

Beiträge zur Grundlegung einer buddhistischen Ökonomie

Vorträge und Aufsätze

Karl-Heinz Brodbeck

3. Auflage



Gröbenzell 2007

© 2005-2007 K.-H. Brodbeck

Inhalt

Vorbemerkung zur ersten Auflage	3
Vorbemerkung zur zweiten Auflage	4
Zur dritten Auflage	4
Buddhistische Ökonomie	5
Die globale Macht des Geldes	13
Geld und buddhistische Ethik	18
Hinweise zur buddhistischen Ethik	18
Geld als „Rationalisierung“ der Wirtschaft?	20
Was <i>ist</i> eigentlich „Geld“?	23
Geld als kollektiver Schein	24
Die Geldgier und der Zins	28
Zu den Aufgaben einer buddhistischen Wirtschaftsethik	33
Anmerkungen zu praktischen Lösungsvorschlägen	35
Illusionen einer globalisierten Welt	38
Sozial-„Reformen“ im Geiste des Egoismus	45
Inszenierte Sachzwänge	49
1 Einleitung	49
2 „Sachzwang“ – ein Unbegriff	52
3 „Sachzwänge“ – Die Masken der Geldgier	53
4 Globale Sachzwänge als imperialer Stil	56
5 Zwangskollektivierung der Märkte	59
6 Rosinenpicken oder „Die Effizienz inszenierter Sachzwänge“	60
7 Die Wiedergewinnung der Ethik	64
Zitierte Literatur	67
Kritische Vernunft und Mitgefühl	70
Vorbemerkung	70
Die Wirtschaft und ihre Wissenschaft	71
Die buddhistische Logik und die Wirtschaft	75
Die Geldillusionen des rationalen Egos	78
Literatur	84

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 Aufsatz 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

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, durch eine Veränderung der Motivation die Wettbewerbsgesellschaft posi-

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

tiv zu beeinflussen. Gemeinsam ist diesen Konzepten die Absicht, aus Grundsätzen des Buddhismus, vor allem der Lehre von der Gewaltfreiheit (*ahimsa*) und des Mitgefühls (*bodhicitta*), einen Gegenentwurf zum Menschenbild des Egoismus in der kapitalistisch-marktwirtschaftlichen Wirtschaftsform vorzulegen. Das Mitgefühl 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 wellt on blut regirt werde. Es soll und mus das welltlich 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, Chi-

na, 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.

Ogleich 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 Handlungsresultat 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: Beziehungen 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 irrtümlischer 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 Philosophie. 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, standen sie am Ende mit einer zweifachen Gefängnisstrafe viel schlechter da als bei gegenseitigem Vertrauen. Verallgemeinert führt diese (moralisch eher zweideutige) 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 natürli-

chen 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 Religion, die Götter und auch den „Gott des Marktes“ als Verblendung durch-

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

schauf, eine besondere Verantwortung. Denn der Buddhismus kritisiert nicht nur den Egoismus, lehrt Gewaltlosigkeit und Mitgeföhl, 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. Mitgeföhl 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 ab-

grenzt, 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 früheste 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 ih-

rem 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 aber auch die Ethik der Erkenntnis: der Erkenntnis von der gegenseitigen Ab-

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.

hängigkeit 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 Lebensechnik 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 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.

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 Ökonomie 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 überflüssig. An die Stelle einer Beschränkung des Handelns durch Moralregeln soll der wirtschaftliche Wettbewerb treten, worin jeder jeweils des ande-

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.

ren 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 dem beschleunigten Wachstum des Weltkapitalismus, das Geld die Welt regiert, dann ist dieses Regime von Blut und Hunger gesäumt – etwas, was man wenig-

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.

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

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.

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, 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.

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.

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 Transaktionskos-

ten (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.

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

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.

nehmen, 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 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,

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.

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 Ausbreitung 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

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 die-

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 zusammensetzen, 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 ...

sem 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 *irrationaler 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 unmittelbar 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

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.

