

# zfsö

## ZEITSCHRIFT FÜR SOZIALÖKONOMIE

- Gerhard Senft **3** Silvio Gesells Argentinien – Wirtschaftsentwicklung und Währungs- politik in Argentinien 1880 bis 1900
- Edoardo Beretta **15** Silvio Gesells Internationale Valuta- Assoziation – Das Gestern und Heute eines noch aktuellen Beitrags zur Re- form der globalen Währungsordnung
- Thomas Betz **25** Von der klassischen Geldhortung zum modernen Investmentbanking – Fluchtwege des Geldes aus der Realwirtschaft und wie sie zu verhindern wären
- Felix Wilke **36** Geldkonzepte in Soziologie und Freiwirtschaft – Unterschätzte Dimensionen der Wahlfreiheit
- Hans-Günter Wagner **46** Geld, Arbeit und Natur in der buddhistischen Ökonomie
- 57** Berichte - Bücher - Veranstaltungen
- 87** 51. Mündener Gespräche "Jenseits von Kapitalmacht und Lohnabhängigkeit"

# Geld, Arbeit und Natur in der Buddhistischen Ökonomie

Hans-Günter Wagner

Dieser Beitrag befasst sich mit alten und neueren Ansätzen der Buddhistischen Ökonomie im Hinblick auf zentrale Fragestellungen der Wirtschaftswissenschaften. Dabei wird insbesondere der integrative Ansatz dieser Lehre dargestellt. Die Buddhistische Ökonomie sieht den Wirtschaftsprozess immer in seiner Gesamtheit, das heißt in seinen Verknüpfungen mit anderen Lebensphänomenen sowie den Motiven der Handelnden. Besonderes Augenmerk gilt der buddhistischen Auffassung von Natur und Arbeit im Wertschöpfungsprozess. Darüber hinaus geht es auch um die Frage, welche Erklärungen und Handlungsvorschläge zur Finanz- und Geldwirtschaft zu erwarten sind. Die Buddhistische Ökonomie ist kein monolithischer Block; zu Fragen der Wirtschaftspolitik werden im Einzelnen durchaus unterschiedliche Antworten gegeben. Gemeinsame Grundlage ist jedoch eine Ethik des achtensamen Wirtschaftens.

## **Ganz anders als die klassischen Wirtschaftswissenschaften: Buddhistische Ökonomie als Lehre vom rechten Lebenserwerb**

Wie jede der großen Weltreligionen<sup>1</sup>, trifft auch der Buddhismus Aussagen zum wirtschaftlichen Handeln der Menschen, die sich aus seinen ethischen Lehren ergeben. Entgegen einem verbreiteten Missverständnis ist der Buddhismus keine allein auf das Jenseits und die Meditation bezogene Religion. Die Ethik (sila) ist neben dem Wissen der Schriften (panna) und der Kunst der Versenkung (dhyana) ein zentraler Pfeiler seiner Praxis. Ausgangspunkt für die ökonomischen Handlungsempfehlungen ist die Lehre vom rechten Lebenserwerb als Glied des achtfachen Erlösungspfades. Rechter Lebenserwerb gründet sich auf den Grundsatz der Gewaltlosigkeit (ahimsa)

und die Nicht-Schädigung anderer Wesen. In einer Reihe von Sutren finden sich sehr konkrete Vorgaben für das wirtschaftliche Handeln.<sup>2</sup>

Allerdings unterscheiden sich die Ziele und Motive buddhistischer Wirtschaftsethik ganz grundlegend von denen der westlichen Ökonomie. Während die modernen Wirtschaftswissenschaften den Erkenntnisblick vor allem auf das ökonomische Objekt richten, das heißt auf Märkte, Preise und Produkte, betrachtet die buddhistische Ökonomie vor allem die Innenwelt des Handelnden. Zwar untersuchen auch die Wirtschaftswissenschaften das menschliche Subjekt, etwa im Bereich der Konsumentenforschung, der Wirtschaftspsychologie oder der Spieltheorie, doch geht es dabei vornehmlich um Ergebnisse, die zur ökonomischen Effizienzverbesserung beitragen sollen. Die Buddhistische Ökonomie hingegen beleuchtet in erster Linie das Spannungsfeld zwischen der menschlichen Begehrensstruktur und einer auf das Ganze gerichteten Moral- und Ethikorientierung. Daher fragt sie in erster Linie nach den Motiven des Handelns und weniger nach den erreichbaren Zwecken. Wo die Wirtschaftswissenschaften reduktionistisch vorgehen und die Ökonomie als Sphäre mit eigener Gesetzlichkeit aus dem Lebensprozess methodisch isolieren, sieht der buddhistische Ansatz alle Phänomene in ihrer wechselseitigen Abhängigkeit und ihrem bedingten Entstehen. Als Ethiklehre ist er normativ im Sinne von Empfehlungen für das rechte wirtschaftliche Handeln.<sup>3</sup> Auch beruht er auf anderen Annahmen und Prämissen als die moderne Ökonomie. Gegen den homo oeconomicus, das wirtschaftlich stets rational denkende und handelnde Individuum als Kernparadigma der Ökonomielehrbücher, steht ein ganzheitliches Bild des Menschen, der nicht nur triebgesteuert funktioniert, sondern ebenso der Reflexion und Verhal-

tensänderung fähig ist, dessen Geist nicht einem ehernen Naturgesetz gehorchend auf immer und ewig in der Welt der Reiz-Reaktionsketten gefangen ist, sondern der auch geistige Ziele kennt und erstrebt.

Seit einigen Jahrzehnten werden die buddhistischen Wirtschaftslehren im Westen wieder entdeckt. Den Anfang machte E. F. Schumacher (1966), der geprägt durch lange Aufenthalte in Burma und anderen asiatischen Ländern diese Lehren studierte und ihre Aktualität für die moderne Lebenswelt aufgezeigt hat. Dabei wies er insbesondere auf die ganz andere Sicht der Arbeit hin und entwarf die buddhistische Ökonomie als eine Wirtschaft nach menschlichem Maß („Small is beautiful“). Später folgten Ansätze, die buddhistische Lehren mit tiefenökologischen Konzepten in Verbindung brachten oder die Buddhistische Ökonomie als Impulsgeber einer meditativen Lebenskultur und spiritueller Sozialreform verstanden.<sup>4</sup> Hinzu kommen Versuche, buddhistische Wirtschaftslehre als Lehre von Rückbindung der Ökonomie an die Lebensprozesse sowie als ganzheitliche Verantwortungsethik zu interpretieren oder als analytisches Instrument zur Kritik der globalen Geldwirtschaft zu nutzen.<sup>5</sup> Nicht zu vergessen sind Ansätze des Dhamma-Sozialismus der thailändischen Waldmönche wie auch des Karma-Kapitalismus aus den USA oder praktische Umsetzungen etwa im Rahmen der Zen-Unternehmensberatung. Auch ältere Arbeiten, die praktischen Ergebnisse buddhistischer Handlungsempfehlungen zu erfassen, sollen nicht unerwähnt bleiben. Erst die historisch-kritische Betrachtung buddhistischer Wirtschaftslehren ist imstande, Aussagen über das Zusammenwirken zwischen moralischen Handlungsempfehlungen und ihren empirischen Resultaten zu liefern. Ein Instrument hierzu sind historische Untersuchungen zur Wirkungsgeschichte durch Vergleiche von religiösen Lehren und dem durch sie faktisch Bewegten und Erreichten. So hat zum Beispiel Max Weber dem Buddhismus, und insbesondere der Zen-Schule, eine fördernde Rolle für die wirtschaftliche Entwicklung und Modernisierung asiatischer Gesellschaften attestiert.<sup>6</sup>

