



Hohenheimer Working Papers
zur Theologie und zur Christlichen Sozialethik

MICHAEL SCHRAMM

„Spirituelles Kapital“ .
Wozu eine christliche Wirtschaftsethik
nützlich ist

Hohenheimer Working Papers
zur Theologie und zur Christlichen Sozialethik
No. 3

Universität Hohenheim:
Lehrstuhl für Katholische Theologie und
Wirtschaftsethik (560 D)

2012

Downloads:

<https://theology-ethics.uni-hohenheim.de/88741>

Worin bestehen die Fachkenntnisse der *Theologie* im allgemeinen und einer *theologischen Ethik* im Besonderen? Während solche Fragen in der Welt des Mittelalters als völlig überflüssig – weil sonnenklar – eingestuft worden wären, sind in der Welt der Moderne und ihrer ausdifferenzierten Wissenschaftslandschaft mögliche Antworten auf diese Fragen alles andere als offensichtlich:

(1) *Theologie*. Der Biologe (und Atheist) STEPHEN JAY GOULD hat einmal mit deutlich ironischem Unterton formuliert, dass es nur die Theologie fertig bringe, selbst die Exobiologie (die Erforschung außerirdischen Lebens) darin zu übertreffen, sich mit einem „großen Thema ohne (realen) Gegenstand“ zu beschäftigen¹. Und RICHARD DAWKINS, bekanntlich ebenfalls Biologe und Vorkämpfer eines expliziten Atheismus, zufolge kann das ‚Fachwissen‘ eines Theologen nur verglichen werden mit den

„Fachkenntnisse[n] eines anerkannten ‚Elfenforschers‘ über Form und Farbe von Elfenflügeln“².

(2) *Theologische (Wirtschafts)Ethik*. Sollten GOULD und DAWKINS Recht haben, dann gäbe es keinen Raum mehr für irgendeine Art von theologischer Ethik. Denn wenn es keinen Gott gibt, kann es logischerweise auch keine *theologische Ethik* oder *theologische Sozialethik* (theologische Wirtschaftsethik usw.) mehr geben.

Nun könnte es aber auch sein, dass GOULD und DAWKINS falsch liegen – weil es tatsächlich hinreichend Evidenz für die Hypothese der Existenz Gottes gibt³ – was wiederum Raum ließe für die Möglichkeit von Fachkenntnissen in den Bereichen Theologie und theologischer Ethik.

Gleichwohl drängt sich dann bereits das nächste Problem auf: Theologinnen mögen ja Fachkenntnisse über die *religiösen* Aspekte der Ethik besitzen – aber wie steht es

¹ GOULD (1980 / 1992), p. 225, spricht von der „exobiology, that great subject without a subject matter (only theology may exceed us in this)“.

² DAWKINS (2006 / 2008), S. 28.

³ Man vergleiche beispielsweise die Ausführungen von DAVID RAY GRIFFIN (2001, pp. 169 – 203), der nicht weniger als dreizehn Argumente für die Existenz einer göttlichen Realität zusammenträgt. Diese im engeren Sinn theologische Frage kann ich hier nicht eingehend erörtern. Vgl. aber dazu SCHRAMM (2011), S. 120 – 137.

mit einem professionellen Wissen (als Disziplin!) über die Fragen einer *Wirtschaftsethik* (oder einer *politischen Ethik* oder einer *Technikethik*)?⁴ Denn: Religion und Wirtschaft sind ja nun wirklich verschiedene Dinge. Von daher ist mit einer theologischen oder spirituellen Kompetenz in keiner Weise eine ökonomische Kompetenz verbunden. Kurz und bündig (und ehrlich!) erklärt der DALAI LAMA hierzu:

„Alle Erleuchteten sind voll des Wissens, aber sie haben von nichts eine Ahnung“⁵.

Allgemeiner formuliert lautet das Problem: Alle Religionen und Theologische (Wirtschafts)Ethiken sind voll des religiösen Wissens, aber sie haben als solche von den weltlichen Dingen der modernen Gesellschaft (Wirtschaft, Politik, Technik, Medien, Recht usw.) keine Ahnung, haben also hierfür keine genuine Kompetenz.

Um etwa ein Unternehmen erfolgreich führen zu können, braucht man schlicht und ergreifend unternehmerisches Talent. Die Religion nützt einem da zunächst einmal wenig, so der christlich orientierte (!) Unternehmer KLAUS DIETER TRAYSER:

„Das Ziel, ein [*einfach nur*] christliches Unternehmen formen [...] zu wollen, halte ich für den gleichen Unsinn wie die Absicht, seine Mundpflege mit einer christlichen Zahnbürste vorzunehmen. [...] Für mich ist die Plansecur ein Wirtschaftsunternehmen, das sich wie jedes andere Unternehmen dem Wettbewerb [...] stellen muss“⁶.

Denn während es Religion und Spiritualität – zumindest zunächst einmal – um das Transzendente geht, stellt die Wirtschaft etwas sehr Weltliches, also Immanentes dar.

Die Frage stellt sich, ob der Theologie daher in Bezug auf wirtschaftliche Probleme nur noch eine „Inkompetenzkompensationskompetenz“ zukommt, wie sie der Philo-

⁴ Natürlich kann sich etwa eine theologische Wirtschaftsethikerin zusätzlich ökonomisches Fachwissen aneignen (und das sollte sie auch, entweder durch ein Studium oder als „Hobbyökonomin“). Dieses ist dann aber nur ihr als *Person* zuzuschreiben, *nicht* ihrer *Fachdisziplin* „Theologie“ als solcher.

⁵ Zit. nach FOLLATH (2007), S. 80.

⁶ TRAYSER (2006), S. 434.

soph ODO MARQUARD bereits 1973 für die Philosophie diagnostiziert hat⁷. Also: Worin besteht das Fachwissen einer Christlichen Sozialethik? Wozu ist eine Christliche Wirtschaftsethik nützlich?

