

Kritische Vernunft und Mitgefühl – der buddhistische Beitrag zur Wirtschaftsethik¹

Karl-Heinz Brodbeck
Würzburg

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

¹ Vortrag, gehalten an der Eröffnungstagung des Zentrums Religionsforschung der Universität Luzern, 29.–30. Juni 2007.

Evolution nach analogen Gesetzen anschloss. Gemeinsam ist beiden Auffassungen die Vorstellung, dass die Wirtschaft in ihrem Wesen durch eine unhintergehbare Faktizität ausgezeichnet ist. Es gibt eine dritte Antwort, die buddhistische. Sie besagt (in der Metapher gesprochen): Die Wirtschaftsmaschine wird von den Menschen täglich durch ihre verblendeten Handlungen neu erschaffen und reproduziert. Während die ersten beiden Antworten (in theologischer oder evolutionstheoretischer Form) die Ethik nur als äussere Zutat zur „Wirtschaftsmaschine“ begreifen können, zielt die dritte Antwort darauf, dass die Wirtschaftsmaschine keine Maschine ist, sondern das Produkt menschlichen Denkens und Handelns. Die Ethik kommt also nicht von aussen hinzu, sie macht das „Konstruktionsprinzip“ der Wirtschaftsmaschine aus. Das möchte ich nun etwas genauer beschreiben.

Die Wirtschaft und ihre Wissenschaft

Das Verhältnis von Ethik und Wirtschaft wird von sehr vielen Autoren als eines von Norm und Faktum beschrieben. Die wirtschaftlichen Tatsachen gelten, neben den Gegenständen der Naturwissenschaften, kategorial als vom selben Rang, vom selben Charakter wie physische Gegenstände hinsichtlich ihrer Faktizität: Man muss sie, so lautet die Formel dafür, 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 *techne* wird. Eine ethische Kritik bezieht sich – folgt man diesem Gedanken – auf die handlungsleitenden Normen, nicht auf die „Instrumente“, die in der Wirtschaftswissenschaft aus Kausalbeziehungen abgeleitet werden.

In der ökonomischen Theorie erscheint dieser Gedanke – in der Nachfolge von Max Weber – so, dass man der Wirtschaftswissenschaft „Wertneutralität“ in ihren Untersuchungen bescheinigt. Nur die 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 in § 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 Wünsch: „belehrende“ Autorität. Tatsächlich eröffnet die moderne Wirtschaftswissenschaft Spielräume, die durch ethische Werte gefüllt werden können: So bei der Vermögensverteilung, die in der modernen Gleichgewichtstheorie als „Datum“ in das Modell eingeführt wird („Anfangsausstattung“), im Fall der Phillips-Kurve (einer inversen Beziehung zwischen Inflations- und Arbeitslosenrate) oder bei nicht determinierten Situationen, wie sie von der Spieltheorie beschrieben werden.

Auch wird von Ökonomen anerkannt, dass die staatlichen Rahmenbedingungen die ökonomischen Prozesse durch die Veränderung von Daten wesentlich beeinflussen und insofern Gegenstand sittlicher Entscheidungen werden können – was in der Tradition des Ordoliberalismus so ausgelegt wird, dass die Ethik ihren systematischen Ort in der Wirtschaftsordnung habe, nicht im Wirtschaftsprozess selbst: „Wirtschaften an sich ist frei von moralischem Gehalt.“ Tatsächlich ist das Begründungsverhältnis jedoch genau umgekehrt, denn die Ordnung „folgt funktionalen Erfordernissen“ der Märkte. Das ist der ethische Geburtsfehler der „Sozialen Marktwirtschaft“ – der Rahmen passt sich dem Markt an, sonst handelt es sich nicht um eine marktwirtschaftliche Ordnung. Global treten sogar Ordnungen in Wettbewerb, mit einer systematischen Anpassungstendenz nach unten. Damit entnimmt man die moralischen Normen dem Markt – nicht umgekehrt. Der Markt ist aber, wie Röpke sagt, ein „Moralzehrer und (setzt) daher Moralreserven außerhalb der Marktwirtschaft voraus“. Damit ist ein Zirkel formuliert: Die Ordnung soll die moralischen Werte als Rahmendaten setzen, doch diese Ordnung wird marktkonform gestaltet, also

an einen Markt angepasst, der von Untugenden regiert wird – wie anschliessend genauer zu zeigen ist.