## Der Wirtschaftsprozess in buddhistischer Perspektive

Im Unterschied zur modernen Ökonomie sieht der Buddhismus das eigentliche Ziel wirtschaftlichen Handelns nicht in der unendlichen Vermehrung und steten Verfeinerung der menschlichen Bedürfnisse, sondern in der schlichten Sicherung der menschlichen Existenz und der Läuterung des Geistes. Gegen die verbreitete ökonomische Gleichsetzung von maximaler Befriedigung mit maximalem Konsum lehrte Buddha den mittleren Weg zwischen selbstzerstörerischer Askese und dem blinden Schwelgen in sinnlichen Genüssen. Ausgleich, Mäßigung und Verzicht führen zu wahrer Gestilltheit, nicht aber das hemmungslose Ausleben aller Wünsche und Begierden. Einfachheit und Zweckmäßigkeit der Mittel rangieren vor dem ständigen Drang nach Innovation und technischem Fortschritt, der so oft ein Fortschreiten weg vom menschlichen Maß ist. Buddha entwickelte eine zweifache Ethik: einmal für die Hausleute, also die buddhistischen Laien und ihre Familien, und zum anderen für die Sangha im engeren Sinne, das heißt die Gemeinschaft der Mönche und Nonnen. Für die Ordinierten gelten sehr strenge Regeln. Der Eintritt in den Orden drückt die Entschlossenheit aus, allen weltlichen Dingen zu entsagen und im vollkommenen Zustand, dem Nirvana zu verlöschen. Daher ist auf alle Aktivitäten zu verzichten, die sie weiter an die „Staubwelt“ binden und die Loslösung erschweren. Die 227 ursprünglichen Mönchsgelübde (Patimokkha) schließen neben dem Verzicht auf Sexualität und abendliche Mahlzeiten auch das Abstehen von körperlicher Arbeit ein, weil durch letztere eventuell kleine Bodenlebewesen getötet werden. Die Ordinierten leben ausschließlich von den Gaben (dana) der Gemeinschaft, also den Menschen, die ihren Pfad unterstützen, aber in diesem Leben selbst nicht gehen können oder wollen. Im späteren Mahayana-Buddhismus wurden einige dieser Regeln dann modifiziert.

Der zweite Teil der buddhistischen Ethik betrifft die Laien und konzentriert sich vor allem auf die Gebote des Nicht-Tötens, Nicht-Verletzens und Nicht-Schädigens anderer Wesen durch

Taten, Worte oder Handlungen. So untersagte Buddha zum Beispiel das Schlachten von Tieren (nicht jedoch den Fleischverzehr) und den Handel mit schädlichen Substanzen. Was beide Ethiken verbindet ist die Aufforderung, zum Wohle anderer zu wirken und beständig an Reinigung des eigenen Geistes zu arbeiten. Gegen die moderne Sucht nach Lebensglück setzt der Buddhismus das bescheidenere Ziel der Überwindung von Leid. Obwohl auch in den buddhistischen Texten das Wort Glück oft gebraucht wird, etwa in dem Segenswunsch, das „alle Wesen glücklich“ sein mögen, so ist doch die Abwesenheit von Leid wichtiger, denn Schmerz, Kummer und Entbehrung sind unleugbare, empirische Erfahrungen eines jeden, während Glück vom Temperament des Fühlenden abhängt.<sup>7</sup> Wie Buddha zu Potthapada einst sagte, kann der Zustand des Glücks mangels Vergleichsmaßstab ohnehin nicht angemessen beschrieben werden.<sup>8</sup> Das Problem der Glücksökonomie, deren Grundkonzept in vielerlei Hinsicht auch das Denken moderner ökonomischer Lehrrichtungen geprägt hat, liegt zudem darin, dass die meisten Ökonomen Freude und Glück einfach mit denjenigen Zuständen gleichsetzen, die aus der Befriedigung ökonomisch realisierbarer Wünsche entstammen. Aus buddhistischer Sicht hingegen erwächst wahre Freude aus Loslassen und Verzicht.

Neben den Zielen ökonomischen Handelns geht es in der buddhistischen Wirtschaftslehre gleich den Wirtschaftslehren der Neuzeit auch um das Problem der konkreten Quellen von Reichtum und Wohlstand. Damit zusammenhängend befasst sich der Buddhismus ebenfalls mit dem sozialen und ethischen Problem der Verteilungsgerechtigkeit, ohne jedoch ein theoretisches Modell der Wertschöpfung zu entwickeln. Nach Jing Yins Ansicht<sup>9</sup> kann aus buddhistischer Sicht aller Reichtum unter drei Aspekten betrachtet werden:

1. den Kräften der Natur entstammend
2. dem kombinierten Charakter der gesellschaftlichen Arbeit entspringend
3. aus eigener Arbeit herrührend.

Die Frage nach dem konkreten Ursprung der Wertschöpfung ist bis heute ein ideologischer und ungeklärter Streitpunkt in den Wirtschafts-

wissenschaften. Wo im 18. Jahrhundert die Schule der Physiokraten in der Natur, vor allem in der Bodenfruchtbarkeit, die Grundlage des gesellschaftlichen Wohlstands erblickt, da insistiert Karl Marx auf der gesellschaftlichen Arbeit als Hauptfaktor der Wertschöpfung.<sup>10</sup> Eine dritte Auffassung liefert schließlich die bürgerliche Nationalökonomie, welche die Triade von Arbeit, Boden und Kapital zur Ursache aller Wertbildung erklärt. In ihren Konsequenzen ist die Frage nach der Quelle des Werts untrennbar mit dem Problem der Verteilungsgerechtigkeit verknüpft. Sind allein die arbeitenden Schichten die Produzenten des gesellschaftlichen Reichtums, dann steht das Aneignungsrecht folglich der Arbeiterklasse zu, und nicht einer parasitären Schicht von Kapitaleignern, deren Existenzweise sich bloß der Mehrwertausbeutung und der elenden Lage der Arbeiter verdankt, wie Marx meinte. Wenn der materielle Reichtum hingegen von allen Schichten der Bevölkerung gemeinsam erwirtschaftet wird, wie die bürgerliche Werttheorie lehrt, dann entfällt ein besonderes Aneignungsrecht für die Arbeiter und die Unternehmer erhalten als Gewinn gerechterweise das, was ihnen aufgrund ihrer Teilnahme an der Wertschöpfung zukommt. Nach Jing Yins Ansicht erkennt der Buddhismus vor allem in der Natur die ursprüngliche Wertquelle und rechnet die anderen zur Kategorie der fördernden Umstände. Er kann daher kaum zur Rechtfertigung oder Kritik gesellschaftlicher Verteilungsstrukturen als Legitimationsautorität herangezogen werden. Die Gesellschaften, in denen der historische Buddha lebte, waren hauptsächlich durch Landwirtschaft, Handel sowie handwerkliche und künstlerische Gewerbe geprägt. Buddhas Kritik am Kastensystem beruht nicht auf einem Wertschöpfungstheorem, sondern einem universellen egalitären Prinzip, nämlich der Einsicht in die Gleichheit aller Wesen in ihrer erleuchteten Natur. Obwohl die Lehre sozialrevolutionär ist und wirkt, hat der Buddhismus kein neues Umverteilungsmodell kreiert.