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 hereinzufallen. 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, „wissenschaftliche“ 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.

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.

Die nachfolgende Abb. 1 gibt einen zusammenfassenden Überblick über die Struktur der ökonomischen Verblendung, d.h. der durch die Geldverwendung und die damit verbundene Täuschung modifizierten drei Gifte und ihre „moderne“ Erscheinungsweise als „wirtschaftliche Wirklichkeit“.

Zu den Aufgaben einer buddhistischen Wirtschaftsethik

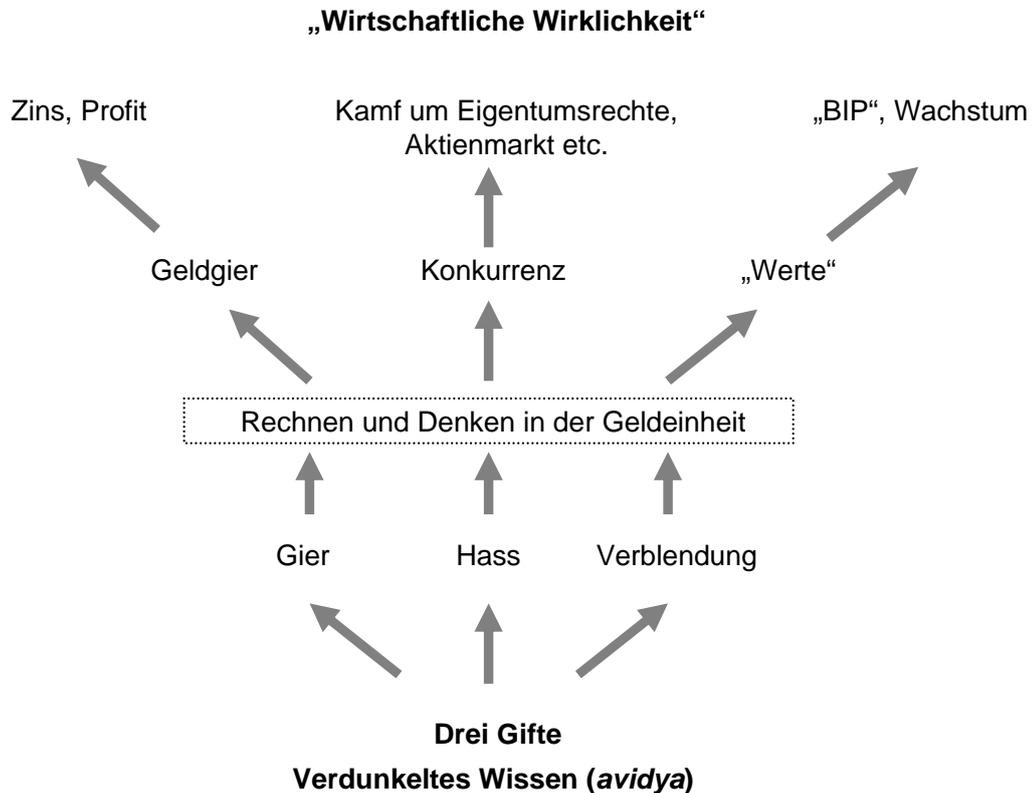


Abb. 1: Die Struktur der ökonomischen Verblendung

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 Geistern 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 Altä-

re, 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 nüchternen 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 „Instrumente“ – 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 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

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.

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

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

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 Buddhismus 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.

Obleich 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 – sei-

nem Eigeninteresse entsprechend motiviert. „Das *Ich* ist die Einheit des handelnden Menschen. Es ist fraglos gegeben und kann durch kein Denken aufgelöst werden“, 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 Wirtschaft 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 Unmoralische 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 Bildschirmaufbau: Am unteren Bildschirmrand befindet sich ein Laufband, auf dem gelegentlich aktuelle Neuigkeiten erscheinen. Doch eine Information erscheint dau-

erhaft 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 verrät 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 kann¹, 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. Arbeitslose im Jahr 2003)¹ täuscht über den tatsächlichen ökonomischen

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.

beitslose 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 hereinfallen. 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 und zu-

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

stimmend 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 dagegen wird, wie weiland die Opposition in der Sowjetunion, der Psychiat-

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.

