübt, auch zum Teil der Ausbildung macht. Ein erster Schritt ist durchaus in dem Populärwerden der *Achtsamkeitsübungen* auch außerhalb der buddhistischen Praxis zu

sehen (MBSR = *Mindfulness-Based Stress Reduction*). Die Achtsamkeit ist das Selbstgewahren des Bewusstseins. Sie kann durch sich selbst gesteigert werden und steht jedermann und jeder Frau zur Verfügung. Wenigstens dies, dass dadurch *Stress* reduziert werden kann, sollte die zentrale Rolle des Bewusstseins, der Achtsamkeit auch für Manager plausibel machen. Dass im Achten-auf-... zugleich eine Haltung eingeübt wird, die man als Vorstufe der Motivation des *Mitgefühls* betrachten kann, ist sozusagen eine List der buddhistischen Ethik. Wer sich selbst durch Achtsamkeit mehr und mehr beschützt, nimmt auch andere in die Acht. Wie es im Sedaka Sutta heißt:

„Auf sich selber achtend, achtet man auf die anderen.  
Auf die anderen achtend, achtet man auf sich selber.“

## Literatur

- Anguttara-Nikāya, hrsg. v. Nyānaponika, Freiburg im Breisgau: Aurum <sup>4</sup>1984
- Ashoka: Felsen-Edikt; Übersetzung aus dem Prakrit von Wolfgang Schumacher, „Bodhi-Blätter“. Eine Schriftenreihe aus dem Haus der Besinnung CH - 9115 Dicken 1991,
- Bacon, Franz: Neues Organ der Wissenschaften, übers. v. Anton T. Brück, Leipzig 1830; reprint Darmstadt: WBG 1974
- Brodbeck, Karl-Heinz: Der Zirkel des Wissens. Zum gesellschaftlichen Prozeß der Täuschung, Aachen: Shaker 2002
- Brodbeck, Karl-Heinz: Hirngespinnste. Zur unüberbrückbaren Differenz zwischen Neurowissenschaft und Ethik, EthikJahrbuch 2004, S. 17-31
- Brodbeck, Karl-Heinz: Buddhismus interkulturell gelesen, Nordhausen: Traugott Bautz 2005.
- Brodbeck, Karl-Heinz: Buddhistische Wirtschaftsethik, Berlin: Edition Steinrich <sup>2</sup>2011
- Brodbeck, Karl-Heinz: Die fragwürdigen Grundlagen der Ökonomie. Eine philosophische Kritik der modernen Wirtschaftswissenschaften, Darmstadt: WBG <sup>6</sup>2013.
- Brodbeck, Karl-Heinz: Die Herrschaft des Geldes. Geschichte und Systematik, Darmstadt: WBG <sup>2</sup>2013
- Erhard, Ludwig; A. Müller-Armack: Soziale Marktwirtschaft, Frankfurt a.M.-Berlin-Wien: Ullstein 1972
- Hakamaya, Noriaki: Critical Philosophy versus Topical Philosophy; in: Jamie Hubbard, Paul L. Swanson (Hg.): Pruning the Bodhi Tree, Honolulu 1997
- Harcourt, G. C.: Some Cambridge Controversie in the Theory of Capital, Cambridge: Cambridge University Press 1972
- Hayek, Friedrich A.: Studies in Philosophy, Politics and Economics, London and Henley: University of Chicago Press 1967
- Hayek, Friedrich A.: Studies in Philosophy, Politics and Economics, London and Henley 1967
- Herndon, Thomas; Michael Ash, Robert Pollin: Does High Public Debt Consistently Stifle Economic Growth? A Critique of Reinhart and Rogoff, PERI Working Paper No. 322, April 2013  
[http://www.palikanon.com/diverses/asoka/asok\\_ndx.htm](http://www.palikanon.com/diverses/asoka/asok_ndx.htm).
- Jünger, Ernst: Der Weltstaat. Organismus und Organisation. Stuttgart: Ernst Klett 1960

- Majjhima-Nikaya; übers. v. Kurt Schmidt: Buddhas Reden, Berlin Kristkeitz 1978
- Meikle, Scott: Aristoteles's Economic Thought, Oxford: Clarington 1995
- Murti, T. R. V.: The Central Philosophy of Buddhism, London 1980, S. 8.
- Nyanaponika: Geistestraining durch Achtsamkeit, Konstanz: Christiani <sup>2</sup>1979
- o.V. „Scharia-Banking entpuppt sich als Flop“ <http://www.20min.ch/finance/news/story/Scharia-Banking-entpuppt-sich-als-Flop-30575868> (25.04.2013).
- Reinhart, Carmen M.; Kenneth S. Rogoff: Growth in a Time of Debt; NBER Working Paper 15639, Cambridge Mass., January 2010
- Röpke, Wilhelm: Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart, Erlenbach-Zürich: Eugen Rentsch <sup>4</sup>1942
- Samyutta-Nikāya; in: W. Geiger, Nyānaponika, H. Hecker (Hg.): Die Reden des Buddha, Herrnschrot 1997.
- Strong, John S.: The Legend of King Ashoka, Princeton 1983
- Tönnies, Sibylle: Cosmopolis Now. Auf dem Weg zum Weltstaat, Hamburg: eva 2002

\*\*\*

Homepage: <http://www.khbrodbeck.homepage.t-online.de/>  
E-Mail: [brodbeck@t-online.de](mailto:brodbeck@t-online.de)

Montag, 29. April 2013