

Beiträge zur Grundlegung einer buddhistischen Ökonomie

Vorträge und Aufsätze

Karl-Heinz Brodbeck

4. Auflage



Gröbenzell 2011

© 2005-2011 K.-H. Brodbeck

Inhalt

<i>Vorbemerkung zur ersten Auflage</i>	4
<i>Vorbemerkung zur zweiten Auflage</i>	5
<i>Zur dritten Auflage</i>	6
<i>Zur vierten Auflage</i>	6
<i>Buddhistische Ökonomie</i>	7
<i>Die globale Macht des Geldes</i>	15
<i>Die wirtschaftliche Wirklichkeit der drei Gifte</i>	15
<i>Geld und buddhistische Ethik</i>	20
Hinweise zur buddhistischen Ethik	20
Geld als „Rationalisierung“ der Wirtschaft?	22
Was ist eigentlich „Geld“?	25
Geld als kollektiver Schein	26
Die Geldgier und der Zins	30
Zu den Aufgaben einer buddhistischen Wirtschaftsethik	35
Anmerkungen zu praktischen Lösungsvorschlägen	37
<i>Illusionen einer globalisierten Welt</i>	41
<i>Sozial-, „Reformen“ im Geiste des Egoismus</i>	49
<i>Inszenierte Sachzwänge</i>	53
1 Einleitung	53
2 „Sachzwang“ – ein Unbegriff	56
3 „Sachzwänge“ – Die Masken der Geldgier	57
4 Globale Sachzwänge als imperialer Stil	60
5 Zwangskollektivierung der Märkte	63
6 Rosinenpicken oder „Die Effizienz inszenierter Sachzwänge“	64
7 Die Wiedergewinnung der Ethik	68
<i>Kritische Vernunft und Mitgefühl</i>	71
Vorbemerkung	71
Die Wirtschaft und ihre Wissenschaft	72

Die buddhistische Logik und die Wirtschaft _____	76
Die Geldillusionen des rationalen Egos _____	79
<i>Leben inmitten einer geplatzten Illusion</i> _____	86
<i>Man kann zum Geld auch ‚Nein!‘ sagen</i> _____	90
<i>Die Finanzkrise als Götterbote</i> _____	92
<i>Karmakapitalismus – ein ‚übles‘ Spiel“</i> _____	96
<i>Investieren in die Gesellschaft</i> _____	101
<i>Für ein neues Weltwirtschaftsethos</i> _____	106
<i>Das Glück der Bescheidenheit</i> _____	111
<i>Grundlagen der buddhistischen Wirtschaftsethik</i> _____	116
<i>Literatur</i> _____	124

VORBEMERKUNG ZUR ERSTEN AUFLAGE

Die nachfolgenden Beiträge sind bei sehr verschiedenen Gelegenheiten entstanden. Sie bemühen sich aber alle, begriffliche Grundlagen einer buddhistischen Ökonomie zu erarbeiten; thematische Überschneidungen waren unvermeidlich. Die gemeinsame Absicht liegt in der Aufdeckung von impliziten Täuschungen, die das ökonomische Handeln lenken. Ohne eine Änderung der Denkformen wird sich die im höchsten Maße gefährdete und destruktive Wirklichkeit der globalen Wirtschaft nicht in eine bessere Welt transformieren lassen. „Buddhistische Ökonomie“ ist in meinem Verständnis deshalb stets zuerst eine *kritische* Analyse jener Denkweisen, die unsägliches Leiden verursachen. Positive soziale Veränderungen setzen das voraus. Ich verstehe den Buddhismus auch und zuerst als eine *kritische Philosophie*, die aus der Achtsamkeit auf die Gedanken und ihrer Wirkung auf die Handlungen erwächst. Auf der Grundlage solch eines besseren Verständnisses lassen sich dann Handlungen *meiden*, die für einen selbst oder andere schädlich sind.

Andere vor jeder wirtschaftlichen Handlung zu *achten*, auf die eigene Motivation immer wieder neu zu *achten* und die Ausgestoßenen, Schwachen und Leidenden „in die Acht zu nehmen“ – das wäre die ökonomische Verwirklichung der Achtsamkeit; schlechte, d.h. für Mensch und Natur schädliche Handlungen dagegen einfach zu *lassen* – das wäre die ökonomische Verwirklichung der Gelassenheit. Es ist sehr gut und hilfreich, für einen lokalen, begrenzten Bereich, den die Menschen überschauen, *gemeinsam* etwas *neu* zu gestalten. Doch hier hat niemand das Recht, anderen vorzuschreiben, welchen Weg sie gehen sollen. Der Buddhismus ist offen für viele Entwürfe, eben weil der Kern seiner Lehre besagt, dass die Welt in ihrem Wesen *offen* („leer“) ist. Buddhisten verstehen sich in allen Situationen als Vertreter dieser Offenheit, die Toleranz und Gewaltfreiheit praktiziert und das Mitgefühl fördert. Um einen offenen Raum zu schaffen, der sich neu gestalten lässt, muss man aber erst aus dem schlechten Traum falschen Denkens erwachen. Die Ökonomie ist durch eine kollektive Täuschung, den Schein des Geldes, verzaubert. „Eine Illusion folgt auf die andere, und sie pflanzen sich fort, wie die Possen von Affen, die einander imitieren.“ (Dilgo Khyentse). Diese Verzauberung lässt sich nur *gemeinsam*, über alle spirituellen Grenzen hinweg,

auflösen. Interreligiöser Dialog, Offenheit und Toleranz, kritische Auseinandersetzung mit den Ökonomen und lokale Experimente mit alternativen Lebens- und Wirtschaftsweisen sind wesentliche Schritte dazu.

November 2005, KHB

VORBEMERKUNG ZUR ZWEITEN AUFLAGE

Der vorliegende Text wurde um einen im vorigen Jahr erschienen Aufsatz erweitert; die anderen Teile blieben unverändert. Die hier in einigen Umrissen skizzierte Geldtheorie habe ich einem umfangreichen Buch systematisch entfaltet, von dem ich hoffe, es bald erscheinen lassen zu können. Der dort entwickelte Gedanke, dass das Geld auf einem reflexiv-zirkulären Verhältnis beruht, das – wie gezeigt wird – in der traditionellen Geldtheorie nicht erkannt wurde, findet sich in den hier vorliegenden Aufsätzen bereits als Umrisszeichnung.

Der vorliegende Text hat offenbar einigen Freunden geholfen, ihren Zugang zu einem buddhistischen Verständnis zum Geld zu finden, wie ich aus einigen freundlichen Reaktionen und Briefen entnehmen durfte. Dies, durch die Klarheit der buddhistischen Logik im scheinbaren Wirrwarr der globalen Geldherrschaft und ihrer inszenierten Sachzwänge anderen wenigstens eine Grundlage für eigene Untersuchungen anbieten zu können, ist das einfache Motiv für meine Arbeiten zum Geld. Ich wünsche mir, dass auch diese zweite Auflage sich als hilfreich erweisen wird.

Gröbenzell, im Januar 2007, KHB

ZUR DRITTEN AUFLAGE

An den Texten wurde nichts verändert. Es kommt aber im Vergleich zur zweiten Auflage ein Vortragstext – „Kritische Vernunft und Mitgefühl“ – hinzu.

Gröbenzell, im September 2007, KHB

ZUR VIERTEN AUFLAGE

Ich habe weitere Texte hinzugefügt, die seit 2007 erschienen in buddhistischen Zeitschriften publiziert wurden. Inzwischen ist mein Buch „Die Herrschaft des Geldes. Geschichte und Systematik“, Darmstadt 2009 erschienen, das die geldtheoretischen Fragen systematisch entfaltet und vertieft. Eine neue Darstellung findet sich auch in der zweiten Auflage von „Buddhistische Wirtschaftsethik. Eine Einführung“, Berlin 2011. Ich bitte die Leserin, den Leser dieser hier online publizierten Texte bei kritischen Nachfragen die systematischen Darstellungen in meinen Büchern hinzuzuziehen. Andererseits können die hier vorgelegten Texte das in meinen Büchern Explizierte an aktuellen Fragen vertiefen und erläutern. Eine überarbeitete Version des ersten Textes „Buddhistische Ökonomie“ ist inzwischen nochmals erschienen unter: „Streifzüge durch eine buddhistische Ökonomie“, Glocalist 36, April 2009, S. 6-8 (erneuter Reprint in: 01/2011, S. 50-55).¹ Der hier am Ende abgedruckte Text „Grundlagen der buddhistischen Wirtschaftsethik“ kann nun alternativ oder ergänzend zum ersten Kapitel gelesen werden.

Gröbenzell, Anfang Mai 2011, KHB

¹ Dieser im Vergleich zum hier abgedruckten leicht veränderte Text kann online nachgelesen werden unter: http://glocalist.com/fileadmin/E_Glocalist_Magazine_1-2011.pdf.

BUDDHISTISCHE ÖKONOMIE¹

„Wälder sollen nicht sinnlos niedergebrannt werden.“ – „Tiere sollen nicht mit anderen Tieren gefüttert werden“ – „Es sind zwei Arten der medizinischen Fürsorge einzurichten, nämlich medizinische Fürsorge für Menschen und medizinische Fürsorge für Tiere.“ Das sind keine ethischen Sätze, die Konsequenzen aus der globalen Erwärmung, der BSE-Krise oder dem Hormonskandal in der Schweinezucht ziehen, sie wurden vielmehr im dritten vorchristlichen Jahrhundert von König Ashoka (268–232 v.Chr.) als geltendes Recht verfügt. Ashoka hat versucht, ein großes Reich nach den Prinzipien des Buddhismus zu regieren. Seine praktische Ethik und Soziallehre, die als in Stein gehauene Gesetzgebung erhalten ist, kann einen unmittelbaren Einblick in eine Wirtschaftsweise geben, die nach buddhistischen Grundsätzen geformt war. Die Felsen-Edikte zeigen auch, daß die darin formulierten Prinzipien für die Gegenwart unveränderte Aktualität behalten haben. Die Popularität des Buddhismus inmitten einer zwischen Fieber und Crash schwankenden Weltwirtschaft legt darüber hinaus die Vermutung nahe, daß eine Nachfrage nach ethischen Antworten besteht, die man andernorts nicht zu finden glaubt.

Es gibt keine „buddhistische Ökonomie“ als fertiges theoretisches System, wie etwa die Katholische Soziallehre. Dennoch liegen Ansätze zur Entwicklung einer buddhistischen Wirtschaftslehre vor. Als „Klassiker“ gilt das Kapitel „Buddhistische Wirtschaftslehre“ in Ernst Friedrich Schumachers „Small is Beautiful“. Der thailändische Mönch Prayudh Payutto hat daran anknüpfend einen umfangreicheren Entwurf vorgelegt, der 1999 auf deutsch unter dem Titel „Buddhistische Ökonomie“ erschienen ist. In Thailand und Sri Lanka sind bereits früher zahlreiche Vorschläge zu einer „Zähmung“ der Ökonomie im Geist des Buddhismus gemacht worden; sie wurden jedoch kaum in Europa oder Amerika rezipiert. Auch der Dalai Lama hat sich wiederholt dezidiert zu ökonomischen Fragen geäußert und jüngst „eine neue Ethik für unsere Zeit“ publiziert, die versucht,

¹ Zuerst Erschienen unter dem Titel: „Die Jagd nach dem Schein. Wie die buddhistische Ökonomie zu Lebensperspektiven im Umgang mit der Nahrung führt“, Ethik Letter (LayReport) 2/2001, S. 2-9; wieder abgedruckt: „Buddhistische Ökonomie“; in: Engagierter Buddhismus, Gelbe Reihe – Heft 7, Herbst/Winter 2004/05, 13-17

durch eine Veränderung der Motivation die Wettbewerbsgesellschaft positiv zu beeinflussen. Gemeinsam ist diesen Konzepten die Absicht, aus Grundsätzen des Buddhismus, vor allem der Lehre von der Gewaltfreiheit (*ahimsa*) und des Mitgeföhls (*bodhicitta*), einen Gegenentwurf zum Menschenbild des Egoismus in der kapitalistisch-marktwirtschaftlichen Wirtschaftsform vorzulegen. Das Mitgeföhls erstreckt sich hierbei ausdrücklich auch auf andere Lebewesen und fordert deshalb nicht nur einen schonenden Umgang mit der Natur, sondern – ganz praktisch – den weitgehenden Verzicht auf Fleisch als Nahrungsmittel.

Die Notwendigkeit einer *ethischen Beschränkung* des wirtschaftlichen Egoismus wird keineswegs nur von Buddhisten betont. Es läßt sich hierbei aber im Vergleich zu anderen ethischen Systemen eine durchaus andere Zielrichtung erkennen. Zwar wird auch im Buddhismus die zentrale Rolle von ethischen Regeln betont; die Ethik dient allerdings gleichsam nur als Basis zu einer Veränderung des Handelns aus *Erkenntnis und Überzeugung*. Auch das findet sich bereits in Ashokas Gesetzgebung; im siebten Felsen-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 Betonung der je eigenen Überzeugung und Motivation, der *direkte* Bezug auf das Individuum verleiht der buddhistischen Wirtschaftsethik ihren eigentümlich *modernen* Charakter. Darin liegt auch eine gemeinsame Gesprächsbasis für den Dialog mit der *liberalen* Wirtschaftstheorie. Während jedoch der Liberalismus von dem methodischen Postulat einer unveränderlichen, egoistisch vorprogrammierten Menschennatur ausgeht, hält der Buddhismus an der *Veränderbarkeit* der Individuen durch rationale Einsicht und einer *Veränderbarkeit der Motivation* fest. Die „individualistische“ Ausgangsbasis macht – trotz des direkten Gegensatzes von Egoismus und Altruismus – für viele Manager den Buddhismus zu einem interessanteren Gesprächspartner als die christlichen Kirchen: Katholische und protestantische Wirtschaftslehre richten ihre Hoffnung auf die sittliche Wirkung *staatlicher Institutionen*, denn – wie Paulus sagt – „es gibt keine staatliche Gewalt, die nicht von Gott stammt“ (Rom 13,2). Die Skepsis gegenüber dieser Position beruht auf der Erfahrung ihrer Umsetzung: „Es darff niemand gedencken, das die welt on blut regirt werde. Es soll und mus das weltlich schwerd rod und blustrutig seyn“ (Martin Luther). Mildere Töne der Gegenwart können Erinnerungen an solche Gewaltverherrlichung nur sehr langsam durch positivere Erfahrungen mildern.

Der Buddhismus ist eine atheistische Religion, auch in dem Sinn, daß niemals ein heiliger Zweck gewaltsame Mittel heiligt: Weder im Staat noch in der

Wirtschaft. Zwar tolerieren verschiedene Varianten des Buddhismus Geister, Götter usw. als Bestandteil der jeweiligen lokalen Volksreligionen in Tibet, China, Thailand oder Japan, doch sie betonen stets, daß es sich dabei *letztlich* um Projektionen des eigenen Geistes handelt, nicht um fremde Schicksalsmächte. Es gibt im Buddhismus keine transzendente göttliche Ordnung, die in der weltlichen offenbar würde. Deshalb ist aber auch der Markt nicht eine quasi-naturhafte Instanz mit höherer Vernunft. Es gibt keine „unsichtbare Hand“. Der Markt ist nur ein Produkt des menschlichen Handelns, und dieses Handeln wird vielfach von Täuschungen und verwirrten Emotionen geleitet.

Die Notwendigkeit von Institutionen zur Regelung und Organisation der Wirtschaft wird von der buddhistischen Ökonomie keineswegs geleugnet; doch auch für die Staatsverwaltung zielen alle Vorschläge wiederum auf die *individuelle Motivation*, unter Verzicht auf äußere Gewalt. Ashoka schrieb seinen Beamten im ersten Felsenedikt ins Stammbuch, stets „Unparteilichkeit walten zu lassen. Dies gelingt aber nicht, wenn folgende Gemütsbewegungen beteiligt sind: Neid, Zorn, Grausamkeit, Ungeduld, Scheu vor wiederholter Anstrengung, Trägheit und Energielosigkeit. Ihr sollt aber bemüht sein, diese Gemütsbewegungen nicht in euch aufkommen zu lassen.“ Selbst die Kontrolle dieser Verordnung orientierte sich wieder an der individuellen Motivation, indem Ashoka „alle fünf Jahre einen hohen Beamten von sanfter, umgänglicher Gemütsart und freundlichem Auftreten (entsandte), um festzustellen, ob man dies alles beachtet und so verfährt, wie ich es angeordnet habe.“

Die Welt ist nach der buddhistischen Karma–Lehre das Resultat von Handlungen. Probleme in und mit der Welt sind nicht einem fernen Gott oder einer blinden Naturmacht anzulasten, sie sind das Ergebnis früherer Handlungen aller Lebewesen, allen voran der Menschen. Letztlich ist jede Situation nach buddhistischer Auffassung selbstverschuldet und selbst zu verantworten – aber eben deshalb auch positiv veränderbar. Dieser Gedanke kommt sicherlich den Überzeugungen vieler Entscheidungsträger in der Wirtschaft nahe. Und eben darin liegt die Chance einer Gesprächsbasis mit der buddhistischen Wirtschaftslehre, während sich die christlichen Kirchen (oder der Islam durch die „Scharia“) mit ihrer Vorstellung einer in transzendenten Gründen ruhenden weltlichen Ordnung eher schwer tun.

Obgleich sich im kalifornischen New Age-Kapitalismus oder in der Managementliteratur vor dem Hintergrund der genannten Gemeinsamkeit häufig ein modisches Kokettieren mit buddhistischen Vorstellungen findet (vielfach unter dem Schlagwort „Zen“ oder „Tao“), muß doch auf eine grundlegende Differenz hingewiesen werden. Die buddhistische Ökonomie ist eine *kritische Ethik*. Ihre Absicht ist es nicht, ein bestimmtes Verhalten *vorzuschreiben*, vielmehr wird der

Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung, zwischen Motivation und Handlungsergebnis betont. Ziel ist es, das eigene Handeln zu *erkennen* und darauf aufbauend als *freiwillige Konsequenz* auf negative Handlungen zu verzichten.

Auch als ökonomische Lehre bleibt der Buddhismus vor allem eine Methode, ein Geistes- und Motivationstraining, das auf *Erkenntnis* abzielt. Ein Kernsatz des Buddhismus lautet, daß es deshalb so viel Leid, Frustration und Abhängigkeit von „Sachzwängen“ in der Welt gibt, weil die Menschen in ihrem Handeln einer *Täuschung* erliegen. Und diese Täuschung beruht auf dem Glauben, ein von anderen Lebewesen *getrenntes*, auf einem unabhängigen Ich beruhendes Individuum zu sein. Der Vater des modernen Liberalismus – Ludwig von Mises – sagt in seinem Buch „Nationalökonomie“: „Das *Ich* ist die Einheit des handelnden Menschen. Es ist *fraglos* gegeben und kann durch kein Denken aufgelöst werden.“ Eben dieser Gedanke gilt in der buddhistischen Ökonomie als *tiefste und eigentliche Täuschung*.

Wenn also die liberale und die buddhistische Wirtschaftslehre gleichermaßen beim *Individuum* ansetzen, so geschieht dies doch mit völlig unterschiedlichen Vorzeichen: Was im ersten Fall eine (womöglich genetisch determinierte) unveränderliche Tatsache der Menschennatur sein soll, ist in der buddhistischen Ökonomie der Ausgangspunkt einer *Veränderung* des menschlichen Handelns und seiner Motivation durch *Einsicht*. Das unantastbare Axiom der ökonomischen Theorie zur Ableitung von Marktgesetzen, Preisbewegungen und wirtschaftlichen Abläufen – die Profit- oder Nutzenmaximierung einzelner Eigentümer –, gilt für die buddhistische Ökonomie als Quelle fast aller Probleme, ökonomischer Krisen und sozialer Ungerechtigkeit. Während der Liberalismus die Anpassung der Ökonomie an die von einem mechanischen Egoismus gelenkten Märkte fordert, betont die buddhistische Ökonomie eine aus der Einsicht in die negativen Folgen dieses Handelns erwachsende Möglichkeit zur *Veränderung* der egoistischen Motivation.

Ich möchte diesen Gedanken etwas illustrieren. Das „Ego“ ist, sagen die Buddhisten, keine starre Wesenheit. Es ist ein illusionärer Prozeß, in dem die Menschen, angetrieben von verwirrten Emotionen, um ein fiktives Zentrum kreisen. Wie funktioniert diese Ego-Täuschung? Andere Menschen, Tiere, Pflanzen oder leblose Dinge werden von uns sortiert nach einem schon dem neugeborenen Säugling vertrauten Prinzip des Ergreifens oder der Ablehnung, bei Erwachsenen entfaltet als Begierde und Aggression. Diese beiden emotionalen Grundtendenzen („Begierde und Aggression“) beruhen auf der Täuschung („Unwissenheit“), Lebewesen oder Dinge seien substantielle, bleibende und unveränderliche Wesenheiten. Wenn man etwas, das vergänglich ist, als etwas Unvergängliches ergreift und festhält, dann entsteht Frustration, sobald sich die Wahrheit zeigt: Beziehun-

gen zerbrechen, der eigene Körper altert, Reichtümer schwinden, errichtete Mauern und Grenzen fallen – kurz, das, was man festhalten möchte, zerrinnt unter den Fingern.

Diese drei Gifte der Gier, der Aggression und der Glaube an das bleibende Wesen der Dinge lassen sich in der Wirtschaft sehr konkret aufzeigen als Grundlage marktwirtschaftlicher Dynamik: Die „Gier“ erscheint hier als Profit- oder Nutzenmaximierung; die Aggression entfaltet sich als Wettbewerb, der global sehr selten mit *fairen* Mitteln geführt wird; und schließlich dreht sich dieser gesamte Prozeß um die Jagd nach einem bloßen Schein, dem Schein des Geldes. Obgleich diverse Börsen-Crashes, die Entwertung ganzer Fabrikanlagen durch neue Technologien oder durch das Auftreten neuer Wettbewerber die *Scheinhaftigkeit* aller Werte in der Welt der Ökonomie täglich zeigen, werden auf dieser fiktiven Grundlage dennoch Entscheidungen getroffen, Investitionen geplant, Arbeitskräfte eingestellt oder entlassen, Ausbildungsgänge für Hochschulen konzipiert oder Steuern erhoben und Staatsausgaben getätigt. Zu keiner Zeit vorher war die *große Macht des Scheins* deutlicher sichtbar als in der globalen Ökonomie: Über Nacht kann sich ein Boom, der eben noch Reichtum hervorbrachte, in eine Krise verwandeln und ganze Volkswirtschaften ins Elend stürzen. Mußten früher buddhistische Lehrer ihren Schülern die Macht des Scheins an eher seltenen Beispielen wie magischen Vorführungen im Zirkus oder einer Fata Morgana illustrieren, so genügt es heute, einige Tage lang *The Wall Street Journal* zu lesen.

Eine wachsende Kritik am wirtschaftlichen Egoismus, an der mechanischen Blindheit des Wettbewerbs, an unfairen Praktiken von Unternehmen nach innen und außen, an ökologischen Sünden oder der Quälerei von Tieren für das Verfertigen einer Dissertation oder neuer Kosmetika wird von vielen Standpunkten aus vorgetragen. Die immer dringlicher werdende ethische Beschränkung blinder Marktprozesse wird von vielen Seiten zurecht gefordert. Der besondere Reiz der buddhistischen Begründung für eine solche Ethik liegt darin, daß sie sich nicht auf transzendente Werte beruft, sondern auf die Kraft der Einsicht, die aus einer rationalen Kritik irrtümlicher Auffassungen erwächst.

Ich möchte dies an der aktuellen Diskussion der industriellen Fleischproduktion, der BSE-Krise, verdeutlichen. Die Agrarfabriken basieren auf einer Maschinentheorie der Lebewesen, die Descartes begründet hat. Von Nicolas Malebranche, einem Schüler von Descartes, wird berichtet, daß er auf einem Spaziergang einmal eine trächtige Hündin durch einen Fußtritt zum Aufheulen brachte und den erstaunten Blick seines Begleiter mit dem Satz kommentierte: „Tut nichts, das ist nur eine Maschine, nur eine Maschine“. Die Massentierhaltung und Massentötung von Tieren sind die praktische Konsequenz dieser mechanischen Philo-

sophie. Offenbar beruhen solche Handlungen also auf falschen Gedanken: Tiere sind empfindende Wesen und keine Maschinen; Menschen und Tiere sind *verwandt*. Seine Verwandten aber pflegt eigentlich niemand zu essen. Es ist also letztlich eine Täuschung (Tiere sind Maschinen) und eine verwirrte Emotion (Geldgier), die in unheiliger Allianz das produziert haben, was heute als schlichte Konsequenz marktwirtschaftlich organisierter Nahrungsproduktion erscheint. Die Arbeitsteilung, in der die Qual der Massentierhaltung, der Ställe und Schlachthöfe von der Lackfassade der Fast Food-Ketten hermetisch getrennt wird, begünstigt auf berechnende Weise das Nichtwissen oder –wissenwollen vom Leiden jener Tiere, deren geröstetes Fleisch zwischen zwei Brötchenhälften konsumiert wird. Auch hier paart sich Eßlust mit Nichtwissen. Die bloße Kenntnis der Produktionsbedingungen hat vielfach eine völlige Veränderung der Motivation zur Folge, auch ohne ethisches Gebot: Der Besuch eines Schlachthofs brachte so manchen Vegetarier hervor.

Ein Handeln, das letztlich auf einer Täuschung über die menschliche Natur und die Welt beruht, muß zu unheilvollen Konsequenzen führen. Dieser Gedanke, im Buddhismus als „Wahrheit vom Leiden“ ausgedrückt, hat unmittelbar ökonomische Implikationen. So lassen sich z.B. viele Wirtschaftskrisen auf *trügerische Erwartungen* zurückführen: Crashes an Börsen oder ganzer Märkte beruhen auf irrtümlichen Annahmen über die künftige wirtschaftliche Entwicklung. Und derartige Täuschungen paaren sich immer wieder mit einem der beiden anderen Gifte „Gier“ oder „Aggression“. Letztlich, so kann man die *empirische* Grundthese der buddhistischen Ökonomie formulieren, müssen sich alle Handlungen, die von den drei Giften (Unwissenheit, Gier, Aggression) gelenkt werden, schließlich auch *gegen* die Handelnden selbst kehren. Die Täuschung, die Natur sei ein mechanisches Gefüge, das sich beliebig menschlichen Zwecken unterordnen läßt, zeigt in der Klimaveränderung, wachsenden Naturkatastrophen, Seuchen usw. eine unerwartete Kehrseite. Und das wichtigste Ziel einer kapitalistisch organisierten Wirtschaft – der Gewinn – erweist sich als endlos flüchtige Größe. Man erreicht *nie* das Ziel, weil die Geldgier des einen durch die Geldgier des anderen stets in einem aggressiven Wettbewerb aufgehoben wird. Die schwarzen Zahlen des Vorjahres sind angesichts aktueller Verluste nur Schnee von gestern, und jedes erreichte Vermögen ruft nach weiterer Steigerung. Einem unerreichbaren Ziel nachzujagen, ist aber eine Illusion, die sich im Wettbewerbsprozeß wechselseitig und interdependent als *soziale Wirklichkeit* stabilisiert.

Wenn in Texten zur „buddhistischen Ökonomie“ immer wieder betont wird, daß das Streben nach *materiellen* Gütern unbefriedigend bleibt, so ist auch das keine moralische Verurteilung des Konsums, sondern Ausdruck einer praktischen Erfahrung: Kaum sind die Mägen und die Geldbörsen halbwegs gefüllt, so füllen

sich die Wartezimmer der Ärzte, Psychologen und Psychotherapeuten. So stellte schon die älteste buddhistische Spruchsammlung (der Dhammapada) im 75ten Vers mit erhabener Schlichtheit fest: „Der eine Pfad führt zu Gewinn, / der andere Pfad zum Nirwana“. Das Nirwana, das buddhistische Heilsziel, ist nicht eine Art Himmel des Nichts oder des Weltverlustes. Das Nirwana ist das Glück des *Loslassens*, es ist ein Leben *ohne* Täuschung, *ohne* Wahn („Nir-wahn“ lautet die pfiffige Übersetzung Karl Eugen Neumanns dieser buddhistischen Grundkategorie).

Die Beobachtung, daß das menschliche Leben trotz aller ökonomischen Reichtümer immer wieder in *Enttäuschungen* endet, findet in der buddhistischen Ökonomie eine einfache Erklärung: Ent-Täuschungen setzen offenkundig eine Täuschung als ihre Ursache voraus. Und diese Täuschung ist der Glaube, wir hätten oder seien ein getrenntes, bleibendes Ego. Das Ego ist das fiktive Zentrum des Strebens nach *mehr* Geld, Macht, Lust oder Anerkennung. Und dieses Ego ist – in buddhistischer Sprechweise – „leer“ an einer bleibenden Substanz. Der Gedanke ist einfach: Wenn es keine isolierten Lebewesen und Dinge gibt, die aus sich selbst heraus existieren, wenn also alle Lebewesen und Dinge durch Ursache und Wirkung miteinander verbunden und vernetzt sind, dann muß ein Handeln, das ein isoliertes Individuum und dessen ängstlich abgegrenztes Eigentum in den Mittelpunkt stellt, zu enttäuschenden Konsequenzen führen. Auch die ökonomische Theorie wurde auf ihre Weise zu dieser Einsicht genötigt: Der Versuch, ökonomischen Gütern einen *inneren* Wert (Nutzen oder Arbeitswert) beizumessen, ist gescheitert. Ein Ding hat erst durch einen Preis einen ökonomischen Wert, und die Preise sind interdependent, also vielfältig voneinander abhängig. Man kann keinen Wert von der übrigen Wirtschaft trennen und *festhalten*. Die *gegenseitige Abhängigkeit* und *Vernetzung* aller menschlichen Handlungen untereinander und von der Natur ist eine Tatsache. Die buddhistische Ökonomie fordert eigentlich nur, diese unstrittige Erkenntnis auch zur *Grundlage* des Handelns zu machen.

Man kann dies auch in der Sprache der Spieltheorie ausdrücken: Die Menschen, die Zusammenarbeit und wechselseitige Kooperation durch egoistisches Gewinnstreben, unfairen Wettbewerb und den Glauben an die Dauerhaftigkeit scheinbarer Werte *verhindern*, geraten in ein „Gefangenen-Dilemma“. Das Gefangenen-Dilemma beruht auf einer Geschichte von zwei Gefangenen, die man – hätten sie beide geschwiegen – nicht hätte verurteilen können. Da sie, aus gegenseitigem Mißtrauen, auf die Verlockung des Versprechens hereinfließen, bei der Beschuldigung des je anderen als Mittäter eine Strafminderung zu erhalten, stehen sie am Ende mit einer zweifachen Gefängnisstrafe viel schlechter da als bei gegenseitigem Vertrauen. Verallgemeinert führt diese (moralisch eher zweideuti-

ge) Geschichte zu der spieltheoretischen Erkenntnis, daß die Verweigerung der Zusammenarbeit, das Ignorieren gegenseitiger Abhängigkeit bei menschlichen Handlungen zu einem *insgesamt* für alle Beteiligten schlechteren Ergebnis führt, gerade *weil* jeder egoistisch für sich ein maximales Ergebnis erreichen möchte. Dasselbe gilt für die Zusammenarbeit des Menschen mit der Umwelt, mit natürlichen Kreisläufen. Anders gesagt: Die individuelle „Rationalität“ des *homo oeconomicus* ist *global* irrational und für die Umwelt verhängnisvoll.

Wenn die buddhistische Ökonomie weiter sagt, daß aufgrund der Allverbundenheit aller Wesen jedes Lebewesen wie die eigene Mutter oder der eigene Vater zu betrachten ist, dann ist dieser Gedanke, in die Sprache der Evolutionstheorie übersetzt, gleichfalls leicht nachvollziehbar: Die Menschen stammen vom Tierreich ab; die genetische Differenz zwischen Mensch und Schimpanse ist ziemlich gering. Die Natur ist kein mechanisches Gegenüber, sondern ebenso lebendig, wie die Menschen immer noch das natürliche Erbe körperlich mit sich tragen. Es ist deshalb einfach unverständlich, daß die Menschen zwar die eigenen Mütter ehren, die Nachkommen der Urgroßmütter aus dem Tierreich aber in den Labors quälen, in enge Käfige zwingen, mit Chemikalien vergiften, um sie anschließend selbst aufzufressen – zu schweigen von den täglich vernichteten Pflanzen- und Tierarten, die Opfer der Unterwerfung von Natursystemen für kurzfristige Gewinnmaximierung werden.

König Ashoka – um den eingangs zitierten Gedanken nochmals aufzugreifen – ließ für Menschen *und* Tiere entlang der Hauptstraßen Erfrischungsräume errichten, baute die ersten Tierkrankenhäuser und ermahnte seine Untertanen, die Lebewesen als Brüder und Schwestern zu betrachten. Diese Handlungsweise erwuchs, wie Ashoka sagte, aus seiner Einsicht in die innere Natur eines vernetzten Kosmos. Die buddhistische Ökonomie hält der alltäglichen Welt der Wirtschaft nicht ein fremdes Ideal entgegen, sie appelliert an die Verantwortung und die Einsicht jedes Individuums. Da der Egoismus eine grundlegende, gleichwohl alltägliche Täuschung ist, richtet sich der Appell an jedes Individuum, verbunden mit der Bitte um Toleranz. Was Ashoka den religiösen Sekten seiner Zeit empfohlen hat, kann hierbei als Leitbild für die „ökonomischen“ und „ethischen“ Sekten der Gegenwart genommen werden. Im 12. Felsen-Edikt heißt es: „Wer aber die eigene Sekte herausstreicht und über die anderen Sekten abfällig urteilt und dies alles in der Absicht, der eigenen Sekte einen Dienst zu erweisen und die Interessen der eigenen Sekte zu fördern, der fügt durch solches Verhalten der eigenen Sekte nur beträchtlichen Schaden zu.“ Als Grundsatz für einen fairen Wettbewerb wäre dieser Satz – man ersetze einfach „Sekte“ durch „Firma“ oder „Interessengruppe“ – ein großer Schritt hin zu einer ethisch verantworteten Wirtschaftsweise.

DIE GLOBALE MACHT DES GELDES

DIE WIRTSCHAFTLICHE WIRKLICHKEIT DER DREI GIFTE¹

Alle Menschen wollen glücklich sein – in diesem Satz stimmen Buddhisten und Ökonomen durchaus noch überein. Doch dann trennen sich die Wege. „Alles Unglück in der Welt“, sagt Shantideva, „beruht auf dem Streben nach dem eigenen Vorteil.“ Der Ökonom und Philosoph Jeremy Bentham sieht das anders: „In jedes Menschen Brust dominieren selbstbezogene Interessen“, und diese selbstbezogenen Interessen, dieser Egoismus ist es, der das „Glück aller Menschen“ herbeiführen und die Wirtschaft antreiben soll. Die Gier, immer noch mehr Geld besitzen zu wollen, soll in einer geheimnisvollen Dialektik das Glück aller Menschen herbeiführen – versprach auch der Vater der modernen Ökonomik, Adam Smith. Deshalb fordern die modernen Ökonomen die Unterwerfung des Globus unter die Herrschaft von Geld und Kapital: „Man muss das internationale Kapital hätscheln“ (Hans-Werner Sinn). Die Opfer der globalen Geldgier, die Menschen, die an den Rand der Märkte verstoßen werden, verdienen kein Mitgefühl; sie sind nur „Wohlstandsmüll“ (Helmut Maucher, Vorstandsvorsitzender der Nestlé AG). Mitgefühl und die Ethik des Teilens, sagt der Wirtschaftsethiker Karl Hohmann, sei „sogar ein Verbrechen“, eine „Sünde wider die Marktwirtschaft“.

Doch das von Smith und Bentham versprochene Glück blieb aus – die globale Herrschaft der Geldgier bringt nur exakt das hervor, was von der Herrschaft einer Untugend zu erwarten ist. Von den 2,8 Milliarden Menschen, die 2005 weltweit arbeiteten, verdiente die Hälfte (1,4 Milliarden) weniger als 2 \$, 500 Millionen darunter weniger als 1 \$ pro Tag. Die Folge: 800 Millionen Menschen hungern; täglich sterben 100.000 Menschen an den unmittelbaren Folgen der Mangelernährung. Wachstum und technischer Fortschritt kommen nur einer Minderheit zugute. Und die wirtschaftliche Ungleichheit nimmt im langfristigen Trend noch zu. Besaß Anfang des 19. Jahrhunderts global das reichste Fünftel der Menschheit dreimal so viel wie das ärmste, so hat sich dieses Verhältnis Anfang des 21. Jahrhunderts auf 74 zu 1 erhöht. Begleitet wird dieser Prozess durch eine zunehmend zerstörte Umwelt und ein unaussprechliches Elend ausgebeuteter Tiere.

Angesichts von so viel geistiger Verwirrung bei den Ökonomen und dem nachfolgenden globalen Leiden erwächst dem Buddhismus als nichttheistischer

1 Erschienen in: Buddhismus aktuell, 4/2006, S. 6-9.

Religion, die Götter und auch den „Gott des Marktes“ als Verblendung durchschaut, eine besondere Verantwortung. Denn der Buddhismus kritisiert nicht nur den Egoismus, lehrt Gewaltlosigkeit und Mitgefühl, in der buddhistischen Tradition finden sich auch alle Denkwerkzeuge, um die Ursachen für das globale Elend zu erkennen. Es ist dazu aber notwendig, die Struktur dieser ökonomischen Verblendung genau zu studieren – so wie Buddha oder die Gelehrten von Nalanda jeweils die Denksysteme ihrer Zeit einer klaren Kritik unterzogen. Mitgefühl darf sicher nicht heißen, die falschen Gedanken von Ökonomen, die in den Medien, der Politikberatung und an Hochschulen den Geist der Menschen auf Egoismus programmieren, zu tolerieren.

Jedes Leiden hat eine Ursache. Die letzte Ursache liegt aber in einer Verdunklung des Denkens. Aus der Verdunklung des Denkens erwachsen die falschen Motive von Gier und Hass. Durch diese drei Gifte – Gier, Hass und Verblendung – erzeugen die Menschen falsche Theorien, haften daran und führen Handlungen aus, die Leiden nach sich ziehen. Die Handlungen werden zu Gewohnheiten, ja zu Institutionen, die dann wiederum dem verblendeten Geist als „unverrückbare Fakten“ erscheinen. So funktioniert Karma in der Gesellschaft. Die Erscheinungen im menschlichen Zusammenleben verändern ihre Form, nicht aber dieses Grundprinzip. In den letzten 250 Jahren trat der Kapitalismus einen globalen Siegeszug an. Doch auch die gesellschaftliche Form des Kapitalismus ist nur das Resultat eines verblendeten Denkens und Handelns. Global erleiden die Menschen in der Wirtschaft als „Sachzwang“, was sie selbst aufgrund fehlender Erkenntnis hervorbringen.

Wie kann man das genauer erklären? In Griechenland entwickelte sich vor rund 2.500 Jahren, zur Lebenszeit Buddhas, schrittweise eine neue Wirtschaftsform durch allgemeine Geldverwendung. Ursprünglich war das Geld ein Gut, das eine besondere, religiöse Wertschätzung genoss (z.B. die Rinder für Tieropfer). Aus seiner allgemeinen Geltung erwuchs dem Geldgut die Rolle eines allgemeinen Rechen- und Tauschmittels. Schon darin lag eine Täuschung: Die Menschen begannen, dem Geldgut einen „Wert“ zuzuschreiben. In Wahrheit besteht dieser Wert aber nur darin, dass alle Tauschpartner das Geld im Tausch anerkennen und in der jeweiligen Geldeinheit rechnen. Das „Wesen des Geldes“ beruht auf der alltäglichen Handlung des Tauschens, worin die Menschen ihre wirtschaftliche Abhängigkeit praktisch und rechnend als Marktprozess vollziehen.