1. Religion und Theologie

Religionen sind – betrachtet man sie zunächst einmal primär als kognitive Systeme (und nicht so sehr als praktische Lebensweisen) – umfassende Weltansichten, die den Begriff einer letzten (ultimativen) Realität beinhalten. Im Unterschied zu den Naturwissenschaften, in denen die „ultimative Realität“ diejenige der materiellen Faktizitäten ist, die von der Physik und der Chemie beschrieben werden⁸, handelt es sich bei der letzten (ultimativen) Realität der Religionen – ob es sich nun den Gott der theistischen Religionen handelt oder um das Nirvana des Buddhismus – um ein evaluatives Konzept:

„In full-fledged religions, the ultimate reality with which harmony is desired is explicitly conceived to be *holy* or *sacred*“⁹.

Religiösen Weltansichten zufolge ist die Evolution des Universums nicht lediglich eine bloße Abfolge nackter Fakten, da es eine letzte Realität gibt, die als die (heilige) „Seele“ des Universums begriffen. Diese letzte Realität qualifiziert

„die Welt als eine[r] Sphäre geordneter Werte, die einander wechselseitig intensivieren oder zerstören“¹⁰.

⁷ „[E]rst war die Philosophie kompetent für alles; dann war die Philosophie kompetent für einiges; schließlich ist die Philosophie kompetent nur noch für [...] das Eingeständnis der eigenen Inkompetenz. [...] Und wenn das so sich verhält, dann bleibt übrig für die Philosophie: [...] ihre Inkompetenzkompensationskompetenz“ (MARQUARDT 1974, S. 342. 344).

⁸ So erklärt etwa JOHN SEARLE (1998 / 1999, p. 33): The „[u]ltimate reality [...] is the reality described by chemistry and physics“.

⁹ GRIFFIN (2001), p. 12; mit Bezug auf die Theorie der Religion des Prozessphilosophen ALFRED NORTH WHITEHEAD (vgl. WHITEHEAD 1926 / 1985). Im Unterschied zum Untersuchungsgegenstand der Natur- oder Sozialwissenschaften kann diese Dimension des Universums, also die ultimative Realität der Religion, allerdings nicht empirisch nachgewiesen, sondern nur als schlussfolgernde Hypothese zur argumentativen Diskussion gestellt werden.

Da es sich bei dieser Idee einer ultimativen oder göttlichen Realität um ein evaluatives Konzept handelt, enthalten sämtliche Weltreligionen der Gegenwart bestimmte *ethische* Implikationen. Und es ist dieses Merkmal der religiösen Weltansichten, das deren Relevanz für die Konstruktion von sozialen Institutionen in modernen Gesellschaften begründet, einschließlich der Institutionen und Organisationen der Wirtschaft.

2. Moderne Christliche Metaphysik

Es gibt zwei Gründe, warum es für Religionen vernünftig ist, ein rationales metaphysisches System zur Begründung ihrer Glaubensinhalte zu erarbeiten.

- Der erste Grund ist *theologischer* Art: Religionen benötigen eine Theologie, um die theologische und philosophische Vernünftigkeit ihrer Annahmen zu überprüfen (und diese gegebenenfalls auch zu modifizieren):

„Rationale Religion muß daher bei der kritischen Überprüfung ihrer Begriffe auf Metaphysik zurückgreifen“¹¹.

- Der zweite Grund ist ein *politischer*: Moderne Gesellschaften sind unausweichlich pluralistische Gesellschaften. Und angesichts der Tatsache, dass es eine Vielfalt von unterschiedlichen und (teilweise) inkompatiblen Weltanschauungen sowie von religiösen, philosophischen und moralischen Werten gibt, bedarf es einer politischen Konzeption gesellschaftlicher Koexistenz, die von diesen unterschiedlichen Weltansichten unterstützt wird. So hat JOHN RAWLS in seinem Konzept eines „politischen Liberalismus“ überzeugend erklärt, dass wir einen „überlappenden Konsens“ benötigen, der durch die unterschiedlichen „umfassenden Lehren“ (etwa religiöser Art) bekräftigt wird. Und es ist völlig klar, dass nur *rationale* Religionen, die durch eine vernünftige Metaphysik gedeckt sind – in Rawls’ Terminologie: dass nur

¹⁰ WHITEHEAD (1926 / 1985), S. 48.

¹¹ WHITEHEAD (1926 / 1985), S. 61.

„vernünftige umfassende Lehren“ – in der Lage sind, diesen modernen Wertekonsens, den gesellschaftlichen „überlappenden Konsens“ also, zu unterstützen:

„Das ernste Problem ist das folgende: Eine moderne demokratische Gesellschaft ist nicht einfach durch einen Pluralismus umfassender religiöser, philosophischer und moralischer Lehren gekennzeichnet, sondern durch einen Pluralismus zwar einander ausschließender, aber gleichwohl vernünftiger umfassender Lehren. Keine dieser Lehren wird von Bürgern allgemein bejaht. Und es ist nicht zu erwarten, daß eine von ihnen (oder irgendeine andere vernünftige Lehre) in absehbarer Zeit von allen oder fast allen Bürgern bejaht wird. Der politische Liberalismus geht davon aus, daß eine Pluralität vernünftiger und dennoch einander ausschließender umfassender Lehren das natürliche Ergebnis des Gebrauchs der menschlichen Vernunft innerhalb des Rahmens der freien Institutionen einer konstitutionellen Demokratie ist. Der politische Liberalismus nimmt auch an, daß eine vernünftige umfassende Lehre die wesentlichen Merkmale einer demokratischen Ordnung nicht ablehnt. Natürlich kann es in einer Gesellschaft auch unvernünftige und irrationale und sogar irrsinnige umfassende Lehren geben. Was sie betrifft, besteht das Problem darin, sie so einzudämmen, daß sie nicht die Einheit und die Gerechtigkeit der Gesellschaft untergraben“¹².

Daher sind nur *rationale*, also intellektuell (wissenschaftlich) verantwortete Religionen in der Lage, einen konstruktiven Beitrag zu einem stabilen Gedeihen moderner Gesellschaften zu leisten – und hierfür bedarf es einer rationalen Metaphysik.