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

Die – vermutlich von Nell-Breuning stammende – Aussage der Enzyklika „Quadragesimo anno“, die ökonomischen Gesetze seien aus „dem Wesen der Sachgüter“ abzuleiten, ist mehr als nur eine schiefe Beschreibung. Eben dieses „Wesen“ steht in der ökonomischen Theorie in heftigem Streit, z. B. im Streit um den Kapitalbegriff, wie er im 19. Jahrhundert, in den 20er Jahren und wieder in den 60er und 70er Jahren des vorigen Jahrhunderts geführt wurde. Es gibt in der Ökonomik wohl keinen einzigen Begriff, keine einzige Aussage, die nicht mit einer gegenteiligen Aussage durchaus auch in der wirtschaftspolitischen Debatte – also dem angeblich nur instrumentellen Feld „unstrittiger“ Wesensausagen 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 auseinanderzusetzen 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 Wirtschaftswissen-

schaften 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 Tson-Kha-Pa sagt: „By all means, the world is not an authority.“ Alle Fakten sind Produkte des Handelns (Sanskrit: karma), alle Wirklichkeit wird durch ein Wirken hervorgebracht: Nicht nur in einem kantianischen Sinn, durch die kategoriale Matrix, in der die Welt wahrgenommen wird, sondern durch die menschlichen Handlungen selbst. Die Naturwirklichkeit erscheint relativ zum menschlichen Körper, relativ zur Technik, mit der sie verändert wird, und sie wird erkannt in den Kategorien, die als konventionelle Wirklichkeit das Denken der Menschen bestimmen.

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

Wie lässt sich diese seltsame Struktur erklären? Entweder man postuliert eine Macht über oder neben der Gesellschaft, die in ihr wirkt und für all das erkennbare Leiden und Erleiden in der Wirtschaft verantwortlich ist, oder man sucht die

Quelle im menschlichen Denken und Handeln selbst. Die erste Erklärung ist die theologische, die sich auf zwei Wegen entwickelt hat: (1) Man postuliert eine transzendente Macht, die die Menschen zu dem, was sie erleiden, verurteilt hat. (2) Man postuliert quasi Natur-Gesetze der Wirtschaft, die zwar erkannt, nicht aber verändert werden können. Ontologisch sind beide Antworten gleich, denn wie Burke formulierte, es regieren hier „the laws of commerce, which are the laws of nature, and consequently the laws of God“ . Der Glaube an „Gesetze der Wirtschaft“ besitzt also einen theologischen Kern, auch wenn man den Urheber beseitigt und nur noch von einem abstrakten „Gelten“ spricht.

Die buddhistische Antwort fällt anders aus. Sie besagt, dass das, was die Menschen erleben und erleiden, das Resultat ihres eigenen Denkens und Handelns ist. Das ist nicht so zu verstehen, dass jedes Individuum aus eigener Dummheit oder Klugheit seine eigene Welt hervorbringt (Solipsismus), sondern umgekehrt so, dass die Menschen ihre gegenseitige Abhängigkeit und ihre Verflechtung mit Naturprozessen in ihren Handlungen nicht erkennen. Sie trennen die gegenseitige Abhängigkeit in selbständige Pole (Subjekt und Objekt) und setzen an die Stelle der gegenseitigen Abhängigkeit (Sanskrit.: *pratitya-samutpada*) 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: an der weitgehend akzeptierten Hypothese vom *homo oeconomicus* und an der Gelderklärung bzw. der Geldgier – die, ins Theoretische überhöht, den *homo oeconomicus* begründet. Ein wichtiges Axiom der modernen Mikroökonomik ist das „Rationalitätspostulat“. Es scheint hier auf den ersten Blick so zu sein, als würden Menschen wenigstens in ihrer Ratio ernst genommen. Doch wie schon ein einfacher Blick in die Lehrbücher zeigt, verwandelt sich dieses Rationalitätspostulat sehr schnell in eine mathematische Gleichung, genauer in ein Modell des Maximierungsverhaltens. Die Form gleicht nicht nur der Mechanik, sie ist bis in das mathematische Detail damit identisch. Die Ratio wird zur modellierten Berechnung, das menschliche Motiv zu einer formalen Maximierung. Ethisch ist damit gesagt, dass man

Menschen unterstellt, die egoistisch – getrennt von anderen – ein Ziel (Nutzen, Gewinn) maximieren.