In werttheoretischer Perspektive ergeben sich Bezüge vor allem zum wirtschaftlichen Denken der Physiokraten. Wesentlich an der buddhistischen Wirtschaftslehre ist ihr ganzheitlicher Ansatz. Wirtschaftliche Dinge werden nicht ein-

fach unter rein wirtschaftlichen Aspekten betrachtet, vielmehr wird die Naturseite ebenso mit einbezogen wie die Bewusstseinsprozesse der handelnden Individuen. Eine besondere Rolle kommt dabei der Betrachtung der individuellen Folgen ökonomischer Aktivitäten zu.

## Natur und Mitwesen

Schon seit einigen Jahren hat sich gegen die Mainstream-Ökonomie eine Ökologische Ökonomie formiert, die ihre Stimme gegen den ökonomischen Imperialismus und die Monetarisierung aller Lebensbereiche im Sinne wirtschaftlicher Rentabilität erhebt. Mit dieser neuen Richtung hat die Buddhistische Ökonomie eine ganze Reihe Schnittstellen und Übereinstimmungen. Gemeinsame Grundlage ist zunächst die hohe Wertschätzung aller, auch der nicht-menschlichen Lebensformen. Wirtschaftliches Handeln darf nicht allein menschliche Bedürfnisse, sondern muss auch die Interessen bedrohter Arten berücksichtigen. Weil die Natur die Quelle allen Lebens ist, darf sie durch menschliche Aktivitäten nicht zerstört werden. Die ökologischen Systeme dürfen ihre Funktionsfähigkeit nicht verlieren, ihre Belastungsgrenzen müssen sowohl hinsichtlich der Entnahme von Ressourcen und Rohstoffen als auch der Aufnahmekapazität von Müll und Schadstoffen dauerhaft respektiert werden. Wie in der Ökologie so findet sich auch im Buddhismus die Auffassung, dass alle Produktion letztlich nichts anderes ist als ein Prozess der Umformung von Materie und Energie. Was wir brauchen, entnehmen wir der Natur, formen es um, nutzen es für eine mehr oder wenige lange Zeit als Ver- oder Gebrauchsartikel und befördern es am Ende wieder als Abfall zurück in die ökologischen Systeme, wo es nach Umformung durch Destruenten (wie Bakterien oder Pilze) anschließend wieder für neue Kreisläufe zur Verfügung steht. In der Natur kommt letztlich nichts um, das Endprodukt des einen ist nichts anderes als der Ausgangspunkt eines neuen Prozesses. Dies entspricht völlig der buddhistischen Lehre des „Abhängigen Entstehens“. Letztlich sind alle Dinge selbstlos, das heißt, frei von einem bleibenden Kern. Nach Geshe Tubthen Ngawang<sup>11</sup>

besagt die rechte Ansicht über das abhängige Entstehen, dass nichts allein aus sich selbst entstehen kann. So existiert eine Blume zum Beispiel nur, weil die Sonne und die Erde, das Wasser und der Wind ihre Entstehung ermöglichen, das heißt, diese Elemente auch alle in einer einzigen Blume gegenwärtig sind. Betont wird daher die Einbindung des Menschen in seine Umwelt. Daraus sollte eine Einstellung der Dankbarkeit gegenüber den Mitwesen erwachsen und die Einsicht, die gemeinsamen Lebensgrundlagen auch für künftige Generationen zu bewahren.

Doch gibt es nicht nur Übereinstimmungen, sondern auch Unterschiede zur Ökologischen Ökonomie. Während die ökologische Bewegung die Natur zumeist als vollkommenes, zumindest jedoch als selbst-generatives und schöpferisches System betrachtet, ist sie im Buddhismus bloß ein Teil der leidhaften und vergänglichen Welt. Als manifeste Form der Existenz wird sie insbesondere im Frühbuddhismus negativ bewertet. Die Natur, das ist der Daseinskampf, die Welt der gegenseitigen Vernichtung. Wie alles Vergängliche, so ist auch sie Quelle von Leid. Im Nirvana gibt es weder Natur noch Werden. Allein der unerschaffene Zustand ist vollkommen.<sup>12</sup>

Doch es sollte nicht der Eindruck entstehen, dass der Buddhismus die reale Natur nicht wertschätze. Zunächst ist sie ganz praktisch ein wunderbarer Rückzugsort für die Meditation, wo der sich aus dem Getriebe der Welt lösende Ruhe und Einsamkeit findet. Während im frühen Buddhismus das romantische Naturerlebnis keine Rolle spielt, haben sich Jahrhunderte später chinesische und japanische Mönche in ihren Versen oft des Bildes der Natur bedient, um den Prozess des Erwachens anschaulich zu machen: Erscheinungen der Natur repräsentieren die buddhistische Weltsicht: gleich fließendem Wasser sind alle Dinge in steter Veränderung, wie die Wolken sind sie ohne Substanz und ohne bleibenden Kern. Ähnlich den Ranken eines Waldes sind sie in vielfältiger Weise miteinander verbunden.<sup>13</sup>

Obwohl die Daseinsanalyse des frühen Buddhismus in die letztlich Sinnlosigkeit des weltlichen Daseins mündet, wird doch das einzelne Leben niemals gering geschätzt. Weil die Wesen

in der Natur leiden, brauchen sie unser Mitgefühl. Aber auch die Elemente wie Erde oder Wasser müssen geschützt werden, da sie die Lebensgrundlage für Menschen und Tiere bilden. Gegen den Anthropozentrismus anderer Weltreligionen stellt der Buddhismus die Auffassung von der Gleichheit aller Wesen, denn im tiefsten Innern ruht in allen die erleuchtete Natur. Die praktische Aufgabe der Buddhistischen Ökonomie liegt darin, im ständigen Wettstreit der Lebensbedürfnisse die ethisch richtigen Entscheidungen zu treffen. Oft ist der Schutz des einen Lebens nur um das Opfer eines anderen zu erreichen. Viele indische Legenden thematisieren diesen Konflikt und enden dabei in der Regel im Lobpreis der Ethik des Selbstopfers.

### Der buddhistische Arbeitsbegriff

Die Arbeit ist das unerlässliche Medium zur Sicherung der stofflichen Existenz der Individuen. In der Buddhistischen Ökonomie ist sie einerseits ein Hauptfeld von dukha, das heißt des Leidens in der vergänglichen Welt; andererseits wird in ihr ein Mittel zur Erhaltung des Lebens und Dienst an anderen Wesen gesehen. Dabei stellen die modernen Ansätze die Rolle der Arbeit viel stärker heraus als die klassischen Texte. Im Pali und Sanskrit gibt es kein wirkliches Äquivalent zum deutschen Begriff Arbeit. Dafür gibt es samma avija, den rechten Lebenserwerb (von jiva = Leben, Lebewesen). Gleich der griechisch-römischen Antike verachtete auch die vedisch-brahmanische Kultur die körperliche Arbeit. Wo erstere nur den höheren Ständen das Recht auf Muße und Kontemplation gewährte, machte ihre asiatische Geistesverwandte die Arbeit allein zur Pflicht von zwei der vier Kasten der gesellschaftlichen Ordnung: einmal der Handwerker und Bauern und zum anderen der Unberühmbaren, die alle Arten unreiner Tätigkeiten zu verrichten hatten. Buddha wandte sich jedoch vehement gegen das Kastensystem seiner Zeit.