Doch diese gegenseitige Abhängigkeit wird nicht unmittelbar erkannt; sie erscheint verdinglicht als Geldwert, an den alle glauben. Darin liegt der Grund einer zunehmenden Verblendung: Alle Dinge erscheinen im Horizont der Geldrechnung. Als Wirklichkeit gilt nur, was man berechnen und klar trennen, also ergreifen und festhalten kann. Nur so lassen sich Eigentumsrechte für den Tausch

definieren. In der Gegenwart treibt man diese Fiktion so weit, dass man nicht nur Grundstücke, Häuser oder Alltagsgüter als Eigentum und Ego-Territorium abgrenzt, sondern auch Teile der Luft (Emissionsrechte), Gedanken (Urheberrecht) oder das Erbgut (Genpatente), um diese fiktiven Teile monopolisierbar und wirtschaftlich verwertbar zu machen. Auch Menschen werden zu ökonomisch taxierten Einheiten: „Humankapital“, flexibel einsetzbar, eingestellt oder entlassen im Rhythmus der Konjunktur. Selbst Kinder seien nur „langlebige Konsumgüter“, meint Gary S. Becker (Nobelpreisträger).

Die drei Gifte nehmen also eine „moderne“ Gestalt an: Auf der Grundlage der Verblendung des Geldes als universellem Wertmaß verändert sich die Motivation der Menschen. Die Gier wandelt sich zur Geldgier, und der Hass erscheint als „Wettbewerb“, als wirtschaftliche Konkurrenz, die auch politische Formen annimmt, bis zum Krieg.

Die historisch frühe Form der Geldgier trat im Zins in Erscheinung. In fast allen religiösen Systemen, die aus der Frühzeit der Geldverwendung stammen, wurde noch Geldgier als Untugend erkannt und moralisch begrenzt. Auch Platon und Aristoteles haben das Zinsnehmen als Missbrauch der sozialen Einrichtung des Geldes verurteilt. Dieser Gedanke ist wichtig: Das Geld ist eigentlich nur das Medium, in dem die Menschen ihre gegenseitige wirtschaftliche Abhängigkeit organisieren. Das Geld als Geld ist leer, es hat keine Substanz, keinen Wert, eben weil es nur die Handlungen des Wirtschaftens durch die Rechnung in einer fiktiven Entität vermittelt. Die Geldeinheit kann deshalb auch von Menschen – z.B. das Papiergeld einer Zentralbank – festgesetzt und verändert werden. Der Geldwert hat keine „Selbstnatur“. In ihm erscheint nur die gegenseitige Abhängigkeit der wirtschaftenden Menschen. Wenn nun die Geldgier sich auf die Vermehrung des Geldes im Zins richtet, dann beruht diese Motivation erstens auf der grundlegenden Täuschung der Selbstnatur des Geldwerts, zweitens aber führt diese verdunkelte Motivation dazu, die soziale Funktion des Tauschvermittlers „Geld“ privat zu missbrauchen und dadurch andere Ziele des Handelns der Geldvermehrung unterzuordnen.

Aus dem Geld als Diener des Tauschs wird im Zins ein Tyrann. Doch der im Zins zusätzlich geforderte Geldbetrag muss eine Quelle haben. Neben der Spekulation auf den Märkten und der Manipulation des Geldwerts, ist diese Quelle die Ausbeutung von Mensch und Natur, von Kultur und menschlicher Kreativität. Zwar ist die Recheneinheit des Geldes fiktiv, sofern sie verändert und auch durch Staaten manipuliert werden kann. Doch wenn sich die Menschen erst einmal der Geldrechnung unterworfen haben, dann erwächst dem Geld eine gesellschaftliche Macht. Diese Macht ist von seltsamer Struktur; Nagarjuna hat die zugehörige Denkform sehr klar analysiert. Man kann sie am Beispiel des Verhältnisses von

König und Untertanen erklären. Jemand ist nur König, wenn sich zu ihm Menschen als Untertanen verhalten. Sie verhalten sich umgekehrt als Untertanen, weil sie an die Natur des Königs glauben. Ebenso beim Geld. Weil alle an seinen Wert glauben, deshalb unterwerfen sie sich dem Geld, indem sie „auf es zählen“, mit ihm rechnen und so den Märkten Macht verleihen. Diese Macht wiederum kann dann profitabel von der Geldgier der Geldbesitzer missbraucht werden.

Auf dieser täuschenden Grundlage eroberte der Geldbesitz schrittweise in einem langen, qualvollen historischen Prozess immer mehr die Märkte und dadurch fast alle menschlichen Lebensbereiche. Die Produktion, private Haushalte, der Staat, ja selbst einige Religionsformen wurden mehr und mehr in Systeme transformiert, die ihre Prozesse nach Einnahmen und Ausgaben, nach Kosten und Leistung berechnen und organisieren. Gelenkt wurde und wird dieser Prozess durch das Bestreben, aus dem Einsatz einer Geldsumme (= Kapital) mehr Geld aus möglichst allen menschlichen Handlungen zu erpressen.

Zudem wurde die Geldgier im Zins und Gewinn zu einer Institution, getragen von einer allseits tolerierten Gewohnheit. Einen Zins zu verlangen, für Wertpapiere eine Rendite zu erhalten, das ist durch Bankhäuser – die Tempel der Moderne –, Finanzberater, Fondsmanager und die Allgegenwart der Börsenkurse, Wechselkurse, Preise und Zinssätze in den Medien zu einer selbstverständlichen Voraussetzung menschlichen Handelns geworden. „Selbstverständlich“ – das heißt, auch das Ego versteht, interpretiert sich im und aus dem Geist des Geldes. Und die Institutionen des Geld- und Kapitalmarktes, die alle anderen wirtschaftliche Handlungen organisieren, scheinen „von Natur“ zu existieren, obwohl sie in Wahrheit nur immer neue Masken der Geldgier sind. Die Ökonomen bezeichnen das durch Geldgier kontaminierte Wesen des Menschen *homo oeconomicus* und sprechen hier von „Rationalität“. Ein Blick auf die fast tägliche Hysterie an den Börsen zeigt, wie albern diese Vorstellung ist.

Im globalen Wettbewerb begegnet sich die Geldgier jeweils nur selbst. Der Andere, der Konkurrent will dasselbe: mehr Geld. Aus diesem Gegensatz gehen Börsencrashes, Krisen, Arbeitslosigkeit oder auch einmal ein Wirtschaftskrieg hervor. Die Ökonomen behaupten, dass hier den Naturgesetzen analoge, unumstößliche Gesetze der Wirtschaft am Werke seien. Doch ihre permanent scheiternden Prognosen zeigen, dass ihre „Gesetze“ Illusionen sind. Das ist kein Wunder: Der globale Wettbewerb der Geldgier ist unvernünftig; er gehorcht keiner Vernunft und lässt sich deshalb nicht wissenschaftlich berechnen. Wenn man die Gier aus der moralischen Bindung frei lässt und die Erkenntnis durch Rechnungen in einer fiktiven Einheit ersetzt, ergibt sich nur eine blinde Welt des Leidens, nicht ein „Gesetz“ menschlichen Zusammenlebens.

Kann man dennoch das globale Leiden mindern? Es gibt viele gute Formen der Hilfe. Doch letztlich verschwindet jedes Leiden nur durch die Aufhebung seiner Ursachen: Durch die ausdauernde, von Mitgefühl geleitete Bemühung, anderen bei der Befreiung von irrtümlichen Gedanken zu helfen. Buddhisten kommen deshalb wohl nicht darum herum, die Wirtschaftswissenschaften in ihrem Kern zu kritisieren. Diese Wissenschaft vertritt den Standpunkt, dass das Geld eine ebenso unabänderliche „Tatsache“ sei wie die Geldgier. Buddhisten sehen das anders: Die wirtschaftliche Wirklichkeit ist ein Ergebnis des menschlichen Handelns, ein Resultat der Gedanken. Man kann durch eine Veränderung des Denkens die Motivation, damit schließlich auch die Wirklichkeit verändern. Die Aufgabe ist nicht einfach, gewiss. Aber die Übung des Mitgefühls und ein geschulter Intellekt können viel erreichen. Die globale Macht der Geldgier beruht auf einer Täuschung; Täuschungen aber können keinen Widerstand leisten, wenn man ihnen durch Erkenntnis zu Leibe rückt.

GELD UND BUDDHISTISCHE ETHIK

Was ist buddhistische Ökonomie?¹

Hinweise zur buddhistischen Ethik

Es ist sehr viel über den Buddhismus, weniger schon über buddhistische Ethik, am allerwenigsten über Geld und Wirtschaft auf der Grundlage einer im Buddhismus wurzelnden Methode geschrieben worden. Ich möchte im vorliegenden Text die Grundlagen buddhistischer Philosophie und Ethik nicht allgemein darstellen, sondern setze hier Grundkenntnisse voraus.² Einige Hinweise sind für das Verständnis der nachfolgenden Überlegungen aber vielleicht hilfreich.

Die buddhistische Ethik ist eines der drei Elemente des buddhistischen Pfades, der daneben die Entfaltung von Erkenntnis und die Meditationsübung umfasst. Die buddhistische Ethik hat eine doppelte Aufgabe: Sie ist die unabdingbare Voraussetzung zur Gewinnung einer Erkenntnis, die Befreiung ermöglicht. Macht man diesen Gedanken etwas konkreter, so bedeutet er: Das ethische Verhalten, vor allem die Praxis des Mitgefühls, schafft überhaupt erst eine Voraussetzung, die es erlaubt, die Gründe für das Leiden der Menschen und anderer Lebewesen zu erkennen. Das ethische Handeln kann durchaus rational begründet werden. Doch das setzt ein Wissen voraus, das in der Regel nicht vorliegt. Insofern ist es sinnvoll, einige ethische Regeln zunächst als *positive Normen* zu befolgen, während man ihren Sinn – neben der spontanen Erkenntnis, dass ein mitfühlendes Denken und Handeln den Menschen einfach mehr entspricht als das Gegenteil – erst schrittweise in seiner vollen Bedeutung erfasst. *Eigentlich* dient

1 Vortragstext zum Seminar „Geld regiert die Welt. Buddhistische Alternativen zur heutigen Geldökonomie“ vom 25.-27.11.2005 im Lebensgarten Steyerberg.

2 Eine bekannte Einführung gibt Damien Keown: *The Nature of Buddhist Ethics*, Palgrave 1992. Zur buddhistischen Philosophie vgl. Karl-Heinz Brodbeck: *Der Spiel-Raum der Leerheit*, Solothurn-Düsseldorf 1995; ders.: *Der Zirkel des Wissens*, Aachen 2002; ders.: *Buddhistische Wirtschaftsethik*, Aachen 2002; ders.: *Buddhismus interkulturell gelesen*, Nordhausen 2005 und die dort jeweils zitierte Literatur.

aber auch die Ethik der Erkenntnis: der Erkenntnis von der gegenseitigen Abhängigkeit aller Phänomene, die keine Natur je für sich, von ihrer Seite her besitzen (*shunyata*).

Das Ziel des buddhistischen Pfades – die endgültige Erlösung vom Leiden – wird nur auf vielen Stufen und Zwischenschritten erreicht. Es ist „in dieser Disziplin die Praxis eine allmähliche, ist die Betätigung eine allmähliche, ist der Pfad ein allmählicher, und es gibt kein plötzliches Vordringen zur vollen Erkenntnis.“ [Udanam V,5] Wenn man eine konkrete menschliche Praxis wie die Wirtschaft betrachtet, gilt es deshalb gleichfalls, eine schrittweise Erkenntnis und damit Veränderung zu erreichen. Allerdings dürfen die Schritte nicht vom Ziel *wegführen*. Der Buddhismus ist *in seiner Zielsetzung* keine alternative Lebenstechnik zur bloßen Förderung individuellen Wohlbefindens. Es geht um die Minderung des Leidens *aller Lebewesen*. Die allgemeine buddhistische Diagnose lautet: Dieses Leiden entsteht durch Verblendung, durch das Ergreifen und Festhalten eines Egos. Doch diese Verblendung ist sehr clever und listig. Sie nimmt viele Formen an, weshalb man sie nicht plötzlich durchschauen kann.

Auch für das wirtschaftliche Handeln lässt sich ein tiefer Grund der Verblendung ausmachen – ich werde versuchen, das am Geld darzustellen. Doch niemand kann erwarten, dass diese Erkenntnis sich *plötzlich* durchsetzt. Es gibt deshalb viele Möglichkeiten, das aus den falschen Gedanken, die wirtschaftliches Handeln lenken, hervorgehende *ökonomische Leiden* zu mindern, ohne das Ausmaß der Verblendung schon ganz durchschaut zu haben. Vor allem aber: Veränderungen der Wirtschaft, getragen von Mitgefühl mit ihren Opfern, können nicht aus *einem* Kopf erwachsen. Sie müssen je nach Situation von vielen Menschen entwickelt werden. Institutionelle Reformen treten hier neben die Versuche, die jeweils individuelle Motivation der Menschen zu verändern, indem man sie auf die Konsequenzen ihres Handelns aufmerksam macht – wobei natürlich jeder zuerst im Haus des eigenen Geistes Ordnung schaffen muss. Im vorliegenden Text stelle ich mir nur die Aufgabe, einen Eindruck vom Ausmaß der Verblendung in der Wirtschaft zu geben. Dazu hilft mir vor allem die buddhistische Logik in ihrer Anwendung auf ökonomische Denkformen.¹ Auch das ist natürlich

1 Unter „buddhistischer Logik“ verstehe ich nicht nur die Texte von Dignaga und Dharmakirti, sondern auch die Logik des Abhidhamma der südlichen Tradition und das Madhyamika in der Nachfolge Nagarjunas; vgl. Nyanatiloka: Handbuch der buddhistischen Philosophie. Abhidhammattha-Sangaha, Uttenbühl 1995; Bernhard Weber-Brosamer, Dieter M. Back: Die Philosophie der Leere. Nagarjunas Mulamadhyamaka-Karikas, Wiesbaden 1997; F. Theodore Stcherbatsky: Erkenntnistheorie und Logik nach der Lehre der späteren Buddhisten, München-Neubiberg 1924; Pradeep P. Gokhale: Vadynyaya of Dharmakirti, Delhi 1993; Geshe Lobsam Tharchin: The Logic and Debate Tradition of India, Tibet, and Mongolia, Howell 1979; F. Theodore Stcherbatsky: Buddhist Logic, 2 Bände, Reprint New Delhi 1984; L. Bapat: Buddhist

nur *ein* Versuch zur Entwicklung einer buddhistischen Wirtschaftsethik, die sich zur Aufgabe macht, in der zeitgenössischen Diskussion einen Beitrag auch innerhalb der akademischen Wissenschaften zu leisten.

Geld als „Rationalisierung“ der Wirtschaft?

Ein einfacher Grundsatz buddhistischer Denkmethode besteht darin, bei allen Handlungen und Handlungsergebnissen zuerst die zugrunde liegende Motivation und die *Denkformen*, in denen diese Motivation artikuliert wird, aufzudecken. „Den Dingen geht der Geist voran“ [Dhammapada I.1] – so auch bei den *ökonomischen Dingen*. Nun ergibt sich hier auf den ersten Blick bei der modernen Ökonomik ein einfacher Anknüpfungspunkt, denn niemand spricht so häufig von „Rationalität“ wie die Ökonomen. Doch man muss genau hinhören: Es geht nicht um die schlichte Rationalität der nüchternen Analyse. Die ökonomische Rationalität hat einen besonderen *Inhalt*. Nur das gilt als „rational“, was sich in klingender Münze auszahlt. Es ist deshalb Vorsicht angebracht. Wie also argumentieren Ökonomen?

Die Wirtschaftswissenschaftler haben immer wieder betont, dass die Geldrechnung die menschlichen Angelegenheiten zutiefst versachlicht habe. Durch das Geld sei *Rationalität* in die menschliche Gesellschaft eingekehrt. Was kann es schon Nüchterneres geben als die Tätigkeit eines Buchhalters? Er hantiert mit Zahlen, die eine schlichte Wahrheit enthalten: Sie müssen *richtig* sein. Max Weber beschrieb den modernen Kapitalismus als einen einzigen Prozess der gesellschaftlichen Rationalisierung. Kühle Sachlichkeit trat an die Stelle mystischer, emotionaler oder verwirrter Denkformen. „Geschichtlich“, sagt auch Ludwig von Mises, „ist der menschliche Rationalismus aus der Wirtschaft erwachsen.“¹

Eine noch höhere Form des Rationalismus werde durch die Zins- oder Kapitalrechnung erreicht. Denn dadurch würden nicht nur aktuelle Handlungen rational berechnet und versachlicht, die Kapitalrechnung beziehe auch noch die *Zukunft* mit ein und kalkuliere, welche Erträge das Handeln heute in der Zukunft bringt. Max Weber sagt: „Das Höchstmaß von Rationalität als rechnerisches Orientierungsmittel des Wirtschaftens erlangt die Geldrechnung in der Form der Kapitalrechnung“². Diese höchste Rationalität auf den Märkten, die strikte Versachlichung des Handelns, mache – so sagen die Ökonomen weiter – auch jede Ethik

Logic, Delhi 1989; Hsueh-li Cheng: Empty Logic, Delhi 1991; Alex Wayman: A Millennium of Buddhist Logic, Delhi 1999; Tom J. F. Tillemans: Scripture, Logic, Language, Boston 1999.

1 Ludwig von Mises: Die Wirtschaftsrechnung im sozialistischen Gemeinwesen, Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, 47 (1920/21), S. 86-121; hier: S. 100.

2 Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. 5. Aufl., hrsg. v. Johannes Winckelmann, Tübingen 1980, S. 58.

überflüssig. An die Stelle einer Beschränkung des Handelns durch Moralregeln soll der wirtschaftliche Wettbewerb treten, worin jeder jeweils des anderen Schranke ist. Mochte das traditionelle Handeln eine Begrenzung durch Moralregeln benötigen, auf Märkten ist durch die Geld- und Zinsrechnung diese Notwendigkeit entfallen. Kühle Rechnung und der Wettbewerb sorgen – so die Botschaft der Ökonomik – dafür, dass Märkte völlig ohne Moral als reiner Mechanismus funktionieren. Das „Wirtschaften an sich“, sagen die Begründer der sozialen Marktwirtschaft in Deutschland (Ludwig Erhard und Alfred Müller-Armack), „ist frei von moralischem Gehalt“¹. Die nackte Rationalität der Geldrechnung verträgt kein ethisches Urteil, keine moralische Kritik. Wie könnte man die Sonne daran hindern, jeden Morgen aufzugehen? Wie sollte man die global agierenden Geldmärkte jemals *ethisch* beeinflussen wollen? Die globalen Märkte moralisch zu kritisieren, meint der Chefredakteur der Wirtschaftswoche, Stefan Baron, sei schlicht verrückt und eine Art Geisteskrankheit: „Raserei lässt sich nicht mit Argumenten bekämpfen, für sie wurde die Gummizelle erfunden.“²

Ich habe die heute in den Medien und im alltäglichen Bewusstsein der kapitalistischen Welt verbreitete Grundanschauung zum Geld und ihr Verhältnis zur Ethik weitgehend ohne Kommentar wiedergegeben. Wenn ich nun daran gehe, das Geld gleichwohl *ethisch* zu untersuchen und Theorien zu kritisieren, die das *nicht* tun, wenn ich ferner behaupte, dass die dabei angewandte Methode sich an dem orientiert, was ich aus dem buddhistischen Geistestraining gelernt habe, so sind die Leserin, der Leser gewarnt: Solch ein Unterfangen ist reif für die Gummizelle, eine Art vormoderne Geisteskrankheit. Gleichwohl denke ich, dass jede nüchterne Analyse zu einem ganz anderen Ergebnis kommt, und ich bitte um etwas Geduld, in einigen Gedankenschritten solch einer Analyse zu folgen.

Zunächst besteht ein auffallender Gegensatz zwischen der Behauptung, der Kapitalismus habe die höchste Form menschlicher Rationalität in der Geld- und Kapitalrechnung erreicht, und dem Verhalten von Menschen, die stets am Puls der Geldmärkte agieren. Ein unvoreingenommener Blick in einen Börsensaal vermittelt in der Tat an besonders turbulenten Tagen den Eindruck blanker Raserei. Panik, Angst und Gier erfüllen den Raum, und von einer ruhigen, sachlichen Rationalität ist keine Spur zu entdecken. Aber auch die Alltagshandlungen der Menschen, die einfach nur mit Geld umgehen, sind überwiegend durch Sorgenfalten gezeichnet. Die globale Welt des Geldes ist weit entfernt von dem, was Max Weber, Ludwig von Mises oder andere als hohes Lied kapitalistischer Rationalität singen. Wenn es wahr ist, dass seit der Mitte des 18. Jahrhunderts, seit

- 1 Ludwig Erhard, Alfred Müller-Armack: Soziale Marktwirtschaft. Ordnung der Zukunft, Frankfurt a.M.-Berlin-Wien 1972, S. 54.
- 2 Stefan Baron: WirtschaftsWoche Nr. 17, 21.4.2005, S. 5.

dem beschleunigten Wachstum des Weltkapitalismus, das Geld die Welt regiert, dann ist dieses Regime von Blut und Hunger gesäumt – etwas, was man wenigstens dann erkennt, wenn man seinen Blick von einigen wohlhabenden Zentren weg auf den *ganzen Planeten* richtet.

Ein paar Fakten: 2,8 Mrd. Menschen arbeiteten Ende 2004 weltweit, die Hälfte davon, 1,4 Mrd. Beschäftigte, verdienen weniger als zwei Dollar pro Tag; die größte Zahl armer Arbeitskräfte (*working poor*), die jemals erfasst wurde. Wiederum 550 Millionen davon verdienen weniger als einen Dollar pro Tag.¹ Die weltweite Arbeitslosenquote von 6,5% (185,9 Mio. Arbeitslose im Jahr 2003)² täuscht über den tatsächlichen ökonomischen Charakter der Arbeit jener, die Beschäftigung haben. Denn etwa ein Drittel des Weltbeschäftigungspotenzials ist faktisch un- oder weit unterbeschäftigt.³ Die globalen Konzerne schaffen gut bezahlte Arbeitsplätze nur für sehr wenige Menschen weltweit; der Rest schuftet für Niedrigstlöhne in den schweißtreibenden Blechhallen Chinas oder anderer Länder.

Betrachten wir, wie sich im historischen Globalisierungsprozess, unabhängig von den jeweils dominierenden Machtzentren, die Einkommen entwickelt haben, so ergibt sich gleichfalls ein erschütterndes Bild. 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 74:1.⁴ Die Globalisierung der Geldrechnung ist also ein Prozess der Grenzziehung, der Ausgrenzung: ein Drittel der Menschheit fristet an den Marktschranken ein Elendsdasein mit weniger als zwei Dollar pro Tag; und die Globalisierung ist eine Umverteilungsmaschine des Reichtums von Süd nach Nord und von Unten nach Oben.

Die „Rationalität der Geldrechnung“ hat also die Welt zwar in verkaufbare Portionen zerstückelt, definiert auch an Naturformen ungeniert Eigentumsrechte, doch diese Rationalität hat die Erde zugleich in einen immer unwohnlicheren Ort verwandelt, ein Ort mit Naturzerstörung, unsäglichem Leiden der Tiere und menschlichem Elend. Die Rationalität der Geldrechnung wütete in den vergangenen Jahrzehnten und Jahrhunderten mehr, als dies je ein Erdbeben oder ein Vul-

1 ILO World Employment Report 2004. Da die Beschäftigten Familien ernähren müssen, ist die Zahl der Menschen, die von diesen zwei Dollar pro Tag leben, wesentlich höher: Nach Angaben der Weltbank rund ein Drittel der Menschheit, über 1/6 lebt von weniger als einem Dollar pro Tag.

2 ILO Pressemitteilung 04/54, December 2004.

3 ILO World Employment 1996/97.

4 Vgl. Andreas Exenberger, Josef Nussbaumer: Über praktische und theoretische Armut, Working Papers *facing poverty*, Salzburg 2004, S. 10.

kanausbruch vermocht hätte. Es ist also dringend geboten, die Frage zu beantworten:

Was ist eigentlich „Geld“?

Die Frage nach dem „Wesen des Geldes“¹ zu stellen, erscheint vielen Ökonomen überflüssig zu sein. Erstens lehnt die moderne Ökonomik „Wesensfragen“ ohnehin als unbeantwortbar ab, zweitens glauben viele Wirtschaftswissenschaftler, dass sie für *praktische Zwecke* über eine ausreichende Definition des Geldes verfügen. In der unnachahmlichen Lässigkeit der Chicago-Ökonomen lautet diese Definition: *money is what money does*. Weniger vereinfacht besagt dies: Geld wird durch seine *Funktionen* definiert. Und hier entdecken die Wirtschaftswissenschaftler vor allem *nützliche* Funktion. Mit Geld lässt sich ungemein praktisch *tauschen*; mit Geld lässt sich rechnen, es lassen sich damit Schulden begleichen, schließlich auch ökonomischer Wert messen und sogar über Raum und Zeit transportieren.

Eine andere, keineswegs weniger wichtige, Funktion des Geldes wird von den Ökonomen geflissentlich übersehen. Dabei kann diese Funktion jeder unmittelbar und täglich erfahren. Wer kein Geld hat oder nicht über eine ausreichende Summe verfügt, bemerkt sehr rasch, *wovon* er überall ausgeschlossen ist. Das verlockende Paradies eines Kaufhauses rückt ohne Geld in unerreichbare Ferne – will man nicht durch Diebstahl mit dem Gesetz in Konflikt geraten. Mit Geld kann man sich vieles kaufen; ohne Geld bleibt man davon ausgeschlossen. Die *wichtigste Funktion* des Geldes ist also die einer *Grenzziehung* – auf der Grundlage eines Eigentumsrechts, das durch staatliche Gewalt geschützt ist. Durch das Geld realisiert sich ein Ausschlussprinzip. Wenn man nicht darüber verfügt, wenn man dem Weltmarkt keine Ware feilbieten kann, wofür Geld bezahlt wird, bleibt man von der globalen Ökonomie ausgeschlossen. Geld errichtet höhere Mauern als dies Staaten je tun könnten – und dies ganz geräuschlos, ohne militärische Gewalt. Und an den Schranken dieser Mauer gilt ein unerbittliches Regime: „Tag für Tag sterben auf unserem Planeten ungefähr 100.000 Mensch an Hunger oder an den unmittelbaren Folgen des Hungers“.² Verzweiflung treibt die Menschen an dieser Mauer: Sie verkaufen ihren Körper zur Prostitution, verkaufen sogar die eigenen Kinder, oder werden zu Verbrechern durch den Verkauf illegaler Produkte, nur um auch durch einige Geldscheine Zutritt zu den Märkten zu erlangen. Jenseits dieser Mauer baut sich in den Elendgebieten jene Wut auf,

1 So der Titel eines aus dem Nachlass herausgegebenen Bandes von Joseph A. Schumpeter: Das Wesen des Geldes, hrsg. v. Fritz Karl Mann, Göttingen 1970

2 Jean Ziegler: Die neuen Herrscher der Welt, München 2003, S. 13.

die dann Menschen in die Arme der falschen Lehre von der Gewalt treibt. Wenn man also glaubt, das Geld durch seine *Funktionen* begreifen zu können, dann sollte man diese Funktionen auch einigermaßen vollständig aufzählen.

Was also ist das Geld? Sieht man sich genauer in der Literatur um, so wird man sehr bald die befremdliche Entdeckung machen, dass die Theorien über das Geld ebenso vielfältig wie unbefriedigend sind: Sie widersprechen sich nämlich untereinander in allen wesentlichen Punkten, ohne in der akademischen Lehre Einigkeit erreicht zu haben. Es erscheint vor dem Hintergrund der Vielfalt an Geldtheorien eigentlich reichlich kühn oder gar anmaßend, zum Geld noch etwas *Neues* und wesentlich *Anderes* sagen zu wollen. Nun üben sich Buddhisten gewiss in Toleranz, doch nicht in Toleranz gegenüber falschen Gedanken. Ich möchte zeigen, dass sich sogar *nur* durch die buddhistische Logik verstehen lässt, was Geld ist. Der Grund ist einfach: Der Buddhismus ist eine Lehre zur Beseitigung von *Täuschungen*. Wenn es nun über das Geld nicht einfach nur viele täuschende Gedanken gibt, wenn das Geld *in seinem Wesen* eine Täuschung, ein Schein, eine Illusion ist, dann ist nicht zu erwarten, dass durch die philosophische Tradition Europas dieser Schein durchschaut werden könnte. Denn die europäische Philosophie hat (mit wenigen Ausnahmen) immer an einem Gedanken festgehalten: Die Aufgabe der Wissenschaft ist es, den Schein zu durchdringen und *dahinter* die wahren, die realen Verhältnisse aufzudecken. Wenn aber das Geld *in seinem Wesen* leer ist, wenn es darin besteht, eine soziale Illusion zu *sein*, dann wird man kein Wesen hinter seinem Schein entdecken. Sein Schein „ist“ dann sein Wesen. Diese thesenhaften Formulierungen mögen eher verwirrend klingen; ich beeile mich, dazu schrittweise einige Gedanken genauer zu entwickeln. Ich möchte hierbei nicht *über* buddhistische Logik sprechen, sondern sie am Beispiel des Geldes in kritischer Auseinandersetzung mit anderen Erklärungen systematisch entfalten.

Geld als kollektiver Schein

Man hat immer wieder versucht, das Geld aus etwas *anderem* zu erklären. Geld soll, so besagt diese Logik, etwas *anderes* sein, als es zu sein scheint. Es scheint nur ein Stück Papier zu sein, das beim Wirtschaften, beim kaufmännischen und alltäglichen Rechnen verwendet wird. In Wahrheit soll aber das Geld etwas ganz anderes sein, z.B. ein besonderes Tauschmittel, durch das die vielen arbeitsteiligen Prozesse der Gesellschaft verknüpft werden. Andere Theorien sagen, Geld sei ein Bürge für künftige Käufe (Aristoteles), eine allgemeine Ware (Locke), eine bloße „Rechnungseinheit“ (Walras), eine Art sprachliches Zeichen (Polanyi), ein „Geschöpf der Rechtsordnung“ (Knapp, Keynes), dinglicher Fetisch der gesellschaftlichen Arbeit (Marx), ein Objekt unendlichen Begehrens (Senior), ein

Kapitalgut (Knies, Friedman), *fiat money* (Patinkin), ein Abkömmling des religiösen Kults oder „Heiliges Geld“ (Laum), ein gesellschaftliches Gut (Gerloff), eine „Systemfunktion“ (Luhmann), ein Mittel zur Senkung der Transaktionskosten (Meltzer, Brunner) usw. usw. – die Psychoanalyse formuliert sogar eine „Kot-Theorie des Geldes“¹. Dennoch bleibt das Geld ein Rätsel, das auch die moderne Ökonomik nicht erklären kann (sagen Arrow und Hahn), wobei auch die übrigen „Menschen am wenigsten diejenigen Erscheinungen kennen, denen sie im Alltagsleben stets begegnen. Das Geld (...) erhält in den Augen der Masse geheimnisvolle unverständliche Eigenschaften, sobald die Lebensverhältnisse sie veranlassen, über seine Bedeutung nachzudenken.“²

Ich greife von den verschiedenen Geldtheorien nur die Tauschtheorie auf, um an ihr beispielhaft den darin liegenden Denkfehler zu skizzieren. Diese Theorie wurde von Adam Smith und seinen Nachfolgern, ausgefeilter von Carl Menger und Ludwig von Mises vorgetragen und lautet etwa so: Wenn die Menschen tauschen wollen, dann müssen sie jeweils einen Tauschpartner finden. Doch das ist sehr schwierig. Bei sehr vielen Produkten ist es praktisch unmöglich, immer jemand zu finden, der genau das Produkt besitzt, das man haben möchte, *und zugleich* das Produkt, das man selbst besitzt, benötigt. Also ergab die Not – die bekanntlich erfinderisch macht – die Lösung, dass sich nach und nach besonders marktfähige (also vielfach begehrte und dauerhafte) Produkte für einen *Zwischenhandel* herausgebildet haben. Und aus diesen marktfähigeren Produkten entwickelte sich schließlich die am meisten marktfähige Ware – das *Geld*.³

Dieses Argument, sehr häufig (auch in einführenden Lehrbüchern der VWL) vorgetragen, funktioniert aber leider nicht. Wenn es Probleme beim Austausch sehr vieler Produkte gibt, dann setzt das eine entwickelte Arbeitsteilung und Märkte voraus, auf denen diese Produkte *tatsächlich* getauscht werden. Nur wenn es sehr häufigen Tausch gibt, gibt es auch *Probleme* beim Tauschen. Und nur wenn es Probleme beim Tauschen gibt, kann das Geld eine *Lösung* dieser Probleme sein. Doch wie soll es vor der Einführung von Geld überhaupt massenhaften Tausch geben – man behauptet doch gerade, dass das gar nicht *ohne* Geld möglich sei; deswegen soll es ja gerade erfunden worden sein. Man kann das Geld *so* also nicht erklären.

1 Vgl. Ernst Borneman: Psychoanalyse des Geldes, Frankfurt a.M. 1973; darin vor allem die Texte von Sigmund Freud, Bernhard Dattner und Ernest Jones.

2 Wladimir Gelesnoff: Grundzüge der Volkswirtschaftslehre, Berlin 1918, S. 266.

3 Vgl. Carl Menger: Geld (1909); in: Schriften über Geldtheorie und Währungspolitik, Gesammelte Werke Bd. IV, S. 1-116; Ludwig von Mises: Theorie des Geldes und der Umlaufsmittel, 2. Aufl., München-Leipzig 1924.

Vergleichbare Denkfehler lassen sich auch für andere Geldtheorien zeigen. Sie wollen alle das Geld aus etwas anderem erklären, setzen dabei stillschweigend aber immer schon das Geld voraus. Das Denken ist hoffnungslos festgefahren in der *Erfahrung* von Geldgebrauch. Es ist wie bei der menschlichen Sprache: Wenn man Sprache aus etwas anderem *erklären* wollte, so müsste man annehmen, dass die Ursache für Sprache *keine* Sprache sei. Doch dazu müsste man aufhören zu sprechen und in der Sprache zu denken, was natürlich *wissenschaftlich* unmöglich ist: Man kann nicht etwas ohne Sprache *erklären*. Ebenso müsste man sich eine Gesellschaft vorstellen, die Geld *überhaupt* nicht kennt – doch das ist deshalb unmöglich, weil derjenige, der sich das vorstellt, Geld kennt und kennen muss, wenn er die Ursache für *Geld* identifizieren will.

Diese Situation ist logisch reichlich verzwickelt. Aber Geld ist auch keine *einfache* Sache. Wie kann man das Problem lösen? Ein Beispiel aus einem anderen Bereich: Um das diskursive Denken in einer Sprache wirklich zu verstehen, muss man einen Zustand der Wachheit kennen, der zugleich *nicht* durch einen inneren Dialog gestört wird. (Wer einige Erfahrung mit Meditation hat, weiß, wovon hier die Rede ist.) Man versteht also eine Sache erst dann, wenn man weiß, wovon sie unterschieden ist (*apoha*), was ihre *Grenze* ausmacht, die sie zugleich definiert. Wie aber sollen wir uns aus der Geldökonomie entfernen, um zu sehen, wie eine komplexe, arbeitsteilige Wirtschaft *ohne* Geld funktioniert? Die Antwort ist einfach: Es gibt immer wieder Situationen, in denen bestimmte Geldformen rasch an Wert verlieren: Bei einer Inflation. Ich spreche nicht von einer leichten Inflationsrate von wenigen Prozentpunkten, sondern von einem Zusammenbruch des ganzen Geldsystems, wie etwa in Deutschland 1923 oder bei früheren Inflationen.

Hier konnte man tatsächlich beobachten, dass die *Tauschprozesse* empfindlich gestört wurden. Aber sie haben nicht aufgehört. Die Menschen haben *weiterhin* getauscht, nur haben sie in anderen Einheiten gerechnet, wie etwa in der jüngsten argentinischen Währungskrise. Offenbar besteht also die Geldverwendung vor allem in einer *geistigen Operation*, nämlich dem Rechnen in irgendeiner Einheit. Doch diese Einsicht genügt noch nicht. Wenn nur wenige Menschen in dieser Einheit rechnen, funktioniert das Geld keineswegs. *Alle* an einem Markt Beteiligten müssen in ein und derselben Einheit rechnen.

Was aber ist der Inhalt dieser Einheit? Bei der Inflation 1923 z.B. zeigt sich, dass die Recheneinheit – die alte Reichsmark – immer mehr ihre allgemeine Anerkennung verloren hat. Es genügt nicht, dass alle Rechenoperationen durchführen, sie müssen auch *gemeinsam* in dieser Einheit rechnen. Das Geld hat nur *Wert*, damit allgemeine Geltung als Recheneinheit, wenn *alle* am Markt Beteiligten in dieser Einheit rechnen. Umgekehrt vertrauen alle nur dieser Recheneinheit, weil sie glauben, dass sie allgemein *gilt*. Das Geld hat allgemeine Geltung, weil

alle daran glauben, dass es einen allgemeinen Wert hat, während es umgekehrt gerade deshalb einen Wert besitzt, *weil* alle daran glauben.

Das ist eine höchst seltsame Struktur, zudem eine Struktur, die nur funktioniert, weil die Menschen durch ihren Geist hindurch dieser Struktur Macht und Bedeutung verleihen. Ohne den *Glauben* an den „Wert“ eines Stückchens Papier, eines Stücks Kupfer oder einer Kauri-Muschel ist Geld eben nur Papier, Kupfer oder eine Muschel. Der kollektive Glaube, der kollektive Schein macht das Ding zum Geldwert. Nagarjuna hat ähnliche logische Strukturen aufgedeckt, z.B. die zwischen einem Handelnden und einer Handlung. Jemand mag sein, was immer er ist, er ist nur ein *Handelnder*, wenn er *handelnd*. Doch *wer* handelt dann eigentlich? Eine ähnliche Logik liegt beim Geld zugrunde.

Ich möchte diese komplizierte logische Situation an einem Beispiel verdeutlichen. Der aus dem christlichen Umkreis stammende Autor Paul Ernst sagte: „Ein Mann ist König oder Proletarier, Bourgeois oder Maler, Kellner oder Handwerker: er ist es, keine Macht der Welt kann ihn zu etwas anderem machen, als er ist, und wenn man den Kellner auf den Thron setzt, so macht man ihn nicht zu einem König, sondern man setzt nur einen Kellner auf den Thron.“¹ Dieser Gedanke ist offenbar nicht zu halten: Es gibt keine „Königssubstanz“, sonst hätte es nie einen *ersten* König geben können. Marx hat das besser verstanden, wenn er sagt: „Dieser Mensch ist z.B. nur König, weil sich andre Menschen als Untertanen zu ihm verhalten. Sie glauben umgekehrt Untertanen zu sein, weil er König ist.“² Dieselbe logische Struktur kann man sich an den Beziehungen zwischen Vater und Kind, Teil und Ganzes, Subjekt und Objekt, Ursache und Wirkung usw. klar machen: Das eine lässt sich nicht ohne das andere denken. Und beim Geld geht es nicht nur um eine Sache, die jemand *vereinzelt* denkt, sondern um keinen *kollektiven Schein*.

Exakt dies ist die logische Struktur jener Relationen, die Nagarjuna in seinem „Mulamadhyamikakarika“ dargestellt und kritisiert hat; für *Begriffe* haben Dignaga und Dharmakirti diese Logik untersucht. Und das *Geld* besitzt genau diese Eigenschaft. Ich kann es für das Geld deshalb in der eben skizzierten Metapher von König und Untertan ausdrücken: Das Geld regiert die Welt, weil alle an seine Geltung glauben, weil sie sich dem Geld ganz praktisch – kaufend, verkaufend und rechnend – unterwerfen. Die „Substanz“, das „Wesen“ oder der „Wert“ des Geldes ist also der *Schein seiner eigenen Geltung*.³ Und dieser Schein funktioniert als soziale Wirklichkeit, *weil* sich alle diesem Schein unterwerfen. Mehr

1 Paul Ernst: Zusammenbruch und Glaube, München 1922, S. 3.

2 Karl Marx: Das Kapital I, MEW 23, S. 72, Note.

3 „Der Wert ist also ein reines Hirngespinnst.“ Silvio Gesell: Die natürliche Wirtschaftsordnung durch Freiland und Freigeld, 11. Auflage, Hochheim 1931, S. 124.

noch. Dieses „Scheinen“ des Geldes geht durch das individuelle Denken hindurch. Es besteht nicht irgendwo außerhalb des Geistes. Nur weil die Menschen mit dem Geld rechnen, es verwenden, deshalb funktioniert es als *allgemeines* Tausch- und Rechenmedium. Das ist eine zirkuläre Bestimmung. Das Geld hat keine Substanz, keine wesentliche Funktion. Es existiert nicht außerhalb dessen, was die Menschen *glauben*, dass das Geld ist, hat keine „Selbstnatur“ (*svabhava*), wie man in der Madhyamika-Logik sagt. Das Geld ist der König, weil sich die Menschen auf den Märkten als Untertanen verhalten – und sie verhalten sich als Untertanen der Geld-Scheins, weil sie an *Geld-Werte* glauben.