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

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

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

soziales Produkt, kein metaphysisches oder genetisches Axiom. In dieser Kritik des Egoismus könnten sich verschiedene Religionen begegnen.

Die buddhistische Logik zielt aber hier noch tiefer. Der Egoismus wird als verblendeter Prozess menschlicher Subjektivität erklärt. Dies geschieht traditionell in den vielen Texten zur buddhistischen Psychologie und des Geistesstrainings. Ich möchte davon nur einen Aspekt aufgreifen. Es ist eine wichtige Konsequenz aus der buddhistischen Auffassung von der Leerheit, dass Phänomene, damit auch Kategorien nie durch eine Identität oder Selbstnatur zu charakterisieren sind. Vielmehr bedeutet „Leerheit an Selbstnatur“, dass kein Ding, kein Gedanke, keine Handlung etc. aus sich existiert. Nagarjuna, der Vater der Madhyamika-Philosophie aus Nalanda, erläutert das an einem Beispiel: „The Father is not the son and the son is not the father. These two are mutually not non-existent“ . Man versteht nur den Begriff Vater, wenn man „Sohn“ denkt – und umgekehrt.

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

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

Buddhisten, um die täuschende Natur der Phänomene zu versinnlichen, Beispiele wie Magier oder Luftspiegelungen bemühen, so zeigt sich die Illusion heute sehr viel unmittelbarer: Man braucht nur die Wirtschaftszeitungen und Börsennachrichten für eine Zeit zu verfolgen, um zu verstehen, wie Täuschungen wirken, also Wirklichkeit erschaffen und ebenso rasch auch als Illusion zerplatzen. Dass der Kapitalismus seine Versprechen – „Wohlstand für alle!“ – eingehalten habe, das zu behaupten ist einfach nur zynisch. Täglich sterben an Hunger und den unmittelbaren Folgen des Elends in Slums zehntausende Menschen an den Schranken eines Weltmarktes, dem sie nichts oder nur sehr wenig von pekuniärem Gegenwert zu bieten haben. Geld ist als Privation des Mitgefühls zugleich stets die Ausgrenzung derer, die im kollektiven Urteil der Märkte nichts zu bieten haben; weshalb diese Marktschranke vielfach durch Prostitution, Rauschgifthandel oder Gewalt übersprungen wird. Auch die Verteilung des globalen Reichtums entbehrt jeglichen Mitgefühls und lässt keine Tendenz erkennen, die strukturell die Armut 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 geprägten Ethik als Wissenschaft. Das wiederum ist kein Spezifikum einer spirituellen Tradition (des Buddhismus), sondern die Aufgabe aller Menschen mit den verschiedensten religiösen und ethischen Überzeugungen, die Mitgefühl, Toleranz und unbedingte Friedfertigkeit als wesentlichen Kern ihrer jeweiligen Systeme betrachten. Eine vernünftige Diskussion der fragwürdigen Theorien über die Wirtschaft kann solch einer kritischen Ethik eine wichtige Stütze sein. Es wäre fatal, diese

Probleme weiter nur den Ökonomen zu überlassen, die durch eine zunehmende „Markthörigkeit“ auffallen.