2.1 „Metaphysik“

Es gibt keine Möglichkeit, der „Metaphysik“ zu entkommen. Natürlich sind da einige Philosophen, die ein „nachmetaphysisches Denken“ oder eine „postmetaphysische Kultur“ propagieren¹³, aber sie benutzen das Wort „Metaphysik“ anders als ich es hier tue. In der Begriffswelt „postmetaphysischer“ Philosophen steht „Metaphysik“ für eine vormoderne und idealistische Matrix des Denkens, für eine tendenziell totalitäre und veraltete Weltsicht, in der selbsternannte „Metaphysiker“, die für sich eine privi-

¹² RAWLS (1993 / 1998), S. 12 f.

legierte Einsicht in „die“ (allumfassende) Wahrheit von Gott und Welt reklamieren, anderen Leuten vorschreiben, wie sie zu denken und sich zu verhalten haben.

Im Unterschied hierzu verwende ich den Begriff „Metaphysik“ in einem strikt *epistemologischen* Sinn. KARL POPPERS Wissenschaftsphilosophie unterscheidet in diesem Zusammenhang drei Theorietypen:

„Wir können für unsere Zwecke drei Arten von Theorien unterscheiden:
erstens logisch-mathematische Theorien,
zweitens empirisch-wissenschaftliche Theorien,
drittens philosophische oder metaphysische Theorien“¹⁴.

Dabei ist es die empirische Falsifizierbarkeit, die die naturwissenschaftlichen („empirisch-wissenschaftlichen“) Theorien von den „metaphysischen“ Theorien unterscheidet:

„Nach dieser Auffassung [...] soll ein System nur dann als wissenschaftlich [*naturwissenschaftlich; Anm. M.S.*] gelten, wenn es Behauptungen aufstellt, die mit Beobachtungen kollidieren können“¹⁵.

Während also die Theorien der Naturwissenschaften empirisch falsifizierbar sind, besteht das Charakteristikum von metaphysischen Theorien darin, dass sie *nicht empirisch* falsifiziert werden können:

„Die nicht prüfbareren [*Theorien; Anm. M.S.*] können wir als metaphysisch bezeichnen“¹⁶. „Wenn dieses ‚Kriterium der [*empirischen; Anm. M.S.*] Widerlegbarkeit‘ angenommen wird, dann sehen wir sofort, dass *philosophische* Theorien, oder *metaphysische* Theorien, *per definitionem unwiderlegbar* sind“¹⁷.

¹³ Vgl. etwa HABERMAS (1988) oder RORTY (1995).

¹⁴ POPPER (1963 / 2000); S. 287. Als Beispiele für philosophische oder metaphysische Theorien, die POPPER als falsch erachtet (obwohl sie empirisch und logisch unwiderlegbar sind), benennt er (1963 / 2000, S. 283): den Determinismus, den Idealismus, den Irrationalismus, den Voluntarismus und den Nihilismus. Er selbst hingegen vertritt folgende metaphysische Überzeugungen: den Indeterminismus, den Realismus und den (kritischen) Rationalismus.

¹⁵ POPPER (1963 / 2000); S. 372.

¹⁶ POPPER (1963 / 2000); S. 373.

¹⁷ POPPER (1963 / 2000); S. 286.

Die bedeutet jedoch keinesfalls, dass metaphysische Theorien beliebig und daher sinnlos oder nutzlos sein – ganz im Gegenteil. Im Unterschied zu den einschlägigen positivistischen Zurückweisungen metaphysischer Sätze hat Popper immer betont, dass metaphysische Theorien äußerst wichtig sind:

„Doch metaphysische Hypothesen sind zumindest auf zweierlei Art für die Wissenschaft wichtig. Erstens brauchen wir metaphysische Hypothesen für ein allgemeines Weltbild. Zweitens werden wir beim praktischen Vorbereiten unseres Forschens von dem geleitet, was ich ‚metaphysische Forschungsprogramme‘ genannt habe“¹⁸.

POPPER betrachtete sogar den Darwinismus nicht als eine überprüfbare (natur)wissenschaftliche Theorie, sondern als ein metaphysisches Forschungsprogramm:

„Und dennoch ist die Theorie unschätzbar: Ich glaube nicht, daß ohne sie unser Wissen hätte so wachsen können, wie es das seit Darwin getan hat. Wenn wir versuchen, Experimente mit Bakterien zu erklären, die sich zum Beispiel an Penicillin angepaßt haben, dann ist die Theorie der natürlichen Auslese dabei eine große Hilfe. Obwohl sie metaphysisch ist, kann sie sehr konkrete und sehr praktische Forschungen weitgehend erhellen. Sie gestattet uns, die Anpassung an eine neue Umwelt (wie etwa eine penicillinverseuchte Umwelt) auf eine rationale Weise zu erforschen: Sie legt die Existenz eines Anpassungsmechanismus nahe, und sie gestattet uns vielleicht, die Funktionsweise des Mechanismus bis in seine Einzelheiten zu untersuchen. Und bisher ist sie die einzige Theorie, die so etwas leistet“¹⁹.

Im Hinblick auf eine *theologische* Metaphysik zeigte POPPER explizit, dass die Gotteshypothese („Es gibt einen Gott.“), die er als „*die erzmetaphysische Behauptung*“²⁰ bezeichnet, „als ein wohlgeformter oder sinnvoller Satz konstruiert werden kann“²¹ – obgleich diese „erzmetaphysische Formel keinen [*empirisch*-]wissenschaftlichen Prüfungen unterzogen werden kann: Es gibt keinerlei Hoffnung, sie [*empirisch*] zu falsifizieren [...]. Aus diesem Grunde bezeichne ich sie als metaphysisch – als außerhalb

¹⁸ POPPER in: POPPER / ECCLES (1987), S. 524.

¹⁹ POPPER (1979), S. 259 f..

²⁰ POPPER (1963 / 2000); S. 398.

²¹ POPPER (1963 / 2000); S. 398.

des [natur-]wissenschaftlichen Bereichs liegend²². Aber eine nicht-naturwissenschaftliche Theorie muss durchaus nicht irrational sein:

„[J]ede vernünftige Theorie, ob nun [natur-]wissenschaftlich oder philosophisch, ist insofern vernünftig, als sie versucht, gewisse Probleme zu lösen. Sie ist nur im Zusammenhang mit einer Problemsituation verständlich und vernünftig; und sie kann nur im Zusammenhang mit einer Problemsituation vernünftig, das heißt kritisch, diskutiert werden²³.