Die Geldgier und der Zins

Nun wäre diese Diagnose vielleicht *logisch* interessant, aber ohne weitere Bedeutung, wenn nicht damit *erhebliche* Konsequenzen verknüpft wären, wenn nicht diese Täuschung *soziale Wirklichkeit* geworden wäre. Die Unterwerfung der Menschen unter den König „Geld“ vollzieht sich durch das Denken, durch die ganze menschliche Psyche *hindurch*, nicht etwa *neben* ihr. Die Wirklichkeit des Geldes findet sich *nur* im Denken; die äußere Gestalt der Recheneinheit – eine Zahl auf dem Bildschirm des PC; eine Goldmünze; ein Papierzettel; ein bloßes *Zahlungsversprechen* usw. – spielt hierbei keine tragende Rolle. Wichtig ist nur, dass *alle daran glauben*.

Nun ist die verblendete menschliche Psyche, der Ego-Prozess durch einige Grundstrukturen zu charakterisieren, die zum ältesten Bestand der buddhistischen Lehre gehören. Ich kann das hier nicht ableiten oder begründen und erinnere nur an das Ergebnis dieser Analyse: Das menschliche Denken und Handeln gründet in einer Verdunklung, einem verminderten Wissen oder „Nicht-Wissen“. Dieses verdunkelte Wissen besteht in dem irrtümlichen Glauben, jeder habe einen von allen anderen Lebewesen getrennten Ich-Kern. Weil dieser Glaube ein Irrtum ist, wird diese Illusion beständig enttäuscht. Wir erfahren uns alltäglich von einer Vielzahl von Umständen bestimmt. Wir erschaffen nicht täglich eine Welt nach unseren Wünschen aus unserem Ego – wir sind nicht „Gott“, sondern hängen von Tausenden von Dingen und anderen Lebewesen ab. Bereits unser *Körper* ist die Grabesstätte ungezählter Tier- und Pflanzenleichenstücke. Zu glauben, wir hätten eine getrennte Substanz für uns selbst, ist eine Täuschung. Das Ego kann deshalb nur als *Prozess* der Illusion existieren, eine Illusion, die sich immer wieder neu reproduzieren muss, um zu funktionieren.

Was ergibt sich aus dieser unheilsamen Struktur? Weil das Ego *leer* ist, deshalb versucht es unentwegt, seine Leere durch das Ergreifen von Menschen oder Dingen anzufüllen. In der buddhistischen Tradition heißt dies „Gier“. Da jeder aber bei diesem Geschäft, sein Ego-Territorium auszuweiten, auf die Egos *der*

anderen stößt, verwandelt sich die Gier in *Hass*, in Aggression, in Ablehnung anderer. Verdunkeltes Wissen, Gier und Hass sind deshalb in allen buddhistischen Traditionen die drei *Gifte*, die letztlich für alles Leiden verantwortlich sind.

Diese drei Gifte funktionieren natürlich auch in einer Wirtschaft, in der sich neben all den anderen Illusionen die *Geldillusion* als dominierende Täuschung herausgebildet hat. Wir regeln in einer Geldökonomie eine Vielzahl der Beziehungen zu Dingen und anderen Menschen über die *Geldrechnung*. Alles bekommt einen Preis, den wir mit unserem Geldbesitz vergleichen. Da – wie eben festgestellt – das Geld nur durch das Denken, durch die menschliche Psyche *hindurch* funktioniert, nehmen in einer kapitalistischen Geldökonomie die drei Gifte (Gier, Hass, Verblendung) eine besondere *Form* an. Da das Geld immer auch eine *Grenze* zieht, nimmt die Gier die Form an, die Geldgrenze einerseits zu *verteidigen*, andererseits aber auch *hinauszuschieben*. Die Gier wird zur Geldgier. Doch bei diesem Geschäft ist kein Ego allein. Es begegnet sich selbst je im anderen. Die darin liegende Abgrenzung und Aggression entfaltet sich dann auf den Märkten als *Wettbewerb*.

Die drei *ökonomischen* Gifte nehmen folgende Gestalt an:

- 1) Das Ego identifiziert sich als Inhalt mit dem, womit es rechnet: alles wird nach „Zahl und Maß gemessen“, alles bekommt seinen Geldwert, und jedes Ding wird mit einem Ego durch *Eigentumsrechte* verknüpft – das ist das *Gift der Verblendung* (inklusive der Lügen in der Werbung etc.).
- 2) Das Ego versucht nun sein Territorium in dieser besonderen ökonomischen Form auszuweiten – das *Gift der Gier*, der Geldgier,
- 3) und stößt dabei jeweils auf die Bestrebungen aller anderen Egos im Wettbewerb – das *Gift des Hasses* und der Aggression in ökonomischer Verkleidung (einschließlich Bilanzbetrug, Betrug von Kunden usw.).

Doch damit nicht genug. Die Geldform findet nicht nur einen verblendeten Niederschlag im Denken als Geldgier, Konkurrenzdenken und dem Bestreben, alles in der Geldeinheit zu berechnen – *give me a number!* wird zum universellen Schlagwort kapitalistischer Rationalisierung –, diese durch das Geld verwandelten Denkformen *kristallisieren sich als soziale Institutionen*: (1) Die Abgrenzung eines Egos gegen ein anderes wird zur abstrakten Definition von *Eigentumsrechten*. (2) Die Geldgier, das Streben nach *mehr* Geld zur endlosen Ausweitung des in Geld veranschlagten Ego-Territoriums wird zum *Zins*. (3) Und die Universalität der Verblendung, die alles in rechenbaren Einheiten veranschlagt, wird zum Versuch, die ganze Welt zu berechnen und durch Zahlen kontrollieren zu wollen. Die Anfänge der modernen mathematischen Naturwissenschaften und die Aus-

breitung der Geldwirtschaft im 14. und 15. Jahrhundert fallen deshalb nicht nur zeitlich, sondern auch *sachlich* zusammen. Die Naturwissenschaft als Berechnung von Naturformen *funktioniert* – zweifellos. Aber sie funktioniert verblendet. Durch Experimente *trennt* man Naturformen von anderen, reißt sie aus ihrem ökologischen Zusammenhang. Deshalb führt früher oder später diese isolierende Forschung nach dem Modell der Geldrechnung zu jenen ökologischen Problemen, die heute unmittelbar erfahrbar geworden sind.

Noch mehr ergibt sich aus dieser Struktur des Geld-Scheins. Auch psychologisch wurde das *Wesen* des Menschen nach dem Vorbild des Geld-Egos modelliert. In der Philosophie wurde dieser Schritt von René Descartes vollzogen, der nur das Ich (*ego cogito*) als unbezweifelbaren Mittelpunkt der Welt gelten lässt, das seine Gewissheit in der *mathematischen Rechnung* findet, während die übrige Welt aus berechenbaren Körpern oder Maschinen bestehen soll. Diese Denkform hat viele Ableger gefunden. Die bekannteste Figur ist hierbei der *homo oeconomicus*, der rational-selbstsüchtige Wirtschaftsmensch. Ursprünglich wurde er von den klassischen Nationalökonomern (Adam Smith, David Ricardo, Jean Baptist Say u.a.) als reine Hypothese zur Erklärung wirtschaftlicher Prozesse verwendet. John St. Mill hat diese Methode systematisiert, gleichzeitig aber noch gesagt: „Nicht, dass jemals ein politischer Ökonom so töricht gewesen wäre, anzunehmen, die Menschheit sei wirklich so beschaffen, sondern vielmehr, weil dies die Art und Weise ist, wie eine Wissenschaft zwangsläufig vorgehen muss.“¹ Das hat sich gründlich geändert, denn inzwischen behaupten die Ökonomen (z.B. Gary S. Becker), sie könnten *alles menschliche Verhalten* im Modell der egoistischen Maximierung des Nutzens erklären. Nur – wer mit *einem* Modell *alles* erklären will, der erklärt natürlich *nichts* mehr, weil alle Unterschiede eliminiert werden.

Die Anschauungen der Ökonomen zum *homo oeconomicus* sind also auf vielfache Weise naiv. Wenn sie sagen, man nehme *zum Zweck der Analyse* einfach an, dass die Menschen nur egoistische, geldgierige Wesen sind – man drückt das höflicher aus und spricht in einer perfekten Maskierung von „ökonomischer Rationalität“ –, dann verkennt man die *Wirkung* solch einer Denkweise. Denn: „Das Denken geht den Dingen voran“; wenn Wissenschaftler – was seit dem Anfang des 19. Jahrhunderts geschehen ist – die Menschen mehr und mehr als geldgierige Roboter darstellen und auf der Grundlage solcher Modelle *soziale Institutionen* schaffen², wenn immer mehr Studierende in ihrem MBA-Studium mit diesem

1 John St. Mill: Einige ungelöste Probleme der politischen Ökonomie, Frankfurt-New York 1976, S. 162.

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

Dogma infiltriert werden, dann gestaltet sich auch die wirtschaftliche Welt immer mehr so, dass sie genau diesem Modell entspricht.¹

Wenn die Analyse richtig ist, dass dem Geld und dem Zins kein rationales Wesen, kein objektives Gesetz innewohnt, sondern wenn diese Phänomene auf einer grundlegenden Täuschung beruhen, dann *kann* es in der Wirtschaft kein Gesetz geben, dann *kann* man die Wirtschaft nicht von außen durch Regeln steuern, wie eine Maschine. Eine von Illusion und Gier getragene Welt hat kein Gesetz. Daraus folgt: Jeder Versuch, die Geldökonomie als gesetzmäßige, planmäßige usw. Einrichtung zu modellieren, muss scheitern. Und dieses Scheitern muss sich auch *zeigen*.

Ich habe vielfach versucht, genau dies zu zeigen.² Das kann ich hier nicht vorführen. Nur einige Hinweise. Es ist den Ökonomen nicht gelungen für einzelne Märkte oder die Gesamtwirtschaft so etwas wie eine gültige, zutreffende Prognose zu liefern. Nichts lässt sich mit größerer Sicherheit prognostizieren als das *Scheitern* von ökonomischen Prognosen. Doch diese Sache greift noch viel tiefer. Ein Beispiel. In den 90er Jahren wurde eine Reihe von Wirtschaftsnobelpreisen für die Finanzmarkttheorie vergeben. Diese Finanzmarktmodelle liegen heute fast jeder Anlageberatung zugrunde, wenn ein Berater auf seinem Laptop durch Kurven und Kennzahlen seine Kunden beeindrucken möchte und die „beste“ Anlagemöglichkeit vorrechnet. Tatsächlich haben sich aber diese Modelle *nachweislich* als untauglich erwiesen, den Verlauf von Aktienkursen, Währungen usw. vorherzusagen. Einer der größten Anlagefonds in den USA (LTCM) wurde von zwei Nobelpreisträgern geleitet und ging Pleite, in einem Umfang, der beinahe die US-Wirtschaft und die Weltwirtschaft in eine tiefe Krise gestürzt hätte.

Der Grund ist einfach zu verstehen: Weil die Geld- und Finanzmärkte, weil der Zins nur eine *irrationale Leidenschaft* in institutionalisierter Form sind, deshalb entdeckt man dort auch nur den Wettbewerb der Geldgier mit sich selbst. Darin ist kein Gesetz zu erkennen, bestenfalls vorübergehende Zufallsmuster. Die Aussagen, dass Geld in seinem innersten Wesen einen *illusionären Charakter* besitzt, dass der Zins auf einer irrationalen Leidenschaft beruht, haben also un-

sammensetzen, untersucht.“ Robert E. Lucas: Ethik, Wirtschaftspolitik und das Verstehen wirtschaftlicher Entwicklung; in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Päpstlicher Rat. *Justitia et Pax*, Gesellschaftliche und ethische Aspekte der Ökonomie, Bonn 1993, S. 74. Es ist bemerkenswert, *welchen Rat* sich die Bischöfe hier holen ...

- 1 „The materialists work for the progress of the world using the resources and might of society. Thus they increase physical power. This also has its drawbacks. The materialist, getting their strength from matter, will one day have man dependent upon matter.“ Namkhai Norbu: *The Necklace of gZi*, Dharamsala 1981, S. 31.
- 2 Vgl. z.B. Karl-Heinz Brodbeck: *Die fragwürdigen Grundlagen der Ökonomie. Eine philosophische Kritik der modernen Wirtschaftswissenschaften*, 2. Aufl., Darmstadt 2000.

mittelbar beobachtbare, praktische Konsequenzen. Ganze Länder werden in Währungskrisen ruiniert; die Unternehmen werden mehr und mehr der Geldgier der Anleger ausgeliefert – übrigens gestützt von Ökonomen und Modellen, deren Grundlage durchaus die *rationale* Investitionsrechnung ist, also die Maximierung der Rendite oder des Shareholder-Value. Die Verblendung von Geld und Zins erzeugt dadurch einen Weltmarkt, der nur wenige Wohlstandsinseln kennt, umgeben von einem stetig wachsenden Gürtel von Elendsvierteln und Slums und eingebettet in eine zunehmend verwüstete Erde.

Die ökonomische Theorie kann den Zins, dem der ganze Planet unter dem Schlagwort „Rendite“ durch Anlagefonds immer mehr unterworfen wird, nicht erklären. Es lässt sich zeigen, dass alle traditionellen Zinstheorien, die einen „objektiven Grund“ für den Zins suchen, aus logischen und empirischen Inkonsistenzen scheitern.¹ Genau *hier* scheint mir eine Hauptaufgabe der buddhistischen Wirtschaftsethik zu liegen. Wie Nagarjuna zu seiner Zeit die Philosophien und logischen Systeme seiner Zeitgenossen einer klaren Kritik unterzog und die darin liegenden Täuschungen aufdeckte – weil sie die Handlungen der Menschen unheilvoll lenken –, ebenso müssen Buddhisten heute die Täuschungen *der* herrschenden Denkform – der Ökonomik – kritisch durchleuchten. Es sind gerade diese Täuschungen, die immer mehr Menschen global ins Elend treiben, die Natursysteme ruinieren und den Geist der Menschen kontaminieren mit der Selbstverständlichkeit egoistischen Handelns. Geldgier gilt heute nicht mehr als *Untugend*, wie für viele Jahrhunderte in allen religiösen Systemen, sondern wird pseudowissenschaftlich gerechtfertigt durch eine global verbreitete falsche Denkform: Die Wirtschaftswissenschaften. *Buddhistische Ökonomie* bedeutet also in erster Linie: *Kritik der ökonomischen Täuschungen* und Kritik jener Lehren, die sie verkünden – eine Kritik, die den falschen *Gedanken* gilt, nicht den Menschen, die sie hegen.

Die Wirtschaftswissenschaften präsentieren sich in der einschüchternden Vielfalt von Zahlen, Statistiken, mathematischen Modellen und vor allem dem, was Ökonomen harmlos „Annahmen“ nennen. In Wahrheit verbirgt sich hinter dieser polierten Oberfläche des Scheins ein völlig korrumpiertes Menschenbild, eine dunkle Moral des Egoismus und der Ellenbogen. Man muss dennoch diese Wissenschaften erlernen, gerade um nicht auf die Tricks der Ökonomen hereinzu-
fallen. Denn wie gesagt: die Verblendung ist sehr clever. Ökonomen behaupten, dieses Bild vom egoistischen, nach Gewinn strebenden Menschen, der unersättlich seine Ziele verfolgt, sei das einzig zutreffende, das wahre, „wissenschaftli-

1 Vgl. Karl-Heinz Brodbeck: „Interest will not lie“. Zur impliziten Ethik der Zinstheorie, praxis-perspektiven Band 6 (2003), S. 65-76. Der Text ist neben einer Reihe anderer auf meiner Homepage verfügbar.

che“ Modell des Menschen. Obwohl jeder diese Behauptung sofort durch zahllose Beispiele von *anderen Handlungsformen* widerlegen kann, hat sich doch diese wissenschaftliche Disziplin *praktisch* zur weltweit herrschenden aufgeschwungen.

Die nachfolgende Abb. 1 gibt einen zusammenfassenden Überblick über die Struktur der ökonomischen Verblendung, d.h. der durch die Geldverwendung und



Abb. 1: Die Struktur der ökonomischen Verblendung

die damit verbundene Täuschung modifizierten drei Gifte und ihre „moderne“ Erscheinungsweise als „wirtschaftliche Wirklichkeit“.

Zu den Aufgaben einer buddhistischen Wirtschaftsethik

Padmasambhava hat in Tibet eine Anzahl von geistigen Formen bezwungen – alte Naturgottheiten, an die das frühe Tibet glaubte –, die heute im tibetischen Buddhismus als transformierte „Beschützer“ des Dharma Dienst tun, und dies war eine gewaltige Aufgabe. Heute stehen die Buddhisten vor einer noch viel größeren Herausforderung. Auch die heutige Welt wird von Dämonen und Geis-

tern beherrscht, vor denen sich die Menschen tief verneigen und ihnen zahllose Menschenopfer bringen. Diese Geister haben nur neue, „moderne“ Namen erhalten. Man hat ihnen riesige Tempel erbaut, ganze Stadtviertel (wie die Wallstreet in New York oder die „City“ in London) reserviert, und überall stehen ihre Altäre, denen nicht durch Räucherstäbchen, sondern durch Strich-Codes und PIN-Nummern gehuldigt wird. Der Kult dieser Götter wird an Hochschulen nicht an den theologischen, sondern an den wirtschaftswissenschaftlichen Fakultäten gelehrt, an denen die „Priester“ in der „Theologie des Marktes“ ausgebildet werden. Die Prachtbauten der Banken können sich leicht mit den Tempeln vergangener Jahrhunderte messen. Die Geld-Religion beherrscht nicht nur die Köpfe der einfachen Menschen, sondern lenkt auch die Mächtigen wie eine heimliche Schattenregierung. Der Schein des Geldes ist so mächtig, dass selbst gelegentlich Buddhisten auf ihn hereinfallen. Es ist unzureichend, das *Management* auf der Grundlage dieser falschen Denkformen „zu verbessern“; man muss die monetäre Grundlage des globalen Elends und der ruinierten Ökosysteme selbst als Täuschung zu durchschauen und auf dieser Erkenntnisgrundlage Alternativen im Denken und Handeln entwickeln, die das globale Elend und die Naturzerstörung wenigstens vermindern. Ohne diese Erkenntnis sind wohl alle Lösungsvorschläge zu einer „Reform“ der Wirtschaft ohne eigentliches Fundament. Ihnen fehlt vor allem der Mut, die kritische Auseinandersetzung mit der herrschenden Denkform aufzunehmen.

Der Buddhismus kann gerade in der Diskussion mit zeitgenössischen Wissenschaften und Philosophien zeigen, dass seine Grundlage nicht eine von vielen *Meinungen* über die Welt und ihren Verlauf darstellt, sondern dass der Titel „Wahrheitskörper“, mit dem der Dharma auch bezeichnet wird, seinen Namen verdient. Zu sagen, dass „alles irgendwie Illusion“ sei, ist eine Sache. Diese Illusion in ihrer konkreten Funktionsweise, besonders beim Geld, aufzudecken, erfordert etwas mehr intellektuelle Arbeit. Ich würde mir wünschen, dass immer mehr Buddhisten die Größe und Dringlichkeit dieser Aufgabe erkennen. Es ist ganz gewiss eine große Hilfe, wenn Buddhisten sich in der Medizin, der Psychotherapie oder auch bei Umweltinitiativen engagieren. Doch das wird nicht ausreichend sein. Man muss auch die *ökonomischen Ursachen des globalen Leidens* erkennen. Und diese Leidensursache ist eine *falsche Denkform*, die sich als Wirklichkeit von Geld, auf Finanzmärkten gehandelten Eigentumsrechten und Rendite kristallisiert hat.

Blickt man auf den Buddhismus in verschiedenen Ländern oder Epochen, in denen er wirklich das Leben der Menschen positiv beeinflusste, in denen er half, Leiden – nicht abzuschaffen, wohl aber – zu mindern, dann bemerkt man, dass sich die Buddhisten stets auch an die Spitze der wichtigsten Leitwissenschaften

ihrer Zeit stellten, die eine Epoche beherrschten. Für viele Jahrhunderte waren in Indien in der Erkenntnistheorie, der Logik, der Rhetorik, der Medizin und teilweise in der Beratung von Regierenden (wie unter der Herrschaft von König Ashoka) Buddhisten an zentraler Stelle beteiligt. In Tibet war das offensichtlich, aber auch in China, Kambodscha, Vietnam, Sri Lanka und bis jüngst in Japan finden sich immer wieder Buddhisten, die im Denken ihrer Zeit eine wesentliche, d.h. *heilsame* Rolle spielten.

Unsere Zeit wird von den modernen Wissenschaften inzwischen *global* beherrscht. Hierbei sind vor allem die Naturwissenschaften eine historisch völlig neue Form und wesentlich für die Veränderung dieser Welt mitverantwortlich. Doch gerade die Naturwissenschaften geraten immer mehr unter das Diktat der Ökonomie; auch die Forschung wird mehr und mehr von Geldgier, vom Bestreben der Ausweitung von Eigentumsrechten, von Eitelkeit und Egoismus beherrscht. Dies verdirbt jenen Geist nüchterner Erkenntnis, den die Naturwissenschaftler mit dem Buddhismus teilen. Auch deshalb scheint es mir dringend geboten, den unheilvollen Einfluss der Täuschungen durch genaue Kritik der wissenschaftlichen Grundlagen der Ökonomie aufzudecken und so vielleicht ein wenig von dem Leid zu mindern, für das ich eingangs ein paar Zahlen genannt habe.

Anmerkungen zu praktischen Lösungsvorschlägen

Praktisch kann man die Fesselung an den Schein des Geldes auf vielen Wegen mindern. Diese Frage habe ich im vorliegenden Text nicht oder nur am Rande behandelt; in den oben skizzierten Überlegungen versuchte ich die *Grundlage* der Geldtäuschung und ihre Analyse mit Mitteln buddhistischer Logik darzustellen. Doch ich möchte wenigstens ein paar daraus folgende Anmerkungen zu einigen Lösungsvorschlägen machen, die auf ein anderes Verhältnis zu Geld und Zins abzielen.

(1) Ein erster Weg besteht darin, den praktischen Umgang mit Geld von allerlei täuschenden Überlagerungen zu befreien. Die direkteste und wirksamste Form besteht wohl darin, durch regionale Geldformen, die von den Tauschenden selbst geschaffen und kontrolliert werden, viele an das Geld geknüpfte Vorurteile ganz praktisch zu überwinden. Hier erscheint das Geld in seiner elementaren Form: Eine Rechengröße, die auf dem wechselseitigen Vertrauen der Tauschpartner beruht und nur dazu dient, verschiedene arbeitsteilige Tätigkeiten zu vermitteln. Wichtig erscheint mir bei alternativen Geldformen nur, dass man sich schrittweise vom totalitären Marktverständnis der tradierten Ökonomie entfernt: Die Menschen sollten über die ökonomischen Prozesse mehr und mehr Macht zurückgewinnen, nicht als Objekte des Marktes erfundenen „Sachzwängen“ ausgesetzt sein. Wenn man dieses Ziel akzeptiert, dann verbieten sich „Anreize“ als „In-

strumente“ – denn dadurch betrachtet man andere Menschen nicht als Personen, sondern als Dinge, die durch ein blindes Muster gesteuert werden.

Daher rührt auch meine Skepsis gegen alle Automatismen, die man auf Märkten institutionalisiert – z.B. „rostendes Geld“¹ als Gegenentwurf zum Zins. Begründung: Aus einer buddhistischen Perspektive käme es darauf an, dass die Menschen das *Täuschende* im Geldprozess erkennen. Das Geld ist kein „Ding“, kein Objekt, das man nur institutionell *anders* einzurichten hätte, sondern eine durch das Bewusstsein jeweils hindurchgehende Denk- und Rechenform. Genauer gesagt: Solange die verwendete Recheneinheit und ihre konkrete Ausgestaltung durch eine jederzeit erneuerbare Diskussion der am Tausch Beteiligten kontrolliert wird, sodass sich die Illusion, es mit einem „Mechanismus“ oder einem „Ding“ zu tun zu haben, gar nicht erst vertiefen kann, solange scheint mir *jede* Regelung hilfreich, der z.B. die Mitglieder eines Tauschrings zustimmen.

(2) Ich sehe auch die zentrale Forderung von Attac nach einer Besteuerung spekulativer Bewegungen auf dem Devisenmarkt (*Tobin-Tax*) in diesem Horizont: Die Frage ist nicht, ob sich so etwas institutionell unmittelbar umsetzen ließe; wichtig ist, dass die Menschen dieses Steuer-Modell zum Anlass nehmen, sich über Geld- und Zinsprozesse bewusst zu werden. Generell: *Institutionelle* Änderungen der Geldprozesse scheinen mir *dann* hilfreich, wenn sie geeignet sind, die *Erkenntnis* über die gegenseitige Abhängigkeit aller Handlungen und des Denkens zu begünstigen und damit das latent immer schon vorhandene Mitgefühl der Menschen zu vertiefen. Keine Institution kann etwas garantieren oder bewirken, ohne eine Änderung des Denkens und der Motivation.

(3) Die Verminderung der unmittelbaren Macht der mit dem Geld verbundenen Täuschungen kann auch dadurch gelingen, dass die abgeleiteten monetären Formen (Derivate, Futures, Dachfonds etc.), den Anlegern selbst transparent gemacht werden. Es fehlt ganz einfach bei vielen Anlegern das Wissen darüber, was sie mit einem Auftrag an einen Fondmanager eigentlich bewirken, was eine Beteiligung an einer Private Equity-Firma etc. bedeutet. Wenn die Menschen tatsächlich *wissen*, worin sie ihr Geld investieren, was es dort bewirkt – darüber haben in der Regel weder Anlageberater noch Anleger hinreichend Kenntnisse –, dann wäre ich sehr verwundert, wenn sich nicht bei vielen ein immer noch vorhandenes natürliches *Mitgefühl* geltend machen würde, das *wenigstens* weniger

1 „Mit dem heutigen Gelde muss der Wareninhaber den Geldinhaber suchen, mit rostenden Banknoten tritt das Gegenteil ein. Und was ist das Richtigere, dass die schwere Ware das leichte Geld aufsuche oder das leichtflüssige Geld die schwerfälligen Waren? Der Rost wird die Spürnase der Banknoten sein, womit sie die Waren, und wenn sie noch so versteckt sind, auffinden werden.“ Silvio Gesell: An die Überlebenden, Heidelberg 1948, S. 67. Hier wird wieder das *Geld* zum fiktiv handelnden Subjekt, nicht die Menschen, die in ihm rechnen.

schädliche Investitionen, z.B. in Firmen, die keine Tierversuche machen, nicht in Rüstung investiert sind etc., bevorzugte. Sicherlich – eine wirkliche *Erkenntnis* ist damit nicht gewonnen. Aber es lässt sich auf dieser Grundlage zunehmender Transparenz vielleicht eine Diskussion in Gang bringen über die Funktion von Zins und Geldgier. Meine Erfahrungen in diesem Bereich sind durchaus viel versprechend. Auch hier kommt es mir auf eine Veränderung des Denkens an, weniger auf die konkrete institutionelle Realisierung dieser Ideen.

(4) Ein weiterer Weg besteht darin, dass man sich nachdrücklich (wenn auch nicht ohne heftigen Gegenwind) in zeitgenössische Diskussionen über die Wirtschaft, vor allem auch an den Hochschulen, „einmischt“ und dort in kleinen Schritten die eingemauerten Überzeugungen derer, die ökonomische Illusionen in wissenschaftlicher Form produzieren und reproduzieren, ein wenig erschüttert. Damit wird der ganz natürliche Alltagsverstand der Menschen gestärkt, die zwar einerseits durch professorales Gehabe und viele Zahlen oder Mathematik zu beeindrucken sind, die aber andererseits dennoch nicht die Märchen glauben, dass die Ausbeutung von Unternehmen durch Hedge-Fonds, die Entlassung von Tausenden von Mitarbeitern zur Rendite-Steigerung usw. „dem Gemeinwohl dient“. Hier den Mut zu haben, gegen den Strom zu schwimmen, und dennoch sich der Mühe eines genauen Studiums der Ökonomie zu unterziehen, scheint mir die wichtigste Lehre, die man aus der Methode der buddhistischen Logiker in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung in Indien ziehen kann.

(5) Eine fünfte Möglichkeit, die Geldgier wieder als *Untugend* aufzudecken, liegt in der vielfältigen Zusammenarbeit mit anderen spirituellen oder humanen Traditionen, die sich vermehrt zu Wort melden – unter der strikten Betonung von Gewaltfreiheit, Mitgefühl und Toleranz. Dasselbe gilt für die inzwischen zahllosen NGOs, die keineswegs immer frei von Vorurteilen einzelne Aspekte der globalen Geldökonomie kritisieren. Hier neben dem klaren analytischen Geist des Buddhismus das *Mitgefühl* auch mit den jeweils *angegriffenen* Verursachern von allerlei Übeln nicht zu vergessen, scheint mir eine wichtige Aufgabe für einen engagierten Buddhismus zu sein.

Alle Schritte, die ein wenig der Geldgier Einhalt gebieten, die Geldverhältnisse als *Denkformen* der Menschen durchschaubarer machen und den Aberglauben kritisieren, dass Geld eine Sache, die Wirtschaft ein Mechanismus und die Menschen durch Anreize gesteuerte Roboter seien, all dies kann ein wichtiger praktischer Schritt auf dem Weg sein, die vielen Täuschungen, die durch das Denken in der Geldform erzeugt werden, ein wenig kleiner zu machen. Es wird nie eine Welt ohne Leiden geben. Wohl aber ist eine Welt mit sehr viel weniger durch ökonomische Prozesse verursachtes Leiden möglich – ganz praktisch und eigentlich *sofort*. Alles, was uns hindert, sind falsche Gedanken.

ILLUSIONEN EINER GLOBALISIERTEN WELT

Ein buddhistischer Blick auf die Wirtschaft¹

Die erste edle Wahrheit, die Wahrheit vom Leiden, hat ihre Gültigkeit in der Moderne nicht eingebüßt. Im Gegenteil. Das Leiden hat aber eine neue Form angenommen: Das Leiden auf der Erde lässt sich als unmittelbare Folge des Versagens der globalen Ökonomie beschreiben. Obgleich ausreichend Nahrungsmittel weltweit verfügbar wären, sterben jede Minute 70 Menschen an Hunger und seinen unmittelbaren Folgen. Knapp 830 Millionen Menschen sind chronisch und schwer unterernährt; immerhin 34 Millionen von ihnen leben in den wirtschaftlich entwickelten Ländern des Nordens. In Asien hungern 24% der Gesamtbevölkerung, in Afrika 34%. Alle zehn Sekunden verhungert weltweit ein Kind unter zehn Jahren. Hungernde Kinder unter fünf Jahren tragen ein Leben lang nicht heilbare Schäden für ihre Gesundheit davon. Eine Milliarde Menschen leben in den Slums der großen Städte; ihre Zahl wächst rapide. Zu den alltäglichen Leiden kommen die letztlich durch Hunger, knappe Ressourcen und soziales Elend bedingten Gewaltakte und Kriege. Und namenlos ist das Elend der Tiere, die in zahllosen Labors und Schlachthäusern täglich gequält und getötet werden.

Kann der Buddhismus dazu beitragen, diese „ganze Masse des Leidens“ (Samyutta-N. II, 18) zu lindern? Die vier edlen Wahrheiten, die Grundlage der buddhistischen Lehre, beschreiben nicht ein schicksalhaftes Faktum. Sie erklären den *Grund* für das Leiden. Das Leiden ist *bedingt*, es ist nicht absolut oder unveränderbar. Letztlich ist das Leiden bedingt durch ein Nichtwissen, eine grundlegende Täuschung. Auch die Täuschung zeigt sich in der Moderne in einer neuen Verkleidung. „Jetzt, in diesem entarteten Zeitalter, haben wir den Höhepunkt der Illusion erreicht“, sagt Dilgo Khyentse. Wie das Leiden immer mehr die Form eines Versagens der globalen Ökonomie annimmt, so hat auch die Ursache des Leidens, die Täuschung, eine globale Form angenommen. Wenn man also den Höhepunkt der globalen Illusion und die Folgen dieser Illusion begreifen möchte, dann ist es unerlässlich, sich mit den Illusionen der Menschen über ihre Wirtschaft und deren Funktionsweise auseinanderzusetzen. Hier kann der Buddhis-

1 Erschienen in: Tibet und Buddhismus, Heft 71 (2004), 32-35.

mus nicht nur einen originellen, er kann einen wirklich begründeten Beitrag zur Erklärung leisten. Es gibt erste Ansätze – wie die Texte von E. F. Schumacher, P. A. Payutto, S.H. Dalai Lama und anderen. Insgesamt aber, so scheint mir, nehmen Buddhisten das Thema Ökonomie noch nicht ernst genug.

Die Krankheit des Leidens, einmal diagnostiziert, kann durch die Medizin der Weisheit und des Mitgefühls in ihren Auswirkungen vermindert werden. Das Mitgefühl für das globale Elend muss sich mit der Weisheit wappnen, um die illusionären Gedanken, die wirtschaftliches Handeln weltweit lenken, kritisch zu durchschauen. „Den Dingen geht der Geist voran“, lautet der erste Vers des Dhammapada. Der globalen Ökonomie geht ein verblendeter Geist voran, den es zu durchschauen gilt. Die großen Lehrer des Buddhismus haben sich in jeder Epoche seiner langjährigen Geschichte mit den herrschenden zeitgenössischen Lehren kritisch auseinandergesetzt: Mit den Philosophien im alten Indien oder den religiösen Überlieferungen in China und Tibet. Ihre teilweise scharfe Kritik galt dabei immer den falschen Gedanken, die zu Leid verursachenden Handlungen führen. Es wäre deshalb ein Missverständnis der Weisheit des Mitgefühls, wenn wir heute darauf verzichten würden, die ökonomischen Denkmodelle der Wirtschaftswissenschaften und der wirtschaftlichen Praxis in Unternehmen und in der Wirtschaftspolitik in ihrem illusionären Kern zu kritisieren. Die Ursache des Leidens ist Unwissenheit. Nur durch eine Veränderung des Geistes, des Denkens, kann auch das durch die Weltwirtschaft immer erneut produzierte Leiden wenigstens gemildert werden.

Obgleich die Menschen untereinander und von anderen Lebewesen auf diesem Planeten vollständig abhängig sind, handeln sehr viele doch so, als wären sie, ihr Unternehmen oder ein Staat jeweils das Zentrum der Welt. In den meisten Köpfen hat die kopernikanische Wende noch nicht stattgefunden, auf die die Moderne stolz ist: Immer noch glauben die Menschen, jeweils sie selbst oder ihr größeres (wirtschaftliches, nationales) Ego sei der Mittelpunkt, um den sich die anderen drehen. In den Wirtschaftswissenschaften ist dieses antiquierte Weltbild sogar die Grundvoraussetzung. Man spricht hier von einem „methodologischen Individualismus“. Damit ist gemeint, dass man die Wirtschaft so zu verstehen habe, als bestünde sie aus lauter Egos, die unabhängig und selbständig ihre jeweiligen Interessen verfolgen. Der Name dafür lautet im Fachjargon: *homo oeconomicus*. Der *homo oeconomicus*, der wirtschaftende Mensch, wird als ein selbstbezogener Nutzen- oder Gewinnmaximierer betrachtet. Vernünftiger Einsicht oder moralischen Gefühlen ist dieses seltsame Wesen nur zugänglich, wenn man es durch entsprechende „Anreize“ – ein Lieblingswort der Ökonomen – seinem Eigeninteresse entsprechend motiviert. „Das *Ich* ist die Einheit des handelnden Menschen. Es ist fraglos gegeben und kann durch kein Denken aufgelöst wer-

den“, so definiert Ludwig von Mises, ein in den USA sehr verehrter Ökonom, das Wesen des Menschen.

Buddha hat die in seiner Zeit vertretene Atman-Theorie, die Theorie von einem unauflösbaren Ich des Menschen, vielfach kritisiert. Er nannte sie sogar eine „ganz und gar narrische Lehre“ (Majjhima-N. 22). Diese Atman-Theorie besagt aber im Kern dasselbe, was Mises in dem eben zitierten Satz ausdrückt. Damit wird die Dimension des Problems, die Dimension der Verblendung deutlich. Naturwissenschaftler und Buddhisten konnten immer wieder erstaunliche Übereinstimmungen feststellen. Mit der Wirtschaftswissenschaft ist das nicht möglich. Die Wirtschaftswissenschaft beruht auf einer *illusionären Theorie des Menschen*. Sie setzt exakt das als unveränderlich voraus, was im Buddhismus als Täuschung, als Verblendung gilt. Wenn nun die buddhistische Auffassung *wahr* ist, dann kann die ökonomische Erklärung der globalen Wirtschaft nicht richtig sein. Und tatsächlich zeigt sich immer wieder, dass die Ökonomen unfähig sind, wirtschaftliche Entwicklungen vorherzusagen. Sie geben vielfache Empfehlungen, die das Gegenteil dessen bewirken, was als Effekt prognostiziert wird, und nicht selten offenbaren sie in ihren Ratschlägen eine höchst einseitige Parteinahme für mächtige Interessen in der Wirtschaft.

Das ist kein Zufall. Man kann auf der Grundlage einer Illusion, der Illusion eines dauerhaften Egos, keine Wissenschaft aufbauen. Während die Naturwissenschaften in der Technik zeigen, dass viele ihrer Grundannahmen richtig sind – sonst würden Raketen nicht fliegen und Handys nicht funktionieren –, ist eine als Konsequenz ökonomischer „Erkenntnisse“ geformte Welt immer wieder durch Wirtschaftskrisen, Elend, Hunger und den Zusammenbruch sozialer Systeme charakterisiert. Der Versuch, die Welt reicher und friedlicher zu machen, indem man den Egoismus als Grundprinzip des menschlichen Handelns nicht nur akzeptiert, sondern durch die Politik und internationale Organisationen sogar noch *fordert und fördert*, ist in globalen Wirtschaftskrisen, weltweitem Hunger, sozialer Deklassierung und einer zerstörten Umwelt grandios gescheitert. Doch anstatt dieses Scheitern einzugestehen und Mitgefühl mit den Betroffenen zu zeigen, setzt man weltweit sogar noch auf eine *Vertiefung* und *Verstärkung* dieser Illusion. Mises, dessen Satz ich eben zitiert habe, gilt auch als einer der Väter des Neoliberalismus, der heute in der Wirtschaftspolitik von den USA über Europa bis nach China die ökonomischen Entscheidungen lenkt.

Welche Form hat der verblendete Geist in der modernen Wirtschaft angenommen? Das Ego ist ein Prozess, der um eine leere Mitte kreist. Gerade weil das Ego leer ist, muss es sich beständig erweitern, Neues ergreifen und andere Egos aggressiv zurückweisen und bekämpfen. Dieser Ego-Prozess, angetrieben durch die drei Gifte des Nichtwissens, der Gier und des Hasses, zeigt sich in der Wirt-

schaft in einer spezifischen, neuen und mächtigen Gestalt. Die Grundlage der drei Gifte ist das Nichtwissen um die gegenseitige Abhängigkeit aller Dinge. Dieses Nichtwissen nimmt in der Wirtschaft die Form des *Geldes* an. Das Geld war ursprünglich dazu da, die Vernetzung der Menschen durch Tauschprozesse zu vereinfachen. Nach und nach hat sich die Geldsphäre jedoch verselbständigt. Geld gilt als die Verkörperung aller Werte. Alles wird letztlich am Geldwert gemessen. Die Vernetzung menschlicher Handlungen durch den Tausch wird hier auf den Kopf gestellt. Aus einem Diener des Tauschs ist das Geld zum Herrn der Erde geworden. Gleichwohl besitzt das Geld keine *Substanz*. Solange noch Gold als Geld verwendet wurde, konnte man die Illusion hegen, dass hinter dem Geld ein materieller Wert steckt. Diese Illusion ist geschwunden, um einer noch weit mächtigeren Illusion Platz zu machen: Das Geld ist bloßes Zeichen geworden, eine Zahl auf dem Konto, auf dem Computer. Und dennoch orientieren sich alle Handlungen an diesem leeren Zeichen.