Das Vyagghapajjia Sutra beschreibt die Arbeit nur als ein Mittel, nicht aber den Zweck, um das Leben glücklicher zu machen. Sie dürfe nicht missbraucht werden, heißt es, um Reichtümer anzuhäufen, sondern solle als Hebel zur Umge-

staltung des Lebens fungieren. Nach Litsch<sup>14</sup> ist die Arbeit im Buddhismus kein Selbstzweck oder eine Tätigkeit, die allein des reinen Geldverdienens, der Erlangens von Macht oder der Ego-Pflege wegen betrieben wird. Sie soll weder zur Unterwerfung der Natur missbraucht werden, noch zur reinen Kapitalvermehrung oder der Vermarktung zweifelhafter Konsumwaren. Mit Ausnahme des Zen-Buddhismus, zu dessen Entwicklung die Samurai-Ethik bedingungsloser Pflichterfüllung maßgeblich beigetragen hat, ist die protestantische Vorstellung von Arbeit als innerweltlicher religiöser Pflichterfüllung nur in wenigen buddhistischen Schulen verbreitet. Eher dominiert ein pragmatisches Verständnis der Arbeit im Lebensprozess, wobei insbesondere ihr funktioneller Charakter als Dienst an anderen Wesen hervorgehoben wird.

Moderne Ansätze befassen sich eingehender mit ihr. In der eingangs erwähnten Skizze einer buddhistischen Wirtschaftslehre von Schumacher<sup>15</sup> erfüllt die Arbeit zum Beispiel drei Funktionen: erstens gebe sie dem Menschen die Möglichkeit, seine Fähigkeiten umfassend zu nutzen und zu entwickeln; zweitens helfe sie ihm, aus seiner Ichbezogenheit herauszutreten, und schließlich drittens, erzeuge sie die Dinge für ein menschenwürdiges Dasein. Diese an Hegel erinnernde Sichtweise ist jedoch keinesfalls typisch für die gesamte Buddhistische Ökonomie. In den traditionellen Texten ist Arbeit – wie erwähnt – ein Teil von dukha, also eine Plage im Leidensprozess der Existenzsicherung, gleichzeitig gilt sie jedoch auch als Instrument, um dukha zu verringern. Nur in dieser Hinsicht kann sie die drei genannten Funktionen erfüllen. Die Auffassung von Arbeit als Entfaltungsprozess kreativer Möglichkeiten kann zudem nur für den auf die Hausleute bezogenen Teil der buddhistischen Ethik Geltung beanspruchen. Die Vinaya-Regeln für die Ordinierten gestatten den Nonnen und Mönchen der frühbuddhistischen Schulen keinerlei körperliche Arbeit. (Allerdings gilt in den Mahayana-Schulen, zum Beispiel in China und Japan, diese Regel nicht so strikt. Dort arbeiten die Mönche seit Jahrhunderten in Klöstern und auf den Feldern und sichern damit die Subsistenz der Gemeinschaft, wobei alles Notwendige

möglichst vor Ort erzeugt, also eine Regionalisierung der Ökonomie praktiziert wird). Der Ordinierte, der nach Überwindung des Daseinskreislaufs, des Samsara strebt, soll alle Aktivitäten unterlassen, die ihn karmisch verstricken. Da der Laie vielleicht nur eine günstige Wiedergeburt und ein leidfreies Diesseits erstrebt, gelten für ihn unterschiedliche Verhaltensmaximen.

### Buddhistische Geldkritik

Bereits in den Sutren wird an zahlreichen Stellen vor den Gefahren des Geldes gewarnt. Geldgier und das Horten von Reichtümern werden als sehr negative Verhaltensweisen gebrandmarkt. Nach den Patimokkha-Regeln ist den Mönchen und Nonnen keinerlei Umgang mit Geld gestattet.<sup>16</sup> Wird dennoch welches empfangen, so muss es dem Orden ausgehändigt werden. Diese Regel bezieht sich auch auf andere Zahlungsmittel wie Gold oder Silber. Die Reichweite dieser Begriffe wird von Buddha wie folgt erklärt: „Gold heißt die Währung, welche goldene Färbung hat (goldglänzend). Silber bedeutet: Silbergeld (...) Metallmünzen, Holz- und Papiergeld, Wachsmünzen und was auch immer handelsüblich (vohara) ist.“<sup>17</sup>

Für die Laien warnt Buddha vor den beiden Gefahren der Verschwendung und übertriebenen Sparsamkeit. In seinen Ratschlägen an die Vyggahapajjē (einer alte indischen Volksgruppe, auch unter dem Namen „Tigerfährter“ bekannt) formuliert er das so: „Führt (...) der edle Sohn bei geringem Einkommen eine üppige Lebensweise, so sagt man, dass er seine Schätze vergeude wie ein Feigenesser (der mehr Feigen vom Baum schüttelt als er zu Essen braucht). Führt aber (...) der edle Sohn bei großem Einkommen eine dürftige Lebensweise, so sagt man von ihm, dass er eines unedlen Todes sterbe.“<sup>18</sup> In weiteren Sutren der Angereichten Sammlung gibt Buddha dann Ratschläge zur segensreichen Verwendung der zur Verfügung stehenden Mittel. Dabei entwickelt er eine vierfache, bisweilen fünffache Unterteilung: Die Ausgaben für eigene Zwecke, zur Unterstützung der Eltern und Familienangehörigen, von Freunden sowie der buddhistischen Gemeinschaft sollen stets in einem ausgewogenen Verhältnis zueinander stehen.<sup>19</sup>

Das „Gleichnis von der wundersamen Vermehrung“ aus dem Legendenschatz des chinesischen Chan-Buddhismus zeigt sehr anschaulich den Kern der buddhistischen Geldkritik: „Eines Tages kam ein Mann zum Buddha. Als der Erhabene ihn nach seinem Befinden fragte, seufzte er nur laut: ‘Ach, wenn ich doch nur reich wäre und viel Geld besäße, mein Leben würde ganz anders aussehen als jetzt.’ Da gab ihm der Buddha einen großen Geldbeutel, in dem sich jedoch nur eine einzige Münze befand und sprach zu dem Mann: ‘Wenn du diese Münze aus dem Beutel nimmst, dauert es ein paar Tage und in ihm ist eine neue gewachsen, holst du diese heraus, musst du wiederum eine Zeitlang warten, bis eine weitere entstanden ist. Im Laufe der Zeit werden so viele Münzen dein eigen sein. Aber sie sind nicht von wirklicher, sondern nur von vorübergehender Natur. Nur wenn du den Beutel schließlich wegwirfst, so dass keine neuen mehr nachwachsen können, erst dann kannst du beginnen, dieses Geld auszugeben.’ Der Mann hatte das Prinzip sogleich verstanden und nahm das Geschenk mit großer Dankbarkeit entgegen. Alle paar Tage nahm er nun eine neue Münze aus dem Beutel und stapelte die Geldstücke nach und nach in seinen immer voller werdenden Schatzkästchen und Schatullen. In den Tagen wie auch in den Nächten kreisten seine Gedanken um nichts anderes als um die Entstehung neuer Münzen. Unaufhörlich sann er darüber nach, was er für dieses Geld wohl alles kaufen und wie wunderschön sein Leben in der Zukunft sein würde. Manchmal kam ihm durchaus die Idee, den Geldbeutel fortzuwerfen, damit er sein Geld endlich ausgeben konnte, doch schnell wurde dieser Gedanke auch wieder verworfen: er fürchtete, die angehäuften Mittel seien noch nicht genug und er würde um irgendetwas zu kurz kommen. So verstrich die Zeit. Umgeben von seinen Münzen und ohne jemals eine einzige davon auszugeben, wurde dieser Mann alt. Am Ende seines Lebens war er krank und schwach. Während der letzten Wochen hatten seine Arme nicht mehr die Kraft in den Beutel hineinzugreifen, um ein neues Geldstück herauszuziehen. Inmitten all seines nutzlosen Geldes ist er schließlich gestorben.“<sup>20</sup>