2.2 Die mögliche Angemessenheit einer theistischen Metaphysik

Alle Leuten, die bei der Erwähnung der Gotteshypothese vorschnell abzuwinken geneigt sind, sollten daher die Möglichkeit in Betracht ziehen, dass auch diese „erzmetaphysische“ Annahme, die theologische Gotteshypothese also, ein rationales und metaphysisches Forschungsprogramm darstellt, das möglicherweise in der Lage ist, bestimmte Probleme besser zu lösen als andere metaphysische Systeme.

Greifen wir als exemplarisches Problem die Frage der *Zahlen* heraus. Für materialistische Philosophien – die ein Beispiel einer alternativen „metaphysischen“ Doktrin darstellen – stellt der ontologische Status der Zahlen ein mehr oder weniger unlösbares Problem dar. So erklärt etwa der Philosoph REUBEN HERSH:

„Ideal entities independent of human consciousness violate the empiricism of modern science²⁴.

Aber Zahlen sind „ideale Entitäten“ – und gleichzeitig gibt es eine metaphysische Notwendigkeit, ontologisch eine objektive Existenz von Zahlen anzunehmen. Wie es der (atheistische) Philosoph COLIN MCGINN formuliert:

„Abstract things exist necessarily. [...] In every possible world it seems like numbers have to exist and logic has to exist [...]. There's got to be logic and numbers.

²² POPPER (1963 / 2000); S. 401.

²³ POPPER (1963 / 2000); S. 289.

²⁴ HERSH (1997), p. 12.

Because they have that kind of completely necessary existence everywhere. Every world contains numbers“²⁵.

Da nun jeder *materialistischen* Metaphysik angesichts der *abstrakten* mathematischen Objekte die Luft ausgehen muss, genehmigt sich der Materialist (oder Physikalist) WILLARD VAN O. QUINE einfach eine Ausnahme und erklärt:

„Physicalism [...] is materialism, bluntly monistic except for the abstract objects of mathematics“²⁶.

Aber wie soll man sich das vorstellen? Wie soll es für Zahlen möglich sein, in einem materialistischen Universum zu existieren? QUINE „klärt“ dieses Problem mit dem folgenden „Argument“:

„Physical objects in this generous sense constitute a fairly lavish universe, but more is wanted – notably numbers. Measurement is useful in cookery and commerce. and in the fullness of time it rises to a nobler purpose: the formulation of quantitative laws. So we assume abstract objects *over and above* the physical objects“²⁷.

Weil es alles andere als vernünftig ist, eine derart schwammige „Erklärung“ zu akzeptieren, hat der Prozessphilosoph ALFRED N. WHITEHEAD die Gotteshypothese in die metaphysische Interpretation des Universums eingeführt. Zunächst erklärt er, dass es ein „frei schwebendes“ Existieren (irgendwie „over and above“) nicht geben könne. Dies besagt sein „*ontologisches Prinzip*“:

²⁵ COLIN MCGINN (Interview mit ROBERT LAWRENCE KUHN). Download: <http://www.closetotruth.com/video-profile/Why-is-There-Anything-At-All-Colin-McGinn-/797>. Zahlen sind keine beliebige Erfindung des Menschen. Natürlich mussten die Menschen irgendwann einmal auf die Idee der Zahlen gekommen sein, haben die Zahlen also „erfinden“ müssen. Aber: Bei der menschlichen „Erfindung“ der Zahlen handelt es sich nicht um eine beliebige (kontingente) Erfindung, sondern um eine notwendige Erfindung – denn sie hätte nicht anders ausfallen können. „[I]t seems that we’re not free to impose any mathematics or any logic we want“ (PUTNAM 1979, p. 238). Eine notwendige Erfindung ist dasselbe wie eine Entdeckung von Tatsachen, die eben objektiv so sind wie sie sind. Wenn Zahlen tatsächlich notwendigerweise existieren (und ich bin mit MCGINN davon überzeugt, dass es so ist), dann haben wir die Zahlen und die Logik nicht erfunden, sondern entdeckt.

²⁶ QUINE (1995), p. 14.

²⁷ QUINE (1981), p. 14 f.. (Hervorhebung: M.S.)

„Nach dem ontologischen Prinzip gibt es nichts, was aus dem Nirgendwo [„*over and above*“] in die Welt treibt“²⁸. „[A]bgesehen von wirklichen Dingen [*gibt es*] nichts – nichts, weder als Tatsache, noch als Wirkungskraft. [...] Dieses allgemeine Prinzip wird das ‚ontologische Prinzip‘ genannt. Es besagt, daß alles irgendwo in der Wirklichkeit positiv vorhanden ist“²⁹.

Ein rein abstraktes Existieren ist laut WHITEHEAD eine ontologische Unmöglichkeit. Es kann keine abstrakten Objekte geben, „die im Nichts treiben“³⁰. Vielmehr müssen sie in einer *Wirklichkeit* verortet werden. Und diese Wirklichkeit kann eigentlich keine andere sein als die umfassende Wirklichkeit *Gottes*:

„Alles muß irgendwo sein [*und kann nicht einfach als freischwebend – „over and above“ – deklariert werden*] [...] Dementsprechend muß auch die allgemeine Potentialität des Universums [*und Zahlen gehören als abstrakte Objekte zu diesen Möglichkeiten*] irgendwo sein [...]. Dieses ‚irgendwo‘ ist [...] im uranfänglichen Geist Gottes“³¹.

Ganz ähnlich hat der Physiker FREEMAN DYSON formuliert:

„Therefore it is reasonable to believe in the existence of [...] a mental component of the universe. [...] [W]e [*can*] believe in this mental component and call it God“³².

²⁸ WHITEHEAD (1929 / 1984), S. 446.

²⁹ WHITEHEAD (1929 / 1984), S. 93.

³⁰ WHITEHEAD (1929 / 1984), S. 46.