Dass das Geld *wesentlich leer* ist, erkennt man an einfachen Tatsachen. Die in Geld bewerteten Güter verändern unaufhörlich ihren Preis. Gelegentlich steigen auch alle Preise gleichzeitig (Inflation) oder sie fallen (Deflation). Wie wird dieser fiktive Geldwert erzeugt? Der Schein des Geldes beruht auf zwei gegenseitig abhängigen Bedingungen: Geld entsteht durch eine Entscheidung von Zentralbanken, Zahlungsmittel zu emittieren. Zugleich müssen aber alle diesem Geld *vertrauen*, es als Zahlungsmittel akzeptieren. Die Macht der Zentralbanken beruht auf der Illusion in den Köpfen aller Marktteilnehmer. Auch einige Wirtschaftswissenschaftler haben heute akzeptiert, dass die Preise keinen Wert ausdrücken, der in den Dingen steckt – der Wert ist keine Selbstnatur, kein *svabhava*. Das hindert sie aber nicht daran, alles in diesem fiktiven Geldwert messen und auf der Grundlage dieser Illusion, dieses *Geld-Scheins*, die Wirtschaftsprozesse lenken zu wollen.

Das Ego grenzt im Kapitalismus sein „Territorium“ auf eine sehr präzise Weise ab: Durch das *Eigentumsrecht*. Man kann, geschützt durch staatliche Gewalt, an Dingen (aber auch an Tieren und Gedanken, wie bei Patenten) ein Eigentumsrecht geltend machen. Durch das Eigentumsrecht definiert sich ökonomisch das Ego-Territorium. Und das Eigentum wird in Geld *gemessen*. Die Tendenz des Egos, seine eigene Leere durch eine Ausweitung seines Territoriums zu verbergen, nimmt in der Wirtschaft die besondere Form des Strebens nach einer Vermehrung von Geld an. Die Gier, das zweite der drei Gifte, entfaltet sich also in der Wirtschaft auf der Grundlage der Geldillusion: als *Geldgier*. Die Geldgier ist eine zutiefst unvernünftige Motivation. Sie will eine Größe, die keinen Inhalt besitzt und keine Grenze kennt, unaufhörlich vergrößern. Gewiss, mit einer wachsenden Geldsumme verfügt man über eine wachsende Kaufkraft; man kann mehr

Güter kaufen. Doch die Gier an den Finanzmärkten strebt nicht nach Gütern, sie strebt nur nach *mehr* Geld. Kein Aktienkurs ist jemals hoch genug, kein Vermögen groß genug, kein Einkommen oder Gewinn je ausreichend.

Diese Gier nach *mehr Geld* wird zur leitenden Motivation, die Unternehmen und ihre Mitarbeiter durch ein gnadenloses Gewinnstreben zu versklaven. Die Gesellschaft wird in der Folge in einen unaufhörlichen Neuerungsprozess gezogen, in dem Produkte sich ebenso rasch ändern wie die Standorte ihrer Herstellung – ohne viel Rücksicht auf die Beschäftigten, die ausgebeutete Natur und die umgebenden Sozialsysteme. Die Geldgier wird hierbei unter Worthülsen versteckt: Man spricht von „Ergebnisverbesserung“, „Ertrag“, „positiver Entwicklung“ usw. Die Wirtschaftswissenschaftler nennen das Verhalten, ohne Rücksicht auf andere Werte eine Geldsumme zu maximieren, sogar „Rationalverhalten“.

Die Geldgier kann man unmittelbar am *Zins* erkennen, worin sie zur *Institution* geworden ist. Wer Geld verleiht, möchte *mehr* davon zurückerhalten. Die traditionellen Gesellschaften und fast alle Religionssysteme haben das Unmorali-sche darin klar erkannt und das Zinsnehmen verurteilt. Die Moderne hat das beseitigt und erklärt den Zins heute als ein „natürliches Phänomen“. Geld müsse, so sagen Ökonomen, ebenso wachsen wie Bäume. Doch Bäume wachsen nicht in den Himmel. Die Geldgier ist dagegen endlos. Im Zins verbirgt sich also nur eine irrationale Motivation: das zweite der drei Gifte, die den Ego-Prozess antreiben.

Das dritte Gift, die Aggression oder der Hass, ist in der Wirtschaft nicht schwer zu identifizieren. Dieses Gift entfaltet sich im *Wettbewerb*, in der Konkurrenz. Von rein ökonomischen Mitteln (wie Preis- oder Kostensenkungen) bis zu direktem Betrug (wie in den Bilanzskandalen der jüngsten Vergangenheit) und Gewalt oder Bestechung reicht hier das Instrumentarium der Verblendung. Der Ego-Prozess kann hierbei ein Individuum, ein Unternehmen oder einen ganzen Staat umfassen. Ebenso kann die Aggression im Wettbewerb auf vielen Stufen ihre irrationale Gewalt entfalten, bis hin zum Krieg um wirtschaftlich wichtige Ressourcen wie das Erdöl.

„Wir haben den Höhepunkt der Illusion erreicht“ – diese Diagnose bedeutet auch: Die Illusion ist *eigentlich* leichter durchschaubar geworden. Die ökonomische Verblendung zeigt sich unmittelbar in der Erfahrung. Ich möchte dies durch ein Beispiel skizzieren. Das globale Leitmedium ist das Fernsehen. Das, was in der Welt öffentlich wird, erscheint auf dem Bildschirm. Betrachten wir z.B. den weltweit zu empfangenden Nachrichtenkanal CNN. Was sehen wir, wenn wir *genau* hinsehen? Wir sehen viele Bilder, meist von Katastrophen, Anschlägen, Kriegen, vermischt mit politischen Kommentaren und immer wieder garniert mit kurzen Berichten über Sport oder Kultur. Interessant ist jedoch der Bildschirm-aufbau: Am unteren Bildschirmrand befindet sich ein Laufband, auf dem gele-

gentlich aktuelle Neuigkeiten erscheinen. Doch eine Information erscheint dauerhaft und unabhängig davon, was im Nachrichtenbild sichtbar wird: Es sind die aktuellen Aktien- und Devisenkurse. Selbst bei den Bildern der großen Terroranschläge der vergangenen Jahre hörte CNN (wie vergleichbare Sender in anderen Ländern) nie auf, die jeweils aktuellen Wertpapierkurse einzublenden.

Dieses einfache, für jedermann beobachtbare tägliche Bild unserer Welt verriet das Geheimnis über den Charakter der Illusion in der Moderne. Was immer zu sehen und zu hören ist, es bleibt, wie ein Haus auf sein Fundament, bezogen auf die Wirtschaft. Die eigentliche Basis der modernen Welt ist die Wirtschaft. Ihr Gott ist der Markt. Man darf heute alles und jeden kritisieren – dies hält sich eine liberale Öffentlichkeit als Modernität zugute. Doch der Markt bleibt unantastbar. Der Buddhismus ist auch in diesem Sinn eine nichttheistische Lehre, dass er weder einen Schöpfergott für den Kosmos noch die Götter der Moderne akzeptiert und in ihnen nur eine verblendete Form des Denkens erkennt. Deshalb kann und muss sich das Mitgefühl zuerst und zunächst *kritisch* gegenüber diesen Göttern der Moderne zeigen.

Die von Buddha als Ego-Verblendung diagnostizierte Grundsituation des Menschen erscheint also heute als ins Monströse vergrößerte globale Wirklichkeit der Wirtschaft, die alle anderen Lebensbereiche und die Politik mehr und mehr durchdringt und ihrer irrationalen Geldgier unterordnet. In den Wirtschaftskrisen und in der unaufhaltsam anwachsenden ökologischen Katastrophe offenbart sich jedoch immer mehr die hinter der Illusion des Egos verborgene Wahrheit dieser Struktur: Bei einem Börsencrash oder Währungszusammenbruch zerplatzt die Illusion; Milliarden lösen sich in Luft auf. Gleichwohl verstößt diese Desillusionierung Millionen Menschen ins soziale Elend. Die gegenseitige Abhängigkeit der Menschen – die objektive Grundlage für das Mitgefühl – wird hinter der Täuschung des Geldbesitzes verborgen. Die Welt erscheint zersplittert in kleine Inseln des Privateigentums, die eifersüchtig und aggressiv verteidigt werden, ohne ihre wechselseitige Bedingtheit zu durchschauen. In den Krisen offenbart sich jedoch immer wieder der illusionäre Charakter dieser Grenzziehung zwischen den Menschen und zur Natur.

Diese Verblendung ist aber nicht irgendwo da draußen – wir alle vollziehen durch unser Denken diese Verblendung und reproduzieren sie. Ich möchte dies einfach demonstrieren. Wer im Kühlregal der Fleischabteilung seines Supermarktes bei einem Sonderangebot von Rindfleisch zugreift, handelt gewiss nicht in böser Absicht und mag sogar ein ausgesprochen bescheidenes Leben führen. Doch dieser einfache Kauf ist eingebettet in ein Geflecht abhängiger Beziehungen mit ungeahnten Folgen. Das Sonderangebot ist nur möglich aufgrund niedriger Produktionskosten. Hierzu erpressen Supermärkte nicht selten Zulieferfirmen

zu Preiszugeständnissen, die in anderen Wirtschaftssektoren Kürzungen bei den Löhnen nach sich ziehen. Das Fleisch ist der Leichnam eines Tieres, das unter unwürdigen Bedingungen – je billiger desto unwürdiger – ein kurzes Leben verbracht hat, gekennzeichnet durch unendliches Leiden von der Geburt bis zum Schlachthaus. Zur Aufzucht des Tieres wird Futtergetreide benötigt, das ein Vielfaches jener Bodenfläche absorbiert, die bei einer vergleichbaren pflanzlichen Ernährung nötig wäre. Aus den Rindermägen entweichen jährlich Millionen Tonnen Methangas, die zum Treibhauseffekt und zur globalen Erwärmung wesentlich beitragen. Durch die Nachfrage nach Rindfleisch werden zudem die Bauern weltweit veranlasst, ihre Produktion auf die Rinderhaltung umzustellen. Die benötigten Flächen werden entweder durch das Abholzen von Regenwald gewonnen; dann tragen sie zur weiteren Verschlechterung des Weltklimas bei, und die so gewonnenen Böden sind nach wenigen Jahren ohnehin Brachland. Oder es werden andere Nutzflächen verwendet, also global dem alternativen Anbau pflanzlicher Produkte entzogen. Dadurch steigen weltweit *relativ* die Preise für Getreide und andere pflanzliche Nahrungsmittel und vermehren so den globalen Hunger, von dem eingangs die Rede war. Jede einfache Verwendung von Geld beim Einkauf hat globale Konsequenzen, die wir als *fremde, ferne Ereignisse*, nicht aber als Konsequenz *unseres* Handelns auf den Bildschirmen in den Nachrichten zur Kenntnis nehmen.

Die Lehre von der gegenseitigen Abhängigkeit aller Phänomene bietet eine wichtige Grundlage für das Verständnis solcher Zusammenhänge. Inmitten dieser gegenseitigen Abhängigkeit ein Ego-Territorium, geschützt durch Eigentumsrechte, abgrenzen zu wollen, ist schlicht unvernünftig und *muss* Probleme nach sich ziehen. Deshalb ist es die Aufgabe der buddhistischen Wirtschaftsethik, dies aufzudecken. Man muss die Ökonomen und die von ihnen abhängigen Politiker geduldig darauf hinweisen, dass und warum eine immer weitere Zerstückelung der Natur und der Gesellschaft durch Eigentumsrechte und Wettbewerbsprozesse nur Unheil nach sich ziehen kann.

Der erste Schritt zu einer Verbesserung der wirtschaftlichen Bedingungen ist die Erkenntnis der nur scheinbar mächtigen Geld-Illusion und die Bereitschaft von immer mehr Menschen, das eigene Handeln mit Blick auf die gegenseitige Abhängigkeit einer kritischen Prüfung zu unterziehen. Praktische Lösungen zur Reform der Weltwirtschaft sind global nur durch die Zusammenarbeit mit anderen Religionen möglich. Bleibendes Vorbild ist hier die Gesetzgebung im Reiche Ashokas, der im 12. Pfeileredikt verfügte: „So ist denn nur das Zusammengehen gut, auf dass ein jeder der Ethik des anderen Gehör und Aufmerksamkeit schenke.“ In gegenseitiger Toleranz und unter Nutzung des kreativen Potenzials aller

spirituellen und philosophischen Traditionen kann es gelingen, das Leiden einer in Inseln des Egoismus zerrissenen Welt wenigstens zu mindern.

SOZIAL-„REFORMEN“ IM GEISTE DES EGOISMUS

Hartz IV und der Neoliberalismus aus buddhistischer Sicht¹

Das Argument geht etwa so: „Die hohe Arbeitslosigkeit und die Überalterung der Bevölkerung machen unsere Sozialsysteme unfinanzierbar; der Standort Deutschland ist nicht mehr wettbewerbsfähig. Deshalb sind Reformen wie Hartz IV absolut notwendig.“ Was kann man dazu zu sagen? Dass sich Wohlstand in Armut verwandelt – ist das nicht einfach, jedem Buddhisten vertraut, das Gesetz der Vergänglichkeit? Kein Gedanke könnte verkehrter sein, denn hier geht es nicht um Naturkatastrophen, sondern um das Ergebnis falschen Handelns.

Zugegeben, die genannten Probleme bilden ein nahezu undurchschaubares Dickicht. Die Wirtschaft stellt für den Buddhismus ein neues Thema dar. Wir können nicht auf alte Texte zurückgreifen, sondern müssen die aktuellen Fragen selbst durchdenken und Ausschau halten, wie eine vom Mitgefühl geleitete Praxis möglich ist. Dennoch können schon wenige, jedem Buddhisten vertraute Prinzipien diesen Fragen ein völlig neues Licht aufsetzen. Eines dieser Prinzipien lautet: Beurteile Handlungen nach ihrer Motivation, nicht nach ihrem äußeren Anschein. Die Lehrer der Mādhyamika-Schule fügen hinzu: Vertraue nicht dem Schein der konventionellen Begriffe.

Nichts erzeugt eine größere Täuschung als der Begriff „Reform“. Ursprünglich verwendete man dieses Wort für *soziale* Reformen, die Armut und soziale Deklassierung verhindern sollten. Drei Eckpfeiler waren das Ergebnis der Bemühungen um soziale Reformen: Erstens eine nach dem Versicherungsprinzip garantierte Versorgung im Alter (Rente), zweitens eine Versicherung für den Fall der Arbeitslosigkeit und drittens eine staatliche Krankenversicherung. In Deutschland reicht die Sozialgesetzgebung bis zur Reform Bismarcks in den 80er Jahren des 19. Jahrhunderts zurück; in den USA wurde die Rentenversicherung (Social Security) 1935 als Teil des New Deal gegründet und in den fünfziger Jahren erweitert. Das Grundprinzip ist die Solidarität zwischen allen Menschen: Die Beschäftigten und die Unternehmen führen einen Teil des Lohnes und des Ge-

1 Erschienen in: Tibet und Buddhismus, Heft 73 (2005), 27-38.

winns ab. Diese Abgaben wandern in einen staatlichen Topf und werden als Transfer an Ältere, Kranke oder Arbeitslose umverteilt. Durch dieses Versicherungssystem gelang es, den Kapitalismus als Gesellschaftsmodell gegen die Alternative des Kommunismus attraktiv zu erhalten. In Deutschland hieß dieses Modell „soziale Marktwirtschaft“, in anderen Ländern „Wohlfahrtsstaat“.

Nach dem Zusammenbruch des Sozialismus, ideologisch von langer Hand vorbereitet durch die ökonomische Schule des Neoliberalismus, vollzog sich nun ein, zunächst kaum bemerkter, radikaler Wandel. Der Begriff „Reform“ wurde politisch von den Neoliberalen monopolisiert. Sie verstehen darunter allerdings das genaue Gegenteil: Es geht um *Deregulierung* der sozialen Reformen. Die Löhne sollen gesenkt und die sozialen Versicherungssysteme privatisiert werden.

Welcher Wandel der Einstellung, welche Motivation verbirgt sich hinter diesen Forderungen, die inzwischen weltweit umgesetzt werden? Man kann dies am besten an den jüngsten Versuchen von George W. Bush illustrieren, die Social Security in den USA zu privatisieren. Anlagefonds können nur dann große Renditen verwirklichen, wenn stets neues Kapital zufließt. Endet der Kapitalzufluss, dann bricht eine Börseneuphorie, ein Boom zusammen. Zwar wird durch das Wirtschaftswachstum auch Kapital vermehrt; doch dieser Zuwachs ist relativ gering, gemessen an den „Wünschen“ der Anleger, die steigende Kursgewinne realisieren wollen. Wenn die staatliche Zwangsversicherung für alle Beteiligten privatisiert wird, wenn jeder sich selbst versichern muss, dann werden viele ihr Geld in Aktienfonds anlegen. In den USA, aber auch in Deutschland ist das eine zunehmende Anlageform, mit allen damit verbundenen Risiken, die z.B. Ende der 90er Jahre offenbar wurden. Dadurch fließt neues Kapital in die Märkte. Die großen Finanzhäuser, die kräftig in den Wahlkampf von George W. Bush investiert haben, würden durch eine Privatisierung erhebliche Gewinne erzielen. Bereits eine bislang geplante Teilprivatisierung, schreibt das Wall Street Journal, „könnte der größte Reibach in der Geschichte der Fondsbranche sein.“

Die Motivation ist also nicht schwer erkennbar: Es geht darum, eine solidarische Gesellschaft in eine Summe von Ich-AG's zu verwandeln. Bush drückt das so aus, dass sich jeder „für sein eigenes Schicksal frei verantwortlich“ fühlen sollte – man beachte: „frei verantwortlich“, d.h. ohne Hilfe anderer. Jeder soll sich selbst um seine Kranken-, Arbeitslosen- und Rentenversicherung kümmern, ungeachtet der Frage, ob man sich das auch leisten kann. In Deutschland wurden erste Schritte in diese Richtung bereits durch die Riester-Rente unternommen, die einer Teilprivatisierung gleichkommt. Die Hartz-Reform senkt die Sozialhilfesätze und fördert eine „neue Selbständigkeit“, allerdings nahe der Armutsgrenze. Zudem sinken dadurch die Löhne bei steigenden Gewinnen, ganz nach dem

Wunsch der Anleger. Die Neudefinition des Begriffs Reform verbirgt also als Motivation die Ersetzung des Sozialprinzips durch den Egoismus der Geldgier.

Nun führen die Vertreter neoliberaler „Reformen“ als Argument ins Feld, dass die Sozialsysteme „nicht mehr finanzierbar“ seien. Finanzminister Eichel taumelt von einem Haushaltsloch zum nächsten; Rentenprognosen sagen den Kollaps des gesamten Rentensystems voraus durch zunehmende Überalterung – übrigens auch eines von Bushs Hauptargumenten: Bis 2042 (!) werde in den USA „das ganze System am Ende sein“. Hier ist es wichtig, nicht auf die Täuschung der Worte hereinzufallen. Erstens sind die Ökonomen unfähig, die Börsenkurse für die nächste Woche vorherzusagen – wie wollen sie etwas über ein (ganz oder teilweise) auf Aktienpaketen aufgebautes Rentensystem in 40 Jahren wissen? Zweitens beruhen ökonomische Prognosen immer auf Annahmen – im vorliegenden Fall wird die Struktur der Wirtschaft von heute für die nächsten Jahrzehnte konstant vorausgesetzt; eine völlig unbegründete Annahme.

Ich will das kurz erläutern. Das Solidarsystem (Renten-, Arbeitslosen- und Krankenversicherung) beruht darauf, dass für die Sozialkassen vom Lohn und vom Gewinn ein bestimmter Prozentsatz als Beitrag abgeführt wird. Wenn dieser Beitragssatz nun durch steigende Sozialkosten angehoben werden muss, so steht dem ein durch Produktivitätsanstieg steigendes Bruttoinlandsprodukt gegenüber, sodass *netto* das Einkommen konstant bleiben kann. Steigt aber die Produktivität tatsächlich weiter? Wenn Unternehmen Tausende von Mitarbeitern entlassen und gleichzeitig dieselben Gütermengen produzieren, dann ist die Produktivität der beschäftigten Arbeitnehmer erheblich gestiegen. Weniger Menschen können durch technischen Fortschritt mehr produzieren – und deshalb gibt es, in realen Gütern gerechnet, kein Problem. Warum wollen dann die Neoliberalen die Sozialsysteme schleifen? Die Antwort gibt die Geldgier, die zum eigentlichen Berater der Politik geworden ist: Weil die Arbeitgeber einen Beitrag zu den Sozialversicherungssystemen leisten müssen, plädieren sie für „Privatisierung“, dafür, dass sich jeder „für sein eigenes Schicksal frei verantwortlich“ fühlen sollte. Und ganz nebenbei verdient dadurch die Börse. In Deutschland spricht man von „mehr Eigenverantwortung“, „weniger Staat“; man könne „sich den Sozialstaat nicht mehr leisten“. Das Gegenteil ist wahr: Eine mitfühlende, solidarische Politik kann sich die Geldgier nicht mehr leisten.

Eine Reform, die das Wohl anderer wenigstens neben das eigene Wohl stellt – was dem Geist der Sozialgesetze entsprach –, setzt diese Erkenntnis teilweise in Praxis um. Eine neoliberale Deregulierung, die eben dies im Namen der Geldgier wieder rückgängig machen möchte und *das* „Reform“ nennt, kann wohl kaum auf die Zustimmung von Buddhisten stoßen. Santideva sagt: Alle Probleme dieser Welt entstehen durch das Streben nach eigenem Wohl. Die Unternehmen in

Deutschland haben im vergangenen Jahr die höchsten Gewinne seit vielen Jahren eingefahren, während die Reallöhne sinken und die Arbeitslosigkeit weiter steigt – der Erfolg einer „Reform“, die vor dem Egoismus kapituliert. Genau das gilt es zu ändern.

INSZENIERTE SACHZWÄNGE

Zur Globalisierung einer Untugend¹

War nicht niederträchtiger Eigennutz, grenzenlose Geldgier (...) so allgemein herrschend, daß die kleinste Ausnahme davon mit Bewunderung aufgenommen wurde?
Arthur Schopenhauer

1 Einleitung

Ein grundlegender *Irrtum* hat das hervorgebracht, was wir heute als globale Wirklichkeit beobachten. Mandeville, Steuart und Smith haben ihn in die Welt gesetzt, Rousseau, Kant und Hegel haben ihn verteidigt, und Marx hat ihn als historische Notwendigkeit entschuldigt.² Keynes drückte ihn so aus: „Gier, Wucher und Sicherheitsstreben müssen noch für ein wenig länger unsere Götter sein. Nur sie können uns aus dem Tunnel der ökonomischen Notwendigkeit hinaus ins Tageslicht führen.“³ Das 20. Jahrhundert war weit davon entfernt, diese Hoffnung zu erfüllen, das 21. macht sie endgültig zunichte. Gier und Wucher sind dabei, die Welt zu ruinieren. Der Gedanke, man könnte die Geldgier überlisten und in den Dienst der Allgemeinheit stellen, hat sich als gefährliche Täuschung erwiesen.

Ist es aber tatsächlich so schwer zu verstehen, dass eine von Geldgier beherrschte Welt ökologisch und sozial zur Wüste wird? Die alte ethische Erkenntnis, dass *Gier* – eine Untugend – durch Erziehung, Übung und Vernunft in Zaum zu halten ist, „dass Selbstliebe niemals die Triebfeder einer tugendhaften Hand-

1 Vortrag im Rahmen des Symposiums Management & Spiritualität vom 11. – 12. Nov. 05 in Laxenburg bei Wien.

2 Vgl. Bernard Mandeville: Die Bienenfabel, Frankfurt a.M. 1980; Adam Smith: Der Wohlstand der Nationen, München 1978, S. 17; Jean Jacques Rousseau: Emil oder: Über die Erziehung, Leipzig o.J., Bd. 1, S. 126; Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Philosophie der Geschichte, WW Bd. 12, S. 46ff.; Karl Marx, Friedrich Engels: Deutsche Ideologie, MEW Bd. 3, S. 229.

3 John Maynard Keynes: Essays in Persuasion, Collected Writings Vol. IX, S. 331.

lung sein kann“¹, wurde über Bord geworfen und durch die schillernde und falsche Dialektik ersetzt, es sei ein „Mechanismus der Natur“², der sich durch den *Wettbewerb* der Egoisten hindurch selbst *als* Vernunft behaupte, es sei die „Kombination aller verschiedenen Privatinteressen (...), was die Wohlfahrt der Öffentlichkeit zuwege“³ bringe. Die Kombination der Geldgier zu einem globalen Konzert führte im Gegenteil genau zu dem, was zu erwarten war, wenn die Welt durch eine Untugend regiert wird: Zu Armut, Ausbeutung, Kriegen, wachsenden sozialen Gegensätzen und einer zerstörten Erde.

Muss man an diese *Wirklichkeit* des globalen Kapitalismus tatsächlich erinnern? Die erste präzise Beschreibung der Globalisierung ist über 150 Jahre alt. Karl Marx formulierte sie zusammen mit Friedrich Engels 1848 im *Kommunistischen Manifest*: „Die Bourgeoisie hat durch ihre Exploitation des Weltmarkts die Produktion und Konsumtion aller Länder kosmopolitisch gestaltet.“⁴ Nun gilt der Kommunismus zwar historisch als überwunden und der Kapitalismus hat im Systemwettbewerb gesiegt. Gleichwohl aber ist es dem Weltmarkt keineswegs gelungen, halbwegs menschliche Verhältnisse zu schaffen. Im Gegenteil. Der Aufbau des Bildschirms bei CNN und anderen Nachrichtensendern macht die globale Wirklichkeit deutlich: Oben Bilder von Terror, Krieg, Elend, ökologischen Katastrophen und politischen Sprechblasen, unten das ewige Laufband mit Aktienkursen, der sichtbare *Grund* für all dies. Der globale Kapitalismus gilt als Erfolgsmodell, das – so schränkt man inzwischen offen ein – weder ethische noch soziale oder ökologische Ziele verfolgt. Aber sozial sei ja ohnehin nur, was Einkommen und Arbeitsplätze schaffe. Doch selbst an diesem wahrhaft bescheidenen Ziel gemessen hat der globale Kapitalismus grundlegend versagt.

Ich möchte das nur an den beiden erwähnten Größen – Beschäftigung und Einkommensverteilung – kurz illustrieren. 2,8 Mrd. Menschen arbeiteten Ende 2004 weltweit, die Hälfte davon, 1,4 Mrd. Beschäftigte, verdienen weniger als zwei Dollar pro Tag; die größte Zahl armer Arbeitskräfte (*working poor*), die jemals erfasst wurde. Wiederum 550 Millionen davon verdienen weniger als einen Dollar pro Tag.⁵ Die weltweite Arbeitslosenquote von 6,5% (185,9 Mio. Arbeits-

1 Adam Smith: Theorie der ethischen Gefühle, Hamburg 1977, S. 506.

2 Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden Akademie Ausgabe Bd. VIII, Berlin 1968, S. 366.

3 James Steuart: Untersuchungen der Grundsätze der Staatswirtschaft, Bd. I, Hamburg 1769, S. 180.

4 Karl Marx, Friedrich Engels: Manifest der kommunistischen Partei, MEW Bd. 4, S. 466.

5 ILO World Employment Report 2004. Da die Beschäftigten Familien ernähren müssen, ist die Zahl der Menschen, die von diesen zwei Dollar pro Tag leben, wesentlich höher: Nach Angaben der Weltbank rund ein Drittel der Menschheit, über 1/6 lebt von weniger als einem Dollar pro Tag.

lose im Jahr 2003)¹ täuscht über den tatsächlichen ökonomischen Charakter der Arbeit jener, die Beschäftigung haben. Denn etwa ein Drittel des Weltbeschäftigungspotenzials ist faktisch un- oder weit unterbeschäftigt.² Die globalen Konzerne schaffen gut bezahlte Arbeitsplätze nur für sehr wenige Menschen weltweit; der Rest schuftet für Niedrigstlöhne in den schweißtreibenden Blechhallen Chinas oder anderer Länder.

Betrachten wir, wie sich im historischen Globalisierungsprozess, unabhängig von den jeweils dominierenden Machtzentren, die Einkommen entwickelt haben, so ergibt sich gleichfalls ein erschütterndes Bild. 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 74:1.³ Die Globalisierung ist also ein doppelter Prozess: Ein Prozess der Grenzziehung, der Ausgrenzung: ein Drittel der Menschheit führt an den Marktschranken ein Elendsdasein mit weniger als zwei Dollar pro Tag; und die Globalisierung ist eine Umverteilungsmaschine des Reichtums von Süd nach Nord und von Unten nach Oben.

Dieser Prozess wird nun aber auf eine sehr seltsame Weise wahrgenommen. Seine Nutznießer beharren darauf, dass es sich um einen *Naturprozess* handle. Niemand könne ihn aufhalten, niemand könne sich der Globalisierung entgegenstellen – wie das nach Meinung eines Ökonomen ein paar deutsche Intellektuelle immer noch versuchen: „Leider begreifen auch die deutschen Intellektuellen nicht, welch schlechter Film hier abläuft: Ihr Blick reicht von Goethe bis Habermas, doch über die harten Gesetze der Ökonomie streift er hinweg, außerstande, selbst die banalsten wirtschaftlichen Zusammenhänge zur Kenntnis zu nehmen.“⁴ Die globale Wirtschaft ist für Ökonomen ein Naturprozess mit eigenen Gesetzen, und die „Gesetze der Ökonomie arbeiten zwar langsam, aber sie arbeiten beständig und mit großer Kraft.“⁵ *Sie – die* Gesetze – sind „hart“, zudem arbeiten *sie*, das auch noch „beständig“ und mit „großer Kraft“! Was hier von einem Kritiker der „deutschen Intellektuellen“ – seine Sprache gibt ihm recht: er ist keiner von ihnen – gesagt wird, das übersetzen Politik und Medien in eine rhetorische Universalwaffe. Sie heißt: „Sachzwang“.

1 ILO Pressemitteilung 04/54, December 2004.

2 ILO World Employment 1996/97.

3 Vgl. Andreas Exenberger, Josef Nussbaumer: Über praktische und theoretische Armut, Working Papers facing poverty, Salzburg 2004, S. 10.

4 Hans-Werner Sinn: Ist Deutschland noch zu retten? 5. Aufl., München 2004, S. 15.

5 aaO, S. 455.

2 „Sachzwang“ – ein Unbegriff

Physiker sprechen nicht von „Sachzwängen“. Sie kennen Naturgesetze, Ursache und Wirkung, objektive Strukturen der Natur – aber keine Sachzwänge. In Differenz dazu verwenden Manager, Politiker und Journalisten diesen Begriff häufig und mit Nachdruck. Das hat einen Grund. Der Begriff „Sachzwang“ dient in der Regel dazu, eine Debatte, ein Gespräch zu *beenden*. Die Aussage: „Das sind Sachzwänge!“ scheint nur eine Reaktion zu kennen: Stramm stehen und gehorchen. Und genau das ist die rhetorische Absicht dieser Kategorie. Sie fungiert als Denkverbot, das sich viele Menschen auch selbst auferlegen und auf die implizite Unmoral solcher Selbstbeschränkung hereinfließen. Ein wenig Begriffshygiene ist deshalb angebracht.

Eine „Sache“ (lat. *rei*) ist ein bloßes Ding, ein *Objekt des Handelns*. Kant sagt in einer berühmten Definition: „Ein jedes Objekt der freien Willkür, welches selbst der Freiheit ermangelt, heißt daher Sache“¹. Sachen sind keine Personen; sie handeln nicht. Nur einer Person schreibt man Willen, Absicht und freie Entscheidung zu. Der Begriff „Zwang“ hingegen bedeutet „Unterwerfung eines Willens“. Diese Unterwerfung setzt selbst eine Absicht, also einen Willen voraus. Nun steht außer Frage, dass die Natur dem menschlichen Willen *entgegenstehen* kann. Dieser Sachverhalt legt eine Täuschung nahe, die sich die Sachzwangideologie zunutze macht. Denn wenn jemand absichtlich Umstände herbeiführt, die andere Menschen in ihren Möglichkeiten begrenzen, bestimmte Handlungen ausschließen und andere begünstigen, so scheinen diese Umstände – nicht die sie hervorbringende Absicht – einen Zwang auszuüben. Die Absicht kann sich hinter ihrer Wirkung verbergen. Der Animismus universalisiert diese Täuschung und schreibt den Dingen *selbst* einen Willen zu. Und eben dieser Animismus wird von der Sachzwangideologie reproduziert. Das, was eine Gruppe von Menschen in durchaus erkennbarer Absicht *inszeniert*, erscheint anderen nicht als *Mittel für deren Zweck*, sondern die Sache selbst scheint einen Zwang auszuüben.

Es gibt aber keine Sachen, die etwas erzwingen, wohl aber inszenierte Sachzwänge. Wenn man „Sachzwang“ übersetzen würde, so müsste das Management einer Unternehmung z.B. sagen: „Unsere Freiheit zwingt uns, deinen Lohn zu senken.“ Wer so redete, wäre ein lächerlicher Kauz – also verwendet man einen *ideologischen* Begriff und spricht von „Sachzwang“. Die *Funktion* dieses Begriffs im wirtschaftlichen, politischen oder wissenschaftlichen Diskurs ist die, den Diskurs zu *beenden* – also jenen Zwang *auszuüben*, den der Begriff selbst suggeriert: „Die hohen Kosten *zwingen* uns, dich zu entlassen. Das ist ein Sachzwang.“ Wer vor den Sachzwängen der Globalisierung nicht sofort kapituliert

1 Immanuel Kant: Die Metaphysik der Sitten, Werke Bd. 8, S. 330.

und zustimmend nickt, der gilt als verrückt: wie kann man das „Offensichtliche“ leugnen? Doch das Offensichtliche ist nur die dunkle Brille, die von den Apologeten der globalen Sachzwänge getragen wird.

3 „Sachzwänge“ – Die Masken der Geldgier

Die „Sache“, die in der Wirtschaft einen vermeintlichen Zwang ausübt, wird *hergestellt*, sie wird *inszeniert*. Und die Inszenierung folgt einem Drehbuch, das von Ökonomen geschrieben und als „harte Wahrheit“ in den Medien tausendfach ventiliert wird. Meist sprechen Wirtschaftswissenschaftler nicht von hergestellten Sachzwängen; sie sagen: „Man muss *Anreize* schaffen“ – was dasselbe ist. Als *Theorie* findet sich hinter dem Begriff „Sachzwang“ bei kritischer Analyse eine bunte Sammlung von Denkfehlern einer „Wissenschaft“, die in ihrer Kernaufgabe – der Prognose der wirtschaftlichen Entwicklung – völlig versagt hat.¹ Die behaupteten Sachzwänge der neoliberalen Wirtschaftswissenschaft werden durch Modelle erzeugt, die nicht nur empirisch falsch sind, sondern sich auch immanent theoretisch als unhaltbar erweisen.² Aus falschen Voraussetzungen kann aber keine richtige Handlungsempfehlung folgen. Die *Praxis* ist sehr viel einfacher; hier verdeckt die Rede vom „Sachzwang“ schlicht die Geldgier jener, die ihn inszenieren.

Wer den Finger in diese peinliche Wunde legt, erfährt den geballten Widerstand jener, die sich offenbar ertappt sehen. Es herrscht der öffentliche Konsens, dass der hinter den Anlageentscheidungen auf den Kapitalmärkten verborgenen Geldgier untätigst zu schmeicheln sei: „Man muss das international mobile Kapital hätscheln“.³ Kritik am Markt, am Kapitalismus sei eine Geisteskrankheit: „Raserei lässt sich nicht mit Argumenten bekämpfen, für sie wurde die Gummizelle erfunden.“⁴

Verkehrte Welt: Die offenbare *Dummheit* der Geldgier, die *tatsächliche* „Raserei“ unersättlicher Anleger an den Börsen⁵, die brutale Rücksichtslosigkeit gegenüber den weltweiten Opfern – all dies heißt: „wirtschaftlicher Sachverstand“. Die Kritik an der globalen Herrschaft der Kapitalmärkte über alle Lebensbereiche

1 Vgl. Karl-Heinz Brodbeck: Warum Prognosen in der Wirtschaft scheitern, praxis-perspektiven Band 5 (2002), S. 55-61.

2 Vgl. Karl-Heinz Brodbeck: Die fragwürdigen Grundlagen der Ökonomie, 2. Aufl., Darmstadt 1999.

3 Hans-Werner Sinn: Interview in der Neuen Osnabrücker Zeitung vom 20.4.2005.

4 Stefan Baron: WirtschaftsWoche Nr. 17, 21.4.2005, S. 5.

5 „Und stillt etwa der in der Hand einzelner sich häufende Reichtum die Begierde? Die Menschen werden, je mehr sie erworben haben, immer habgieriger, immer rücksichtsloser, immer skrupelloser“, Heinrich Pesch: Ethik und Volkswirtschaft, Freiburg im Breisgau 1918, S. 146.

dagegen wird, wie weiland die Opposition in der Sowjetunion, der Psychiatrie anempfohlen. Angesichts dieser rhetorischen Brutalität, die die Wirtschaftsgazetten füllt, die Reden von Politikern schmückt und in Talk Shows als Gemeinplatz gilt, ist ein wenig philosophische Vernunft angebracht, um diese „Sachzwänge“ zu durchleuchten.

Der Sachverhalt selbst ist leicht zu durchschauen, wenn man seine Struktur *ganz* wahrzunehmen vermag. Ich wähle einen bekannten, viel diskutierten, aber wenig verstandenen Fall: Josef Ackermann, Vorstandsvorsitzender der Deutschen Bank, verkündet mit selbstbewusstem Victory-Zeichen derer, die wissen, wer die globalen Geschicke lenkt: Obwohl sein Unternehmen eine Rendite von 15% vor Steuer erwirtschaftet habe, seien weitere Kostensenkungen durch Entlassungen unvermeidlich. Man müsse eine Rendite von 25% anstreben, die auf den globalen Märkten die übliche sei. Für die Kommentatoren der Wirtschaftspresse ist der Fall klar: ein Sachzwang. Andere halten dem entgegen, solch ein Verhalten sei eine unmoralische Ausnahme; 15% Rendite ohne Entlassungen, das wäre in Ordnung gewesen.

Beide Positionen verkennen den Kern des Problems: die hier vorliegende *strukturelle* Unmoral. Der „Zwang“ zur Erhöhung der Rendite, den die Freunde solcher Politik hier am Werke sehen, ist tatsächlich nur deshalb „objektiv gegeben“, weil *globale Anleger in ihrer Geldgier* (die offenbar noch größer ist) Bedingungen schaffen, die eine „Anpassung“ erforderlich zu machen scheinen. Zweierlei ist hier unterschlagen: Erstens muss man sich den *Maßstab* – die *Steigerung* der Rendite – selbst zueigen gemacht haben, um darin etwas „Objektives“ entdecken zu wollen, und zweitens zeigt sich, dass der vorgebliche Sachzwang schlicht die Geldgier der *anderen* ist. Die ganze Objektivität, die man hier entdecken kann, ist nur der *andere* Wettbewerber, der durch seine Gier der *eigenen* Gier eine Schranke setzt.¹

Der angebliche Sachzwang – die *höhere* Rendite auf den globalen Märkten – entpuppt sich damit nur als beschränkter Egoismus und – wenigstens für Menschen, die ethisch noch bei Sinnen sind – als verwerfliche *Untugend*. Hinter dem angeblichen Sachzwang, der eine Kostenreduktion, Entlassungen, eine Zerschlagung von Unternehmen oder die Deregulierung von staatlichen Sozialsystemen erforderlich mache, verbirgt sich die zur globalen Unsitte aufgetürmte Leidenschaft des Kasinos. Die vorgebliche Objektivität dieser Struktur ist nur die Uni-

1 Vgl. ausführlich hierzu: Karl-Heinz Brodbeck: Erfolgsfaktor Kreativität, Darmstadt 1996, Kapitel 13; ders.: Die fragwürdigen Grundlagen aaO, Teil 5; ders.: Die Nivellierung der Zeit in der Ökonomie; in: J. Manemann (Hrsg.), Befristete Zeit, Jahrbuch Politische Theologie, Band 3 (1999), S. 135-150; ders.: Buddhistische Wirtschaftsethik, Aachen 2002, Kapitel 4.2.3.

versalität einer schrankenlosen Gier – kein „Gesetz“ der Wirtschaft, kein Schicksal, keine Naturmacht, nur ein *Mangel* an sittlicher Vernunft und an Mitgefühl.