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

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.

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 herzustellen. Es geht nicht um Umverteilung, sondern um ein *Unterlassen* von bornierten Verhaltensweisen. Um das einzusehen, muss man verstehen, dass die „Sach-

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.

zwänge“ 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 erreichte 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 ökonomische 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.

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

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

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 Industrieführern ins Stammbuch.³ 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

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.

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

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‘“¹, 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: Anfangen 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. Jahrhunderts 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.

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

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, 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.

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

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

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 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.⁵

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.

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

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. 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 einer „vormodernen“ Ethik des *Mitgeföhls* und des *Teilens* versuche, dessen Handeln sei „unsittlich, vielleicht sogar ein Verbrechen“.³ Solch zynische und brutale Rede, die ideologischer nicht sein könnte, weil sie einfach versucht, den Spieß umzudrehen und die inszenierten Sachzwänge der kapitalistischen Impe-

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).

3 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.

rien 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 „schmerzhaft 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 entwickelten 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 trott, 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 findet. Wie Marx verneigt sich auch Hayek vor einem objektiven Prozess, eine Haltung, die er „evolutionären Rationalismus“ nennt.⁶ Deshalb rufen Kommunisten und Neoliberale gemeinsam aus: Wir „predigen überhaupt keine *Moral*“⁷ – wobei Hayek noch hinzufügt: „Ich muss gestehen (...), dass ich nicht sozial denken

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.

6 Friedrich August von Hayek: Recht, Gesetzgebung und Freiheit, Band 1, Landsberg 1986, S. 48.

7 Karl Marx, Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie aaO, S. 246.

kann¹. 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“.² Deshalb handle es sich nur darum, was die Menschen *sind* und was sie „diesem Sein gemäß geschichtlich zu tun gezwungen“³ sind; Hayek nennt das „Sich-fügen in nicht bewusst geschaffene Regeln“⁴.

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“.⁵ *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)“.⁶

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 vollzogen, der Kommunismus ist tot; die Armut nimmt zu. Der Keynesche Satz: „*In the long run we are all dead*“⁷, enthält deshalb auch ein *ethisches* Argument, sofern es die langfristigen Heilsversprechen entlarvt.⁸ Der Satz sollte aber ergänzt

1 Friedrich August von Hayek: Die Anmaßung von Wissen, Tübingen 1996, S. 277.

2 Karl Marx: Das Kapital Bd. I, MEW Bd. 23, S. 16.

3 Karl Marx, Friedrich Engels: Die Heilige Familie, MEW 2, S. 38.

4 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.

5 Karl Marx: Theorien über den Mehrwert, MEW Bd. 26.2, S. 111.

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

7 John Maynard Keynes: A Tract on Monetary Reform, Collected Writings Bd. IV, S. 65.

8 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.

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.¹ 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.

John Maynard Keynes, *Essays in Persuasion* aaO, S. 331ff.; Karl-Heinz Brodbeck: *Die fragwürdigen Grundlagen* aaO, Kapitel 3.8.

1 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.