³¹ WHITEHEAD (1929 / 1984), S. 103. Diese metaphysische Notwendigkeit war für WHITEHEAD überhaupt der Grund, Gott in sein Konzept einzuführen: „One of the main reasons Whitehead came to affirm the existence of God, after having long been an agnostic or even an atheist, was to explain how forms [*ideas, possibilities, numbers etc.*] of various types can exist and be efficacious in the world. This God acts in the world, as we have seen, exclusively by means of presenting forms to the creatures as attractive possibilities, to persuade them to move forward“ (GRIFFIN 2004, p. 107 f.). WHITEHEAD selbst erklärt hierzu: „I should never have included it, if it had not been strictly required for descriptive completeness. You must set all your essentials into the foundation. It’s no use putting up a set of terms, and then remarking: ‚Oh, by the way, I believe there’s a God.‘“ (zit. nach: HOCKING 1961, p. 515).

³² DYSON (1988 / 2004), p. 297.

2.3 Unausweichlichkeit und Fallibilität einer jeden Metaphysik

Wie immer man sich nun zur Frage einer theistischen oder a-theistischen Metaphysik stellt – sicher ist jedenfalls, dass „Metaphysik“ unausweichlich ist. Wir alle haben eine metaphysische Hypothese im (Hinter)Kopf, um uns die Welt zu erklären und uns in ihr zurechtzufinden. Allerdings müssen wir ständig fragen, ob unsere Metaphysik(en) vernünftig, also wirklich problemlösend sind. Genau in diesem Sinn hat niemand anderer als ALAN GREENSPAN, von 1987 bis 2006 Chairman der US-Notenbank Federal Reserve System (FED), den Begriff „Ideologie“ verwendet: als mentales Rahmenkonzept, das in seinem Fall dazu dient(e), bestimmte Probleme auf dem Gebiet der modernen Wirtschaft, insbesondere der Finanzmärkte, zu bearbeiten – ein „conceptual framework“, das sich dramatisch irren kann. Er bekannte am 23. Oktober 2008 vor dem *Congressional Committee for Oversight and Government Reform*, dass sich sein liberalistisches „conceptual framework“, seine „ideology“ – nämlich dass die Märkte in der Lage seien, sich selbst zu regulieren – als falsch herausgestellt habe. Nachdem ihn der Kommissionsvorsitzende HENRY WAXMAN inquisitorisch mit einer Reihe regulierungsfeindlicher Zitate konfrontiert hatte, bekannte GREENSPAN kleinlaut („Greenspan’s Confession“)³³:

„I made a mistake in presuming that the self-interest of organizations, specifically banks and others, were such that they were best capable of protecting their own shareholders and their equity in the firms. [...] So the problem here is, something which looked to be a very solid edifice, and indeed a critical pillar to market competition and free markets, did break down. And I think that, as I said, shocked me. I still do not fully understand why it happened. And obviously, to the extent that I figure out where it happened and why, I will change my views. And if the facts change, I will change“.

³³ „Greenspan’s Confession“ ist natürlich vielfach dokumentiert, beispielsweise in der online-Ausgabe der „Washington Post“: <http://www.washingtontimes.com/weblogs/potus-notes/2008/Oct/24/he-found-flaw/>

WAXMAN fragt ihn dann, ob ihn seine Weltsicht, seine „Ideologie“, zu Statements und Entscheidungen geführt habe, die er heute lieber nicht vorgenommen hätte, und Greenspan antwortet:

„Well, remember that what an ideology is. It's a conceptual framework with the way people deal with reality. Everyone has one. You have to exist, you need an ideology. The question is whether it is accurate or not. And what I'm saying to you is, yes, I've found a flaw [...] a flaw in the model that I perceived as the critical functioning structure that defines how the world works, so to speak. [...] That's precisely the reason I was shocked, because I had been going for 40 years or more with very considerable evidence that it was working exceptionally well“.

Doch das tat es offenbar nicht, GREENSPAN war geschockt und hatte den Mut, seine fehlerhafte „ideology“, sein falsches „Spielverständnis“³⁴, auch zu bekennen. „Greenspan's Confession“ erinnert uns an eine ernste Gefahr einer jeden „Ideologie“ oder „Metaphysik“:

„Der Fehler an einem metaphysischen System liegt genau in der Tatsache, daß es ein nettes kleines Denksystem ist, das dadurch seine Darstellung der Welt zu sehr vereinfacht“³⁵.

Zweifelsohne gilt dies auch für jedwede religiöse Metaphysik. Trotz oder gerade aufgrund der Tatsache, dass speziell die Religionen oftmals der Versuchung erliegen sind, sich einzubilden, ihre dogmatischen Weltsichten seien unfehlbar (üblicherweise mit Hinweis auf göttliche „Offenbarungen“), ist es wichtig zu realisieren, dass sämtliche Versuche, eine christliche Metaphysik zu kreieren, hypothetische und widerlegbare Konstrukte darstellen.

³⁴ Dieser Begriff bei *Nick Lin-Hi / Andreas Suchanek* (2009): Eine wirtschaftsethische Kommentierung der Finanzkrise, in: *Forum Wirtschaftsethik* 17. Jg., Nr. 1/2009, S. 20–27: „Die Finanzkrise zeigt eindrucksvoll, dass sowohl die Befolgung und die Auslegung als auch die Implementierung und Durchsetzung von Spielregeln immer auch erheblich vom Spielverständnis aller Beteiligten mit geprägt werden. So war es nicht zuletzt die Überzeugung sich selbst regulierender, ‚freier‘ Märkte – mit anderen Worten die Unterschätzung der Bedeutung, die Spielregeln für funktionsfähige Märkte haben –, die Alan Greenspan und viele andere Akteure zu ihren ‚Spielzügen‘ veranlasst haben“ (25).

³⁵ WHITEHEAD (1926 / 1985), S. 41.