Diese Privation der Vernunft durch die Geldgier, die sich gerne euphemistisch „wirtschaftliche Rationalität“ oder schlicht „Ertragsverbesserung“ nennt, kann auch temporär weite Teile der Gesellschaft erfassen – wie Ende der 90er Jahre, als sich viele an der Börse als Zocker versuchten und am Ende doch nur die Zeche zu bezahlen hatten. Die Geldgier existiert nicht primär als soziale *Klasse*, sondern als *gesellschaftlich reproduzierter Irrtum*. Es ist freilich nicht zu übersehen, dass die globale Finanzmacht gleichwohl in sehr wenigen Händen konzentriert ist. Die Geldgier hat durchaus ihre *globalen Zentren*. Sie weiß sich in feinsten Architektur großer Bankhäuser zu präsentieren und hat sich an den Universitäten als eigenes Fach konstituiert. Gleichwohl verbirgt sich hinter all diesem Glanz und einem hohen Maß an mathematisch aufgeputzter Cleverness, die Millionen Computer weltweit mit Daten füttert, nur jene Verdunkelung der sittlichen Vernunft, die Platon und Aristoteles bereits kannten und kritisierten.¹ Das Streben, den Geldbesitz „*ins Unbegrenzte*“² zu vermehren, betrachtet Aristoteles nicht nur als Dummheit, sondern als „am meisten gegen die Natur“.³ Diese ethische *Grundeinsicht* wurde in der globalen Ökonomie über Bord geworfen. Dem neuen Gott der unendlichen Geldgier – jedes erreichte Gewinn- oder Renditeziel gilt nur als eine zu überbietende Grenze –, wurden Finanztempel errichtet und eine eigene „Theologie des Marktes“⁴ gewidmet. Als moralische *Untugend* ist sie völlig aus dem Blick geraten.

In durchsichtiger Umkehrung wird den *Kritikern* dieser Untugend dann auch noch *Neid* vorgeworfen. Es gehört schon eine gehörige Portion Zynismus oder Dummheit oder beides dazu, das Verlangen von 1,4 Mrd. Beschäftigten, die mit ihren Familien von weniger als zwei Dollar pro Tag leben müssen und ein paar Dollar mehr verdienen wollen, als „Neid“ zu apostrophieren. Der Witz besteht nicht darin, dass die Kritik an globalen „Sachzwängen“ primär auf eine *Umverteilung* abzielen würde. Vielmehr geht es darum, den von der Geldgier betriebenen Ruin nationaler Kulturen, Sozialsysteme und des Ökosystems zu verhindern und auf der Grundlage solcher Verhinderung bessere Lebensverhältnisse herzu-

1 Platon zeigt im Gorgias, wie und weshalb menschliche Leidenschaften nur in vernünftigen Grenzen dauerhaft möglich sind; vgl. auch Aristoteles: Nikomachische Ethik 1173a.

2 Aristoteles: Politik I.10, 1258b.

3 aaO.

4 Die Markt-Theologen im Tarnkleid der Wirtschaftsethik sprechen ganz ungeniert von „Sünden gegen die Marktwirtschaft“, Karl Homann, Franz Blome-Drees: Wirtschafts- und Unternehmensethik, Göttingen 1992, S. 69. Vgl. „Bleibt nur die Geldgier übrig, ohne Rücksicht auf die Art des Erwerbes, so wird Mammon der höchste Gott.“ Eduard Spranger: Lebensformen, 3. Aufl., Halle 1922, S. 139.

stellen. Es geht nicht um Umverteilung, sondern um ein *Unterlassen* von bornierten Verhaltensweisen. Um das einzusehen, muss man verstehen, dass die „Sachzwänge“ keine sind, sondern ein *hergestelltes Ergebnis*, ein *Handlungsergebnis*, getrieben von falschen Motiven. Deshalb ist es notwendig, wieder die einfache Wahrheit auszusprechen: Geldgier ist eine Untugend, kein Antrieb zur Herstellung lebenswerter Verhältnisse. Die Welt den Finanzmärkten als Prostituierte anzudienen – das wäre die exakte Übersetzung für die neoliberale „Deregulierung“ –, darin die Aufgabe der Wissenschaft, der Wirtschaftsethik und der Politik zu erblicken, das ist *die* globale Fehlentwicklung, die sich als Sachzwang glänzend zu maskieren verstanden hat.

Finanzmärkte sind kein „Naturereignis“, sie gehorchen keinem kurz- oder langfristigen wirkenden Gesetz. Vielmehr sind sie der Ort, an dem die Geldgier sich selbst begegnet. Eben deshalb ist die Finanzmarkttheorie grandios gescheitert. Das Eintreten von großer Crashes galt als extrem unwahrscheinlich und wurde nicht nur nicht prognostiziert – bis sie eintraten; vielmehr haben Fonds (wie LTCM), die sich an den Modellen der nobelpreisgekrönten Finanzmarkttheoretiker orientierten, selbst Finanzkrisen *erzeugt*. Es ist nicht möglich, die Konkurrenz der Geldgier mit sich selbst *rational* zu rekonstruieren. Was sollte man hier als „Gesetz“ entdecken können? Ein Blick auf das Börsenparkett und die ihm eigenen Verhaltensweisen müsste eigentlich genügen. Die Nichtprognostizierbarkeit einer von der Geldgier regierten Welt hat ihren einfachen Grund darin, dass der Geldgier *keine Vernunft zukommt*. Und deshalb sind auch die durch diese Konkurrenz der Geldgier mit sich selbst erzeugten globalen Sachzwänge weder durchschaubar, noch kontrollierbar. Man kann sie nur *beenden* – durch einen Wandel der Motivation, die sie erzeugen.

4 Globale Sachzwänge als imperialer Stil

Vor nicht allzu langer Zeit erregte ein Wirtschaftsbestseller kurzes Aufsehen: John Perkins' Buch „Bekenntnisse eines Economic Hit Man“. In diesem Buch kann man im Detail nachlesen, wie Sachzwänge *hergestellt* werden. John Perkins schildert seine eigene Tätigkeit als Berater für Länder, die für den globalen Markt zugerichtet werden sollten. Von der einfachen Bestechung, über die bewusst inszenierte Fehlprognose durch absurde ökonometrische Modelle¹ bis zu Gewalt und Mord reicht die Skala des Standardrepertoires der Globalisierungspolitik. Dass auch der Krieg hierbei ein stets mögliches Mittel bleibt, wird nicht nur aus Perkins' Buch deutlich.

1 John Perkins: Bekenntnisse eines Economic Hit Man, München 2005, S. 181ff.

Im Begriff der „globalen Ökonomie“ sind zwei Vorurteile enthalten, die durch Tatsachen keineswegs gedeckt werden. Das erste Vorurteil besagt, dass der globale Markt ein gleichberechtigtes Nebeneinander von Staaten darstellt, die über Außenhandelsbeziehungen einen gleichen und für alle Beteiligten vorteilhaften Austausch pflegen – „komparativer Vorteil“ heißt der von David Ricardo geprägte Begriff für diesen Gedanken. Das zweite Vorurteil betrachtet Märkte zwar auch als *selbständige* Entitäten, hält sie aber für steuerbar durch einen institutionellen Rahmen (nationale Gesetze, internationale Organisationen wie WTO, IMF usw.).

Der Markt, also die Wettbewerbsvielfalt der Geldgier, ist aber nicht eine Art Flüssigkeit, die man in verschiedene Gefäße einfüllen und so „formen“ könnte – wie das die Begründer des Neoliberalismus, vor allem Walter Eucken glauben machen wollten. Die „Gefäße“ (die Institutionen) werden vielmehr „marktförmig“ gestaltet, nicht umgekehrt.¹ Märkte sind auch Kommunikationsprozesse, damit in die jeweilige Gesellschaft und ihre kulturelle Form *eingebettet*. Preise sind keine objektiven Dinge, sondern erhalten ihre wirtschaftliche Bedeutung durch die Interaktion vieler Marktteilnehmer. Die Form der Interaktion ist selbst kulturell bedingt. Der jeweilige Marktprozess ist eine Kulturform, eine soziale und damit *moralische* Form. Märkte haben ihre *endogene* Moral; sie sind keine amoralischen Gebilde, wie immer wieder behauptet wird.² Der asiatische Dorfmarkt unterscheidet sich darin vom amerikanischen Kaufhaus ebenso wie ein Krämerladen von Ebay. „Globalisierung“ bedeutet deshalb immer auch: Globalisierung einer Kulturform, eines kulturellen Stils und der ihm zugehörigen moralischen Systeme.

Der erste globale Kapitalismus der Renaissance mit seinen internationalen Handelsrouten und den Kaufherrn der Medici und Fugger formte ebenso eine kulturelle Epoche, wie Großbritannien mit seinem bis zum Beginn der Weltwirtschaftskrise 1929 herrschenden Goldstandard das zweite kapitalistische Imperium prägte. Die Globalisierung nach dem zweiten Weltkrieg ist zugleich eine *Amerikanisierung* der Weltkulturen. Wurde in Deutschland Mitte des 19. Jahrhunderts geklagt, man passe sich immer mehr den englischen Sitten an, so verstanden einige Autoren in den 20er Jahren des vorigen Jahrhunderts früh die Zeichen der Zeit: „Wir werden uns amerikanisieren, weil wir unter genau den gleichen Antrieben stehen, weil wir es müssen“, schrieb 1926 Julius Hirsch den deutschen

1 Vgl. Karl-Heinz Brodbeck: Buddhistische Wirtschaftsethik aaO, S. 74ff.

2 „Wirtschaften an sich ist frei von moralischem Gehalt“, Ludwig Erhard, Alfred Müller-Armack, Soziale Marktwirtschaft. Ordnung der Zukunft, Frankfurt a.M.-Berlin-Wien 1972, S. 54; vgl. zur Kritik: Karl-Heinz Brodbeck: Erhard irrte, Financial Times vom 14. September 2004, S. 26.

Industrieführern ins Stammbuch.¹ Die heraufziehende globale Wirtschaftsmacht USA wurde von Hirsch bereits sehr klar als *kulturelle* Form erkannt. Seit dem Zweiten Weltkrieg heißt „Globalisierung“ immer auch „Amerikanisierung“. Es ist einfach eine naive Vorstellung, zu glauben, die „globalen Märkte“ seien eine neutrale Instanz, die sich jeder Kulturform – wenn auch mit gewissen „schmerzhaften“ Anpassungen – einpassen ließe. Die „Sachzwänge der Globalisierung“ sind *auch* eine kulturelle Inszenierung. War der Goldstandard das Wahrzeichen des englischen Empire, so ist der US-Dollar das Zeichen des amerikanischen Imperiums.

Wenn Marx und Engels es als Werk *der* Bourgeoisie betrachteten, die tradierten kulturellen Formen durch jene des modernen Marktes zu ersetzen, worin die alten Formen „unbarmherzig zerrissen und kein anderes Band zwischen Mensch und Mensch übriggelassen (wird) als das nackte Interesse, als die gefühllose ‚bare Zahlung‘“², so haben sie den nationalen Dialekt dieser gefühllosen Zahlung übersehen. Weil sich Märkte nicht als neutrale Inhalte von den Institutionen trennen lassen, derer sie für ihre Funktion bedürfen, deshalb ist auch die globale Ökonomie immer zugleich für *nationale, imperiale* Interessen funktionalisiert worden.

Nachdem der Zusammenbruch des englischen Empire sichtbar wurde, das amerikanische Imperium jedoch erst seine Positionen aufbaute, herrschte eine Zeit des Wettbewerbs nationaler Wirtschaftsstile. Aufstrebende Staaten wie Deutschland traten in Konkurrenz zur englischen Organisationsform – bestrebt, selbst den Weltmarkt zu dominieren und bereit auch zur militärischen Auseinandersetzung. Diese Periode mündete schließlich im amerikanischen Imperium, dem amerikanischen Dialekt der globalen Wirtschaft – ein Jargon, den heute jeder beherrschen muss und den zu erlernen sogar ein Bildungsideal wurde. Es ist deshalb nicht verwunderlich, dass die Globalisierungskritik immer wieder die Form eines offenen oder latenten Anti-Amerikanismus angenommen hat. Die globalen Märkte sind auch eine amerikanische *Kulturform* geworden, die durch eine ihr zugehörige Ideologie gerechtfertigt wird und *spezifische* Sachzwänge weltweit setzt.

Nun, am Ende der Epoche des amerikanischen Wirtschaftsimperiums, treten wiederum neue Nationalstile auf, die der Globalisierung *ihren* Stempel aufprägen möchten: Angefangen mit Japan, dem Versuch einer Erneuerung Europas, bis zum Aufstieg Chinas und in nächster Zukunft Indiens. Imperiale Ambitionen sind hier mehr oder weniger deutlich in Wettbewerb zu den USA erkennbar. Und es ist *dieser* Wettbewerb, der die „globalen Sachzwänge“ am Anfang des 21. Jahr-

1 Julius Hirsch: Das amerikanische Wirtschaftswunder, Berlin 1926, S. 255.

2 Karl Marx, Friedrich Engels: Manifest aaO, S. 466.

hunderts bestimmt. Die weltweite Geldgier differenziert sich und tritt wieder in eine historische Phase ein, in der sie in der babylonischen Sprachverwirrung nationaler Dialekte zu reden beginnt.

5 Zwangskollektivierung der Märkte

Den Begriff „Zwangskollektivierung“ habe ich aus dem Wortschatz des Stalinismus übernommen. Er bezeichnet jene Periode der russischen Geschichte, als Stalin mit Gewalt die Bauern von ihrem Grundeigentum trennte, in einfache Arbeiter verwandelte und in Kollektiven (Kolchosen) als neuen Wirtschaftseinheiten zusammenfasste – stets begleitet von einem Strom aus Blut und Gewalt. Doch diesen Zwang zum Kollektiv kannte keineswegs nur der Kommunismus Stalinscher Prägung. Tatsächlich – Marx hat das vorhergesagt – vollzieht sich im Zentrum des Globalisierungsprozesses eine Tendenz zur Bildung immer größerer Wirtschaftseinheiten: „Die uralten nationalen Industrien sind vernichtet worden und werden noch täglich vernichtet. Sie werden verdrängt durch neue Industrien, deren Einführung eine Lebensfrage für alle zivilisierten Nationen wird“¹. Mehr noch als bei anderen Entwicklungen, glaubt man hier einen „globalen Sachzwang“ am Werke.

Das bereits erreichte *Ausmaß* dieses Prozesses wird kaum in der Öffentlichkeit zur Kenntnis genommen. Wenn man als groben Indikator die Konzernumsätze mit dem BIP verschiedener Länder vergleicht, ergeben sich beunruhigende Zahlen. Nach Angaben von Werner und Weiss lag auf Platz 19 der Rangliste größter Wirtschaftseinheiten bereits ein Konzern (Wal-Mart), vor Schweden, Österreich oder Saudi-Arabien. General Motors erreicht im Umsatz die Größe des polnischen BIP, DaimlerChrysler ist größer als Venezuela, Finnland oder Griechenland.² Betrachtet man zudem die Aktivitäten von Unternehmen in verschiedenen Ländern, dann liegt der Schluss nahe, dass globale Konzerne zwar nicht *als* Staaten agieren, sich aber durch „geeignete Mittel“ jeweils lokale Regierungen so dienstbar machen können, dass ihre Interessen hinreichend vertreten werden.

Die Konzentrationsbewegung ist auch für viele entwickelte Länder auf den Binnenmärkten zu einer Zwangskollektivierung geworden. Große Handelsketten wie Wal-Mart oder deutsche Nachahmer wie Lidl, Aldi, Schlecker und andere vernichten kleine, differenzierte Angebotsstrukturen und ersetzen sie durch ein einheitliches Muster. Diese Zwangskollektivierung der kleinen Händler und Produzenten, die durch keine Lohnsenkung oder Steuergeschenke verhindert wurde,

1 Karl Marx, Friedrich Engels: Manifest aaO, S. 466.

2 Klaus Werner, Hans Weiss: Das neue Schwarzbuch Markenfirmen, 7. Aufl., Wien 2005, S. 62.

ist stets auch ein kultureller Prozess, der städtische Lebensräume einer mehr und mehr totalitären Marktform unterwirft. Dass es sich hier nicht um anonyme Marktprozesse, sondern um gezielte, vom Management über Jahre verfolgte *Strategien* handelt, widerlegt einfach und anschaulich die Mähr vom Sachzwang. Hier regieren keine naturhaften Marktgesetze, sondern einfach die Geldgier der Anleger, die das Management zu immer größeren Einheiten mit kollektiver Attitüde treibt.

Die jeweils nationale Politik fügt sich – in vorausseilendem Marktgehorsam – dieser Entwicklung. Längst vergangen sind die Zeiten, als man den Traum von einer „Fusionskontrolle“ in nie wirklich wirksam gewordenen Kartellgesetzen träumte. Die Regierungen begeben sich freiwillig in die globale Geiselhaft der Zwangskollektive großer Konzerne und passen ihre nationale Geld- und/oder Steuerpolitik deren Bedürfnissen an, deregulieren, um „durch die Steuerkonkurrenz Sachzwänge zu schaffen“¹. Den Plan von George W. Bush, die *Social Security* weitgehend zu privatisieren, obgleich die Finanzierung noch für Jahrzehnte gesichert ist, ist ein weiteres Beispiel. Bereits eine bislang geplante Teilprivatisierung, schrieb das Wall Street Journal, „könnte der größte Reibach in der Geschichte der Fondsbranche sein.“² Die *Standortpolitik* der Nationalstaaten hat sich längst in das Schlepptau globaler Konzerne und damit der Geldgier der Finanzmärkte begeben: „Das mobile Kapital erzieht die Wirtschaftspolitik“³, nicht etwa umgekehrt.

6 Rosinenpicken oder „Die Effizienz inszenierter Sachzwänge“

Zwar kann man die Umsätze großer Konzerne durchaus mit dem BIP kleinerer Länder vergleichen. Als *soziale Organisationsformen* aber sind Konzerne trotz dieser Größe alles andere als *interne Demokratien*. Im Gegenteil. Es ist kein Zufall, dass *zwischen* den Konzernen im Wettbewerb und in der *internen Struktur* eine *militärische* Sprache gesprochen wird: Es geht um „Strategien“, um „Krieg“ mit dem Wettbewerber: „Konkurrenten – Betrachten Sie sie einfach als Ihre Feinde“⁴. Dass die rhetorische Form einem Inhalt korrespondiert, kann jeder „Mitarbeiter“ (wie es in einem anderen Euphemismus heißt) erfahren, dessen Mitwirkung im Auf und Ab der Märkte nicht mehr erwünscht ist. Konzerne als Systeme haben ein einfaches Rezept für ihre Reproduktion: Sie externalisieren

1 ver.di, Wirtschaftspolitik: Mythos Standortschwäche, Stuttgart 2004, S. 21.

2 Vgl. Karl-Heinz Brodbeck: Sozial-„Reformen“ im Geiste des Egoismus – Hartz IV und der Neoliberalismus aus buddhistischer Sicht, Tibet und Buddhismus, Heft 73 (2005), S. 27-28.

3 Herbert Giersch: Globalisierung, Handelsblatt Nr. 166, 31.8.1998, S. 27.

4 J. Trout, S. Rivkin: The Power of Simplicity: A Management Guide, New York-London 1999.

Kosten. Wenn Mitarbeiter unbrauchbar werden, werden sie entlassen oder ausgetauscht. Man entfernt sie aus dem System „Unternehmung“, verfährt so wie mit Abgasen oder anderem Abfall; „Wohlstandsmüll“, nannte diese Menschen Helmut Maucher, Vorstandsvorsitzender der Nestlé AG.¹

Die auf dem Privateigentum beruhende Funktionsweise kapitalistischer Unternehmen ist durch eine einfache, von den Ökonomen konsequent bei ihrer „Effizienzbetrachtung“ ausgeklammerte Struktur zu charakterisieren: Es wird nicht nur der Profit oder die Rendite maximiert, Unternehmen *minimieren* auch den Aufwand der Fürsorge für alles, was *außerhalb* der Unternehmens- oder Eigentumsgrenzen angesiedelt ist. Zwar werden vom System Unternehmung dankbar alle kostenlosen oder kostengünstigen Geschenke aus der „Umwelt“ angenommen – Geschenke der Natur in der Form von Rohstoffen, sauberem Wasser, intakter Ökosysteme, oder Geschenke der umgebenden Sozialsysteme, wie gut qualifizierte oder zu Hungerlöhnen arbeitsbereite Menschen, Infrastruktur wie Schiene, Straße oder Flughäfen und die Rechtssicherheit zum Schutz all dieser Aktivitäten. Der „Dank“ aber für diese Geschenke aus dem natürlichen und sozialen Umfeld durch die globalen Unternehmen ist ein Füllhorn von „Sachzwängen“: verschmutzte Umwelt, angeeignete öffentliche Räume durch Werbung, vor allem aber die Externalisierung sozialer Kosten, indem Alte, Kranke oder konjunkturell unbrauchbare Mitarbeiter einfach in deren „Selbstverantwortung“ entlassen werden.

„Effizienz“ kapitalistischen Wirtschaftens heißt also, von den Natur-, Kultur- und Sozialsystemen die kostengünstigen Rosinen herauszupicken, die jeweils ein Standort bereithält – nicht ohne Mithilfe von korrupten Regierungen oder Lokalpolitikern. Andererseits werden Kosten externalisiert und denselben Standorten, die man eben noch kostengünstig ausgebeutet und die Erträge in Dividendenzahlungen für die Anleger transformiert hat, auf diese Weise Sachzwänge auferlegt. Durch die globale Politik der Betriebsverlagerung je nach Angebot seitens der Politik, dem Absenken ethischer, ökologischer und sozialer Standards am neuen Standort, werden diese Sachzwänge globalisiert, durchaus mit Absicht und Methode.

Wenn der globale Kapitalismus als einzig *effiziente* Organisationsform der Wirtschaft gilt, wenn an diesem Maßstab jeder *Erfolg* gemessen wird, dann ist dieser „Erfolg“ gar nicht so schwer zu verstehen. Sein Erfolgsrezept heißt „Egoismus“ in allen Spielarten: Man pickt sich für kurzfristige private Nutzung aus lokalen Kulturen und der Natur das, was sich bestmöglich verwerten lässt, und überlässt die langfristigen Kosten den umgebenden Natur- und Sozialsystemen.

1 STERN Nr. 47 vom 14.11.1996, S. 172.

Begleitet wird all dies von einer Armada staatlicher „Berater“, stets auch vor dem Hintergrund militärischer Stärke: Falls *Ratschläge* nicht befolgt werden, vollzieht sich eine Reorganisation der Staaten dieser Erde nach dem Modell des „globalen Standorts“, notfalls mit Gewalt, wenigstens aber durch „Anreize“ internationaler Organisationen wie der Weltbank. Und ganz markthörig inszenieren die Staaten die Zurichtung der eigenen Kultur und der eigenen Bevölkerung für die Bedürfnisse der globalen Wirtschaft aus eigenem Antrieb.

Die Denkmodelle dafür stellen die Ökonomen bereit, wobei neben dem Wort „Sachzwang“ stets die Begriffe „Effizienz“, „Flexibilität“ und „Selbstverantwortung“ bemüht werden. Übersetzt man diese Begriffe, so ergibt sich eine weitaus weniger wohlklingende Rhetorik. „Effizient“ heißt einfach eine Produktions- und Lebensweise, die *maximale Renditen* für Eigentümer zu erwirtschaften erlaubt, ohne die *verursachten* sozialen Kosten in Rechnung zu stellen: Ein reichlich ungleicher Tausch zwischen Unternehmen und Gesellschaft. Die Unterordnung kultureller Inhalte unter kurzfristige pekuniäre Ziele ist hierbei schon vorausgesetzt. Unter „Flexibilität“ verstehen die Ökonomen eine Verhaltensweise, die sich widerstandslos dieser Gier nach einer Maximierung der Renditen einfügt, unter Inkaufnahme von vielerlei persönlichen Einbußen, falls „die Märkte das fordern“. Und „Selbstverantwortung“ ist die schlichte Übersetzung der Betroffenheit durch den Egoismus anderer: Sobald Unternehmen, Regierungen oder andere Gruppen soziale Solidarität *verweigern*, so umschreiben sie dies stets mit der aufmunternden Aufforderung, jeder müsse für sich selbst Verantwortung tragen.

Was die neoliberalen Ökonomen nicht sehen: Die Effizienz der privaten Gewinnmaximierung *beruht* darauf, die Kosten zu sortieren und den größeren Teil davon den jeweiligen Gemeinwesen, nachfolgenden Generationen oder auch einmal den Wettbewerbern zu überlassen. Effizienz ist *Selektion*, ist Rosinenpicken, nicht Maximierung unter „gegebenen“ Bedingungen. In der Prosa eines zeitgenössischen Ökonomen gesagt: „Die Wirtschaft ist keine ethische Veranstaltung. Wer sich ihr mit moralischen Ansprüchen nähert, hat die Funktionsweise der Marktwirtschaft nicht verstanden. Ich selbst habe nie die Illusion gehabt, dass die Marktwirtschaft eine gerechte Wirtschaftsform ist. Sie schafft enorme Ungleichheit, viel mehr, als gut ist. Sie entlohnt nach Knappheit, und das hat mit Gerechtigkeit nicht die Bohne zu tun. Aber die Marktwirtschaft ist effizient.“¹ Die Marktwirtschaft, so das Echo eines Wirtschaftsethikers, sei „zur effizientesten Form der Caritas (geworden), die die Weltgeschichte bisher gesehen hat“.² Wer sich nicht den Sachzwängen der globalen Wirtschaft beuge, sondern es mit

1 Hans-Werner Sinn: Interview aaO.

2 Karl Homann: Ökonomik: Fortsetzung der Ethik mit anderen Mitteln; <http://www.philoek.uni-muenchen.de/homann/> (12. Dezember 2003).

einer „vormodernen“ Ethik des *Mitgeföhls* und des *Teilens* versuche, dessen Handeln sei „unsittlich, vielleicht sogar ein Verbrechen“.¹ Solch zynische und brutale Rede, die ideologischer nicht sein könnte, weil sie einfach versucht, den Spieß umzudrehen und die inszenierten Sachzwänge der kapitalistischen Imperien zu sozialen Wohltaten umzudeuten, die Kritik daran aber als Verbrechen denunziert, gehört zu den intellektuellen Dienstleistungen, die Ökonomen und einige „Wirtschaftsethiker“ den ohnehin schon ungehinderten globalen Märkten unterwürfig anbieten. Den aufrechten Gang haben diese Autoren längst verlernt.

Vor dem Hintergrund dieser Lobpreisung der „Effizienz“ der globalen Märkte und ihrer segensreichen Sachzwänge wird auch ein wichtiges Kapitel historischer Entwicklung verständlich: Das Versagen des Sozialismus, genauer, seine Unterlegenheit gegenüber dem Kapitalismus. Der Hauptvorwurf lautete: Der Sozialismus sei – vergleichsweise – ineffizient. Jede „staatliche Lösung“ sei einer privatwirtschaftlichen an Effizienz unterlegen. Doch die „Ineffizienz“ sozialstaatlicher Politik hat einen einfachen Grund: Ein Staat übernimmt für seine Bürger, für die nachfolgenden Generationen und für eine intakte Umwelt *insgesamt* die Verantwortung. Er kann seine Bürger nicht einfach entlassen, nicht die anfallenden Schadstoffe externalisieren oder – nachdem eine Region ausgebeutet wurde – einen günstigeren Standort aufsuchen. Ein Sozialstaat trägt *alle* Kosten, vor allem jene, die ihm Unternehmen aufbürden.

Zwar haben sich Unternehmen in der sozialdemokratischen Periode nach dem Zweiten Weltkrieg unter dem Eindruck der sowjetischen Bedrohung in den USA, in Europa oder Japan an diesen Kosten beteiligt. Doch eben darin bestehen die inszenierten Sachzwänge der neueren Globalisierung nach dem Zusammenbruch des Kommunismus, dass sie durch die „Deregulierung“ dieser Verpflichtungen, durch „schmerzhaftes Reformen“ die „Effizienz“ des privaten Rosinenpickens gegenüber staatlichen Lösungen wieder – wie im 19. Jahrhundert – herstellen. Inzwischen, da nur noch wenige Sozialsysteme oder Staatsbetriebe verblieben sind, die profitabel ausgeschlachtet werden können – mit offenen Händen von neoliberalen Politikern „dem Anleger“ als Schnäppchen der Privatisierung dargeboten –, geht der globale Kapitalismus zur Selbstkannibalisierung über. Hedgefonds schlachten auf einem Weltkapitalmarkt, dem alle Hindernisse ausgeräumt wurden, nunmehr die nationalen Unternehmen in ihren „Kernkompetenzen“ aus und ruinieren damit langfristig nicht nur die Sozial- und Ökosysteme sowie die nationalen Kulturen, sondern nun auch noch die Industriestruktur der entwickel-

1 Karl Homann: Taugt die abendländisch-christliche Ethik noch für das 21. Jahrhundert?; in: Anreize und Moral, hrsg. v. Christoph Lütge, Münster 2003, S. 21. Homanns Zynismus ist nicht einmal originell; vgl. Ayn Rand: *The Virtue of Selfishness*, New York 1964; Ayn Rand: *Capitalism: The unknown Ideal*, New York 1967, S. 297.

ten Länder. Es verbleiben nurmehr Inseln des Reichtums – die herausgepickten „Rosinen“ des Weltmarkts –, umzäunt von bis auf die Zähne bewaffneten Privatarmeen und Sicherheitsdiensten und umgeben von einem atemberaubend anwachsenden Gürtel aus Slums. Darin erleidet eine wachsende Zahl Armer jene globalen Sachzwänge, die von Anlegern auf den Fondsmärkten mit Blick auf die Rendite in den Wohlstandsinseln inszeniert werden.

7 Die Wiedergewinnung der Ethik

Das Unbehagen an der globalen Kultur, das sich längst nicht nur in den Demonstrationen der Globalisierungskritiker zeigt, findet seinen Ausdruck mehr und mehr im Horizont einer heraufziehenden Gewalt: Im internationalen Terrorismus, in regionalen Kriegen in vielen Teilen dieser Erde, im aggressiver werdenden Widerstand gegen die großen Institutionen zur Inszenierung der globalen Sachzwänge (WTO, Weltbank, beim *nation building* im Nahen Osten und neuerdings in der EU). Es waren vergleichbare Tendenzen – vom nationalen Sozialismus Stalins bis zum Nationalsozialismus Hitlers – in den 30er Jahren, die den Globalisierungsprozess schon einmal unterbrachen und temporär aufhielten.

Die Marxisten hatten gehofft, der Kapitalismus werde an seinen eigenen Schwächen und der ihm eigentümlichen imperialen Gewalt zugrunde gehen und den Weg für eine andere Gesellschaft öffnen. Diese Hoffnung trug, denn sie beruhte *strukturell* auf demselben Denkmodell wie der Liberalismus.¹ Der Marxismus teilt mit der neoliberalen Wirtschaftswissenschaft die Auffassung, dass die Menschen im Kapitalismus „die unerbittlichen Gesetze dieses Systems zu ertragen haben“², denn „die ökonomischen Gesetze regieren blind die Welt.“³ Wenn die Marxisten betonen, dass diese Gesetze zwar nur eine *historische Geltungsdauer* besitzen, aber gleichwohl nur durch das „reine Naturphänomen Revolution“⁴ zu beseitigen seien, dann haben sie die Struktur der hier vorliegenden Frage so wenig verstanden wie die liberalen Philosophen.

Die *Moral* ist für Liberale und Marxisten nur eine Privatangelegenheit, die „einen letzten Zufluchtsort in den Schrullen und Marotten des Privatlebens“⁵ fin-

1 „Russland und Amerika sind beide, metaphysisch gesehen, dasselbe“, Martin Heidegger: Einführung in die Metaphysik, Tübingen 1976, S. 28.

2 Friedrich Engels: MEW Bd. 18, S. S. 671.

3 Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, MEW Bd. 40, S. 494.

4 „Eine Revolution ist ein reines Naturphänomen, das mehr nach physikalischen Gesetzen geleitet wird, als nach Regeln, die in ordinären Zeiten die Entwicklung der Gesellschaft bestimmten.“ Friedrich Engels: Engels an Marx vom 13. Februar 1851, MEW 27, S. 190.

5 Karl Marx: MEW Bd. 15, S. 464.

det. Wie Marx verneigt sich auch Hayek vor einem objektiven Prozess, eine Haltung, die er „evolutionären Rationalismus“ nennt.¹ Deshalb rufen Kommunisten und Neoliberale gemeinsam aus: Wir „predigen überhaupt keine *Moral*“² – wobei Hayek noch hinzufügt: „Ich muss gestehen (...), dass ich nicht sozial denken kann“³. Die Elimination der Ethik verführen Marxismus und Liberalismus, die Geldgier und den Egoismus historisch oder evolutionär zu *entschuldigen*; darin liegt die ideologische Natur *beider* Auffassungen. Dem Liberalismus ist der *homo oeconomicus* eine ewige Menschennatur, für Marx eine Maske ohne Charakter und ohne Freiheit, *anders* handeln zu können: Menschen sind „die Personifikation ökonomischer Kategorien“.⁴ Deshalb handle es sich nur darum, was die Menschen *sind* und was sie „diesem Sein gemäß geschichtlich zu tun gezwungen“⁵ sind; Hayek nennt das „Sich-fügen in nicht bewusst geschaffene Regeln“⁶.

Marxismus und Neoliberalismus sind sich seltsam einig in ihrer Feindschaft gegen eine ethische Freiheit. Was sie anbieten, ist eine Moral des Gehorsams. Der Gedanke, dass Menschen aus *Freiheit* ihre Motive verändern, Mitgefühl zeigen und die Welt etwas wohnlicher gestalten könnten, wird mit dem Hinweis auf *Sachzwänge* zum Schweigen gebracht. Geboten wird dafür die leere Hoffnung auf objektive Prozesse, die nur *langfristig* wirken sollen. *Langfristig*, sagte Marx, werde die Revolution den neuen Menschen hervorbringen; wobei „die höhere Entwicklung der Individualität nur durch einen historischen Prozess erkaufte wird, worin die Individuen geopfert werden“.⁷ *Langfristig*, sagte Hayek, werde der Reichtum über den Markt zu den Armen durchsickern, wobei bis dahin „Tag für Tag auf unserem Planeten ungefähr 100.000 Mensch an Hunger oder an den unmittelbaren Folgen des Hungers (sterben)“.⁸

Das Versprechen auf die Heilswirkungen *in the long run*, wenn die Deregulierung die Marktkräfte freigesetzt habe und endlich auch die Armen die Segnungen freier Kapitalmärkte erfahren, ist der ebenso leere wie ideologische Verkaufs-Slogan für die Zumutungen der Sachzwänge. Die Deregulierung ist vollzo-

- 1 Friedrich August von Hayek: Recht, Gesetzgebung und Freiheit, Band 1, Landsberg 1986, S. 48.
- 2 Karl Marx, Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie aaO, S. 246.
- 3 Friedrich August von Hayek: Die Anmaßung von Wissen, Tübingen 1996, S. 277.
- 4 Karl Marx: Das Kapital Bd. I, MEW Bd. 23, S. 16.
- 5 Karl Marx, Friedrich Engels: Die Heilige Familie, MEW 2, S. 38.
- 6 Friedrich August von Hayek: Die Verfassung der Freiheit, Tübingen 1991, S. 79. Für eine genauere Kritik vgl. Karl-Heinz Brodbeck: Die fragwürdigen Grundlagen des Neoliberalismus. Wirtschaftsordnung und Markt in Hayeks Theorie der Regelselektion, Zeitschrift für Politik 48 (2001), S. 49-71.
- 7 Karl Marx: Theorien über den Mehrwert, MEW Bd. 26.2, S. 111.
- 8 Jean Ziegler: Die neuen Herrscher der Welt, München 2003, S. 13.

gen, der Kommunismus ist tot; die Armut nimmt zu. Der Keynesche Satz: „*In the long run we are all dead*“¹, enthält deshalb auch ein *ethisches* Argument, sofern es die langfristigen Heilsversprechen entlarvt.² Der Satz sollte aber ergänzt werden: *In the short run the poor are dying*. Wenn man erst einmal verstanden hat, dass Sachzwänge *hergestellt* werden und im Tarnkleid der „Effizienz“ nur die nackte Geldgier verbergen, dann wird deutlich, dass ein Ausweg aus dem Gegensatz der Extreme von Gewalt und Marktgehorsam nur über die Ethik führt.

Märkte werden *gemacht*, und alles menschliche Handeln wird durch Motive bestimmt. Wenn Ökonomen und einige „Wirtschaftsethiker“ der Geldgier nur endlos *Ausreden* liefern, sie sei doch „effizient“, „modern“ und „überlegen“, ohne auch nur einen Blick auf die faktische *Inszenierung der Sachzwänge* in der globalen Wirtschaft, auf den *realen Prozess der Herstellung von Effizienz* zu werfen, dann ist nicht zu erwarten, dass sich das globale Elend durch ihre Vorschläge mildern lässt. Eine Wirtschaftsethik, die ihren Namen verdient, besteht in der Kritik dieser angeblichen Sachzwänge und ihrer „Begründung“ durch eine falsche Wissenschaft.³ Eine Mitwirkung aller humanen und religiösen Traditionen ist dazu unerlässlich. Wer dagegen – ob in Politik oder Management – eine *Anpassung* an Sachzwänge predigt, ohne sich die Mühe zu machen, die Motive zu prüfen, die sie *inszenieren*, hat das beste Erbe dieser Traditionen schon geopfert.

- 1 John Maynard Keynes: A Tract on Monetary Reform, Collected Writings Bd. IV, S. 65.
- 2 Aber selbst Keynes, der viel Erhellendes über einen von der Spekulation versklavten Kapitalismus zu sagen hatte und der wusste, dass der losgelassene Kapitalismus wieder in ethisch gelenkte Fahrwasser zurückzuführen ist, verschob die ethische Aufgabe in die ferne Zukunft. Vgl. John Maynard Keynes, Essays in Persuasion aaO, S. 331ff.; Karl-Heinz Brodbeck: Die fragwürdigen Grundlagen aaO, Kapitel 3.8.
- 3 Vgl. Karl-Heinz Brodbeck: Kritische Wirtschaftsethik. Skizzen zur impliziten Ethik ökonomischer Theoriebildung; in: Peter Ulrich, Markus Breuer (Hg.): Wirtschaftsethik im philosophischen Diskurs, Würzburg 2004, S. 211-225.

KRITISCHE VERNUNFT UND MITGEFÜHL

Der buddhistische Beitrag zur Wirtschaftsethik¹

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.“ Die (durchaus widersprüchliche) Mathematisierung dieser Denkform – das ist die moderne Ökonomik in ihren verschiedenen Spielarten.

Ich möchte diese Denkform einer grundlegenden Kritik unterwerfen, 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 Systems“ 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 Vor-

1 Manuskript zum Vortrag auf der Tagung „Religionen – Geist globaler Wirtschaft?“, Zentrum für Religionsforschung, Universität Luzern, 29. Juni 2007.

stellung, 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, hinnehmen 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 techné 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 wirtschaftspolitische 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“, 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.“ Die Wirtschaft gilt als Mechanismus, als

System , 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.“ Es ist deshalb konsequent, wenn Betriebswirtschaftler wie Dieter Schneider bezüglich der Unternehmensethik von einem „Ideologieverdacht“ sprechen. 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“ .