Zitierte Literatur

- Bapat, L.: Buddhist Logic, Delhi 1989
- Baron, Stefan: WirtschaftsWoche Nr. 17, 21.4.2005, S. 5
- Borneman, Ernst: Psychoanalyse des Geldes, Frankfurt a.M. 1973
- Brodbeck, Karl-Heinz: Der Spiel-Raum der Leerheit. Buddhismus im Gespräch, Solothurn-Düsseldorf 1995
- Brodbeck, Karl-Heinz: Erfolgsfaktor Kreativität, Darmstadt 1996
- 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: 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: Buddhistische Wirtschaftsethik. Eine vergleichende Einführung, Aachen 2002
- Brodbeck, Karl-Heinz: Der Zirkel des Wissens. Vom gesellschaftlichen Prozeß der Täuschung, Aachen 2002
- Brodbeck, Karl-Heinz: Warum Prognosen in der Wirtschaft scheitern, praxis-perspektiven Band 5 (2002), S. 55-61
- Brodbeck, Karl-Heinz: „Interest will not lie“. Zur impliziten Ethik der Zinstheorie, praxis-perspektiven Band 6 (2003), S. 65-76.
- Brodbeck, Karl-Heinz: Erhard irrte, Financial Times vom 14. September 2004, S. 26
- Brodbeck, Karl-Heinz: Buddhismus interkulturell gelesen, Nordhausen 2005
- 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
- Erhard, Ludwig, Alfred Müller-Armack, Soziale Marktwirtschaft. Ordnung der Zukunft, Frankfurt a.M.-Berlin-Wien 1972
- Ernst, Paul: Zusammenbruch und Glaube, München 1922
- Exenberger, Andreas, Josef Nussbaumer: Über praktische und theoretische Armut, Working Papers facing poverty, Salzburg 2004
- Gelesnoff, Wladimir: Grundzüge der Volkswirtschaftslehre, Berlin 1918
- 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
- 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
- ILO World Employment Report 2004
- 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
- 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
- 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
- Norbu, Namkhai: The Necklace of gZi, Dharamsala 1981

- Nyanatiloka: Handbuch der buddhistischen Philosophie. Abhidhammattha-Sangaha, Uttenbühl 1995
- Perkins, John: Bekenntnisse eines Economic Hit Man, München 2005
- Pesch, Heinrich: Ethik und Volkswirtschaft, Freiburg im Breisgau 1918
- Rand, Ayn: Capitalism: The unknown Ideal, New York 1967
- Rand, Ayn: The Virtue of Selfishness, New York 1964
- Rousseau, Jean Jacques: Emil oder: Über die Erziehung, Leipzig o.J., 2 Bände
- Schopenhauer, Arthur: Die Welt als Wille und Vorstellung, Werke Bd. 4, Zürich 1977
- Schumpeter, Joseph A.: Das Wesen des Geldes, hrsg. v. Fritz Karl Mann, Göttingen 1970
- 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: Der Wohlstand der Nationen, München 1978
- Smith, Adam: Theorie der ethischen Gefühle, übers. v. W. Eckstein, Hamburg 1977
- 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
- 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
- ver.di, Wirtschaftspolitik: Mythos Standortchwäche, 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
- Ziegler, Jean Die neuen Herrscher der Welt, München 2003

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

eMail: brodbeck@t-online.de

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 marktconform 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

– 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 bedeutet: Das, was als „Faktum“ in der Welt gilt, ist kein Letztes, oder wie Tsonkha-Pa sagt: „By all means, the world is not an authority.“ Alle Fakten sind Produkte des Handelns (Sanskrit: karma), alle Wirklichkeit wird durch ein Wir-

ken 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 folgt 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 Pa-

piergeld). 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 buddhistische 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 Werts substanz 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 Va-

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 Ökonomie „Rationalitätspostulat“ oder homo oeconomicus als universelle Verhaltensmaxime genannt. Doch da dieses Streben eben kollektiv vollzogen wird, begegnet es sich im je anderen selbst. Die Folge ist Wettbewerb, Konkurrenz – die ökonomische Form der Aggression.

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

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 Luft-

spiegelungen 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 beseitigte: Das reichste Fünftel der Menschheit besaß im Jahre 1820 dreimal so viel als das ärmste Fünftel. 1870 stieg das Verhältnis bereits auf 7:1, 1930 waren es 30:1, und am Ende des 20. Jahrhunderts (1997) betrug das Verhältnis 74:1.

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.