2.4 Christliche Metaphysik und theistische Ethik

Eine christliche Metaphysik unterstützt die ontologische Annahme, dass es Gott gibt und es daher auch eine *objektive moralische Ordnung* existiert. Gleichwohl muss auch eine religiöse Metaphysik einräumen, dass diese moralische Ordnung nicht offensichtlich vor aller Augen liegt. Es mag moralische Tatsachen geben – diese Annahme ist eine Konsequenz der Gotteshypothese –, doch epistemisch versetzt diese Annahme die Theisten nicht in eine privilegierte Position. Da kein Mensch über einen göttlichen Blickwinkel verfügt, müssen wir als Menschen allesamt gleichermaßen die Wahrheit mühsam suchen. Es gibt niemanden anderen als uns selbst, einige Ideen zu entwickeln, worin diese (vermutete) moralische Wahrheit bestehen könnte. Und in der Tat repräsentiert eine christliche Metaphysik einige Kernvermutungen über die göttliche und moralische Struktur des Universums.

Die christliche Religion beinhaltet eine theistische Weltansicht und unterstützt daher die *ontologische* Annahme der Existenz Gottes. Und weil dieser Gott als Inbegriff des Guten gesehen wird, verkörpert diese ultimative Realität des Universums eine moralische Ordnung. Im Gegensatz zu dieser theistischen Vermutung nehmen die meisten non-theistischen Weltanschauungen der Moderne an, dass es keine objektiven Werte gibt. Pointiert erklärt der Physiker STEVEN WEINBERG:

„It is wrong to torture children. And the reason it is wrong to torture children is *because I say so*. [...] I mean that not only I say so, [...] probably most of us say so. But it is *not a moral order out there*. It is something *we impose*“³⁶.

Objektiv enthält die Welt hier keine moralische Ordnung im Sinn einer Tatsache. Vielmehr wird – in MAX WEBERS Worten – von einer „ethische[n] Irrationalität der Welt“³⁷ ausgegangen. In wünschenswerter Deutlichkeit erklärt etwa JOHN L. MACKIE:

³⁶ WEINBERG, STEVEN (1999): Cosmic Questions. Steven Weinberg and John Polkinghorne - an Exchange. URL: www.counterbalance.org/cqinterv/swjp-frame.html

³⁷ WEBER (1919 / 1992), S. 240.

„There are no objective values. [...] [V]alues are not part of the fabric of the world.“³⁸

Die ethische Unterscheidung zwischen richtig und falsch ist eine von Menschen gemachte „Erfindung“³⁹. Auch JOHN RAWLS ordnet sich hier ein:

„Apart from the procedure of constructing the principles of justice, there are no moral facts.“⁴⁰

Die *ontologische* Annahme, dass es keine objektiven Werte gibt, impliziert die *epistemische* Schlussfolgerung, dass es so etwas wie einen „moralischen Realismus“ nicht geben könne.

„[T]here are no moral facts, no moral truths, and [therefore] no moral knowledge.“⁴¹

Und aus einem atheistischen Blickwinkel können die Dinge auch gar nicht anders liegen, weil nur „unter der Voraussetzung, dass sich eine solche theologische These verteidigen lässt, eine Art objektiver moralischer Präskriptivität angenommen werden kann“⁴².

Wenn nun aber die christliche Religion – entgegen dieser Sichtweise einer „ethischen Irrationalität der Welt“ – eine moralhaltige Kosmologie unterstützt, stellt sich natürlich sogleich das einschlägige Problem der moralischen *Heteronomie*. Die beiden Hintergrundschwierigkeiten sind hierbei PLATONS berühmtes Dilemma sowie die notorische „Sein-Sollen-Dichotomie“:

- PLATONS Argument besteht in dem Dilemma, dass eine theistische Ethik entweder sagen muss, dass das Gute nur deswegen gut ist, weil Gott es eben so will – dies würde aber eine *Willkürlichkeit* des Guten nach sich ziehen. Oder aber die theisti-

³⁸ MACKIE (1977 / 1990), p. 15.

³⁹ So auch der Untertitel von MACKIES Buch: „Ethics. Inventing Right and Wrong“.

⁴⁰ RAWLS (1980), p. 519.

⁴¹ HARMAN (1977), p. 11.

⁴² MACKIE (1977 / 1983), S. 57. Er fährt fort: „Da ich jedoch der Ansicht bin, dass der Theismus falsch ist, halte ich dies für keinen gewichtigen Einwand gegen meine Argumentation“ (ebd., S. 57).

sche Ethik erklärt, dass Gott das Gute will weil es in sich selbst das Gute ist – dann hätte das Gute aber eine von Gott *unabhängige* Existenz.

- Falls eine theistische Ethik zunächst einmal ein *Seins*-Statement über den Willen Gottes abgeben würde („Dies oder Jenes *ist* der Wille Gottes“), und anschließend erklären würde, dass nun jeder diesem Willen Gottes gehorchen *sollte*, dann bräuchte man gleichwohl noch ein davon unabhängiges Argument, warum man diesem Willen Gottes gehorchen sollte⁴³.

Eine moderne christliche Ethik muss diesen kritischen Einwänden ganz klar und eindeutig Rechnung tragen: Dieses unabhängige Argument, warum man dem Willen Gottes entsprechen sollte, muss ein genuin *ethisches* Argument sein. Denn wenn der einzige Grund dafür, den Willen Gottes zu tun, darin läge, dass man sich des „Lohns im Himmel“ versichern oder ewige Höllenstrafen vermeiden möchte, dann wäre Gott auf der einen Seite nichts anderes als ein Erpresser, und auf der anderen Seite wären wir Menschen, moralisch gesehen, „wirklich ein armseliger Haufen“⁴⁴. Insofern ist es völlig klar, dass eine „theistische Ethik *ohne* Heteronomie“ vonnöten ist⁴⁵. Die moralische Ordnung, die in der ultimativen Realität des Universums, in Gott also, verkörpert ist, kann nicht arbiträrer Natur sein. Wie aber entkommt man dann dem angesprochenen Dilemma?

Eine Antwort auf das (angebliche) Dilemma kann unter Rückgriff auf die ethisch einschlägige „Theorie des idealen Beobachters“ („*ideal observer theory*“ oder „theory of the *impartial sympathetic spectator*“) gegeben werden.

„The main idea [of this *ideal observer theory*] is that ethical terms should be defined after the pattern of the following example: ‚x is better than y‘ means ‚If

⁴³ Vgl. GRIFFIN (2001), p. 314.