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.“ Die Enzyklika *Quadragesimo 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“ . 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 belehrende Autorität; sie ist die Quelle, aus der wir unsere sachlichen Kenntnisse schöpfen“.

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“ 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 Wunsch: „belehrende“ 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 Gehalt“ . Tatsächlich ist das Begründungsverhältnis jedoch genau umgekehrt, denn die Ordnung „folgt funktionalen Erfordernissen“ 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. Damit entnimmt man die moralischen Normen dem Markt – nicht umgekehrt. Der Markt ist aber, wie Röpke sagt, ein „Moralzehrer und (setzt) daher Moralreserven außerhalb der Marktwirtschaft voraus“ . 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.“ 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. 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. 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.

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. 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 Islam – nicht von einer entfalteten oder einheitlichen buddhistischen Wirtschaftslehre oder -ethik gesprochen werden. Es gibt dennoch bereits zahlreiche Ansätze zum Thema. 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. 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 anzuwenden, 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. Gleichwohl enthält der Buddhismus ein Potenzial, das sich gerade mit Blick auf die globale Ökonomie fruchtbar machen lässt. 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. 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.“ Man bezeichnet deshalb die buddhistische Lehre als „die differenzierende, analytische oder kritische Lehre“ (Pali: vibhajjavāda). 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 be-

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

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. Die Ratio wird zur modellierten Berechnung, das menschliche Motiv zu einer formalen Maximierung. Ethisch ist damit gesagt, dass man Menschen unterstellt, die egoistisch – getrennt von anderen – ein Ziel (Nutzen, Gewinn) maximieren.

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. 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) auszugehen.

Man kann also nicht die Menschen „wissenschaftlich“ als „künstliche, fiktive Menschen – Roboter könnte man sagen“ – 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.“

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. 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 zur buddhistischen Psychologie und des Geistesstrainings. 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 nonexistent“ . 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. 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 allgemeinen Form in der buddhistischen Erkenntnistheorie untersucht wird – 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 Wertsubstanz zurückführen – kein *justum pretium*, keinen „Arbeitswert“, keinen „Grenznutzen“, keine „Transaktionskosten“ 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“ . 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.

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 substanziellen Gehalt haben, während sie in Wahrheit abhängig, damit aber vergänglich sind. Man will festhalten, begreifen, 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 substanzielle 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 Än-

derungen 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 grundlegenden Ungewissheit, die philosophisch als „Zweifel“ erscheint. 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.“

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. 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 aufgegeben und diese Kapitulation als mathematisch brillant verkleidete Science (im Sinn der two cultures von C. P. Snow) institutionalisiert hat.

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 trennen, d.h. die ethische Forde-

rung 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 versinnlichen, 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. 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 beseitigt: 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.

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 geprägte 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“ auffallen.

LEBEN INMITTEN EINER GEPLATZTEN ILLUSION¹

Die moderne Wirtschaftswissenschaft führt alle „Gesetze“ der Ökonomie auf das sog. „Rationalitätspostulat“ zurück, auf den homo oeconomicus. Dieses Postulat besagt, dass alle Menschen erstens unabhängig voneinander entscheiden und zweitens darin egoistisch das Ziel der Nutzen- oder Gewinnmaximierung verfolgen. Der österreichische Nationalökonom Ludwig von Mises meinte: „Das Ich ist die Einheit des handelnden Menschen. Es ist fraglos gegeben und kann durch kein Denken aufgelöst werden.“ Aus diesem Postulat konstruieren die Ökonomen, wie der Nobelpreisträger Robert Lucas sagt, „Roboter-Imitationen des Menschen“ als Grundlage politischer Beratung. Die moderne Finanzmarkttheorie, vielfach durch Nobelpreise gekürt und in der Anlageberatung allgegenwärtig, baut auf diesen Voraussetzungen auf und behauptet, Finanzmärkte wären in sich stabil. Doch nichts könnte weiter von der Wahrheit entfernt sein. Es ist nicht schwer, in diesen Thesen das exakte Gegenteil der Lehre des Buddha zu erkennen, der die gegenseitige Abhängigkeit der Wesen lehrte und den Ich-Gedanken als Quelle aller Illusionen durchschaute.

Nun könnte man sagen: Was die Ökonomen behaupten, ist eine Sache, die wirtschaftliche Wirklichkeit eine ganze andere. Doch hier ist an den ersten Vers des Dhammapada zu erinnern: „Den Dingen geht der Geist voran“. Ist dieser Geist unheilsam, verwirrt, voll von Irrtümern, dann folgen entsprechende Handlungen nach. Das Geflecht dieser Handlungen heißt: „wirtschaftliche Realität“. Es ist eine atemberaubende Erkenntnis, die Buddha ausgesprochen hat und deren Umfang selten erahnt wird: Das, was wir „Gesellschaft“ nennen, ist das Produkt eines verblendeten Denkens und Handelns, ist das Produkt der drei Gifte: Gier, Hass und Verblendung. Gewiss, dieser Gedanke ist zuerst auf einer persönlichen Ebene wahr. Doch Menschen handeln voneinander abhängig, und so ist die menschliche Gesellschaft die Institutionalisierung dieser drei Gifte.

Ich möchte das am Geld, den Finanzmärkten und der gegenwärtigen Krise verdeutlichen. Die Verblendung gründet in der Ich-Illusion, also der Illusion ei-

¹ Erschienen in: ursache & wirkung 67, Frühling 2009, S. 40-41

ner fiktiven Einheit. In der Wirtschaft nimmt diese fiktive Einheit eine soziale Form an. Sie wird zum Geld. Geld ist zunächst nur eine konventionelle Rechen- einheit, gleich, womit man rechnet (Gold, Geldscheine, Computer). Mit Bezug auf diese fiktive Einheit werden Eigentumsrechte geltend gemacht. Geld ist also nicht einfach nur ein pfiffiges Mittel um den Tausch zu erleichtern, Geld ist ein Wert- und Vermögensgegenstand. Wie funktioniert dieser kollektive Glaube an einen Geldwert? Das lässt sich durch eine Denkfigur Nagarjuna's (Vig. 49) be- antworten, die besagt: Dies, dass jemand Vater ist, hat er vom Kind; und umge- kehrt ist ein Kind nur Kind, weil es einen Vater hat. Es gibt keine isolierte „Va- ter-“ oder „Kinds substanz“, es ist eine zirkuläre, gegenseitig abhängige Relation. Zugleich ist diese Relation aber soziale Wirklichkeit: Es gibt Väter und Kinder. Exakt diese Logik gilt für das Geld: Es hat einen Wert, weil die Vielen praktisch mit seinem Wert rechnen und ihm in ihren Handlungen vertrauen; sie vertrauen umgekehrt dem Geld, weil sie glauben, dass es einen Wert habe. Die „Substanz“ des Geldwertes ist also das in seiner fiktiven Einheit verborgene Nichtwissen um die gegenseitige Abhängigkeit der Menschen in der Wirtschaft. Das ist auch das Geheimnis, weshalb Geldwerte über Nacht sich in Luft auflösen, um morgen neu zu entstehen.

Es ist nicht schwer, das zweite Gift in der Wirtschaft zu identifizieren: Die Gier. In der gegenwärtigen Finanzkrise reden viele von „Gier“. Die Gier ist aber nicht einfach nur eine psychische Disposition. Sie beruht auf dem Nichtwissen. Da die Geldillusion stets mit einem Eigentumsrecht verknüpft ist (niemand be- kommt Geld geschenkt, außer angeschlagene Banken vom Steuerzahler), wirkt Geld sozial als Schranke: Mein Geld ist nicht dein Geld. Nur mit Geld bekommt man eine Eintrittskarte zum globalen Warenkosmos. Also besteht durch das ver- blendete Geldsystem ein objektiver Zwang, sich Geld verschaffen zu müssen, um Zutritt zu den Märkten zu erhalten. Und da Geld, kaum besessen, auch schon wieder ausgegeben wird, erwächst daraus das Streben nach sehr viel Geld. Histo- risch hat sich diese Geldgier zunächst bei den frühen Wucherern verkörpert. Der Wucher wird von fast allen Religionen ursprünglich ablehnt. Doch nach und nach siegte die Geldwirtschaft über die Moral, und der Zins gilt heute als „normaler“ Preis. In Wahrheit aber sind Zins, Gewinn, Rendite oder Spekulation nur die kol- lektive Form einer Gier. Die Geldgier hat sich in Form von Banken, Fonds, Bör- sen usw. als soziale Wirklichkeit institutionalisiert.

Auch das dritte Gift ist ökonomisch leicht zu identifizieren: Der Hass er- scheint als wirtschaftliche Konkurrenz, als Ellenbogengesellschaft, als rück- sichtsloser Egoismus, stets auf der Grundlage des Nichtwissens, also der Gleich- gültigkeit gegenüber den Betroffenen des eigenen Handelns. Und eben dieses dritte Gift der Konkurrenz erklären Ökonomen und in ihrem Windschatten die

Politiker zur universellen Lösung aller Probleme: Man müsse mehr Wettbewerb schaffen. Es war nicht zuletzt diese Vorstellung, die zur Freigabe (Deregulierung) der Kontrollen auf den Kapitalmärkten führte. Man hat Sozialsysteme dem Wettbewerb überantwortet und dadurch die Armut vermehrt. Dieser Wettbewerb hat z.B. auch die Lebensmittelmärkte ergriffen, treibt spekulativ die Preise, wodurch noch mehr Menschen verhungern.

Die Institutionalisierung der drei Gifte im Bank- und Finanzsystem existiert nicht aus eigener Kraft. Sie wird getragen vom alltäglichen Denken aller Marktteilnehmer. Ich möchte das an zwei Beispielen erläutern. Als in den 90er Jahren des vorigen Jahrhunderts das Internet als neues Geschäftsfeld entdeckt wurde, wuchsen Internetfirmen wie Pilze aus dem Boden. Ermöglicht wurde dies auch durch die lockere Geldpolitik der US-Notenbank. Um eine Krise wie zuvor in Japan zu vermeiden, senkte man die Zinsen, damit die Finanzierungskosten für Firmengründer. Es entstanden unzählige neue Firmen, die sehr rasch an die Börse gingen, sich weiteres Kapital von Anlegern besorgten, die sich ihrerseits über steigende Kurse einen hohen Gewinn versprachen. Diese neu gewachsene Geldgier erfasste weite Bevölkerungskreise. Und die wechselseitig bestätigte Illusion, man lebe nun in einem neuen magischen Zeitalter, das aus Nichts Werte schaffen könne, trieb die Kurse weiter – es entstand die Dot-Com-Blase. Dass eine Illusion irgendwann platzt, ist dann nicht verwunderlich. Die Internetblase zerbarst Anfang 2000. Die Folge war eine beginnende Rezession. Doch dann kam der 11. September 2001 – und um der Welt zu zeigen, dass man sich vor einer (weitgehend nur erfundenen) terroristischen Gefahr nicht beuge, pumpte die US-Notenbank erneut Geld in den Kreislauf. Diesmal war die Eingangstür der Hypothekenkredit. Hier paarte sich die Geldgier der Banken wieder mit jener einfacher Leute, die den Verlockungen, auch ohne eigenes Kapital ein Haus nur auf Pump bauen zu können, nicht widerstehen konnten. Da die Nachfrage nach Wohneigentum rapide stieg, stiegen auch Preise, und die Banken gaben auch noch Kredite auf künftige Preissteigerungen, finanzierten Häuser also oft nicht nur zu 100, sondern zu 120 und mehr Prozent. Warum nicht auch noch ein Auto auf Pump? Diese faulen Hypotheken wurden dann auch noch weiterverkauft – die Geldgier ist unendlich erfinderisch. Es war objektiv eine Lüge, wenn den Käufern solcher Wertpapierbündeln zusammengefassten Hypothekenkredite ohne Gegenwert Renditeversprechen gemacht wurden. Hier entfaltete der dem Geld eigentümliche Täuschungscharakter seine ganze Blüte und eroberte das Weltfinanzsystem mit fiktiven Papieren.

Diese Illusion ist nun global geplatzt. Leid und Elend von Milliarden Menschen folgen nach. Illusionen gehorchen keiner Vernunft; es gibt deshalb keine ökonomischen „Gesetze“. Der innerste Kern des modernen Kapitalismus ist die

Herrschaft einer irrationalen Gier auf der Grundlage eines Irrtums, entfaltet im verblendeten Wettbewerb. Das ist denn auch die Pointe dessen, was „Neoliberalismus“ heißt: Wir haben das Management des Planeten einer irrationalen Leidenschaft übergeben, die zudem blind ist und im Wettbewerb nicht nur theoretisch, sondern ganz praktisch die gegenseitige Abhängigkeit der Menschen voneinander und von der Natur leugnet. Ökonomisch verblendete Menschen handeln ohne Wissen darum. Aber sie erfahren das, was sie sich wechselseitig planetarisch antun, als fremden Sachzwang. „Sachzwang“ heißt: Man erleidet die selbst-erzeugten Umstände (karma). Und das wiederum ist die Wahrheit vom Leiden, die in den drei Giften gründet.

Wie reagiert die Politik auf die Krise? Die vermehrt die Illusion, pumpt neues Geld in die Märkte und untergräbt damit erneut das, was Geld ausmacht: Das illusionäre Vertrauen in seinen Wert. Buddha sprach von den drei Götterboten Alter, Krankheit und Tod (AN III.36). Die Finanzkrise ist der ökonomische Götterbote – eine Chance für Erkenntnis und Mitgefühl. Illusionen haben keine Selbstnatur. Mitgefühl heißt auch, diese Erkenntnis zu verbreiten.

MAN KANN ZUM GELD AUCH ‚NEIN!‘ SAGEN¹

Die Wirtschafts- und Finanzkrise hat zu einem gewissen Umdenken geführt. Allerdings nicht bei jenen, die ihre Hauptverursacher waren. Die Financial Times titelte jüngst: „Die Rendite der Entmenschlichung“. Auch der Wirtschaftspresse ist also aufgefallen, dass das erreichte Stadium des modernen Finanzkapitalismus moralisch nicht mehr zu rechtfertigen ist. Aus einer buddhistischen Perspektive verwundert das nicht. Allerdings leben auch Buddhisten inmitten dieser von Geldgier und dem Diktat der Märkte geprägten Welt. Vereinzelt lässt sich hier wenig ausrichten. Doch die buddhistische Diagnose lautet, dass letztlich alle Phänomene in ihrer Bedeutung im Geist wurzeln. Wir dürfen also – gerade als Buddhisten – die Hoffnung nicht aufgeben, dass durch eine gemeinsame Aktion vieler Menschen auch das Finanzsystem gezügelt, große Banken in kleine zerlegt und der Spekulation deutliche Riegel vorgeschoben werden können. Es ist eine schwere Aufgabe, weil verblendete Gewohnheiten hier ein sehr massives, massenhaftes Karma geschaffen haben.

Individuell lässt sich gleichwohl einiges jeweils für einen selber und für kleine Gemeinschaften ändern. Vor jeder Therapie steht die Diagnose. Bezüglich des Geldes lautet sie: Hier haben die drei Geistesgifte – Gier, Hass, Unwissenheit – nicht nur einen Geist verdunkelt. Diese Geistesgifte sind vielmehr durch massenhafte Gewohnheit zu einer sozialen Institution geworden. Geld ist nie „neutral“. Die Gesellschaft liefert im Konkurrenten, in den Medien, in der Politik unaufhörlich Material, den Geist erneut zu kontaminieren. Und dies allein dadurch, dass wir für unser alltägliches Leben genötigt scheinen, immer durch das Geld hindurch zu agieren: arbeiten, um zu kaufen, und kaufen, um leben und wieder arbeiten zu können. Nüchtern betrachtet, ist das ein ziemlich verrücktes Spiel – ein Teufelskreis (samsara). Hier helfen jene Traditionen des Buddhismus, die alle Phänomene als Spiel des eigenen Geistes erkennen. Man kann zwar nicht nicht mitspielen; aber man lässt sich nicht vom Spiel beherrschen. Wie? Das Geld hat sich in alle anderen sozialen Beziehungen eingenistet, Freundschaften, Ehe, Bildung und Religion inklusive. Doch es organisiert noch nicht alle sozialen Beziehungen. Wenn man den inneren Fokus auf das legt, was nicht durch das Geld

¹ Erschienen in: ursache & wirkung 71, Frühling 2010, S. 44-45.

vermittelt ist, entsteht auch unmittelbar die Erfahrung gegenseitiger Abhängigkeit, die wenigstens auf Fairness, besser auf Mitgefühl gründet. Wann immer im eigenen Geist eine Logik von „mehr Geld ist besser“ auftaucht – „Warum nur 1% Zins aufs Festgeld?“ –, wäre die richtige Reaktion: Die Logik erkennen, ihr dadurch die blinde Macht nehmen und Zufriedenheit mit dem einüben, was man hat. Das ist gar nicht so schwer und kann auch praktisch umgesetzt werden: Man legt sein Geld bei Banken an, die nur (überprüfbar) ethisch investieren und übt sich darin, Geld großzügig zu spenden, wenn man mehr hat, als man momentan braucht. Die in den Medien vermittelte Angst um die Zukunft, gegen die man ansparen, Geld horten und Eigentum erwerben müsse, ist nur die Rückseite des Gifts der Unwissenheit. Niemand besitzt die Zukunft. Eben deshalb ist die im Zins sozial institutionalisierte Geldgier, die vertraglich durchgesetzte Forderung, künftig mehr an Geld zurückzubekommen als man gibt, nur eine vergiftete Geisteshaltung. Eigentum wird durch Kriege und Katastrophen, Angespartes durch Inflationen vernichtet. Die Pflege eines klaren, großzügigen und mitfühlenden Geist ist eine bessere Investition.

Die Herrschaft der Rendite über die ganze Gesellschaft, in den letzten Jahrzehnten politisch durchgesetzt, die Unternehmen ausschachtet, Menschen als bloßes Material benutzt usw., beruht auf der Blindheit aller Akteure – nicht nur der Banker – gegenüber den Wirkungen ihres Tuns. Buddhisten können und dürfen im Geld diese Fernwirkungen nicht übersehen: „Ich spare doch nur in einem Fond mit 10% Zins“. Nur? Am anderen Ende werden mit diesem Geld durch Spekulation zur Erpressung der 10% Existenzen ruiniert. Darauf, nämlich auf diese gegenseitige Abhängigkeit immer wieder hinzuweisen, das ist der erste kleine Schritt alltäglichen Mitgefühls, des Nicht-mehr-Mitmachens. Es gibt auch das große Nein: Island sagte jüngst „Nein“ zur Wall Street und zur Londoner City; amerikanische Anleger nehmen ihr Geld von den großen Banken und geben es kleinen Regionalbanken. Auch Regiowährungen und lokale Tauschringe gegenseitiger Hilfe sind ein wunderbar friedlicher Weg, die Herrschaft des Geldes zu mindern. Wir sollten also die Hoffnung nicht aufgeben, dass ein gemeinsames Nein zum herrschenden Geldsystem den kapitalistischen Geist der Gier doch einschränken und weitgehend ersetzen kann.

DIE FINANZKRISE ALS GÖTTERBOTE¹

Die moderne Wirtschaftswissenschaft führt alle „Gesetze“ der Ökonomie auf das sog. „Rationalitätspostulat“ zurück, auf den homo oeconomicus. Dieses Postulat besagt, dass alle Menschen erstens unabhängig voneinander entscheiden und zweitens darin egoistisch das Ziel der Nutzen- oder Gewinnmaximierung verfolgen. Der österreichische Nationalökonom Ludwig von Mises meinte: „Das Ich ist die Einheit des handelnden Menschen. Es ist fraglos gegeben und kann durch kein Denken aufgelöst werden.“ Aus diesem Postulat konstruieren die Ökonomen, wie der Nobelpreisträger Robert Lucas sagt, „Roboter-Imitationen des Menschen“ als Grundlage politischer Beratung. Die moderne Finanzmarkttheorie, vielfach durch Nobelpreise gekürt und in der Anlageberatung allgegenwärtig, baut auf diesen Voraussetzungen auf und behauptet, Finanzmärkte wären in sich stabil. Doch nichts könnte weiter von der Wahrheit entfernt sein. Es ist nicht schwer, in diesen Thesen das exakte Gegenteil der Lehre des Buddha zu erkennen, der die gegenseitige Abhängigkeit der Wesen lehrte und den Ich-Gedanken als Quelle aller Illusionen durchschaute.

Nun könnte man sagen: Was die Ökonomen behaupten, ist eine Sache, die wirtschaftliche Wirklichkeit eine ganze andere. Doch hier ist an den ersten Vers des Dhammapada zu erinnern: „Den Dingen geht der Geist voran“. Ist dieser Geist unheilsam, verwirrt, voll von Irrtümern, dann folgen entsprechende Handlungen nach. Das Geflecht dieser Handlungen heißt: „wirtschaftliche Realität“. Es ist eine atemberaubende Erkenntnis, die Buddha ausgesprochen hat und deren Umfang selten erahnt wird: Das, was wir „Gesellschaft“ nennen, ist das Produkt eines verblendeten Denkens und Handelns, ist das Produkt der drei Gifte: Gier, Hass und Verblendung. Gewiss, dieser Gedanke ist zuerst auf einer persönlichen Ebene wahr. Doch Menschen handeln voneinander abhängig, und so ist die menschliche Gesellschaft die Institutionalisierung dieser drei Gifte.

Ich möchte das am Geld, den Finanzmärkten und der gegenwärtigen Krise verdeutlichen. Die Verblendung gründet in der Ich-Illusion, also der Illusion einer fiktiven Einheit. In der Wirtschaft nimmt diese fiktive Einheit eine soziale Form an. Sie wird zum Geld. Geld ist zunächst nur eine konventionelle Recheneinheit, gleich, womit man rechnet (Gold, Geldscheine, Computer). Mit Bezug

¹ Erschienen in: ursache&wirkung 66, Winter 2008, S. 42-43.

auf diese fiktive Einheit werden Eigentumsrechte geltend gemacht. Geld ist also nicht einfach nur ein pfiffiges Mittel um den Tausch zu erleichtern, Geld ist ein Wert- und Vermögensgegenstand. Wie funktioniert dieser kollektive Glaube an einen Geldwert? Das lässt sich durch eine Denkfigur Nagarjuna's (Vig. 49) beantworten, die besagt: Dies, dass jemand Vater ist, hat er vom Kind; und umgekehrt ist ein Kind nur Kind, weil es einen Vater hat. Es gibt keine isolierte „Vater-“ oder „Kinds substanz“, es ist eine zirkuläre, gegenseitig abhängige Relation. Zugleich ist diese Relation aber soziale Wirklichkeit: Es gibt Väter und Kinder. Exakt diese Logik gilt für das Geld: Es hat einen Wert, weil die Vielen praktisch mit seinem Wert rechnen und ihm in ihren Handlungen vertrauen; sie vertrauen umgekehrt dem Geld, weil sie glauben, dass es einen Wert habe. Die „Substanz“ des Geldwertes ist also das in seiner fiktiven Einheit verborgene Nichtwissen um die gegenseitige Abhängigkeit der Menschen in der Wirtschaft. Das ist auch das Geheimnis, weshalb Geldwerte über Nacht sich in Luft auflösen, um morgen neu zu entstehen.

Es ist nicht schwer, das zweite Gift in der Wirtschaft zu identifizieren: Die Gier. In der gegenwärtigen Finanzkrise reden viele von „Gier“. Die Gier ist aber nicht einfach nur eine psychische Disposition. Sie beruht auf dem Nichtwissen. Da die Geldillusion stets mit einem Eigentumsrecht verknüpft ist (niemand bekommt Geld geschenkt, außer angeschlagene Banken vom Steuerzahler), wirkt Geld sozial als Schranke: Mein Geld ist nicht dein Geld. Nur mit Geld bekommt man eine Eintrittskarte zum globalen Warenkosmos. Also besteht durch das verblendete Geldsystem ein objektiver Zwang, sich Geld verschaffen zu müssen, um Zutritt zu den Märkten zu erhalten. Und da Geld, kaum besessen, auch schon wieder ausgegeben wird, erwächst daraus das Streben nach sehr viel Geld. Historisch hat sich diese Geldgier zunächst bei den frühen Wucherern verkörpert. Der Wucher wird von fast allen Religionen ursprünglich ablehnt. Doch nach und nach siegte die Geldwirtschaft über die Moral, und der Zins gilt heute als „normaler“ Preis. In Wahrheit aber sind Zins, Gewinn, Rendite oder Spekulation nur die kollektive Form einer Gier. Die Geldgier hat sich in Form von Banken, Fonds, Börsen usw. als soziale Wirklichkeit institutionalisiert.

Auch das dritte Gift ist ökonomisch leicht zu identifizieren: Der Hass erscheint als wirtschaftliche Konkurrenz, als Ellenbogengesellschaft, als rücksichtsloser Egoismus, stets auf der Grundlage des Nichtwissens, also der Gleichgültigkeit gegenüber den Betroffenen des eigenen Handelns. Und eben dieses dritte Gift der Konkurrenz erklären Ökonomen und in ihrem Windschatten die Politiker zur universellen Lösung aller Probleme: Man müsse mehr Wettbewerb schaffen. Es war nicht zuletzt diese Vorstellung, die zur Freigabe (Deregulierung) der Kontrollen auf den Kapitalmärkten führte. Man hat Sozialsysteme dem Wett-

bewerb überantwortet und dadurch die Armut vermehrt. Dieser Wettbewerb hat z.B. auch die Lebensmittelmärkte ergriffen, treibt spekulativ die Preise, wodurch noch mehr Menschen verhungern.

Die Institutionalisierung der drei Gifte im Bank- und Finanzsystem existiert nicht aus eigener Kraft. Sie wird getragen vom alltäglichen Denken aller Marktteilnehmer. Ich möchte das an zwei Beispielen erläutern. Als in den 90er Jahren des vorigen Jahrhunderts das Internet als neues Geschäftsfeld entdeckt wurde, wuchsen Internetfirmen wie Pilze aus dem Boden. Ermöglicht wurde dies auch durch die lockere Geldpolitik der US-Notenbank. Um eine Krise wie zuvor in Japan zu vermeiden, senkte man die Zinsen, damit die Finanzierungskosten für Firmengründer. Es entstanden unzählige neue Firmen, die sehr rasch an die Börse gingen, sich weiteres Kapital von Anlegern besorgten, die sich ihrerseits über steigende Kurse einen hohen Gewinn versprachen. Diese neu gewachsene Geldgier erfasste weite Bevölkerungskreise. Und die wechselseitig bestätigte Illusion, man lebe nun in einem neuen magischen Zeitalter, das aus Nichts Werte schaffen könne, trieb die Kurse weiter – es entstand die Dot-Com-Blase. Dass eine Illusion irgendwann platzt, ist dann nicht verwunderlich. Die Internetblase zerbarst Anfang 2000. Die Folge war eine beginnende Rezession. Doch dann kam der 11. September 2001 – und um der Welt zu zeigen, dass man sich vor einer (weitgehend nur erfundenen) terroristischen Gefahr nicht beuge, pumpte die US-Notenbank erneut Geld in den Kreislauf. Diesmal war die Eingangstür der Hypothekenkredit. Hier paarte sich die Geldgier der Banken wieder mit jener einfacher Leute, die den Verlockungen, auch ohne eigenes Kapital ein Haus nur auf Pump bauen zu können, nicht widerstehen konnten. Da die Nachfrage nach Wohneigentum rapide stieg, stiegen auch Preise, und die Banken gaben auch noch Kredite auf künftige Preissteigerungen, finanzierten Häuser also oft nicht nur zu 100, sondern zu 120 und mehr Prozent. Warum nicht auch noch ein Auto auf Pump? Diese faulen Hypotheken wurden dann auch noch weiterverkauft – die Geldgier ist unendlich erfinderisch. Es war objektiv eine Lüge, wenn den Käufern solcher Wertpapierbündeln zusammengefassten Hypothekenkredite ohne Gegenwert Renditeversprechen gemacht wurden. Hier entfaltete der dem Geld eigentümliche Täuschungscharakter seine ganze Blüte und eroberte das Weltfinanzsystem mit fiktiven Papieren.

Diese Illusion ist nun global geplatzt. Leid und Elend von Milliarden Menschen folgen nach. Illusionen gehorchen keiner Vernunft; es gibt deshalb keine ökonomischen „Gesetze“. Der innerste Kern des modernen Kapitalismus ist die Herrschaft einer irrationalen Gier auf der Grundlage eines Irrtums, entfaltet im verblendeten Wettbewerb. Das ist denn auch die Pointe dessen, was „Neoliberalismus“ heißt: Wir haben das Management des Planeten einer irrationalen Lei-

denschaft übergeben, die zudem blind ist und im Wettbewerb nicht nur theoretisch, sondern ganz praktisch die gegenseitige Abhängigkeit der Menschen voneinander und von der Natur leugnet. Ökonomisch verblendete Menschen handeln ohne Wissen darum. Aber sie erfahren das, was sie sich wechselseitig planetarisch antun, als fremden Sachzwang. „Sachzwang“ heißt: Man erleidet die selbst-erzeugten Umstände (karma). Und das wiederum ist die Wahrheit vom Leiden, die in den drei Giften gründet.

Wie reagiert die Politik auf die Krise? Die vermehrt die Illusion, pumpt neues Geld in die Märkte und untergräbt damit erneut das, was Geld ausmacht: Das illusionäre Vertrauen in seinen Wert. Buddha sprach von den drei Götterboten Alter, Krankheit und Tod (AN III.36). Die Finanzkrise ist der ökonomische Götterbote – eine Chance für Erkenntnis und Mitgefühl. Illusionen haben keine Selbstnatur. Mitgefühl heißt auch, diese Erkenntnis zu verbreiten.

KARMAKAPITALISMUS – EIN ‚ÜBLES‘ SPIEL“¹

Wenn man von Geld in der Wirtschaft spricht, dann spricht man von gegenseitiger Abhängigkeit. Auch Wirtschaftswissenschaftler haben daran keinen Zweifel. Das Geld ist in der Moderne das große Band geworden, das über den ganzen Planeten die Menschen in ihren Entscheidungen und Handlungen miteinander verknüpft. Wir müssen hier die Frage stellen, ob das Geld unsere Handlungen nur miteinander verbindet, oder ob es uns Ketten anlegt und eine blinde Herrschaft über unseren Geist ausübt.

Es ist sehr hilfreich, hierbei eine Perspektive einzubringen, die sich der reichhaltigen Tradition des Buddhismus verdankt. Wenn das Phänomen gegenseitiger Abhängigkeit so sehr wie beim Geld ins Bewusstsein tritt, dann drängt sich zugleich die Kernlehre des Buddhismus auf: Weil alle Phänomene gegenseitig abhängig sind, besitzen sie keine Natur aus sich selber. Sie sind leer und haben keine eigene Identität. Doch diese Diagnose reicht noch nicht aus. Ich möchte das an einem Begriff verdeutlichen, der auch unter Buddhisten häufig seltsam diffus oder auch widersprüchlich verwendet wird: Karma. Die Brahmanen nannten „Karma“ rituelle Handlungen, um sich dadurch ein (spirituelles) Verdienst zu erwerben. So wird Karma immer noch interpretiert: Man handelt, erwirbt dadurch – positives oder negatives – Verdienst, und später erntet man die Früchte seines Handelns. Das scheint auch sehr gut auf die Wirtschaft zu passen: Man arbeitet und bekommt einen Lohn, ist ein Unternehmer und erntet einen Gewinn. Scheinbar muss man nur „gutes Karma“ anhäufen, und schon wird man reich. Einige nennen das sogar „Karmakapitalismus“.

Doch Buddhas Karmalehre war eine Kritik dieser brahmanistischen Vorstellung. Nicht die Tat entscheidet, auch nicht das Ergebnis: „Es ist die Absicht, die ich Karma nenne“ [AN VI. 63], sagt Buddha. Das, was karmisch wirksam ist, ist die Motivation der Handlung. Die Motivation formt nicht nur die Handlung, sie formt auch Gewohnheiten des Geistes und damit künftige Handlungen – ein Teufelskreis. Wenn eine Motivation von dem Irrtum ausgeht, ein getrenntes Wesen zu sein, mit je eigenen, privaten Zielen, dann missachtet solch eine Haltung die Wahrheit der gegenseitigen Abhängigkeit. Dies führt zur Abgrenzung eines Ego-Territoriums und endlosen Verwicklungen, die die Menschen leiden lassen. Nur

¹ Erschienen in: ursache&wirkung 70 Winter 2009, S. 14-17.

eine Motivation des Mitfühlens bringt die Wahrheit der gegenseitigen Abhängigkeit korrekt zum Ausdruck.

Was bedeutet das nun konkret für die Wirtschaft, für den Umgang mit Geld? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir das Geld, seine Eigenschaften und seinen (vermeintlichen) Wert etwas genauer betrachten. Wir leben in einer arbeitsteiligen Welt, sagen Ökonomen. Das ist richtig. Doch was heißt das? Es bedeutet, dass jeder Mensch nur eine begrenzte Zahl von Tätigkeiten ausübt, darin aber besondere Fertigkeiten erwirbt. Man hat einen Beruf, ist Maurer, Taxifahrer, Rechtsanwalt oder Lehrer. Der Begrenztheit individueller Tätigkeiten steht die Produktion einer unüberschaubaren Fülle an Gütern gegenüber. Diese Struktur der Wirtschaft – und sie zieht sich inzwischen über den ganzen Planeten – kann nur funktionieren, wenn die vielen, in ihrer individuellen Reichweite aber begrenzten Handlungen und die Vielfalt der Güter miteinander vermittelt werden. Eben dies ist die Aufgabe der Geldrechnung. Das Geld ist der sichtbare Ausdruck der gegenseitigen Abhängigkeit in der Wirtschaft. Das Geld selbst, genauer das Papierding, mit dem wir dabei umgehen, ist wertlos. Nur dadurch, dass alle Menschen ihre eigenen Handlungen in Geld rechnen (als Lohn oder Gewinn) und die gekauften Güter ihrerseits durch einen Preis in Geld bewerten, erlangt das Geld seine Funktion.

Also auf den ersten Blick erscheint das Geld eine äußerst kluge und sinnreiche Einrichtung der menschlichen Gesellschaft zu sein. Tatsächlich haben wir es hier aber mit einem sehr seltsamen und widersprüchlichen Ding zu tun. Wir alle glauben an den Wert des Geldes; niemand lässt einen Geldschein achtlos liegen mit dem Argument: „Das ist nur ein Stück Papier“. Jeder, auch spirituell Praktizierende, kennen das freudige Gefühl, wenn auf einem Kontoauszug große schwarze Zahlen hinter dem Wort „Kontostand“ stehen. Geld hat also scheinbar einen Wert. Doch gerade die jüngste Finanzkrise offenbarte noch etwas ganz anderes: Irgendwie glauben wir doch nicht so recht an den Wert des Geldes. Wir haben heimliche Angst um unsere Sparbücher, Angst um die Löhne. Wer ein großes Aktienpaket besitzt, der erlebt sogar panische Zustände bei einem Börsenkrach. Wir glauben also an den Wert des Geldes – und glauben doch nicht daran, haben beständige Angst vor einem Wertverlust. Ein seltsamer Glaube. Ein Geldschein ist tatsächlich nur ein Stück Papier ohne jeden Wert. Der Trick hierbei: Nur weil alle Menschen an den Wert des Geldes glauben, weil sie es täglich rechnend verwenden, deshalb hat das Geld einen praktischen Wert. Wir alle erschaffen tagtäglich die Illusion eines Geldwertes. Nur in Krisen bemerken wir, dass Geld auch tatsächlich eine kollektive Fiktion ist. Das ist das Karma des Geldes.

Nun könnte man sagen: Gut und schön; so mag es sein. Aber ist diese Scheinwelt nicht zugleich wunderbar, schenkt sie uns doch eine Fülle an Waren für den Konsum. Hat nicht die moderne Geldwirtschaft, der Kapitalismus den Güterreichtum schier unendlich vermehrt? Was muss es uns dann kümmern, wenn all das durch eine Illusion erzeugt wird? Hier kommt die Logik von Karma ins Spiel: Wir gehen alltäglich nicht von der Wahrheit, vom Wissen gegenseitiger Abhängigkeit in Wirtschaft und Natur aus. Wir greifen nach dem fiktiven Geldwert und halten Geld als Privateigentum fest, obwohl es eigentlich ein öffentliches Gut ist, das niemand dauerhaft gehört. Wir greifen nach etwas, was keinen Inhalt hat. Das ist die tiefere Ursache aller Probleme, die als Börsenkrach, Bankenkollaps, Rezession und Arbeitslosigkeit dann periodisch ins Bewusstsein dringen. Negatives Karma entsteht, wenn man der Illusion erliegt, die Dinge hätten eine ergreifbare Substanz. Aus dieser Illusion geht eine falsche Motivation hervor, die wir im Buddhismus durch die drei Geistesgifte charakterisieren. In der Wirtschaft steht am Anfang die Unwissenheit über das Geld, das nur unsere gegenseitige Abhängigkeit organisiert. Wir verleihen ihm aber „Wert“, greifen aus Gier danach und halten es fest. Da auch andere aus derselben Ego-Illusion handeln, stehen wir plötzlich im Wettbewerb, finden uns in einer Ellenbogengesellschaft wieder und entwickeln Aggressionen gegeneinander.

Zugegeben, für die falsche Motivation der Geldgier gibt es durchaus objektive Gründe, die sie begünstigen. Weil das Geld nur funktioniert, wenn man es auch wieder ausgibt, werden wir immer wieder in einen Zustand ohne Geld versetzt. Das Konto ist fast leer, und der Monat ist noch lang. Daraus entsteht gleichsam ganz natürlich das Streben nach Geld. Hier offenbart Geld seine karmischen Wirkungen: Es ist wie ein Schlagbaum an einer Grenze. Wir gelangen nur an die Warenfülle der Kaufhäuser, wenn wir den fälligen Preis entrichten. Und das erzeugt eine Geisteshaltung, die nur wieder neues Karma schafft: Die Geldgier. Sie ist also keineswegs harmlos, diese global funktionierende Illusion „Geldwert“. Geld ist zuallererst eine Schranke, und das global. Täglich sterben rund 100.000 Menschen als Folge der Mangelernährung an den Grenzen der Märkte: Es fehlt nicht an Nahrungsmitteln, es fehlt die Eintrittskarte.

Im Geld ist die Verblendung des menschlichen Geistes gleichsam zum Greifen nahe. Fast jedermann geißelt die Geldgier der Bankmanager, spricht über Begrenzungen von Bonuszahlungen oder ereifert sich über absurd hohe Renditen. Jeder erkennt schon rein intuitiv, dass hier „etwas nicht stimmt“. Doch die tiefer liegende Ursache bleibt verborgen. Sie ist uns zu nah, um sie zu erkennen. Buddha sucht die Ursache für alle Erlebnisse und Erfahrungen in der Geisteshaltung, der Motivation, die den Handlungen vorausgeht, denn nur sie schaffen negatives Karma. Und Karma ist kein Ding, sondern eine Gewohnheit des Geistes. Was

man tut und wie man es tut, das wird man. Wenn die Motivation eine unvernünftige, ja ziemlich dumme Leidenschaft ist, dann verwandeln sich die Menschen in Dummköpfe. Sie werden zu dem, was die Ökonomen homo oeconomicus nennen: Ein blind auf Gewinnmaximierung ausgerichtetes Wesen. Die falsche Motivation macht daraus eine Gewohnheit, und die Summe dieser Gewohnheiten nennen wir „Wirtschaft“ oder „Kapitalismus“.

Das Geld ist also nicht einfach ein Ding, das Geld ist eine Geisteshaltung. Es ist völlig in unser Bewusstsein eingedrungen, und dies schon seit Jahrtausenden. Das Denken und Rechnen in Zahlen, auch die Betrachtung der Natur durch die Brille der Zahlen, der Mathematik, all dies ist ganz wesentlich ein Ergebnis des durch das Geld seit Jahrhunderten veränderten Geistes. Das Geld ist in uns da; wir reproduzieren es alltäglich – dadurch, dass wir mit seinem fiktiven Wert rechnen. Wir rechnen in Geld, und wir berechnen als Folge davon alle Dinge. Sogar zu Freunden sagen wir: „Ich zähle auf dich“, „ich rechne mit dir“. Die dem Geld eigentümlich illusionäre Natur hat nur Bestand, weil sie in unserem Geist fest verankert ist. Wir loben die „Rationalität“ eines Menschen und vergessen, dass das römische Wort ratio ursprünglich „kaufmännische Rechnung“ bedeutete, die Erlös und Kosten saldiert.