Im Sigalovada Sutra warnt Buddha vor den Gefahren und negativen Folgen der Verausgabung von Geld für schädliche Zwecke (wie beispielsweise Glücksspiel oder seichte Vergnügungen), während er im Dhana und Ugga Sutra die sieben Bestandteile rechter Lebensführung (richtige Überzeugungen, Tugend, Scham vor falschem Tun, Sorge um richtiges Tun, Hören der Lehre, Großzügigkeit und rechtes Erkennen) als die wahren Schätze preist, die im Gegensatz zu Geld und Gut bleibend und unzerstörbar seien.<sup>21</sup>

Die buddhistische Geldkritik ist hochaktuell. Moderne Ansätze der Buddhistischen Ökonomie richten besonderes Augenmerk auf die heutige Multiplikation der Geldgier, die den ursprünglich rein instrumentellen Charakter dieses Mediums im Bewusstsein der Menschen immer mehr in den Hintergrund treten lässt und die Abstraktion des Geldes zum Selbstzweck macht. Durch zunehmende weltweite Verflechtung ist das Geld heute in allen seinen Erscheinungsformen zum Kondensationspunkt menschlicher Gier geworden und entwickelt eine gefährliche Eigendynamik. Während sich das Weltsozialprodukt seit 1980 vervierfachte, haben sich die ihm gegenüberstehenden Finanzströme vervierundvierzigfacht. Mit Finanzanlagen und ihren Derivaten werden heute Umsätze in Höhe von zwei Trillionen US-Dollar gemacht.<sup>22</sup> In der referenzlosen Sphäre der durch Gier getriebenen Hyperrealität wird das Geld zum Fetisch, der in Wirklichkeit jedoch nur „Geldschaum“ ist, fiktives oder illusorisches Kapital, wie schon Marx vor fast 150 Jahren feststellte.<sup>23</sup> Die Macht des Geldes beruht darauf, dass die Benutzer fest daran glauben, dass ihnen dieses Medium einen wirklichen Nutzen verschaffen kann. Brodbeck stellt in seiner Geldkritik zu Recht fest: „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 globale Macht der Geldgier beruht auf einer Täuschung.“<sup>24</sup>

Folglich sieht Brodbeck die Aufgabe der Buddhistischen Ökonomie im „Aufdecken der impliziten Täuschungen“ und gleichzeitig in der Kritik der destruktiven Denkweisen, mit denen die Ökonomie durch „eine kollektive Täuschung den

Schein des Geldes verzaubert.“<sup>25</sup> Brodbeck hält die Geldökonomie für keine gesetzmäßige oder planvoll gestaltete Institution, das Gerede vom Sachzwang sei nur eine Maske der Geldgier. Preise, Geld, Zins und Kapital hätten keinen ontologischen Status, sondern müssten stets in der Verbindung zu den Menschen, ihren Wünschen und Triebkräften gesehen werden. Nach buddhistischer Auffassung existiert Geld genauso wie alle anderen Dinge nicht aus sich selbst heraus, sondern ist durch die Beziehung zu anderen Phänomenen bedingt: „Geld beruht auf der Vereinbarung einer Gemeinschaft, es als Tauschmittel anzuerkennen und zu benutzen.“<sup>26</sup> Wo das Vertrauen in die Gemeinschaft schwindet, da wird Geld gehortet, um sich gegen die Wechselfälle des Lebens abzusichern. Als ubiquitäres Mittel virtueller Bedürfnisbefriedigung soll es die ständige und uneingeschränkte Verfügung über Dinge und Dienstleistungen (und damit Menschen) sicherstellen.

Doch das Horten von Geld wie von allen Reichtümern ist ständigen Bedrohungen ausgesetzt. Das Ugga-Sutra nennt Feuersbrünste, Hochwasser, korrupte Beamte, Diebe, Räuber und pietätlose Nachkommen als Hauptgefahren und ständige Erscheinungsformen der Unbeständigkeit. Darüber hinaus wird vor Geiz, Schatzbildung, Raffsucht und dem Horten materieller Reichtümer gewarnt. Wer nur für selbstsüchtige Ziele arbeite, heißt es, könne keine wirkliche Freude erlangen, er verschwende seine kostbare Arbeitskraft. Wer Mittel hat, soll diese auch mit anderen teilen. Geschäftstüchtigkeit als solche wird jedoch nicht verurteilt, sondern hinsichtlich der zugrunde liegenden Ziele analysiert. Das Vygghapajjia-Sutra<sup>27</sup> nennt drei unterschiedliche Motive ökonomischen Erwerbstrebens: erstens „Erwerbshandeln aus Raffsucht“ (das heißt hier dominieren Geiz und Knäuserigkeit), zweitens „Erwerbshandeln nur um des eigenen Glücks willen“ (diese Motivation wird zwar nicht verdammt, aber auf diese Weise können keine Verdienste angesammelt werden) und schließlich drittens das erstrebenswerte und verdienstvolle Motiv, nämlich „für sich und andere gleichzeitig Vorteile suchen“. Hierbei unterscheidet das Sutra noch zwischen Menschen, die so handeln, weil sie sich davon



materielle Vorteile oder Ehre und Anerkennung versprechen, und solchen, die nicht aus Gier handeln, sondern allein um anderen aus ganzem Herzen zu dienen.

Was die richtige Form der Geldverwendung betrifft, sind die Sutren sehr konkret. So findet sich eine Rangfolge von Geldausgaben für verschiedene Zwecke. Vygghapajja-Sutra und Siga-lovada-Sutra (siehe ebenda) nennen hier eine vierfache: 1. Ausgaben für tägliche Lebensführung, 2. Investitionen, 3. Unterstützung der Sangha (der buddhistischen Gemeinschaft), 4. Sparen (hier finden sich auch Quotierungsregeln zum optimalen Verhältnis von Sparrücklagen und Ausgaben für private, geschäftliche und religiöse Zwecke).