⁴⁴ So ALBERT EINSTEIN: „If people are good only because they fear punishment, and hope for reward, then we are a sorry lot indeed“ (zit nach: DAWKINS 2006, p. 259).

⁴⁵ Vgl. GRIFFIN (2007), p. 139 ff..

anyone were, in respect of x and y, fully informed and vividly imaginative, impartial, in a calm frame of mind and otherwise normal, he would prefer x to y'.⁴⁶

Diese „Theorie des idealen, unparteilichen Beobachters“ wurde seinerzeit von ADAM SMITH und DAVID HUME vertreten und wird noch immer (bisweilen stillschweigend) von allen wichtigen ethischen Konzeptionen der Gegenwart vorausgesetzt. Beispielsweise fungiert der „Urzustand“ mit seinem „Schleier des Nichtwissens“ (in JOHN RAWLS' Theorie der Gerechtigkeit oder in JOHN C. HARSANYIS Utilitarismus) faktisch als ein Äquivalent dieses „idealen Beobachters“⁴⁷. Obgleich nun die ethische Validität dieser Theorie nicht von der wirklichen Existenz eines realen idealen Beobachters (oder eines „ideal feeler“⁴⁸) abhängt, vertreten theistische Ethiken ontologisch eine „notion of God, which is simply the ideal observer regarded as actual“⁴⁹. In einem theistischen Universum ist Gott also die wirkliche Repräsentation aller moralischen Ideale („moralischer Realismus“).

Trotz dieses Standpunkts eines „moralischen Realismus“ in einer theistischen Ethik gibt es in *epistemischer* Hinsicht keinen Unterschied zu irgendeinem anderen ethischen Approach. Religion stellen in keiner Weise irgendeinen privilegierten Zugang zur Wahrheit bereit. Menschliches Wissen ist immer und irreduzibel hypothetischer Natur, also Vermutungswissen ohne Gewissheitsgarantie. In keiner Weise macht daher die Theorie eines „moralischen Realismus“ die Notwendigkeit vernünftiger Argumentation und Deliberation über ethische Angelegenheiten überflüssig.

Auch jedwede christliche Metaphysik hat also offen zu sein sowohl für gemeinsame Überlegungen als auch für theologischen Fortschritt. Dennoch gibt es einige Punkte, die als theologisch „bewährt“ beschrieben werden können:

⁴⁶ BRANDT (1959), p. 173.

⁴⁷ Im Unterschied zu meiner eigenen Sicht der Dinge war RAWLS selber der Auffassung, dass ein rationaler and unparteilicher Beobachter notwendigerweise zum Utilitarismus führt. Vgl. RAWLS (1971 / 1979), S. 211 ff.

⁴⁸ GRIFFIN (2001), p. 316.

⁴⁹ GRIFFIN (2001), p. 314 f..

1. Die zentrale Hypothese der christlichen Religion über Gott ist die, dass *Gott* die *Liebe* ist (vgl. 1 Joh 4,8: „ὁ θεος ἀγάπη ἐστίν“). Der christlichen Metaphysik zufolge ist also Liebe die ultimative Realität des Universums. Metaphysisch impliziert dieser Gedanke der göttlichen Liebe die Vermutung einer „sozialen Struktur der Existenz“:

„This is the social structure of existence. The primacy of love means that there is no possible value that any being could have simply in and by itself, or simply by its own decision.“⁵⁰

Wenn nun aber die Struktur der Existenz tatsächlich sozialer Art (Beziehung) ist, dann kann der christliche Gott der Liebe nicht völlig unveränderlich sein. Im Gegenteil muss Gott dann verstanden werden als die „Seele des Universums“ und das Universum als Gottes „Körper“⁵¹. Geht man von dieser metaphysischen Beschreibung aus, dann ist die Güte oder Liebe Gottes logischerweise *nicht* kontingenter Natur⁵². Denn dann ist der Gott der Liebe nicht bloß ein „idealer Beobachter“; vielmehr *ist* er ein „idealer mitfühlender Begleiter“⁵³.

Dies ist „the philosophic-theological vision of cosmic mind as cosmic love“⁵⁴.

2. Der Gedanke einer „sozialen Struktur der Existenz“ führt zu der christlichen Aufforderung, *den Nächsten wie uns selbst zu lieben*: „ἀγαπήσεις τον πλησιον σου ως σεαυτον“ (Mt 22,39). In der Konsequenz der metaphysischen Annahme, dass die ultimative Realität des Universums aus Liebe besteht, ist das „Liebesgebot“ nun keine bloß moralische Aufforderung, sondern eine Angelegenheit, bei der es um die erfolgreiche Selbstrealisierung aller menschlichen Wesen als Menschen geht. Nun leben wir aber ganz offensichtlich nicht in einer Welt der universalen Nächs-

⁵⁰ HARTSHORNE (1984), p. 45.

⁵¹ HARTSHORNE (1984), p. 59: „God, the World Soul“.

⁵² Gegen AIKEN (1958), p. 82; NOWELL-SMITH (1966), p. 97.

⁵³ Vgl. GRIFFIN (2001), p. 316: „ideal feeler“. WHITEHEAD hat dies so formuliert: „In this sense, God is the great companion – the fellow-sufferer who understands“ (WHITEHEAD 1929 / 1978, p. 351).

⁵⁴ HARTSHORNE (1984), p. 86.