Literatur

- Alexandrin, Glen (1993): Elements of Buddhist Economics, *International Journal of Social Economics* 20, S. 3-11
- Amann, Susanne (2007): Gier ohne Grenzen; SPIEGEL ONLINE - 17. August 2007, Online-Text; <http://www.spiegel.de/wirtschaft/0,1518,druck-500521,00.html> (17. August 2007)
- Bhatt, S. R.; Anu Mehrotra (2000): *Buddhist Epistemology*, Westport-London
- Brodbeck, Karl-Heinz (1999c): Die Nivellierung der Zeit in der Ökonomie; in: J. Manemann (Hg.), *Befristete Zeit, Jahrbuch Politische Theologie*, Band 3, S. 135-150
- Brodbeck, Karl-Heinz (2002): *Buddhistische Wirtschaftsethik. Eine vergleichende Einführung*, Aachen
- Brodbeck, Karl-Heinz (2002a): *Der Zirkel des Wissens. Vom gesellschaftlichen Prozeß der Täuschung*, Aachen
- Brodbeck, Karl-Heinz (2003): „Interest will not lie“. Zur impliziten Ethik der Zinstheorie, *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
- 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. Dharmakirti's Philosophy and its Tibetan Interpretations*, New York

- Dunne, John D. (2004): Foundations of Dharmakīrti's Philosophy, Boston
- Erhard, Ludwig; Alfred Müller-Armack (1972): Soziale Marktwirtschaft. Ordnung der Zukunft, Frankfurt a.M.-Berlin-Wien
- Exenberger, Andreas; Josef Nussbaumer (2004): Über praktische und theoretische Armut, Working Papers facing poverty, Salzburg
- Frank, R.H.; T. Gilovich, D.T. Regan (1993): Does studying economics inhibit cooperation? Journal of Economic Perspectives, 7, 2, S.159-171
- Friedman, Milton (1970): The social responsibility of business is to increase its profits, The New York Times Magazine, September 13, 1970, zitiert nach dem Online-Text <http://www.colorado.edu/studentgroups/libertarians/issues/friedman-soc-resp-business.html> (überprüft 18. August 2007)
- Georgescu-Roegen, Nicholas (1971): The Entropy Law and the Economic Process, Cambridge Mass.-London
- Gerlach, Jochen (2002): Ethik und Wirtschaftstheorie. Modelle ökonomischer Wirtschaftsethik in theologischer Analyse, Gütersloh
- Gregory K. Ornatowski (1996): Continuity and Change in the Economic Ethics of Buddhism Evidence from the History of Buddhism in India, China and Japan, Journal of Buddhist Ethics 3, S. 187-229
- Guenther, Herbert V.; Leslie S. Kawamura (1975): Mind in Buddhist Psychology, Emeryville
- Harcourt, G. C. (1972): Some Cambridge Controversies in the Theory of Capital, Cambridge et al.
- Harcourt, G. C., N. F. Lang (Hg.) (1971): Capital and Growth, Harmondsworth
- Harvey, Peter (2000): Bibliography on Buddhist Ethics, Journal of Buddhist Ethics 7, Online-Text <http://www.buddhistethics.org/7/harvey001.html> (überprüft: 14. August 2007)
- Hayek, Friedrich A. (1996): Die Anmaßung von Wissen, Tübingen
- KAB (Hg.) (1977): Texte zur katholischen Soziallehre, 4. Aufl., Kavelaer
- Kalupahana, David J. (1987) The Principles of Buddhist Psychology, New York
- King, Sallie B. (2005): Being Benevolence. The Social Ethics of Engaged Buddhism, Honolulu
- Knapp, Georg Friedrich (1921): Staatliche Theorie des Geldes, 3. Aufl., München-Leipzig
- Knight, Frank H. (1935): The Ethics of Competition and other Essays, London
- Kuran, Timur (2004): Islam & Mammon, Princeton-Oxford
- Lehmann, Karl Kardinal (2002): Notwendiger Wandel der Sozialen Marktwirtschaft? Vortrag im Rahmen der Ludwig-Erhard-Lectures, veranstaltet von der Initiative Neue Soziale Marktwirtschaft „Chancen für alle“ am 13. Juni 2002 in Berlin (DG-Bank); http://www.bistummainz.de/bm/dcms/sites/bistum/bistum/kardinal/texte/texte_2002/text_130602.html (überprüft 17. August 2007)