In den Sutren wird das Geld zunächst nur als neutrales Medium der Warenzirkulation gesehen, das somit guten wie schlechten Zwecken dienstbar ist, gleich einem Messer, das zum Gemüseschneiden wie auch zum Töten eines Menschen Verwendung finden kann. Leider, so Jing Yin (ebenda) in seinen Überlegungen zur buddhistischen Sicht ökonomischen Handelns, würden viele Menschen den eigentlich neutralen Charakter des Geldes missverstehen, sodass es sich in ihren Händen zu einem teuflischen Instrument entwickelt, welches großes Leid über andere bringt. Dies könne jedoch nicht dem Geld an sich angelastet werden. Nicht das Geld sei der Urheber des Übels, sondern der Same von Neid, Hass und Übelwollen, der im Geiste keime und dann im Geld bloß einen stofflichen Nährboden für sein weiteres Wachstum finde.

Die zwei Ethiken für Haus- und Ordensleute beziehen sich auch auf den unterschiedlichen Umgang mit Geld. Eine maßvolle und dem Ganzen dienende Geldwirtschaft wird ausdrücklich befürwortet. Die Ordinierten aber sollen sich vom Geld fernhalten. Bereits hundert Jahre nach Buddhas Eintritt in das Nirvana versuchte eine kleine Gruppe seiner Anhänger (die Vesali-Mönche), diese Regel wieder aufzuheben und den Ordinierten das Annehmen von Geld und Gold zu erlauben. Diese Gruppe wollte die Lehre nicht länger umsonst weitergeben, sondern sich gleich den hinduistischen Priestern für Rituale und andere religiöse Dienste bezahlen lassen. Dieses Ansinnen wurde von der Mehrheit des Zweiten

Buddhistischen Konzils seinerzeit zurückgewiesen.<sup>28</sup> Weil Theravada-Mönche und -Nonnen kein Geld besitzen, ja Münzen und Scheine noch nicht einmal berühren dürfen, liegt die Verwaltung religiöser Stätten in den Ländern des südlichen Buddhismus seit jeher in den Händen weltlicher Administratoren.

Im späteren Mahayana-Buddhismus hingegen arbeiten die Ordinierten nicht nur, sondern verwalten auch die Klöster selbst und nehmen alle monetären Angelegenheiten in ihre eigenen Hände. Es gibt historische Belege, dass als „Nebenwirkung“ dieser Praxis die Klöster im nördlichen Buddhismus in ihren Gesellschaften die Geldwirtschaft maßgeblich vorantrieben. So haben zum Beispiel in China die Klöster nicht nur Getreidemühlen betrieben und mit Saatgut gehandelt, sondern auch Land verpachtet und Kreditgeschäfte getätigt.<sup>29</sup>

In der globalen Weltwirtschaft hat das Geld mittlerweile eine Rolle eingenommen, die zu Lebzeiten des historischen Buddha noch nicht vorhersehbar war, als sich das Münzgold im indischen Raum gerade erst verbreitete. Mit Blick auf die Geldwirtschaft weist Brodbeck der modernen Buddhistischen Ökonomie die Aufgabe eines Korrektivs zu: „Buddhistische Ökonomie bedeutet (...) in erster Linie Kritik der ökonomischen Täuschungen und Kritik jener Lehren, die sie verkünden.“<sup>30</sup> In praktischer Hinsicht sollen jedoch keine bestimmten Handlungen vorgeschrieben, sondern vielmehr Zusammenhänge aufgezeigt und angeregt werden, auf negatives Tun zu verzichten.<sup>31</sup> Folgende Maßnahmen wären geeignet, die Geldgier auf Märkten zu zügeln und geldwirtschaftliche Prozesse wieder stärker an die Realwirtschaft zu koppeln:

- Bestrafung spekulativer Geschäfte auf Devisenmärkten, die zum Beispiel Menschen in Armutsländern großen Schaden zufügen.
- Abgeleitete monetäre Formen wie Derivate den Anliegern transparenter machen (die Menschen brauchen genaue Informationen, für was ihr Geld Verwendung findet, ob es zum Beispiel für Tierversuche ausgegeben wird oder in ausbeuterische Konzerne fließt). Eine solche Transparenz ist die Grundlage, um ethisch verantwortlich handeln zu können.

• Regionalwährungen stärken und verbreiten. Das Modell der Regionalwährung geht auf Silvio Gesell zurück und hat mittlerweile auch in der modernen buddhistischen Ökonomie Anhänger gefunden. Gesell<sup>32</sup> hatte bereits vor dem Ersten Weltkrieg beobachtet, dass Waren mit zunehmender Lagerzeit an Wert einbüßen, während das Geld jedoch, welches die Waren repräsentiert, nicht an Wert verliert, sondern im Gegenteil sogar noch Zinsen trägt. Auch einige der heutigen buddhistischen Autoren kritisieren den Zins und sehen in ihm die „Privation des Mitgefühls“. <sup>33</sup> In der Geldwirtschaft und insbesondere im Zins erblickte Gesell eine wesentliche Ursache für die meisten Übel der herrschenden Wirtschaftsordnung und – buddhistisch gesprochen – für strukturelle Verstöße gegen den „Grundsatz der Nicht-Schädigung anderer Wesen“. Davon ausgehend hat Gesell das Modell einer „Natürlichen Wirtschaftsordnung“ entwickelt, die auf Freiland und Freigeld basiert. Durch Regionalwährungen kann das Geld zumindest teilweise aufhören, eine giergetriebene Abstraktion zu sein, und wird wieder stärker mit realwirtschaftlichen Prozessen verbunden. Daher auch die neo-buddhistische Unterstützung dieses Modells. In den letzten Jahrzehnten sind weltweit über viertausend Regionalwährungen entstanden. Viele davon als Reaktion auf krisenhafte Zusammenbrüche in den 1990er Jahren, insbesondere in Japan und Argentinien. In Deutschland gab es die erste Regionalwährung 2003 im bayrischen Chiemgau und hat später unter Namen wie „Roland“, „Sterntaler“, „Kann-Was“ oder „Berliner Wertgutschein“ auch in anderen deutschen Kommunen Verbreitung gefunden. Durch Regionalwährungen sollen die lokale Kleinwirtschaft gefördert und Auswirkungen der Globalisierung abgebrems werden.<sup>34</sup>

## Die Aktualität buddhistischer Wirtschaftsethik

Die Buddhistische Ökonomie steht für Ganzheitlichkeit und ein achtsames Wirtschaftshandeln. Während die herkömmlichen Wirtschaftswissenschaften im menschlichen Begehungsvermögen einen positiven Antrieb zu sinnlichen Lebensfreuden, Wohlstand, Reichtum und Glück

sehen, erkennt der Buddhismus im Begehren die Wurzel allen Leidens und in der Überwindung unserer Begehrensstrukturen den Weg zu wahren, bleibendem Glück und zu spiritueller Befreiung. Anstelle des Verlangens nach immer mehr steht das Ziel der Reinigung und Läuterung des Geistes.

Grundlegend für die Buddhistische Ökonomie ist eine Ethik des Nicht-Verletzens und der Rücksichtnahme auf die Lebensrechte anderer Wesen. Die buddhistische Ethik lehrt Methoden zum rechten Lebenserwerb, unter anderem den achtsamen Umgang mit Naturstoffen und materiellen Dingen. Dabei wird ausdrücklich vor den Gefahren der Hingabe an Abstraktionen (wie Geld) gewarnt und auf die universelle menschliche Verantwortung hingewiesen. Die buddhistische Ethik fordert, jede Handlung bezüglich ihrer Folgen für sich selbst und andere Wesen zu betrachten und das Mitfühlen mit anderen Wesen stets zur Grundlage des eigenen Tuns zu machen.