Literatur

- Alexandrin, Glen (1993): Elements of Buddhist Economics, *International Journal of Social Economics* 20, S. 3-11.
- Amann, Susanne (2007): Gier ohne Grenzen; Siegel online – 17. August 2007, Online-Text; <http://www.spiegel.de/wirtschaft/0,1518,druck-500521,00.html> (17. August 2007).
- Bhatt, S. R.; Anu Mehrotra (2000): *Buddhist Epistemology*, Westport-London.
- Brodbeck, Karl-Heinz (1999c): Die Nivellierung der Zeit in der Ökonomie; in: J. Manemann (Hg.), *Befristete Zeit, Jahrbuch Politische Theologie*, Band 3, S. 135-150.
- Brodbeck, Karl-Heinz (2002): *Buddhistische Wirtschaftsethik. Eine vergleichende Einführung*, Aachen.
- Brodbeck, Karl-Heinz (2002a): *Der Zirkel des Wissens. Vom gesellschaftlichen Prozeß der Täuschung*, Aachen.
- Brodbeck, Karl-Heinz (2003): „Interest will not lie“. Zur impliziten Ethik der Zinstheorie, *praxisperspektiven* 6, S. 65-76.
- Brodbeck, Karl-Heinz (2004): Illusionen in einer globalisierten Welt, *Tibet und Buddhismus*, Heft 71, S. 32-35.
- Brodbeck, Karl-Heinz (2004/5): *Buddhistische Ökonomie*; in: *Engagierter Buddhismus*, Gelbe Reihe – Heft 7, Herbst/Winter, S. 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.
- Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung (KAB) Deutschlands (Hg.) (1977): *Texte zur katholischen Soziallehre*, 4. Aufl., Kavelaer.
- Burke, Edmund (1795): *Thoughts and Details on Scarcity*, Indianapolis 1999, (Online-Text <http://oll.libertyfund.org>) (12.5.2006).
- Chakravarti, U. (1996): *The Social Dimensions of Early Buddhism*, New Delhi.
- Dahlke, Paul (1923): *Buddhismus als Religion und Moral*, 2. Aufl., München-Neubiberg.
- Dhammapada (1992), übers. v. Nyanatiloka, Uttenbühl.
- Dreyfus, Georges B. J. (1997): *Recognizing Reality. Dharmakīrti's Philosophy and its Tibetan Interpretations*, New York.
- Dunne, John D. (2004): *Foundations of Dharmakīrti's Philosophy*, Boston.
- Erhard, Ludwig; Alfred Müller-Armack (1972): *Soziale Marktwirtschaft. Ordnung der Zukunft*, Frankfurt a.M.-Berlin-Wien.
- Exenberger, Andreas; Josef Nussbaumer (2004): *Über praktische und theoretische Armut*, Working Papers facing poverty, Salzburg.
- Frank, R.H.; T. Gilovich, D.T. Regan (1993): Does studying economics inhibit cooperation? *Journal of Economic Perspectives*, 7, 2, S. 159-171.
- Friedman, Milton (1970): *The social responsibility of business is to increase its profits*, *The New York Times Magazine*, September 13, 1970, zitiert nach dem Online-Text