- Loy, David (1991): Buddhism and Money: The Repression of Emptiness Today; in Buddhist Ethics and Modern Society: An International Symposium, hrsg. v. C. W. Fu and S. A. Wawrytko, S. 297–312. New York
- Loy, David (1997): The Religion of the Market, *Journal of the American Academy of Religion*, 65, S. 275-290
- Lucas, Robert E. (1993): Ethik, Wirtschaftspolitik und das Verstehen wirtschaftlicher Entwicklung; in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.) (1993), S. 75-85
- Menger, Carl: Geld (1909); in: Schriften über Geldtheorie und Währungspolitik, Gesammelte Werke Bd. IV, S. 1-116
- Mirowski, Philip (1989): More Heat than Light. Economics as Social Physics, Physics as Nature's Economics, Cambridge
- Molitor, Bruno (1989): Wirtschaftsethik, München
- Moll, Bruno (1922): Die Logik des Geldes, 2. Auflage, München-Leipzig
- Murti, T. R. V. (1980): The Central Philosophy of Buddhism, London
- Nagarjuna (1987): 'Seventy Stanzas'. A Buddhist Psychology of Emptiness, hrsg. v. David Ross 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
- Nyanatiloka (Hg.) (1984): Anguttara-Nikaya, fünf Bände, 4. Aufl., Freiburg im Breisgau
- Orel, Anton (1930): Oeconomia Perennis, zwei Bände, Mainz
- Payutto, P. A. (1999): Buddhistische Ökonomie, Bern
- Pesch, Heinrich (1918): Ethik und Volkswirtschaft, Freiburg i. Br.
- Pontifical Council for Justice and Peace (2005): Compendium of the Social Doctrine of the Church, Dokument Nr. 571–572;
http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justicepeace_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
- Röpke, Wilhelm (1942): Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart, 4. Aufl., Erlenbach-Zürich

- Samuelson, Paul. A. (1970): Maximum Principles in Analytical Economics, Nobel Memorial Lecture, December 11, 1970,
http://nobelprize.org/nobel_prizes/economics/laureates/1970/samuelson-lecture.pdf
 (überprüft 18. August 2007)
- Schneider, Dieter (1990): Unternehmensethik und Gewinnprinzip in der Betriebswirtschaftslehre, Zeitschrift für betriebswirtschaftliche Forschung 43, S. 869-891
- Schumacher, Ernst Friedrich (1965): Buddhist Economics; in: Asia. A Handbook, London, S. 695-701
- Schumacher, Ernst Friedrich (1995): Small is Beautiful, 2. Aufl., Heidelberg
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.) (1993): Päpstlicher Rat. Justitia et Pax, Gesellschaftliche und ethische Aspekte der Ökonomie. Ein Kolloquium im Vatikan, 1. April 1993, Bonn
- Smith, Adam (1795): Essays on Philosophical Subjects, London; Reprint Hildesheim-New York 1982
- Smith, Adam (1977): Theorie der ethischen Gefühle, übers. v. W. Eckstein, Hamburg
- Sombart, Werner (1930): Die drei Nationalökonomien, Berlin
- Stcherbatsky, Theodore (1924): Erkenntnistheorie und Logik nach der Lehre der späteren Buddhisten, München-Neubiberg
- Stcherbatsky, Theodore (1984): Buddhist Logik, zwei Bände, New Delhi
- Tson-Kha-Pa: Calming the Mind and Discerning the Real, übers. v. A. Wayman, New York 1978
- Wünsch, Georg (1927): Evangelische Wirtschaftsethik, Tübingen