Buddha hat diese verheerende Wirkung der Geldrechnung erkannt und seinen Mönchen jede Annahme von Geld verboten. Er bestimmte für seine Anhänger ein Leben als Bettelmönch in „Hauslosigkeit“, d.h. für ein Leben ohne Teilnahme an der Wirtschaft. Diesem Ideal konnten und können nur wenige folgen. Es ist aber durchaus möglich, zur Wahrheit der gegenseitigen Abhängigkeit der Menschen, zu ihrer Abhängigkeit von der Natur achtsam zurückzukehren. Das gelingt global, wenn wir dem Geld die alleinige Regentschaft über den Planeten schrittweise wieder entziehen. Praktische Vorschläge dazu wurden vielfältig gemacht: Unabdingbar wäre aktuell die Herstellung von Transparenz bei den Banken, überwacht durch eine Aufsichtsbehörde z.B. der UN. Eine Transaktionssteuer, also eine (sehr geringe) Steuer auf jeden Kauf oder Verkauf von Finanztiteln, würden einfache Sparer gar nicht bemerken. Den Spekulanten dagegen, die Geld nur zum Zweck der Geldvermehrung benutzen und täglich oft Tausende oder im Computerhandel sogar Millionen Geschäfte tätigen, würde die eigene Geldgier zu teuer werden. Auch Mikrokredite, wie Muhammad Junus sie entwickelte, helfen vielen Menschen in den Ländern des Südens. Für den Norden ist eine kritische Überprüfung aller Bedürfnisse zur Beendigung des blinden Konsumrauschs und der Reduktion ökologischer Belastungen unerlässlich. Das ist kein Verzicht, sondern die Chance für einen grundlegenden Kulturwandel: die Entdeckung von Glück jenseits des Konsums. Hier bietet der Buddhismus viele Hilfen zum Geistestraining an. Ferner wäre eine ethische Erziehung, die Einübung der Beschränkung von

Geldgier, in die Schulen zu tragen, anstatt in den Fächern „Wirtschaft“ nur die Unvermeidlichkeit des Egoismus zu predigen. Ich darf daran erinnern, dass Buddhismus auch Kritik der Verblendung heißt. Wir dürfen den Irrtümern einer im Angesicht der Krise offensichtlich hilflosen ökonomischen Theorie nicht die Interpretation der Wirtschaft allein überlassen.

Viele Veränderungsvorschläge sind schon lange auf dem Tisch. Die Tatsache, dass sie bislang nur vereinzelt Gehör gefunden haben, liegt daran, dass man immer noch nicht die eigentliche Ursache der Wirtschaftskrisen erkannte: Die im Geld selbst liegende Verblendung des menschlichen Geistes. Die momentane Wirtschaftskrise hat sich zu einer Kulturkrise ausgeweitet. Dies bietet die Chance – und für engagierte Buddhisten die Pflicht –, über die illusionäre Natur des Geldes aufzuklären und wenigstens etwas von dem aus der Wirtschaft erwachsenden Leiden künftig zu vermeiden. Es gründet nur in einer Täuschung, und Täuschungen kann man schrittweise aufheben.

INVESTIEREN IN DIE GESELLSCHAFT¹

Jakob Fugger errichtete 1523 die Fuggerei, 106 Wohnungen für bedürftige katholische Bürger in Augsburg. Anstelle einer nennenswerten Miete müssen drei Gebete für den Stifter täglich gesprochen werden – eine frühe soziale Maßnahme eines Großunternehmens, allerdings gemessen an Fuggers Vermögen keine bedeutende Ausgabe. Die heute propagierte soziale Verantwortung von Unternehmen steht ganz in dieser Tradition. Der Begriff Corporate Social Responsibility (CSR) gilt in der unternehmensethischen Diskussion als ein neues Bezugssystem, an das viele Hoffnungen geknüpft wurden. Die Idee der CSR wurde von einer Reihe internationaler Initiativen vertieft, besonders im Global Compact, eine Initiative von Kofi Annan aus seiner Zeit als UN-Generalsekretär, ergänzt um die Themen Menschenrechte, Umweltschutz, Arbeitsschutz und Korruption. Auch die OECD (Organisation für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung) hat auf der Linie der CSR Leitsätze für multinationale Unternehmen entwickelt, ebenso die ILO, die internationale Arbeitsorganisation, die zahlreiche Regeln für Arbeitsbedingungen präzisiert.

Entscheidend für das Verständnis der CSR ist die grundlegende Philosophie dieser Initiativen. Im „Grünbuch Europäische Rahmenbedingungen für die soziale Verantwortung der Unternehmen“ der Europäischen Kommission wird CSR wie folgt definiert: „Konzept, das den Unternehmen als Grundlage dient, auf freiwilliger Basis soziale Belange und Umweltbelange in ihre Unternehmenstätigkeit und in die Wechselbeziehungen mit den Stakeholdern zu integrieren.“ Zwei in dieser Definition enthaltene Gedanken sind hier hervorzuheben: Erstens versteht man unter CSR prinzipiell freiwillige Maßnahmen von Unternehmen; hierbei, zweitens, auch nicht von Unternehmen schlechthin, sondern vorwiegend von Aktiengesellschaften, die sich in erster Linie nur ihren Anteilseignern (Shareholdern) verpflichtet sehen. In der Aktiengesetzgebung wird in den meisten Ländern fast nur diese Verantwortung betont. Andere als die Renditeinteressen der Aktionäre sind in der Regel nicht gesetzlich normiert. Soziale und ökologische Belange, also das, was man unter dem Begriff der Stakeholder – Betroffene

¹ Erschienen in: ursache & wirkung 73 Herbst 2010, S. 44-47.

ne unternehmerischen Handelns, die keine Eigentümer sind – zusammenfasst, bleibt ohne nähere Regelung. Diese Lücke soll CSR füllen.

Die Idee der CSR besagt also, dass es in der freien Entscheidung der Unternehmen liegt, ob und inwieweit sie andere Interessengruppen, die übrige Gesellschaft oder – wie in Fragen des Umweltschutzes – künftige Generationen mit in ihr Kalkül einbeziehen. Selbst wenn Unternehmen freiwillige Selbstverpflichtungen eingehen oder z.B. den Global Compact unterzeichnen, besteht für die Stakeholder kein Recht, das, was in der freiwilligen Selbstverpflichtung ausgesagt wurde, auch einfordern zu können.

Um die tatsächliche Rolle der CSR zu verstehen, ist es hilfreich, sie am Beispiel der Deutschen Bank näher zu beleuchten. Die Gesamterträge der Deutschen Bank im Jahre 2009 betrugen laut Geschäftsbericht 28.112 Mio. €, also knapp 30 Mrd. Die Aufwendungen für CSR werden im selben Geschäftsbericht mit 80 Mio. € angegeben. Das sind 0,28% der Erträge; eine Größenordnung, die man mit einer berühmten Bemerkung von Hilmar Kopper, vormals Vorstandssprecher der Deutschen Bank, Peanuts nennen darf. Das hindert die Deutsche Bank nicht daran, zu sagen, dass sie dem Global Compact der UN beipflichte und dessen Anstrengungen nachdrücklich unterstütze. Zu den CSR heißt es – und es lohnt sich, hier den Geschäftsbericht von 2009 ein wenig genauer zu lesen: „Die Deutsche Bank versteht Corporate Social Responsibility (CSR) als eine Investition in die Gesellschaft und in die eigene Zukunft. Ziel ist es, soziales Kapital zu schaffen. Unsere wichtigste soziale Verantwortung sehen wir darin, ein international wettbewerbsfähiges Unternehmen zu sein, Gewinne zu erwirtschaften und zu wachsen.“ Ich habe den entsprechenden Passus hervorgehoben. Man kann der Deutschen Bank gewiss nicht vorwerfen, dass hier nebulös geredet würde. Der Begriff „sozial“ wird eindeutig definiert: Sozial ist, was Gewinne zu steigern und im globalen Wettbewerb zu bestehen erlaubt. Auch der erwähnte Begriff „soziales Kapital“ hat hier die Bedeutung, Ressourcen für Unternehmen zur Gewinnmaximierung bereitzustellen.

Wer nicht mit der Ideologie der Ökonomen und der oberen Führungsetagen in der Wirtschaft vertraut ist, dem erscheinen – übrigens zu Recht – solche Aussagen wenigstens fragwürdig, eher wohl einfach nur zynisch: „Sozial“ soll das sein, was den Reichtum der Reichen, die Gewinne der Kapitalgesellschaften und der Banken erhöht. Corporate Social Responsibility wird – eben weil soziale und ökologische Verantwortlichkeit durch Freiwilligkeit definiert ist – genau so verstanden und genutzt, wie zu befürchten stand: Als neues, willkommenes Instrument, das nur dem eigentlichen Ziel der Gewinnmaximierung dient.

Eine faire Debatte verlangt indes, die Argumente zu prüfen, die für diese Interpretation vorgebracht werden, die also für den Gedanken zu sprechen schei-

nen, dass die Gewinnmaximierung oder die Geldgier moralisch gerechtfertigt sind und als Oberziel aller anderen wirtschaftlichen Bestrebungen gelten sollten. Die hierfür immer wieder angeführte Begründung wurde von der klassischen Nationalökonomie entwickelt. Sie betrachtet den Egoismus als eine Tatsache, auch die Geldgier. Man knüpft dann daran die Frage, wie eine Gesellschaft einzurichten ist, die mit dem Egoismus leben muss. Das zentrale Argument hierzu findet sich bei Adam Smith und besagt: Wenn jeder nach seinem Eigennutzen strebt, sorgt dennoch der Wettbewerb dafür, dass schließlich das Wohl aller, das Gemeininteresse oder eben das soziale Interesse maximal gefördert werde. Was dem gewöhnlichen Verstand als ein Widerspruch erscheint, so belehren uns die Ökonomen, sei für die „tiefere“ wissenschaftliche Einsicht vielmehr eine notwendige, wenn auch gleichsam dialektische Bedingung. Die Moral werde am besten gefördert, wenn man den Wettbewerb fördere, denn der Sorge dafür, dass die egoistische Geldgier jeweils am Konkurrenten, am anderen Ego, eine Schranke finde und so – mit dem wunderbaren Wirken einer invisible hand – das Wohl aller erzeuge.

Dieses Argument ist allerdings unhaltbar. Nur vier Hinweise hierzu, mit Bezug auf CSR. Erstens wäre es, träfe das Argument zu, völlig unverständlich, weshalb nahezu alle Gesellschaften neben den Märkten soziale Institutionen unterhalten. Auch CSR wäre überflüssig. Offenbar erzeugen die Märkte also doch nicht einfach das Wohl aller; die weltweite Armut ist erschreckend und erreicht nun auch Europa und die USA. Zweitens wird in diesem Argument vergessen, dass die Märkte keineswegs nur im Wettbewerb stehen. Monopole manipulieren die Preise, zahlen Hungerlöhne, beuten Frauen und Kinder aus und senken deren Wohlstand – nachzulesen in diversen Schwarzbüchern. Drittens versagen die Märkte beim Umweltschutz, aber auch bei der langfristigen Energiepolitik. Privater Nutzen und soziale Kosten klaffen weit auseinander. Ein dramatisch aktuelles Beispiel ist die gewaltige Ölkatastrophe, die BP im Golf von Mexiko verursacht hat. Sie zeigt: Wir haben – ökologisch und ökonomisch – längst das weltweite Fördermaximum beim Erdöl erreicht. Öl zu fördern, verursacht inzwischen global für die Staaten insgesamt weit höhere Kosten, als von den Ölkonzernen privat berechnet wird – Entschädigungszahlungen eingerechnet. Dadurch wird auch langfristig mehr Energie zur Energiegewinnung in anderer Form eingesetzt als aus solch hochriskanten Bohrungen in tief liegenden Feldern im Meer zu gewinnen ist. Die ökonomischen und ökologischen Folgekosten sind untragbar geworden. CSR sollte ökologische Nachhaltigkeit verwirklichen. Man wundert sich deshalb schon ein wenig, wenn man in einer Online-Verlautbarung liest: „BP unterstützt den Global Compact und seine 10 Prinzipien, die Menschen- und Arbeitsrechte, die Umwelt und Korruption betreffen.“ BP steht nicht allein. Shell

hat weiten Teilen Nigerias durch Ölförderung eine ökologische Wüste hinterlassen und die Lebenserwartung der Menschen dort um zehn Jahre vermindert. Zugleich verkündet die Firma online: „Shell ist strikt der Social Responsibility verpflichtet“. Viele Nigerianer sehen das anders. Viertens funktionieren Märkte nur über das Geld; das Geld und die Finanzmärkte aber werden in einem immer atemberaubenderen Umfang von wenigen Großbanken global beherrscht. Von Wettbewerb keine Spur, und die Politik hat sich in der Finanzkrise gegenüber der Bankenlobby als völlig hilflos erwiesen. Im Gegenteil, die Banken sind dabei, unter Mithilfe der Zentralbanken ihre ungeheuren Schulden den Staaten, den Steuerzahlern aufzubürden, von denen sie im Gegenzug fordern, radikal die Gürtel enger zu schnallen. Die Gewinnmaximierung gerade der Großbanken hat global zu einer bedrohlichen Beschleunigung der Armut geführt – von einer Förderung des Gemeinwohls als Konsequenz der Gewinnerzielung also keine Spur.

Wenn man nun wieder CSR ins Spiel bringt, um den Unternehmen wenigstens etwas soziale Verantwortung abzuverlangen, so wird – wie mir scheint – die Struktur des modernen Kapitalismus einfach nicht richtig erfasst. Gerade im Buddhismus sind wir darauf verpflichtet, die moralischen Forderungen nicht auf Illusionen, sondern auf wirkliche Erkenntnis zu gründen. Das Gewinnstreben ist aber nichts anderes als die Institutionalisierung eines Geistesgiftes. Wenn unter der Überschrift „CSR“ für PR und Image der Firmen Werbung betrieben werden kann, mit der man dem eigentlichen Ziel – eine maximale Rendite – ein ethisch-soziales Kleid überzieht, so wird kein Unternehmen darauf verzichten – weder Shell, BP, noch die Deutsche Bank.

Ogleich einige Dharmafreunde hier vielleicht anderer Auffassung sind, so widerspricht es wenigstens der Grundüberzeugung des Prasangika-Madhyamaka, die Ökonomie mit eigenen, „buddhistischen“ Vorschlägen formen zu wollen. Die buddhistische Wirtschaftsethik ist nicht an ein bestimmtes System, sondern an die Motivation der Menschen geknüpft. Die Aufgabe kann eigentlich nur sein, die in der Wirtschaft handelnden Menschen auf die Irrwege der herrschenden Denkformen und ihre das Leiden der Menschen vermehrenden Irrtümer hinzuweisen. Viele sehen in CSR eine Chance, unter dem Dach dieses Modebegriffs doch wenigstens in kleinerem Umfang soziale Zielsetzungen und ökologische Verantwortung in Unternehmen stärker als bislang zu artikulieren. Wer wollte dagegen etwas einwenden? Doch wir dürfen nicht vergessen, dass die drei Geistesgifte des Nichtwissens, der Gier und der Aggression nicht einfach nur psychologische Zustände sind. Sie sind im Kapitalismus durch die Herrschaft des leeren Scheins (Geld), durch Geldgier und aggressive Konkurrenz soziale Wirklichkeit. Man kann nicht in einer Waffenfabrik mit gutem Gewissen CSR einführen, ohne das Ziel solch eines Unternehmens zu kritisieren. Man kann auch nicht die CSR-

Verlautbarungen großer Banken naiv als „Schritt in die richtige Richtung“ bezeichnen. Es sind eben diese Banken, die in ihrem alltäglichen Geschäftsgang den globalen Schuldenschwindel der Derivate betreiben und dadurch eine weltweite Krise und die Verarmung von immer mehr Menschen und ganzen Ländern wesentlich mitverursachen. Wahrhafte soziale und ökologische Verantwortung wird erst dann erreicht, wenn die Regenschaft von Geldgier und aggressivem Wettbewerb selbst in Zaum gehalten und wieder einer Moral das Wort geredet wird, die sich nicht in das Schlepptau der Gewinnmaximierung begibt. Die soziale und ökologische Verantwortung von Unternehmen sollten die Menschen und ihre Regierungen durch gesetzliche Beschränkungen einfordern, bevor Bilanzen erstellt und Geschäftsberichte geschrieben werden – als neue ethische Grundhaltung zur Verminderung der globalen Armut und der Verhinderung ökologischer Katastrophen. Ohne Bezähmung der Geldgier ist das nicht möglich.

FÜR EIN NEUES WELTWIRTSCHAFTSETHOS¹

Auch wenn die Exporte in Deutschland für eine konjunkturelle Belebung gesorgt haben – weltweit ist die Finanz- und Wirtschaftskrise noch keineswegs ausgestanden. Im Gegenteil. Die ungeheure Verschuldung im Banksystem und bei den Privaten wurde durch „Rettungsaktionen“ der Staaten nur in eine öffentliche Schuld verwandelt. Die grundlegenden Defizite, allen voran die geistigen Ursachen dieser Krise, sind bislang kaum zur Sprache gekommen. Der Buddhismus kann in dieser Situation gewiss kein Allheilmittel liefern. Aus seiner uralten Tradition des systematisch eingeübten Mitgefühls und des Geistestrainings lassen sich aber einige hilfreiche Anregungen zu Reformbemühungen geben.

Wir stehen global vor einem Dilemma. In den letzten gut 30 Jahren ist es den Finanzmärkten und dem weltweit vernetzten Banksystem gelungen, nahezu alle Länder unseres Planeten immer mehr dem Diktat der Geldrechnung in allen Lebensbereichen zu unterwerfen. Eigentlich müsste man deshalb für zentrale Aufgaben der wirksamen Beschränkung der Finanzmärkte und vor allem für die ökologischen Fragen eine globale Lösung finden. Doch die nationalen und regionalen Egoismen – auch Nationen erliegen der Ich-Verblendung – haben das bislang weitgehend verhindert. In der modernen Geldwirtschaft liegt ein historisch einzigartiges Phänomen vor: Dem Geldverkehr ist es gelungen, tatsächlich in einer Hinsicht eine vollständige Globalisierung zu erreichen. Diese Globalisierung hat sich aber für weite Teile der Weltbevölkerung als leidvoll erwiesen: Rund eine Milliarde Menschen hungern, etwa ein Drittel lebt von zwei Dollar oder weniger pro Tag. Die ökologischen Folgen einer ausschließlich am Gewinn orientierten Produktion sind unabsehbar: Das Klima verändert sich immer fühlbarer, wichtige Rohstoffe werden knapp, die fruchtbaren Böden erodieren, Urwälder („die grüne Lunge der Erde“) werden weiter abgeholzt, immer mehr Menschen haben kein sauberes Trinkwasser – die Liste kann beliebig verlängert werden.

Kann der Buddhismus in der Diagnose und in der Beurteilung möglicher Lösungen hier neue Perspektiven eröffnen? Ich möchte das zunächst am Beispiel der buddhistischen Lehre vom Karma erläutern. Diese Lehre wird oft missverstanden. „Karma“ heißt zunächst ganz einfach „Handlung“. Wenn man beim

¹ Erschienen in: Buddhismus aktuell, 1/2011, S. 6-9.

Handeln ein Ziel verfolgt, vergisst man die Wirkung der Handlung auf den Geist. Doch jedes Handeln prägt das Denken und Empfinden gleichsam nebenbei und unabsichtlich – eben das sind karmische Wirkungen. Wenn man täglich sein Leben in der Logik der Geldvermehrung und im Streben nach mehr Konsum organisiert, wenn Wirtschaftswissenschaftler die Geldgier sogar als nützliches Instrument zur Erzeugung von Reichtum propagieren, dann verkennen sie dieses Karma. Der globalisierte Geldverkehr hat nicht nur Menschen verbunden, er hat zugleich die Untugend der Geldgier globalisiert. Man verwendet dafür beschönigende Ausdrücke wie *homo oeconomicus*, Streben nach „Wirtschaftlichkeit“, „Effizienz“ oder einfach nur „Wachstum“. Die buddhistische Diagnose teilt nicht die in den Wirtschaftswissenschaften und der Politik vorherrschende Auffassung, dass man die Untugenden der Gier oder der Aggression im Wettbewerb tolerieren müsse, weil sie angeblich in der menschlichen Natur lägen. Motive sind veränderbar. Buddha sagt ausdrücklich: „Vom Bewusstsein wird die Welt gelenkt, vom Bewusstsein wird sie hin und her gezerrt, der Macht des Bewusstseins ist die Welt unterworfen.“ (Anguttara-Nikaya IV, 186) Wenn die Motivation der Menschen durch Geldgier und Gleichgültigkeit gegenüber den Nebenwirkungen wirtschaftlichen Handelns geprägt ist, dann kann das Ergebnis nur vermehrtes Leiden für Menschen und andere Lebewesen bedeuten. Das Streben nach immer mehr Geld ist systematisch blind gegenüber den Zerstörungen, die durch „Innovationen“ bei Mensch und Umwelt angerichtet werden.

Bei einer Podiumsdiskussion im August 2009 in Frankfurt betonte S.H. der Dalai Lama im Gespräch nachdrücklich diese – wie er es nannte – *side effects*, die Nebeneffekte wirtschaftlichen Handelns. Sie beruhen auf der durch das Geld verursachten systematischen Blindheit gegenüber den Prozessen, die unter der Regie der Gewinnmaximierung organisiert werden. Wenn ein „Trader“ bei einer Bank an seinem PC durch spekulative Käufe wesentlich mit dazu beiträgt, dass z.B. Lebensmittelpreise für Mais oder Weizen nach oben getrieben werden, so macht er scheinbar ganz harmlos einen „Kursgewinn“. Doch am anderen Ende stehen Arme, die diese spekulativ überhöhten Preise bezahlen müssen, sich diese Güter nicht mehr leisten können und hungern.

Wie ist es möglich, diesen unheilsamen Entwicklungen eine friedliche Alternative entgegenzustellen? Hier ist an zwei Prinzipien im Buddhismus zu erinnern: Erstens an den schon herausgestellten Gedanken, dass es letztlich die Motivation ist, die menschliche Handlungen lenkt. Zweitens aber hat Buddha immer betont, dass er jeweils nach den Umständen urteilt, differenziert je nach dem sozialen und kulturellen Hintergrund, der lokalen Situation sowie der Fassungskraft seiner Zuhörer. Beide Prinzipien sind fundamental für eine buddhistische Diagnose.

Um mit der zweiten Frage zu beginnen: Obwohl wir uns in Fragen der Finanzmärkte und der Ökologie vor globale Aufgaben gestellt sehen, müssen die Antworten doch jeweils lokale Gegebenheiten berücksichtigen. Ein Beispiel: Es wurde in einigen Ländern das sog. Islamic Banking erfolgreich eingeführt. Das sind Banken, die Kredite immer nur gekoppelt an reale Vermögensgegenstände (Häuser, Autos usw.) vergeben und einen reinen Geldzins ausschließen. Das ist sicher für viele islamische Länder ein wichtiger Schritt zur Bezähmung der Geldgier; dieses Modell ist aber kaum universalisierbar für die Geldmärkte in New York, Frankfurt oder London. Ein anderes Beispiel: In vielen Teilen der Welt wird mit Regionalwährungen experimentiert. Man koppelt sich vom globalen Geldsystem einfach ab – man sagt Nein! zur Vorherrschaft von Dollar, Euro oder Yuan. Doch die jeweiligen Lösungen sind lokal sehr unterschiedlich. Ebenso sind neue genossenschaftliche Formen, Tauschringe, Mikrokredite, Gutscheinsysteme wie für die Altenpflege in Japan mögliche und wichtige Antworten auf die Vorherrschaft der globalen Finanzmärkte. Man kann aber kein universelles Modell daraus machen, das überall funktionieren würde. Deshalb hat der Buddhismus nicht ein Gesellschaftsmodell formuliert, das überall anwendbar wäre: „Je nach den Umständen, nicht einseitig urteilt der Erhabene.“ (Anguttara-Nikaya V, 189) Buddhisten können aber jeweils vor Ort mit anderen Gruppen und spirituellen Traditionen gemeinsam solche Initiativen unterstützen.

Der erste oben genannte Punkt – die Rolle des Bewusstseins, der Motivation – ist hierbei noch wichtiger. Es gibt tatsächlich globale Fragen – im Geldsystem, in der Ökologie – die auch die Menschen auf dem ganzen Planeten gemeinsam lösen müssen. Viele hoffen hierbei auf internationale Institutionen wie die Weltbank und den IWF. Doch erstens sind die Erfahrungen gerade mit den Aktionen dieser Institutionen in der Vergangenheit vielfach negativ gewesen, zweitens sind globale Initiativen, die wirklich eine Änderung der bisherigen verhängnisvollen Wirtschaftsweise nach sich gezogen hätten, stets am Widerstand großer Länder – auch Deutschlands – gescheitert. Der Grund ist aus einer buddhistischen Perspektive leicht erkennbar: Man kann Handlungen nicht von außen so beeinflussen, dass wünschenswerte, Leiden mindernde Resultate erzielt werden, ohne die Motivation zu verändern. Man glaubt immer noch, die Geldgier, das Renditestreben in Dienst nehmen zu können. Das ist ein großer Irrtum. Deshalb ist aus einer buddhistischen Perspektive jede Initiative zu begrüßen, die einmal irrende Denkformen in der Ökonomie kritisch durchleuchtet, zum anderen aber unmittelbar an der Motivation der wirtschaftlichen Akteure ansetzt. Da global die Geldgier zur Herrschaft gelangt ist, gilt es auch, ihr global eine andere, eine ethische Haltung entgegenzustellen.

Der Dalai Lama hat immer wieder an die zentrale Rolle der Einübung von mitfühlenden Denkformen erinnert, auch in der Wirtschaft. Andere spirituelle Traditionen wie Islam und Christentum stellen der Habgier die Nächstenliebe entgegen. Doch all diese wichtigen und richtigen Einstellungen scheinen ohnmächtig gegenüber der ungeheuren Macht der globalen Geldinstitutionen und den Vorurteilen in Wissenschaft und Politik. Es gilt deshalb, auch hier immer wieder neue Wege auszuprobieren. Ein Beispiel aus jüngerer Zeit ist das von Hans Küng zusammen mit anderen Wissenschaftlern vorgestellte Projekt Weltwirtschaftsethos. Es bemüht sich, für die globalen Produktions- und Finanzunternehmen eine Reihe von Regeln aufzustellen und Schwachstellen zu identifizieren. In der Präambel zum Manifest „Globales Wirtschaftsethos“ heißt es: „Ein globales Wirtschaftsethos, also gemeinsame fundamentale Vorstellungen über Recht, Gerechtigkeit und Fairness, baut auf moralischen Prinzipien und Werten auf, die seit alters her von allen Kulturen geteilt und durch gemeinsame praktische Erfahrung getragen werden.“ Ähnliche Bemühungen finden sich bei anderen Institutionen, die sich um Fairness in der Wirtschaft bemühen, zum Beispiel bei der Fairness-Stiftung in Frankfurt a.M.

Dieser Idee eines neuen Weltwirtschaftsethos, das vorläufig nur eine Hoffnung, ein Ziel ist, können und sollten sich auch Buddhisten anschließen. Allerdings ist daran zu erinnern, dass ein neues Ethos in der Wirtschaft nicht einfach von „oben“ verordnet werden kann. Es ist sicher wichtig, wenn die Uno oder Nationalregierungen sich auf ein solches neues Weltwirtschaftsethos verpflichten. Doch kann solch eine Idee nur dann erfolgreich sein, wenn sie für jeweilige kulturelle und lokale Besonderheiten konkretisiert wird und sich mit anderen ethischen Traditionen verbindet. Deshalb ist es besonders wichtig, an die in vielen Kulturen gemeinsam geteilten, noch vorhandenen ethischen Vorstellungen anzuknüpfen. Es wäre ein Irrtum zu glauben, man müsste der einen globalen Geldgier nun auch nur eine alternative Konzeption entgegenstellen. Um an eine zentrale Lehre der Mādhyamaka-Schule des Buddhismus zu erinnern: Die Phänomene haben keine Selbstnatur, auch der globale Kapitalismus nicht. Die Wirtschaft ist ein Netz gegenseitiger Abhängigkeit, das man nicht an einem Punkt festmachen kann. Deshalb gibt es auch nicht nur eine Antwort auf die Krise dieses Systems.

Wir Menschen stehen nicht der Ökonomie einfach gegenüber; wir „tragen sie in uns“ – in unserem Denken, vor allem in unseren Konsumgewohnheiten. Das Konsumniveau in Europa und den USA (inzwischen auch in Teilen Chinas) ist destruktiv. Viel zu viel Rohstoffe und Energie werden verschwendet. Eine Reduktion z.B. des Fleischkonsums wird langfristig unerlässlich sein, ebenso eine Einschränkung bei Abfällen, Geräten und Verpackung, die die Umwelt unerträglich belasten. Dies kann nicht ohne Bewusstseinswandel geschehen. Ein „immer

mehr“ beim Konsum lässt sich nicht für sechs bis sieben Milliarden Menschen verwirklichen. Hier auf Möglichkeiten der Einübung einer anderen Motivation hinzuweisen, ist für Buddhisten geradezu eine Pflicht.

Ein neues Weltwirtschaftsethos kann nur dann wirksam werden, wenn es „von unten“ entsteht, wenn die Menschen ihre Gier nach Rendite, ihre Gier nach immer höherem Einkommen, nach mehr Konsum grundlegend überdenken. An die Stelle des von den USA und Europa in den 1920er Jahren einsetzenden Konsumrauschs tritt allerdings nicht einfach nur eine Lücke. Vielmehr können an die Stelle der Gier nach „immer Mehr“ ganz andere Erfahrungen treten: Das Glück erwächst, das zeigen immer mehr Forschungen, nur bei den ganz Armen zunächst aus etwas mehr Wohlstand. Hier ist eine Umverteilung und eine Abschaffung des Hungers erste Voraussetzung. Doch die meisten Menschen in der Nordhälfte unseres Planeten haben längst diese Voraussetzung erreicht und leben in einem Zuviel. Das, was uns angeblich glücklich machen soll – Geld, Konsum, Werbung, „Freizeit“ – ist zur stärksten Fessel und global zur Quelle von immer neuen Leiden für andere geworden. Hier dafür zu werben, dass Bescheidenheit im Konsum, Mitgefühl und ein ruhiger Geist die eigentlichen Quellen von Glück sind, das kann der wichtigste Beitrag des Buddhismus zu einem grundlegenden globalen Bewusstseinswandel sein.

DAS GLÜCK DER BESCHEIDENHEIT¹

In den vergangenen Jahren lässt sich ein „Glücks-Boom“ auf dem Büchermarkt beobachten. Sogar europäische Staatenlenker fordern Glück als neues Maß für den Reichtum. Ökonomen, bislang vorwiegend als wissenschaftliche Dolmetscher der Geldgier aufgefallen, entdecken die Glücksforschung. Dabei wird das kleine buddhistische Land Buthan mit seiner Messung des „Bruttonationalglücks“ sogar zum Vorbild. In scharfem Kontrast dazu beobachten wir weltweit soziale Unruhen, die von ganz anderen Fragen umgetrieben werden: Dort geht es um das Elementarste, um steigende Lebensmittelpreise oder um die Gewalt tyrannischer Herrscher. Ist die neuerdings in Mode gekommene Rede vom „Glück“ also nur ein Feigenblatt, für das auch der Buddhismus herhalten muss? Es wird hilfreich sein, das Verhältnis von Glück und Ökonomie genauer zu betrachten.

Glück entsteht in buddhistischer Diagnose dadurch, dass man die Ursachen des Leidens beseitigt. Das Leiden hat in der Gegenwart vor allem zwei Formen angenommen: eine ökonomische und eine militärische. Nur einige Hinweise zur Ökonomie: 2010 sind die Weltmarktpreise für Lebensmittel durch spekulative Attacken um 30% gestiegen. Die Weltbank warnt vor Hungerkatastrophen. Im Gegenzug: Die Banken, nach der Finanzkrise 2008 durch Steuergelder „gerettet“, verdienen wieder: Die Bonuszahlungen an der Wallstreet stiegen 2010 um 17 Prozent – auf 20,3 Milliarden Dollar. Es wird weiter munter auf Kosten massenhaften Elends Geld verdient. Regierungen und Zentralbanken stützen die Urheber dieser menschlichen Katastrophe durch „Rettungsschirme“ und die Notenpresse. Würde man nur die Bonuszahlungen der Wallstreet auf die Bevölkerung Bangladeschs verteilen, so stiege dort das Pro-Kopf-Einkommen um ein Drittel. Die Welt leidet unter einer atemberaubenden Ungleichverteilung des Reichtums.

Die zweite Form des Leidens wird durch Kriege verursacht, die nur durch Waffen und gut gefüllte Kriegskassen möglich sind. Das Institut SIPRI aus Stockholm zählt für das Jahr 2009 in 16 Ländern 17 größere bewaffnete Konflikte. 1,53 Billionen US-\$ werden weltweit für Rüstung ausgegeben, 54% davon allein von den USA (während 43,6 Millionen US-Bürger in Armut leben). Deutschland, drittgrößter Waffenexporteur der Welt, hatte 2010 einen „Verteidi-

¹ Erschienen in: ursache & wirkung Nr. 75, 2/2011, S. 14-16.

gungs“-Etat von 29,5 Mrd. Euro. Um auch das in Relation zu bringen: Man diskutierte in Deutschland heftig um die Erhöhung der Hartz-IV-Sätze – der Unterstützung von Menschen mit zu geringem Einkommen. Mehr als fünf Euro waren der Regierung zu viel. Würde man den Verteidigungsetat nur um 20% kürzen, so stünden jedem Hartz-IV-Empfänger nicht fünf, sondern 76 Euro mehr zur Verfügung.

Was zeigt dieser kleine Überblick? Die weltweite Organisation unserer Wirtschaft und der sie begleitenden Politik beruht überwiegend auf einer destruktiven Verwendung der finanziellen Mittel bei einer gleichzeitig massiven Ungleichverteilung.

Was ist die Ursache für das damit verbundene weltweite Leiden? Ich möchte diese Frage etwas grundsätzlicher beantworten. Die gewaltig gewachsene Erdbevölkerung konnte sich nur durch eine ganz spezifische Organisation der menschlichen Wirtschaft entwickeln. Das herausragende Merkmal hierbei ist die Arbeits- und Bedürfnisteilung. Während einfache Völker für ihre eigene Nahrung selbst sorgen, hat der moderne Kapitalismus eine völlig neue Form entwickelt – jeder kennt sie und betrachtet sie als Selbstverständlichkeit: Arbeit und Konsum sind nahezu völlig getrennt. Die Ökonomen nennen die Arbeit ein „Leid“ und billigen nur den Konsumgütern einen Nutzen zu, der für das Glück der Menschen verantwortlich sein soll. Der Großteil der Bevölkerung weltweit geht einem Job nach, erhält dafür Geld, verwandelt sich anschließend vom Arbeitenden in einen Konsumenten und steht im Kaufhaus einem vielfältigen Warenangebot gegenüber. Die Arbeitsinhalte sind durch die Eigentümer der Unternehmen, damit durch das Diktat der Finanzmärkte fremdbestimmt. In der Arbeit findet man nur mäßige Befriedigung, zu schweigen von „Glück“. Also wird das Streben nach Glück in den Konsum verlagert. Dort dürfen wir auswählen aus dem, was andere anderswo im Auftrag der Marktforscher gefertigt haben – begrenzt durch unseren Geldbeutel. Diese Arbeits- und Bedürfnisteilung ist die Wurzel des Übels.

Denn aus der Glücksforschung kann man folgendes lernen: Glück der Menschen erwächst aus eigener Aktivität, aus kreativer Betätigung, und alle Menschen haben kreatives Potenzial. Die moderne Ökonomie hat die innere Einheit von Aktivität und Konsum zerrissen und damit das Glück systematisch ge- oder zerstört. Fremdbestimmte Arbeit wird manchmal Zufriedenheit, kaum aber Glück ermöglichen. Und etwa ein Drittel der Weltbevölkerung mit einem Einkommen von zwei Dollar pro Tag stellt sich ohnehin nur die Frage des Überlebens. Nur jene, die kreativ sein können in ihrer Tätigkeit, werden sie auch als Glück empfinden. Das Streben nach Glück wird im modernen Kapitalismus in ein Streben nach äußeren Konsumgütern transformiert. Dabei lassen sich durchaus kreative Aspekte beobachten: Wenn man ein neues Produkt kauft, ist es vorübergehend

spannend. Das neue Handy macht einen vielleicht sogar kurzzeitig glücklich (falls man es bedienen kann). Doch die Gewöhnung hebt diesen Kick rasch auf, und man braucht eine frische Dosis an Neuheit. So verwandelt sich das Streben nach Glück in das irrationale Streben nach immer mehr. Und weil man zum „immer mehr“ des Konsums Geld braucht, wird das Streben nach mehr Geld, die Geldgier, zur universellen Untugend.

Zwei weitere Beobachtungen runden das Bild dieser globalen Verblendung in der Wirtschaft ab. Erstens ist Geld nicht nur ein Diener und Vermittler, sondern wird systematisch – früher von Wucherern, heute von Unternehmen und Banken – benutzt, um mehr Geld erlangen zu können; jeweils auf Kosten anderer. Dies gelingt durch schlichte Ausbeutung der Arbeit (Niedriglöhne, Billiglohnländer, Intensivierung der Arbeit) und durch Manipulation der Märkte. In jüngerer Zeit haben sich hier die Banken auf allerlei betrügerische Finanzprodukte (Derivate) spezialisiert, die sie Pensionsfonds und Privatanlegern anbieten. Das Ergebnis zeigte die Finanzkrise 2008, wobei heute der wieder erstarkte Markt mit betrügerischen Finanztiteln die nächste Krise schon vorbereitet – diesmal nicht durch Manipulation von Immobilien-, sondern von Lebensmittel- und Rohstoffpreisen. Ein zweiter Punkt ist langfristig noch viel wichtiger. Während die Geldgier sich im Finanzsektor oftmals auf die systematische Betrugerei von anderen Menschen bezieht, findet sie in der Natur, in den Ökosystemen ein Objekt vermeintlich ohne Widerstand. Die Vervielfachung des globalen Konsums frisst sich immer tiefer in die Ressourcen der Erde und kontaminiert im Gegenzug Binnengewässer, Meere, den Boden und die Atmosphäre. Chronischer Süßwassermangel, Bodenerosion, Artensterben, überfischte, vergiftete Meere und ein durch CO₂ aufgeheiztes Weltklima sind die Folge.

Die buddhistische Diagnose bleibt also richtig: Die Gier ist die Ursache allen Leidens, nur müssen wir diesen Satz präzisieren. In der Geldgier und im Streben nach immer mehr Konsum offenbart sich ein krankhaft umgelenktes Streben nach Glück. Es ist krank, weil es auf Unwissenheit beruht. Diese Unwissenheit ist institutionalisiert in all den Formen globalen Wirtschaftens. Sie materialisiert sich in den Finanzinstitutionen, in den Staatshaushalten mit ihren gewaltigen Militärbudgets, in der Werbung, den Bildungseinrichtungen, die auf Leistung und Tempo drängen, in den Medien, die das Nichtwissen bebildern und reproduzieren. Nichtwissen, nach buddhistischer Analyse die eigentliche Ursache von Samsāra, dem Kreislauf des Leidens, ist nicht einfach eine individuelle, womöglich psychologisch zu kurierende Fehlleistung. Das Nichtwissen ist die wirtschaftliche Wirklichkeit und ihre denkende, mediale und wissenschaftliche Reproduktion.