- <http://www.colorado.edu/studentgroups/libertarians/issues/friedman-soc-resp-business.html> (überprüft 18. August 2007).
- Georgescu-Roegen, Nicholas (1971): *The Entropy Law and the Economic Process*, Cambridge Mass.-London.
- Gerlach, Jochen (2002): *Ethik und Wirtschaftstheorie. Modelle ökonomischer Wirtschaftsethik in theologischer Analyse*, Gütersloh.
- Gregory K. Ornatowski (1996): *Continuity and Change in the Economic Ethics of Buddhism Evidence from the History of Buddhism in India, China and Japan*, *Journal of Buddhist Ethics* 3, S. 187-229.
- Guenther, Herbert V.; Leslie S. Kawamura (1975): *Mind in Buddhist Psychology*, Emeryville.
- Harcourt, G. C. (1972): *Some Cambridge Controversies in the Theory of Capital*, Cambridge et al.
- Harcourt, G. C., N. F. Lang (Hg.) (1971): *Capital and Growth*, Harmondsworth.
- Harvey, Peter (2000): *Bibliography on Buddhist Ethics*, *Journal of Buddhist Ethics* 7, Online-Text <http://www.buddhistethics.org/7/harvey001.html> (überprüft: 14. August 2007).
- 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*, hg. 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. Aufl., München/Leipzig.
- Murti, T. R. V. (1980): *The Central Philosophy of Buddhism*, London.
- Nagarjuna (1987): *'Seventy Stanzas'. A Buddhist Psychology of Emptiness*, hg. v. David Ross Komito, New York 1987.
- Nagarjuna (1998): *Vigrahavyavartani*, hg. v. E. H. Johnston und A. Kunst, Delhi.
- Nagarjuna: *Die Philosophie der Leere, Mulamadhyamaka-karika; übers. v. Bernhard Weber-Brosamer, Dieter M. Back, Wiesbaden.*
- Nawroth, Egon Edgar (1962): *Die Sozial- und Wirtschaftsphilosophie des Neoliberalismus*, 2. Aufl., Heidelberg.
- Nell-Breuning, Oswald von (1928): *Grundzüge der Börsenmoral*, Freiburg im Breisgau.
- Nyanatiloka (Hg.) (1984): *Anguttara-Nikaya, fünf Bände*, 4. Aufl., Freiburg im Breisgau.
- Orel, Anton (1930): *Oeconomia Perennis*, zwei Bände, Mainz .
- Payutto, P. A. (1999): *Buddhistische Ökonomie*, Bern.
- Pesch, Heinrich (1918): *Ethik und Volkswirtschaft*, Freiburg i. Br.
- Pontifical Council for Justice and Peace (2005): *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, Dokument Nr. 571-572; http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/

- justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_en.html
(15.9.2006).
- Popper, Karl R. (1971): *Das Elend des Historizismus*, Tübingen, 3. Aufl., 1971.
- Popper, Karl R. (1973): *Falsche Propheten. Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, zwei Bände, Bern-München.
- Putnam, Hilary (2002): *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy*, Cambridge, Mass. / London.
- Queen, Christopher S.; Sallie B. King (Hg.) (1996): *Engaged Buddhism. Buddhist Liberation Movements in Asia*, New York.
- Rahner, Karl, H. Vorgrimler (1976), *Kleines Theologisches Wörterbuch*, Freiburg.
- Röpke, Wilhelm (1942): *Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart*, 4. Aufl., Erlenbach-Zürich.
- Samuelson, Paul. A. (1970): *Maximum Principles in Analytical Economics*, Nobel Memorial Lecture, December 11, 1970, http://nobelprize.org/nobel_prizes/economics/laureates/1970/samuelson-lecture.pdf (überprüft 18. August 2007).
- Schneider, Dieter (1990): *Unternehmensethik und Gewinnprinzip in der Betriebswirtschaftslehre*, *Zeitschrift für betriebswirtschaftliche Forschung* 43, S. 869-891.
- Schumacher, Ernst Friedrich (1965): *Buddhist Economics*; in: *Asia. A Handbook*, London, S. 695-701.
- Schumacher, Ernst Friedrich (1995): *Small is Beautiful*, 2. Aufl., Heidelberg.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.) (1993): *Päpstlicher Rat. Justitia et Pax, Gesellschaftliche und ethische Aspekte der Ökonomie. Ein Kolloquium im Vatikan*, 1. April 1993, Bonn.
- Smith, Adam (1795): *Essays on Philosophical Subjects*, London; Reprint Hildesheim-New York 1982.
- Smith, Adam (1977): *Theorie der ethischen Gefühle*, übers. v. W. Eckstein, Hamburg.
- Sombart, Werner (1930): *Die drei Nationalökonomien*, Berlin.
- Stcherbatsky, Theodore (1924): *Erkenntnistheorie und Logik nach der Lehre der späteren Buddhisten*, München-Neubiberg.
- Stcherbatsky, Theodore (1984): *Buddhist Logik*, zwei Bände, New Delhi.
- Tson-Kha-Pa: *Calming the Mind and Discerning the Real*, übers. v. A. Wayman, New York 1978.
- von Hayek, Friedrich A. (1996): *Die Anmaßung von Wissen*, Tübingen.
- Wünsch, Georg (1927): *Evangelische Wirtschaftsethik*, Tübingen.