## Literatur

- Batchelor, Stephan (1990): *Buddhist Economics Reconsidered*, in: Badiner, Allan Hunt (Hrsg.): *Dharma Gaia – A Harvest of Essays in Buddhism and Ecology*, Berkeley, S. 178-182.
- Bhikku Patimokkha – Das Hauptregelwerk der buddhistischen Mönche. Mit Anmerkungen und Notizen zur Verhaltensethik (Vinaya) im Anhang. Aus dem Pali ins Deutsche übersetzt von Bhikkus Nanadassana. Battaramulla (Sri Lanka). o.J.
- Brodbeck, Karl-Heinz (2006): *Die globale Macht des Geldes*, in: *Buddhismus aktuell*, Nr. 4, S. 6-9.
- Brodbeck, Karl-Heinz (2007): *Beiträge zur Grundlegung einer buddhistischen Ökonomie – Vorträge und Aufsätze* (3. Auflage). Gröbenzell.
- *Die Reden des Buddha aus dem Anguttara Nikaya* (1922). – Zweite Serie – aus dem Pali zum ersten Mal übersetzt und erläutert von Nyantiloka. München-Neubiberg.
- Fürstenwerth, Hauke (2007): *Geld arbeitet nicht – Wer bestimmt über Geld, Wirtschaft und Politik*. Aachen.
- *Geld und Vertrauen* (2006): *Von der AG Buddhismus und Ökonomie*, in: *Buddhismus aktuell*, Nr. 4, S. 14-15.
- Gernet, Jacques (1995): *Buddhism in Chinese Society – An Economic History from the Fifth to the Tenth Centuries*. New York.
- „Geld muss rosten!“ (2012) – Werner Onken im Interview mit der Zeit, in: *Die Zeit*, Nr. 12, v. 15.3.2012, S. 21.
- Gesell, Silvio: *Die Natürliche Wirtschaftsordnung durch Freiland und Freigeld*. Lauf bei Nürnberg 1984 (auch im Band 11 der *Gesammelten Werke*, Lütjenburg 1991).
- Jing Yin: *Lun Fojiao De Caifu Guan* (1993), zwei Teile, in: *Fayin*, Nr. 104 (April), S.11-15 und Nr. 106 (Juni), S. 7-11.
- Jones, Ken (1989): *The Social Face of Buddhism – An Approach to Political and Social Activism*. London.
- Litsch, Franz-Johannes (2010): *Buddha und der Sinn der Arbeit*.

- Ein Plädoyer für bedingungslosen Lebensunterhalt, in: *Buddhismus aktuell*, Nr. 2, S. 38-41.
- Litsch, Franz-Johannes (2012): *Der Theravada-Buddhismus lehrt nicht Hinayana*. Unveröffentlichtes Manuskript.
  - Macy, Joanna (1991): *World as Lover, World as Self*, Berkeley. (dt. erschienen unter dem Titel: *Die Wiederentdeckung der sinnlichen Erde – Wege zum ökologischen Selbst*. Zürich und München 1994).
  - Marx, Karl (1949): *Das Kapital*, Bde. 1 und 3. Berlin.
  - Mies, Maria (1994): Brauchen wir eine "Moral Economy"?, in: *Politische Ökologie (Sonderheft 6) – Vorsorgendes Wirtschaften – Frauen auf dem Weg zu einer Ökonomie der Nachhaltigkeit*. München, S. 18-21.
  - Mu Yunju (Hrsg.) (2007): *Chan De Gushi – Jinghuaban*, Dizhen Chubanshe. Beijing.
  - Ngawang, Geshe Tubten (1993): Mensch und Umwelt aus buddhistischer Sicht, in: *Tibet und Buddhismus*, Heft 24 (1), S. 22-23.
  - Payutto, P.A (1994): *Buddhist Economics – A Middle Way for the Marked Place*, Bangkok: Buddhadhamma Foundation.
  - Petzet, Wolfgang (1929): *Der Physiokratismus und die Entdeckung des wirtschaftlichen Kreislaufs*. Karlsruhe.
  - Sangha – Gemeinschaft leben (2004), verfasst vom "Arbeitskreis Buddhismus und Ökonomie" in der Buddhistischen Akademie Berlin, in: [www.buddhanetz.de](http://www.buddhanetz.de) (28.4.2012).
  - Schmithausen, Lambert (1997): *The Early Buddhist Tradition of Ecological Ethics*, in: *Journal of Buddhist Ethics*, Vol. 4, S. 1-74.
  - Schmithausen, Lambert (2002): *Buddhismus und Natur – ein gespaltenes Verhältnis*, in: *Tibet und Buddhismus*, Heft 61 (2), S. 6-11.
  - Schumacher, Ernst Friedrich (1966): *Buddhist Economics*, in: *Guy Wint: Asia – A Handbook*. London. (dt. als Kapitel des Buches „Die Rückkehr zum menschlichen Maß“ erschienen. Reinbeck bei Hamburg 1977).
  - Seifert, Eberhard K. (1987): *Wirtschaftsethik in ökologischer Absicht*, in: *Schriftenreihe des IÖW 9/1987*. Berlin.
  - Seifert, Eberhard K. (1989): Die ökologische Herausforderung für den wirtschaftsethischen Diskurs, in: Seifert, Eberhard K./Pfriem, Reinhard: *Wirtschaftsethik und ökologische Wirtschaftsforschung*. Bern und Stuttgart.
  - Wagenknecht, Saira (2008): *Wahnsinn mit Methode – Finanzcrash und Weltwirtschaft*. Berlin.
  - Wagner, Hans-Günter (1997): *Bio-Ökonomie – Die nachhaltige Nischenstrategie des Menschen*, Frankfurt.
  - Wagner, Hans-Günter (2007): *Buddhist Economics – Ancient Teachings Revisited*, in: *International Journal of Green Economics*, Vol. 1, Nr. 3/4, S.326-340.
  - Wagner, Hans-Günter (2009): *Unvollkommen die Worte und alle Rede darüber – Die Lyrik des Chan-Buddhismus – Band 1*. Stammbach.
  - Weber, Max (1988): *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie (Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen II – Hinduismus und Buddhismus)*. Tübingen.
- nomische Entwicklung und Fortschritt blockiert zu haben. Der Hinduismus hat durch die religiöse Legitimation des Kastensystems ein ökonomisches Modell etabliert, das über Jahrtausende eine stationäre gesellschaftliche Reproduktion ermöglichte. Eine weitere indische Religion, der Jainismus beruht auf dem strikten Gebot des Nicht-Tötens anderer Wesen. Als unbeabsichtigte „Nebenwirkung“ sind seine Anhänger heute vor allem in kaufmännischen Gewerben zu finden, ein Grund für den Wohlstand vieler Jains.
- 2 Aussagen zum ethisch richtigen Wirtschaften finden sich vor allem in den folgenden Sutren (Pali: Sutta) bzw. Sammlungen: dem Agganna Sutra, Anguttara Nikaya, Dhana Sutra, Dhanajani Sutra, Digha Nikaya, Parabhava Sutra, Sakamma Sutra, Samyutta Nikaya, Sigolavada Sutra, Suttanipatta, Uggasutra, Vasettha Sutra und dem Vyggahapajja Sutra.
  - 3 Auch in der Geschichte des westlichen Denkens ist die Ökonomie ursprünglich und über viele Jahrhunderte eine normative Wissenschaft des tugendhaften Handelns gewesen. Platon hat die Chrematistik stets kritisiert und in seiner Wirtschaftsethik den haushälterischen Umgang (oikos) gelehrt (siehe zum Beispiel die Arbeiten von Seifert 1987 und 1989). Viele Jahrhunderte später wurden die aristotelischen Lehren in der englischen Moral Economy wiederbelebt (siehe Mies 1989). Erst mit Smith und Ricardo beginnt die Geschichte der Ökonomie als von den anderen Lebensbereichen separierter Sphäre, d.h. als weitgehend moralfreier Zone. Die Buddhistische Ökonomie bedient sich also eines ganzheitlichen Ansatzes, der auch im Westen die Geschichte des Wirtschaftsdenkens lange Zeit geprägt hat und an den heute, etwa im Rahmen der ökologischen oder „grünen“ Ökonomie wieder angeknüpft wird.
  - 4 Siehe u.a. Macy 1991. – Batchelor 1990. – Jones 1989. – Payutto 1994.
  - 5 Siehe Wagner 1997 und 2007 sowie Brodbeck 2006 und 2007.
  - 6 Siehe Weber 1988.
  - 7 Im buddhistischen Königreich Bhutan gilt zwar Glück als Staatsziel und das dortige Verfahren zur Ermittlung einer Gross National Happiness anstelle ökonomischer Kennziffern ist auch im Westen bekannt geworden, doch was dort tatsächlich gemessen wird, sind eher faktische Zufriedenheiten und Zufriedenheitspotentiale als Glücksgefühle der Menschen.
  - 8 Siehe Saddhatissa 1970, S.31.
  - 9 Siehe Jing Yin 1993, S. 11 - 15.
  - 10 Siehe Petzet 1929 und Marx 1949.
  - 11 Geshe Tubthen Ngawang 1993, S. 22f.
  - 12 Siehe hierzu die Arbeiten von Schmithausen 1997 und 2002. – Im späten Buddhismus wird in der Reinen-Land-Schule auch eine idealisierte Natur beschrieben: Im Sukhavati, dem Reich des Buddha Amithaba sind die Flüsse duftend und die Teiche aus reinen Edelsteinen. Auf goldenem Boden sprießen nur Blumen, aber keine Unkräuter. An Tieren finden sich vor allem melodisch singende Vögel. Alles Begehren wird an diesem Ort gestillt: jede gewünschte Speise wird sogleich als genossen empfunden. Das Reine Land ist das Gegenbild zur bedrohlichen Wildnis ebenso wie zur degenerierten Zivilisation. Als Welt der reinen Formen ohne stoffliche Träger gehört es allerdings nicht mehr zur materiellen Welt, sondern bildet ein Zwischenreich für den Übergang ins Nirvana und ist zugleich ein meditativer Zustand. (siehe Ebenda, 2002, S. 8f).
  - 13 Siehe Wagner 2009, S. 18ff.
  - 14 Siehe Litsch 2010, S. 38ff.
  - 15 Siehe E. F. Schumacher 1977, S. 52ff.
  - 16 Siehe die Regeln 18 und 19 nach der Übersetzung des Bhikkhu Patimokkha durch Bhikkhu Nanadassana (o.J.)
  - 17 Ebenda, Anm. 85.