Wie kann, vor dem Hintergrund dieser Diagnose, gleichwohl Glück verwirklicht werden? Es gibt den traditionellen Weg, den Buddha zuerst seinen Mönchen

vorgezeichnet hat: Der Abschied von der Welt, der individuelle Rückzug in die „Hauslosigkeit“. Ein Leben in äußerer Bescheidenheit, dem eigenen Geist zugewandt, um in ihm alle Anhaftungen zu reinigen und darin „das Glück der Erlösung“ (Udanam I,3) zu gewinnen. Dieser Weg des Geistetrainings kann auch teilweise im Arbeitsalltag beschritten werden, ergänzt durch gelegentliche Retreats. Er bildet die Grundlage. Doch damit allein lässt sich das Leiden von 6,5 Milliarden Menschen nicht mindern, nur vereinzelt meistern. Die spätere buddhistische Praxis bezeichnete diesen Weg als „kleines“ Fahrzeug. Das „große“ Fahrzeug können wir als engagierten Buddhismus bezeichnen. Hierbei spielt das Einüben von Mitgefühl eine zentrale Rolle. Doch individuelle Übung genügt nicht. Ein wirklich engagierter Buddhismus muss sich einmischen in das falsche Getriebe dieser Welt, muss die ökonomischen Zusammenhänge kritisch aufdecken und in Zusammenarbeit mit allen engagierten Menschen Lösungen ausprobieren, die Geldgier und Konsumwahn einschränken.

Die offenbare ökologische Katastrophe lässt uns gar keine andere Möglichkeit. Es ist keine Frage, ob, sondern nur wie die Menschen ihre globalen Bedürfnisse beschränken. Die richtige Erkenntnis macht den Anfang. Darauf bauend scheinen mir mehrere Schritte unumgänglich: Erstens muss das globale Geldsystem von den parasitären und manipulierenden Finanzmärkten befreit werden. Es gibt dazu viele Teillösungsansätze: globale Kontrollinstitutionen, Regionalwährungen, eine stärkere Rolle der Edelmetalle usw. Zweitens sind dabei Spekulanten und Banken institutionell an die Leine zu legen, und es sind die Kriegsbudgets der Staaten drastisch zu reduzieren. Dass Menschen sich gegen Preistreiberei und Gewaltherrschaft durchaus wehren, zeigt die jüngste Entwicklung und offenbart die Dringlichkeit dieses Schritts. Drittens muss die globale Ungleichverteilung der Güter rasch beendet und die Selbständigkeit der Frauen in vielen Ländern gestärkt werden; nur so ist auch das Bevölkerungswachstum zu begrenzen. Viertens wird der Raubbau an den Natursystemen nur freiwillig beendet werden, wenn die Menschen unmittelbar erfahren, wie sie in die Natur eingebunden sind. Das wird vermutlich nur geschehen, wenn die extreme Arbeits- und Bedürfnisteilung durch die Globalisierung wieder deutlich zurückgeführt wird. Wer einen engen Bezug zu seinen Lebens-Mitteln (im weitesten Sinn) bekommt, an ihrer Entstehung wenigstens als Erfahrender teilnimmt, der gewinnt gerade daraus ein ganz neues Lebensglück, das Ersatzhandlungen wie Freizeitvergnügen und Urlaubsreisen nicht bieten können. Auch hier heißt das Stichwort: Regionalisierung, verbunden mit einer neuen Gemeinwohlorientierung. Fünftens gilt es, auf allen nur erdenklichen Wegen die Programmierung des menschlichen Geistes auf Erwerb, Geschwindigkeit, „Individualität“ und mediale Lüge aufzuheben. Hier

kann gerade das buddhistische Geistesstraining ein sehr positives Angebot für die Erziehung und die Wissenschaften machen.

Glück heißt Aktivität – gemeinsam mit anderen Menschen, in enger Verbindung mit der Natur, in Freude an Erkenntnis, Schönheit und liebender Güte. So nimmt man in einer Bescheidenheit bezüglich materieller Güter niemand etwas weg, sondern beschenkt ihn. Und man kann denen, die fast nichts haben, sehr viel abgeben. Das Geld trennt uns vom anderen und von der Natur. Wir empfinden diese Trennung als Mangel, und so verwandelt sich das Suchen von Glück in ein letztlich immer vergebliches Streben nach mehr Geld. Wer in einer Gemeinschaft an anderen sein Maß findet, wer die Umwelt als natürliche Schranke achtet und darin als Schönheit erfährt, der strebt nicht nach mehr, sondern nach Vertiefung. Glück erwächst aus diesem Geist, aus gemeinsamem, aktivem Mitgefühl, der Zufriedenheit bezüglich materieller Güter und der Freude am Geben. Wenn das viele Menschen verstehen, können wir vielleicht den beschleunigten Raubbau an natürlichen Systemen stoppen und die nächsten Weltwirtschaftskrisen verhindern. Je weniger wir diesen Weg gehen, desto mehr erzwingen soziale und natürliche Katastrophen diese Bescheidenheit durch vermehrtes Unglück.

GRUNDLAGEN DER BUDDHISTISCHEN WIRTSCHAFTSETHIK¹

Der Buddhismus, eine der fünf großen Weltreligionen, leitet seinen Namen ab von Gautama, dem „Buddha“ (563-483 v.u.Z.). „Buddha“ ist kein Eigenname, sondern die Beschreibung dessen, was Buddha Gautama auf seiner Suche und in seiner spirituellen Praxis erreicht hat: Das große Erwachen (Skr. bodhi). Der Buddhismus kennt keinen Schöpfergott und keine göttliche Offenbarung. Der Buddhismus ist deshalb keine „Religion“ im abendländischen Verständnis. Er begreift sich als eine „Wissenschaft des Geistes“. Diese – nicht als westliche science zu verstehende – Wissenschaft beruht einerseits auf der Erfahrung der Meditationspraxis, andererseits auf einem differenzierten Studium, das sich auf eine mehr als 2000 Jahre umfassende Literatur an Sutren (Wort des Buddha), Kommentaren und zahlreichen Untersuchungen zur Ethik, Erkenntnistheorie, Psychologie und Logik stützen kann. Trotz vieler regionaler und historischer Differenzen wurde ein gemeinsamer philosophischer Kern unverändert tradiert. Ursprünglich eine asiatische Religion, ist im vergangenen Jahrhundert der Buddhismus auch nach Europa und Nordamerika gelangt und setzt sich mit den hier vorherrschenden Denkformen auseinander. Ein Ergebnis dieses „engagierten Buddhismus“ sind Ansätze zu einer eigenen Wirtschaftsethik und Ökonomie.

Die buddhistische Ethik ist aus dem ursprünglichen Verständnis nicht imperativ – wie der Dekalog –, sondern wird rational begründet. Andererseits dient die Ethik dazu, eine Motivation und Handlungsweise zu begründen, die die Erlangung des buddhistischen Heilsziels – die glückliche Natur des eigenen Geistes zu erkennen und dadurch Befreiung von vielfältigen Abhängigkeiten zu erlangen – begünstigen und überhaupt erst ermöglichen.

Um diesen Zusammenhang zu verdeutlichen, möchte ich einige Grundzüge der Philosophie skizzieren, die alle buddhistischen Schulen teilen. Wenn man die in der europäischen Tradition eingeführten Unterscheidungen verwendet, so kann man sagen, dass die buddhistische Lehre auf einer Kritik metaphysischer Denkformen beruht und hierbei eine eigene Logik und Erkenntnistheorie entwickelt

¹ Erschienen in: Forum Wirtschaftsethik 18, 1 (2010), S. 40-47.

hat. Die europäische Philosophie lässt sich in ihrer Hauptlinie als Substanzphilosophie bezeichnen. Zwar wurde das, was als jeweilige Weltsubstanz beschrieben wird, vielfältig ausgelegt (Geist, Materie, göttliche Substanz, ewige Naturgesetze usw.). Ungeachtet dieser ontischen Differenzen bleibt eine Ontologie, eine grundlegende Denkform erhalten: Die Welt unserer Erfahrung hat einen von ihr verschiedenen Grund, aus dem sich die Erscheinungen ableiten und deshalb durch ihn erklären lassen. In Indien entwickelte sich in vorbuddhistischer Zeit eine durchaus vergleichbare Ontologie, die im Atman – dem individuellen und kosmischen Selbst des Brahmanismus – eine Substanz als Träger des Weltprozesses behauptete. Buddha hat dieser Auffassung direkt widersprochen in seiner AnAtman-Lehre. Sie besagt, dass alle Phänomene letztlich leer an einer bedingenden Substanz, Selbstnatur oder Identität sind. Ihr Wesen ist ihr leerer Schein.

Diese Kernaussage des Buddhismus, die Philosophie der Leerheit, ist in ihrer logischen Struktur vielfältig und komplex. Sie lässt sich dennoch in einigen Gedankenstrichen skizzieren. Buddha und spätere Kommentatoren seiner Lehre gehen von einer elementaren Erfahrung aus, die unter dem Titel „die Wahrheit vom Leiden“ firmiert. Das kann man so interpretieren, dass alle Lebensformen, damit auch der Mensch, auf vielfältige Weise von anderen Faktoren abhängig sind, diese erleiden. Das ist zunächst einmal rein analytisch so zu verstehen, dass alle Erscheinungen von anderen Erscheinungen abhängen. Kein Phänomen besteht aus sich selbst. Alle Phänomene – sinnliche, geistige, materielle – sind zu charakterisieren durch ihre gegenseitige Abhängigkeit (Skr. pratityasamutpāda). Wenn aber kein Ding, kein Lebewesen aus sich selbst existiert (= substantia), dann sind alle Phänomene leer an einer Selbstnatur. Sie finden ihre Bestimmung nur in der gegenseitigen Abhängigkeit.

Diese gegenseitige Abhängigkeit lässt sich auf vielfältige Weise demonstrieren, auch bezüglich der Denkformen, der Emotionen usw. Zudem ist das einzig todsichere Faktum menschlicher Existenz – die Sterblichkeit – das sichere Indiz dafür, dass letztlich alle menschlichen Handlungen bedingt sind und keine bleibende Dauer besitzen. Daraus zieht man im Buddhismus unmittelbar eine ethische Schlussfolgerung: Wenn alle Phänomene, damit alle Lebewesen und somit auch die Menschen nur sind, was sie sind, sofern sie voneinander abhängen, dann ist die natürliche Einstellung zum je anderen die des Mitfühlens. Ein Ego festzuhalten, umgeben von einem Territorium des ergriffenen „Mein“, beruht auf einer irrenden Denkhaltung. Individualität ist nur das gebündelte, fokussierte Leben aller anderen aus der begrenzten Perspektive einer Verkörperung.

Weil die Menschen diese gegenseitige Abhängigkeit auf vielfältige Weise ignorieren, ihre Bedingtheit in der nominellen Zuschreibung eines dauerhaften Egos zu vergänglichem Erfahrungen zu verbergen versuchen, erleben sie den aus

der gegenseitigen Abhängigkeit sich ergebenden unaufhörlichen Wandel als äußeres Erleiden-Müssen. Man versucht abzugrenzen, festzuhalten, was nicht abgrenzbar und dauerhaft ist. Die verblendete Denkform eines getrennten Egos führt zu immer neuen und tieferen Verwicklungen, als deren Ursache man aber nicht die verkehrte Denkform erkennt, sondern die Quelle aller Frustrationen oder Leiden außen sucht. Traditionell bezeichnet man diese menschliche Situation im Buddhismus durch die drei Geistesgifte: Unwissenheit, Gier und Hass. Unter Unwissenheit versteht man die Aussage, dass Menschen kein getrenntes Ego besitzen, gleichwohl immer wieder neu ein Selbst als nominale Illusion erzeugen. Die darin versuchte Abgrenzung vom je anderen und der Natur wird zu einer Gewohnheit. Die Welt und andere Menschen erscheinen dann als getrennte Wesen, zu denen man sich gleichwohl verhalten muss, weil jeder seine fiktive Ich-Identität nur aus der Abhängigkeit von anderen und anderem aufbaut. Die gegenseitige Abhängigkeit wird aus der Perspektive der Trennung erlebt und zeigt sich so einerseits als begieriges Greifen nach anderen Dingen und Menschen, andererseits als negative Abwehr gegenüber den als Außen interpretierten Einflüssen; so entsteht bezüglich anderer Menschen Aggression oder Hass. Gier und Hass sind deshalb die aus der grundlegenden Ich-Verblendung, dem ersten Gift, hervorgehenden beiden anderen Geistesgifte.

Als Gegenmittel zur Überwindung dieser drei Geistesgifte empfiehlt man im Buddhismus zahlreiche Methoden, die sich in zwei Gruppen aufteilen lassen: Einmal wird die rationale Erkenntnis eingeübt, die die gegenseitige Abhängigkeit der vielen Phänomene aufdeckt und Denkformen, die an einer getrennten Substanz gleich welcher Art festhalten, durch logische Konsequenz ad absurdum führt. „Kritik“ zielt hierbei immer nur auf Denkformen, nie auf Personen. Zum anderen wird zugleich empfohlen, noch vor der Entfaltung der vollständigen Erkenntnis der Nicht-Substantialität aller Phänomene, Mitgefühl in verschiedensten Formen zu üben und zu einer Gewohnheit zu machen. Auf der Grundlage dieser ethischen Grundhaltung kann sich dann die Erfahrung eines von einem Ego freien und leeren Geistes schrittweise entfalten. Als moralische Voraussetzung empfiehlt Buddha die Einhaltung von fünf Regeln für Laien: (1) Nicht töten, (2) nicht stehlen, (3) keine verletzende oder falsche Rede, (4) kein Missbrauch von (besonders sexuellen) Abhängigkeiten, und (5) die Vermeidung von Drogen aller Art, die die Klarheit der ethischen Haltung und der Erkenntnis mindern.

Diese – hier nur sehr grob skizzierte – Struktur der buddhistischen Ethik und ihre Grundlegung in der buddhistischen Erkenntnistheorie und Metaphysikkritik haben in verschiedensten Kulturen und Zeitaltern jeweils unterschiedliche Färbungen angenommen. Für die Moderne, für die Wirtschaft lassen sich aus dieser Grundstruktur der buddhistischen Ethik eine Reihe von analytischen Schlussfol-

gerungen und wirtschaftsethischen Konsequenzen ziehen, von denen ich hier nur wenige anreißen kann. Zunächst leuchtet wohl unmittelbar ein, dass das Prinzip des methodologischen Individualismus mit einer buddhistischen Perspektive nicht vereinbar ist. Der Versuch, die gegenseitige Abhängigkeit wirtschaftlicher Prozesse untereinander und von der Natur reduktionistisch aus einer Individualsubstanz abzuleiten, erscheint als Irrweg. Die Menschen existieren nicht zunächst als mit sich identische Einzelwesen, um sich nachträglich, gleichsam zufällig, über Märkte zu vergesellschaften. Sie sind vielmehr von der Geburt bis zum Tod je schon vergesellschaftet durch Familie, Sprache, Normen, Weltbilder, Organisationen, Freundschaften usw. Die Vorstellung, dass erst der Tausch die Individuen vergesellschaftet, erscheint aus buddhistischer Perspektive als Irrtum.

Bezüglich der Präferenz für ein besonderes Wirtschaftssystem sind die meisten Buddhisten eher zurückhaltend, wiewohl es auch hier unterschiedliche Neigungen gibt, von marktwirtschaftlichen bis zu sozialistischen. Entscheidend ist nicht das Wie der ökonomischen Vergesellschaftung, sondern die darin entfaltete Motivation. Im Buddhismus schreibt man dem menschlichen Bewusstsein letztlich die Kraft zu, die Welt zum Guten oder Schlechten zu gestalten: „Vom Bewusstsein wird die Welt gelenkt, vom Bewusstsein wird sie hin und her gezerrt, der Macht des Bewusstseins ist die Welt unterworfen.“ Der Terminus Bewusstsein (Skr. citta) darf hierbei nicht mit dem cartesianischen ego cogito verwechselt werden. Das Bewusstsein wird im Buddhismus auf eine sehr differenzierte, in sich vielfältige Weise analysiert und in der Meditationspraxis systematisch und experimentell erforscht. Das kann ich hier nicht darstellen. Der Kern dieser Meditationspraxis besteht in der Erfahrung der Veränderbarkeit der Bewusstseinsprozesse. Hierbei spielt die Motivation eine entscheidende Rolle. Eine mitfühlende Haltung und liebende Güte, systematisch eingeübt, formen nach und nach auch Gewohnheiten, damit Wahrnehmungs- und Reaktionsweisen, ohne dass hierbei eine Ichsubstanz entdeckt werden könnte. Buddha bezeichnet die Motivation auch als Karma, wörtlich „Handlung“. Damit ist gesagt, dass an einer Handlung die bewusst oder unbewusst eingeübte Motivation Gewohnheiten ausbildet, die sowohl den Charakter, die Handlungsweisen wie in sozialer Resonanz die ganze Gesellschaft formen.

Das Gesagte gilt natürlich auch im Negativen. Wenn man systematisch die Anderen ausblendet, egoistische Ziele verfolgt und aggressiv gegen andere durchsetzt, dann formt sich ein Charakter, der – rein äußerlich und empirisch aufgefasst – durch sein massenhaftes Vorkommen im Kapitalismus gleichsam als Naturphänomen erscheint und von der Ökonomik ja auch im homo oeconomicus als Quasi-Natur des Menschen verdinglicht wird. Zwar hat man inzwischen erkannt, dass dieses Konzept nicht einfach nur eine kluge Vereinfachung, sondern

vielmehr eine Verfälschung menschlichen Handelns darstellt – Rücksicht auf andere, Fairness usw. sind auch im Wirtschaftsalltag durchaus beobachtbare Verhaltensweisen. Der entscheidende Punkt – in Differenz zu den Ansätzen in der Ökonomik – liegt nach buddhistischer Auffassung allerdings darin, dass nahezu jeder Charakterzug des Menschen durch Motivationsprozesse und die sie begleitenden Denkformen erzeugt wird. Es gibt keine, wie immer beschriebene, unveränderliche Menschennatur. Dies zu glauben, also von einer „menschlichen Substanz“ auszugehen, gilt im Buddhismus als Verblendung, als verdunkeltes Wissen.

Nun kann natürlich – gerade auch aus einer buddhistischen Perspektive – nicht geleugnet werden, dass faktisch die Menschen egoistisches Verhalten in kapitalistischen Wirtschaften einüben. Es ist eben diese irrende Motivation, die letztlich für alle Krisen und das Erleiden globaler Sachzwänge verantwortlich ist. Ich möchte dies am Geld verdeutlichen. Die drei Geistesgifte (Unwissenheit, Gier und Hass) sind als Motivation des Handelns wirklich in den sozialen Institutionen, den kristallisierten Gewohnheiten. Diese drei Geistesgifte nehmen aber in einer Geldökonomie spezifische Formen an. Die gegenseitige Abhängigkeit wird über das Geld auf den Märkten durch eine abstrakte, in ihrer Bedeutung aber leere Form vollzogen. Auch das Geld hat keine Substanz. Ich möchte das erläutern.

In der buddhistischen Logik drückt man die gegenseitige Abhängigkeit der Begriffe so aus: Ein Begriff ist durch das „definiert“, was er nicht ist. Ein Baum ist z.B. kein Haus, keine Einkommenssteuer, kein Mensch usw. Man kann aber nicht positiv oder definitiv sagen, was das Wesen, die Substanz oder die Identität eines Baumes ausmacht. Die Antwort auf diese Frage wird situativ in der Vergänglichkeit der Erfahrung immer wieder neu durch Abgrenzung definiert. In der buddhistischen Logik wird dieser Zusammenhang als Apoha-Prinzip bezeichnet. Begriffe und Phänomene sind, eben weil sie von je anderen abhängen, durch das definiert, was sie nicht sind. Und da dies für alles gilt, ist die Gesamtheit aller Phänomene leer an einer Substanz oder Identität. Auf das Geld angewendet, bedeutet das: Das Geld organisiert zwar die gegenseitige Abhängigkeit wirtschaftlicher Handlungen. Es selbst ist als Begriff und als „Wirklichkeit“ eine leere Illusion. Es ist darin zwar leer an einer Werts substanz (Gold, Nutzen, Arbeitswert, Gütervolumen usw.), aber es ist kein Nichts. Die logische Zirkularität wird von Nāgārjuna (1.-2. Jh.) am Beispiel von Vater und Sohn beschrieben: Erst der Sohn macht den Vater zum Vater, und umgekehrt. Es gibt weder eine Vater-, noch eine Sohns substanz. Ebenso ist der „Wert des Geldes“ abhängig davon, dass die Marktteilnehmer an solch einen Wert glauben, damit performativ mit dem Geld rechnen und ihm so den Wert verleihen, den sie ihm zirkulär zuschreiben. Im Geld verbirgt und organisiert sich die gegenseitige Abhängigkeit aller wirtschaft-

lichen Handlungen. Als Denkform ist das Geld – indem wir mit ihm rechnen – also beides: Medium der Vergesellschaftung und Verdunkelung dieses Inhalts. Wer Geldwerte berechnet, Preise kalkuliert, Vermögen schätzt usw., ist sich darin nicht bewusst, dass er faktisch die Vergesellschaftung der wirtschaftenden Menschen mitvollzieht. Eben dies heißt im Buddhismus „Unwissenheit“ – das erste Geistesgift.

Nun ist es nicht schwer, für Geldökonomien die beiden anderen Geistesgifte zu identifizieren. Die Gier wird von alters her – Platon hat ausdrücklich darauf hingewiesen – am Beispiel der Geldgier illustriert. Doch betrachtet man im Buddhismus die Gier nicht einfach als einen psychischen Defekt oder eine moralische Verfehlung, sondern erkennt darin die Konsequenz aus einer irrenden Geisteshaltung, die eine nur nominal existierende Substanz als Grundlage des Handelns macht. Die Geldgier hat insofern durchaus „objektive“ Gründe. Geld ist nicht einfach ein klug erfundenes Tauschmittel. Als Vergesellschaftungsform auf der Grundlage von Nichtwissen über die gegenseitige Abhängigkeit wird das Geld privat angeeignet, als Wert ergriffen und festgehalten. Der unaufhörliche Wandel, Ausdruck einer nicht-substanziellen Wirtschaftswelt, erzeugt permanent Ungewissheit und damit das Streben nach Sicherheit. Man hält im fiktiven Geldwert etwas fest, was unhaltbar ist, weil Geld seine Funktion nur erfüllt, wenn es zirkuliert. Zudem ist das Geld eine Marktzutrittsschranke: Nur der Geldbesitzer kann Käufer werden. Daraus erwächst die Tendenz, immer erneut nach Geldbesitz zu streben, will man an der Geldgesellschaft teilhaben. Dieser objektive Zwang des Strebens nach Geld wird zur Gewohnheit, schließlich zum Streben nach Maximierung des Geldbesitzes, um den Marktzutritt sicherzustellen. Und mehr Geldbesitz verleiht dem Ego vermeintlich größere Sicherheit. Diese Gewohnheit des leeren Strebens nach mehr Geld wurde im Laufe der Jahrtausende im Zins und im Kredit auch zu einer sozialen Institution.

Da sich die Geldgier aber in einer über Preise und Lieferbeziehungen gegenseitig abhängigen Wirtschaft vielfältig selbst begegnet, wird die Maximierung des Gewinns des einen zur Schranke für andere. Aus diesem Gegensatz erwachsen die Formen des kapitalistischen Wettbewerbs, mit ihren gelegentlich fairen, oftmals aber unfairen Mitteln. Die Geldgier beruht auf einem grundlegenden Nichtwissen, besitzt damit einen zutiefst irrationalen Kern. Deshalb bedeutet das Freilassen der Geldgier, damit des Gewinnstrebens aus allen moralischen Beschränkungen, die in den Jahrtausenden zuvor noch von vielen religiösen und ethischen Systemen als Verpflichtung (z.B. im Zinsverbot) ausgesprochen wurden, die Herrschaft einer irrationalen Leidenschaft über den ganzen Planeten. Und genau so offenbart sich auch der Zustand auf unserer Erde und ist täglich den Medien zu entnehmen.

Daraus lässt sich deduzieren, dass alle rationalen Erklärungen des Zinses, gründend in der objektivierten Geldgier, letztlich scheitern müssen: Man kann nicht eine irrationale Leidenschaft rational erklären wollen, auch nicht in der Abhängigkeit der gegenseitigen Konkurrenz. Die buddhistische Wirtschaftsethik führt damit aus ihren Voraussetzungen zu einer systematischen Kritik der ökonomischen Denkformen, die entweder die Geldgier im homo oeconomicus zu einer „Rationalhypothese“ des Maximierungsverhaltens verdinglichen oder der Vernunft, dem Bewusstsein jegliche gestalterische Rolle in der Wirtschaft absprechen und einen Gehorsam gegenüber den Preisen einfordern. Das Denken ist aber nicht in ein milliardenfaches ego cogito zu atomisieren, das nur über den Markt vergesellschaftet wird. Die buddhistische Diagnose geht im Gegenteil von der vielfältigen gegenseitigen Abhängigkeit der Bewusstseins- und Wissensformen untereinander aus, in die das rechnende Denken der Geldlogik nur eingebettet ist. Allerdings hat das ökonomische Kalkül hierbei mehr und mehr die Macht über andere Denkformen gewonnen und somit die im Geld liegenden Illusion zur Herrschaft einer Gewohnheit gemacht, die nach buddhistischer Analyse notwendig Leiden nach sich ziehen muss.

Die Lenkung der Denkformen einem anonymen Mechanismus der Geldlogik zu überantworten, muss den darin liegenden Irrtum immer wieder neu auch als ökonomische Realität offenbaren. Eben dies zeigt sich in den Finanz- und Wirtschaftskrisen unmittelbar. Wenn in alter Zeit buddhistische Lehrer in ihrem Unterricht einige Schwierigkeiten darin hatten, ihren Schülern den Satz von der gegenseitigen Abhängigkeit, von der Scheinhaftigkeit aller nominal zugeschriebenen Entitäten an Beispielen zu erläutern, so besitzt die buddhistische Wirtschaftsethik in der Moderne den Vorzug, dies unmittelbar an den Finanzmärkten und Börsen aufzeigen zu können. In den Blasen an den Finanzmärkten offenbart sich unmittelbar, dass Geldwerte fiktiv sind, dass das Streben nach mehr Geld einer globalen Illusion folgt und sie darin erzeugt. Geld organisiert die gegenseitige Abhängigkeit in der Wirtschaft in einem fiktiven Geldwert und ist insofern ein „öffentliches Gut“. Doch die Illusion des nur nominal existierenden Egos ergreift Geld, unterwirft diese soziale Funktion einer Privation, als privat anzueignenden Wert, und stört damit permanent die im Geld faktisch vorliegende soziale Abhängigkeit. Da Geld selbst nur eine Illusion ist, kann dieser Illusionscharakter auch bewusst ausgenutzt und manipuliert werden. Exakt das ist z.B. bei den sog. „Finanzinnovationen“ geschehen. Nach dem Platzen der Blase erinnern sich dann die Verursacher wieder an die gegenseitige Abhängigkeit und fordern die Begleichung privater Schulden durch die Allgemeinheit. Auch die Staaten haben immer wieder mit der Illusion des Geldwertes gespielt und für edle oder auch weniger edle Ziele die Geldmenge zur Einkommenserzielung manipuliert.

Die Bekämpfung der dem Kapitalismus eigentümlichen Krisen kann deshalb nach buddhistischer Analyse nicht einfach mittels der äußeren Begrenzung der Geldgier durch Institutionen („Rahmen“) gelingen. Solange die Bewusstseinsformen sich selbst in einer Illusion, in den drei Geistesgiften reproduzieren, findet die menschliche Kreativität immer wieder Wege, Regelungen zu umgehen. Die buddhistische Wirtschaftsethik hat deshalb eine doppelte Aufgabe: Erstens gilt es, im Sinn einer kritischen Ethik, die irrenden Denkformen – auch in der Ökonomik – selbst als unhaltbar nachzuweisen. Zweitens, als normative Ethik, ist immer wieder daran zu erinnern, dass in einer Welt gegenseitiger Abhängigkeit Gewaltlosigkeit, Toleranz, Mitgefühl, Fairness und Vertrauen die einzig zu rechtfertigenden moralischen Haltungen sind, die mehr und mehr die irrationale Gewohnheit des Strebens nach mehr Geld ersetzen sollten und dies aufgrund der aufgedeckten Schein-Natur des Geldes auch können. Wie sich dies jeweils konkret im Staat, in Unternehmen, Schulen und Hochschulen, Bürgerbewegungen usw. realisieren lässt, ist eine nicht a priori zu beantwortende Frage für einen kulturell höchst differenzierten Planeten. Der engagierte Buddhismus versteht sich hier als Partner der anderen religiösen und ethischen Traditionen.

Letztlich ist daran zu erinnern, dass sterbliche Wesen ihre Erfüllung und ihr Glück nicht darin finden können, Reichtümer – bescheidene oder große – anzuhäufen. Glück ist in buddhistischer Analyse weitgehend unabhängig vom Input materieller Güter. Glück ist eine erlernbare Bewusstseinsform, die durch den Glauben an fiktive Geldwerte, durch Gier und Aggression im wirtschaftlichen Wettbewerb systematisch verhindert wird. Daraus ergibt sich als generelle ethische Regel die Aufforderung zu Bescheidenheit, zur Einbeziehung der Natur und anderer Lebewesen in alle Überlegungen und die systematische Erziehung zur Motivation, anderen zu helfen. Der große buddhistische Gelehrte Śāntideva (7.-8. Jh.) sagte: „Die unglücklich sind in der Welt, sie alle sind es durch das Verlangen nach eigenem Glück. Die glücklich sind in der Welt, sie alle sind es durch das Verlangen nach dem Glück der anderen.“ Altruistisches Handeln ist das wirklich aufgeklärte Selbstinteresse.

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)
- Bapat, L.: Buddhist Logic, Delhi 1989
- Baron, Stefan: WirtschaftsWoche Nr. 17, 21.4.2005, S. 5
- Bhatt, S. R.; Anu Mehrotra (2000): Buddhist Epistemology, Westport-London
- Borneman, Ernst: Psychoanalyse des Geldes, Frankfurt a.M. 1973
- 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; 2. Auflage Berlin 2011
- 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, praxis-perspektiven 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
- Brodbeck, Karl-Heinz: „Interest will not lie“. Zur impliziten Ethik der Zinstheorie, praxisperspektiven Band 6 (2003), S. 65-76.
- Brodbeck, Karl-Heinz: Buddhismus interkulturell gelesen, Nordhausen 2005
- Brodbeck, Karl-Heinz: Buddhistische Wirtschaftsethik. Eine vergleichende Einführung, Aachen 2002
- Brodbeck, Karl-Heinz: Der Spiel-Raum der Leerheit. Buddhismus im Gespräch, Solothurn-Düsseldorf 1995
- Brodbeck, Karl-Heinz: Der Zirkel des Wissens. Vom gesellschaftlichen Prozeß der Täuschung, Aachen 2002
- Brodbeck, Karl-Heinz: Die fragwürdigen Grundlagen der Ökonomie. Eine philosophische Kritik der modernen Wirtschaftswissenschaften, 2. Aufl., Darmstadt 2000
- Brodbeck, Karl-Heinz: Die fragwürdigen Grundlagen des Neoliberalismus. Wirtschaftsordnung und Markt in Hayeks Theorie der Regelselektion, Zeitschrift für Politik 48 (2001), S. 49-71
- Brodbeck, Karl-Heinz: Die Nivellierung der Zeit in der Ökonomie; in: J. Manemann (Hrsg.), Befristete Zeit, Jahrbuch Politische Theologie, Band 3 (1999), S. 135-150
- Brodbeck, Karl-Heinz: Erfolgsfaktor Kreativität, Darmstadt 1996
- Brodbeck, Karl-Heinz: Erhard irrte, Financial Times vom 14. September 2004, S. 26
- Brodbeck, Karl-Heinz: Kritische Wirtschaftsethik. Skizzen zur impliziten Ethik ökonomischer Theoriebildung; in: Peter Ulrich, Markus Breuer (Hg.): Wirtschaftsethik im philosophischen Diskurs, Würzburg 2004, S. 211-225
- Brodbeck, Karl-Heinz: Warum Prognosen in der Wirtschaft scheitern, praxisperspektiven Band 5 (2002), S. 55-61
- 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, Soziale Marktwirtschaft. Ordnung der Zukunft, Frankfurt a.M.-Berlin-Wien 1972
- Erhard, Ludwig; Alfred Müller-Armack (1972): Soziale Marktwirtschaft. Ordnung der Zukunft, Frankfurt a.M.-Berlin-Wien

- Ernst, Paul: Zusammenbruch und Glaube, München 1922
- Exenberger, Andreas, Josef Nussbaumer: Über praktische und theoretische Armut, Working Papers facing poverty, Salzburg 2004
- 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)
- Gelesnoff, Wladimir: Grundzüge der Volkswirtschaftslehre, Berlin 1918
- 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
- Gesell, Silvio: *An die Überlebenden*, Heidelberg 1948
- Gesell, Silvio: *Die natürliche Wirtschaftsordnung durch Freiland und Freigeld*, 11. Auflage, Hochheim 1931
- Giersch, Herbert: Globalisierung, *Handelsblatt* Nr. 166, 31.8.1998, S. 27
- Gokhale, Pradeep P.: *Vadynyaya of Dharmakirti*, Delhi 1993
- 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
- Hayek, Friedrich August von: *Die Verfassung der Freiheit*, Tübingen 1991
- Hayek, Friedrich August von: *Recht, Gesetzgebung und Freiheit*, Band 1, Landsberg 1986
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Philosophie der Geschichte*, Werke Bd. 12. Frankfurt a.M. 1971
- Heidegger, Martin: *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1976

- Hirsch, Julius: Das amerikanische Wirtschaftswunder, Berlin 1926
- Homann, Karl, Franz Blome-Drees: Wirtschafts- und Unternehmensethik, Göttingen 1992
- Homann, Karl: Anreize und Moral, hrsg. v. Christoph Lütge, Münster 2003
- Homann, Karl: Ökonomik: Fortsetzung der Ethik mit anderen Mitteln;
<http://www.philoek.uni-muenchen.de/homann/> (download: 12. Dezember 2003)
- Hsueh-li Cheng: Empty Logic, Delhi 1991
- ILO Pressemitteilung 04/54, December 2004
- ILO World Employment 1996/97
- ILO World Employment Report 2004
- KAB (Hg.) (1977): Texte zur katholischen Soziallehre, 4. Aufl., Kavelaer
- Kalupahana, David J. (1987) The Principles of Buddhist Psychology, New York
- Kant, Immanuel: Die Metaphysik der Sitten, Werke Bd. 8; Werke in 12 Bänden hrsg. von Wilhelm Weischedel, Wiesbaden 1960
- Kant, Immanuel: Zum ewigen Frieden Akademie Ausgabe Bd. VIII, Berlin 1968
- Keown, Damien: The Nature of Buddhist Ethics, Palgrave 1992
- Keynes, John Maynard A Tract on Monetary Reform, Collected Writings Bd. IV, London-Basingstocke 1984
- Keynes, John Maynard: Essays in Persuasion, Collected Writings Vol. IX, London-Basingstocke 1971
- 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

- Lucas, Robert E.: Ethik, Wirtschaftspolitik und das Verstehen wirtschaftlicher Entwicklung; in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Päpstlicher Rat. *Justitia et Pax*, Gesellschaftliche und ethische Aspekte der Ökonomie, Bonn 1993
- Mandeville, Bernard: Die Bienenfabel, Frankfurt a.M. 1980
- Marx, Karl, Friedrich Engels: Werke, hrsg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1956ff. (zitiert: MEW)
- Menger, Carl: Geld (1909); in: Schriften über Geldtheorie und Währungspolitik, Gesammelte Werke Bd. IV, S. 1-116
- 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
- Mises, Ludwig von: Die Wirtschaftsrechnung im sozialistischen Gemeinwesen, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 47 (1920/21), S. 86-121
- Mises, Ludwig von: *Theorie des Geldes und der Umlaufmittel*, 2. Aufl., München-Leipzig 1924
- 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 Ko-mito, 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
- Norbu, Namkhai: *The Necklace of gZi*, Dharamsala 1981
- Nyanatiloka (Hg.) (1984): *Anguttara-Nikaya*, fünf Bände, 4. Aufl., Freiburg im Breisgau
- Nyanatiloka: *Handbuch der buddhistischen Philosophie. Abhidhammattha-Sangaha*, Uttenbühl 1995
- Orel, Anton (1930): *Oeconomia Perennis*, zwei Bände, Mainz
- Payutto, P. A. (1999): *Buddhistische Ökonomie*, Bern
- Perkins, John: *Bekenntnisse eines Economic Hit Man*, München 2005
- Pesch, Heinrich (1918): *Ethik und Volkswirtschaft*, Freiburg i. Br.
- Pesch, Heinrich: *Ethik und Volkswirtschaft*, Freiburg im Breisgau 1918

- 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 Move-ments in Asia, New York
- Rahner, Karl, H. Vorgrimler (1976), Kleines Theologisches Wörterbuch, Freiburg
- Rand, Ayn: Capitalism: The unknown Ideal, New York 1967
- Rand, Ayn: The Virtue of Selfishness, New York 1964
- Röpke, Wilhelm (1942): Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart, 4. Aufl., Erlenbach-Zürich
- Rousseau, Jean Jacques: Emil oder: Über die Erziehung, Leipzig o.J., 2 Bände
- 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
- Schopenhauer, Arthur: Die Welt als Wille und Vorstellung, Werke Bd. 4, Zürich 1977
- Schumacher, Ernst Friedrich (1965): Buddhist Economics; in: Asia. A Handbook, London, S. 695-701
- Schumacher, Ernst Friedrich (1995): Small is Beautiful, 2. Aufl., Heidelberg
- Schumpeter, Joseph A.: Das Wesen des Geldes, hrsg. v. Fritz Karl Mann, Göttingen 1970
- 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
- Sinn, Hans-Werner: Interview in der Neuen Osnabrücker Zeitung vom 20.4.2005
- Sinn, Hans-Werner: Ist Deutschland noch zu retten? 5. Aufl., München 2004
- 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
- Smith, Adam: Der Wohlstand der Nationen, München 1978
- Smith, Adam: Theorie der ethischen Gefühle, übers. v. W. Eckstein, Hamburg 1977
- Sombart, Werner (1930): Die drei Nationalökonomien, Berlin

- Spranger, Eduard: Lebensformen, 3. Aufl., Halle 1922
- Stcherbatsky, F. Theodore: Buddhist Logic, 2 Bände, Reprint New Delhi 1984
- Stcherbatsky, F. Theodore: Erkenntnistheorie und Logik nach der Lehre der späteren Buddhisten, München-Neubiberg 1924
- Stcherbatsky, Theodore (1924): Erkenntnistheorie und Logik nach der Lehre der späteren Buddhisten, München-Neubiberg
- Stcherbatsky, Theodore (1984): Buddhist Logic, zwei Bände, New Delhi
- Steuart, James: Untersuchungen der Grundsätze der Staatswirtschaft, 2 Bände, Hamburg 1769
- Tharchin, Geshe Lobsam: The Logic and Debate Tradition of India, Tibet, and Mongolia, Howell 1979
- Trout, Jack, Steve Rivkin: The Power of Simplicity: A Management Guide, New York-London 1999
- Tson-Kha-Pa: Calming the Mind and Discerning the Real, übers. v. A. Wayman, New York 1978
- ver.di, Wirtschaftspolitik: Mythos Standortschwäche, Stuttgart 2004
- Wayman, Alex: A Millennium of Buddhist Logic, Delhi 1999; Tom J. F. Tillemans: Scripture, Logic, Language, Boston 1999.
- Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. 5. Aufl., hrsg. v. Johannes Winckelmann, Tübingen 1980
- Weber-Brosamer, Berhard; Dieter M. Back: Die Philosophie der Leere. Nagarjunas Mulamadhyamaka-Karikas, Wiesbaden 1997
- Werner, Klaus, Hans Weiss: Das neue Schwarzbuch Markenfirmen, 7. Aufl., Wien 2005
- Wünsch, Georg (1927): Evangelische Wirtschaftsethik, Tübingen
- Ziegler, Jean Die neuen Herrscher der Welt, München 2003

Homepage: www.khbrodbeck.homepage.t-online.de

eMail: brodbeck@t-online.de