## Anmerkungen

1 So formuliert zum Beispiel nicht nur die katholische Soziallehre sehr detaillierte ökonomische Regeln, sondern ebenso die islamische Scharia, etwa mit Vorschriften zur Geldordnung und dem Verbot des Zinses. Auch der Taoismus liefert indirekt ökonomische Handlungsempfehlungen im Sinne eines Laissez-faire-Gebots als der idealen Form des Regierens, ganz im Gegensatz zum Konfuzianismus (sofern man ihn als eine Religion betrachtet), dessen starke Ritual- und Regelorientierung auch die Wirtschaft nicht auslöst, was ihm den Vorwurf einbrachte, öko-

- 18 Die Reden des Buddha, 1922, S. 113.  
 19 Siehe die Zusammenstellung entsprechender Aussagen aus dem (m) Suttanipatta, dem (墜落經) Parabhava, dem (台但並) Anguttaranikaya, dem (虎住者經) Vyagghapajja und dem (善唱) Sigalovada Sutra bei Jing Yin 1993.  
 20 aus: Mu Yunju (Hrsg.): Chan De Gushi (2007), S.256f, (eigene Übersetzung).  
 21 Sutren verfügbar im Internet unter: [http://buddhasutra.com/files ...](http://buddhasutra.com/files...)  
 22 Siehe Blüm 2011 und Fürstenwerth 2007.  
 23 Siehe Wagenknecht 2008 und Marx 1949, S. 510f.  
 24 Brodbeck 2006, S. 8f.  
 25 Brodbeck 2007, S. 3ff.  
 26 Geld und Vertrauen, S. 14.  
 27 Siehe Jing Yin 1993, S. 13ff.  
 28 Siehe Litsch 2012, S. 1.  
 29 Gernet vertritt die Auffassung (1995, S. 196ff und S. 234ff), dass diese klösterlichen Praktiken die Geldwirtschaft im Reich der Mitte maßgeblich förderten. Aus dem Kreislauf des Gebens hätten sich im Lauf der Zeit handfeste kommerzielle Praktiken entwickelt – mit weitreichender Ausstrahlung auch auf andere Bereiche der Gesellschaft.  
 30 Siehe Brodbeck 2007, S. 32.  
 31 Siehe Brodbeck 2007, S. 7 und 35f.  
 32 Siehe Gesell 1984, S. 238ff, und "Geld muss rosten", in: Die Zeit Nr. 12/2012, S. 21.  
 33 Brodbeck 2007, S. 82.  
 34 Siehe Sangha 2004.

### Buddhistische Wirtschaftslehre

„'Rechter Lebensunterhalt' ist eine der Anforderungen auf dem Edlen Achtfachen Pfade Buddhas. ... Der Grundgedanke buddhistischer Wirtschaftslehre heißt Einfachheit und Gewaltlosigkeit. ... Da Verbrauch nichts anderes ist als ein Mittel zum Wohlbefinden des Menschen, müsste das Ziel das Erreichen eines Höchstmaßes an Wohlbefinden mit einem Mindestmaß an Verbrauch sein. ... Vom Standpunkt der buddhistischen Wirtschaftslehre her ist also die Produktion aus am Ort verfügbaren Mitteln für am Ort entstehende Bedürfnisse die vernünftigste Art des Wirtschaftslebens. ... Es geht darum, den rechten Pfad der Entwicklung zu finden, den mittleren Weg zwischen materialistischer Rücksichtslosigkeit und herkömmlicher Unbeweglichkeit, kurz gesagt: die ‚Richtige Lebensart‘.“

Ernst Friederich Schumacher, Die Rückkehr zum menschlichen Maß – Small is beautiful, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag, 1977, S. 48, 52-53 und 56.

"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.

Karlheinz Brodbeck, Beiträge zur Grundlegung einer buddhistischen Ökonomie, Gröbenzell 4. Aufl. 2012, S. 31-32.  
<http://www.khbrodbeck.homepage.t-online.de/buddoeek.pdf>