tenliebe. Und genau an diesem Punkt kommt das Problem des Bösen ins Spiel: Die Geschichte der Menschheit ist Welten von dieser Vision der kosmischen Liebe entfernt. Faktisch ist daher JESU Vision einer Realität kosmischer Liebe (das „Reich Gottes“) die Umkehrung der weltlichen Verhältnisse: „Ich aber sage euch: Liebt eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen“ (Mt 5,44). Das Liebesgebot wird bis zu den Feinden hin ausgedehnt. Einschlägig ist in diesem Zusammenhang auch das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10,29-37). Die Frage des Gesetzeslehrers („Und wer ist mein Nächster?“) ist durchaus berechtigt, denn im Judentum der Zeit Jesu war zwar unumstritten, dass man seinen Nächsten zu lieben habe⁵⁵. Notorisch umstritten aber war die Frage: Wer genau ist denn mein „Nächster“? Interessanterweise aber verschiebt die Antwort Jesu Gleichnis vom barmherzigen Samariter die Perspektive dieser Frage: Während der Gesetzeslehrer fragt, wer von den anderen Menschen denn sein „Nächster“ sei – und wer nicht, ist in Jesu Antwort der barmherzige Samariter selber der „Nächste“. Die Antwort beantwortet also die Frage: Wem bin *ich* der „Nächste“? Es geht also gar nicht mehr um die selektive Frage, wer von den Anderen mein „Nächster“ ist und wer nicht. Die Aussage lautet: *Ich bin* der Nächste – und damit logischerweise allen gegenüber, auch und insbesondere den „Geringsten“ (vgl. Mt 25,40; „vorrangige Option für die Armen“)! Im Ergebnis stellt sich eine christliche Metaphysik auf den Standpunkt, dass *alle* Menschen ohne Ausnahme „Nächste“ sind und daher den entsprechenden Respekt verdienen.

3. Die religiöse Vision kosmischer Liebe, die zu dem Idealbild einer Menschheit führt – einer von gegenseitiger Liebe geprägten Menschheit, die das Ziel der Selbstrealisierung aller menschlichen (oder lebenden) Wesen erreicht hat –, hat auch Konsequenzen für das institutionelle Rahmenwerk der menschlichen Gesellschaft: „*Der Sabbat ist für den Menschen da, nicht der Mensch für den Sabbat*“ (Mk 2,27). Ge-

⁵⁵ Vgl. Lev 19,18; TestIss 5,1f.; PHILO VON ALEXANDRIEN, SpecLeg II,63.

sellschaftliche Institutionen sind kein Selbstzweck, sondern ein Mittel für einen anderen Zweck – und dieser Zweck ist der Mensch.

Religionen sind Weltanschauungen, die einen Einfluss auf die *Identität* der Leute haben: „You *use* arithmetic, but you *are* religious“⁵⁶. In modernen Gesellschaften existiert eine Pluralität solcher „*Identitätssemantiken*“, die sich auf einem Markt von (religiösen und nicht-religiösen) umfassenden Weltanschauungsangeboten tummeln. Aber nur „*vernünftige* umfassende Lehren“ (JOHN RAWLS) sind hierbei in der Lage, den Leuten solche Identitätssemantiken anzubieten, die den Zusammenhalt der modernen Gesellschaft nicht unterminieren. In Bezug auf die christliche Religion bedarf es einer vernünftigen christlichen Metaphysik, um sicherzustellen, dass die christliche Religion eine solche „*vernünftige* umfassende Lehre“ darstellt, welche nützlich ist im Hinblick auf eine stabile und florierende Koexistenz aller. Die drei Punkte, die ich oben erwähnt habe, sind theologisch bewährt und daher (vermutlich) vernünftig. In diesem Sinn bildet die christliche Metaphysik einen Teil einer nützlichen Moralkultur der Gesellschaft.

2.5 Christliche Metaphysik & moderne Ökonomie

Moderne Gesellschaften charakterisieren sich durch eine *funktional differenzierte* Struktur⁵⁷. Die christliche Religion hat sich der Tatsache zu stellen, dass es im Unterschied zu mittelalterlichen Gesellschaften keinen Primat der Religion über die Politik oder die Wirtschaft mehr gibt. Das moderne ökonomische System wird durch einen ökonomischen Code („Zahlen oder nicht zahlen“; „± Zahlen“) gesteuert und nicht etwa (direkt) durch eine religiöse Sichtweise. Wir müssen in einem zweiten Schritt also fragen: Worin könnte ein möglicher Beitrag der Religion oder der christlichen Metaphysik für moderne Gesellschaften oder moderne Ökonomien bestehen?

⁵⁶ WHITEHEAD (1926 / 2007), p. 15.

3. Angewandte Ethik & christliche Metaphysik

Um die möglichen Beiträge der christlichen Metaphysik zu den Debatten der Wirtschaftsethik zu spezifizieren, ist es nützlich, drei Ebenen im ethischen Argumentieren zu unterscheiden (Abb. 1).

Justification Level	Ethical Principles (Dignity, Justice; Solidarity ...)	ideal
Application Level	Flexible Justice	real
Implementation Level	Economics Law Ethics ...	actual

Abb. 1: Drei Ebenen des ethischen Diskurses

(1) *Diskurstypen*. Den ersten Baustein für die Generierung des obigen Schemas liefert die Unterscheidung zwischen *zwei* unterschiedlichen Ebenen der moralischen Argumentation:

- Die erste Ebene ist die Ebene des rein theoretischen „*Begründungsdiskurses*“. Hier geht es um die prinzipielle Begründung einer bestimmten moralischen Norm, zum Beispiel: „Du sollst nicht lügen!“ Die Werte, die hier „begründet“ werden, fungieren als ideale Ziele, die eine Gesellschaft oder Gemeinschaft aktiv als ethische Zwecke verfolgt, etwa die Würde aller Menschen, die Ehrlichkeit oder die Gerechtigkeit. Auf dieser Ebene werden also ideale oder fundamentale ethische Prinzipien formuliert, die die Agenda bei der Lösung der größten und dringendsten Probleme der Gesellschaft prägen („Heuristik“).

⁵⁷ LUHMANN (1997); LUHMANN (1984).

- Die zweite Ebene besteht in einem „Anwendungsdiskurs“ bzw. „Applikationsdiskurs“. Hier spielen sich die Diskussionen ab, welche von unter Umständen konfligierenden moralischen Normen in einer bestimmten lokalen Situation angemessen(er) ist. Berühmtes und sich bereits bei KANT findendes Beispiel: Ist es moralisch angemessener, einem Mörder wahrheitsgemäß zu sagen, wo sich sein Opfer befindet oder ihn in die falsche Richtung zu schicken, um dem Ziel, das Leben des Opfers zu schützen, Rechnung zu tragen?⁵⁸ Oder um ein anderes Beispiel zu geben: Auf der einen Seite sollte es überhaupt keine ausbeuterische Kinderarbeit geben (*Begründungsdiskurs I*: das Prinzip der Menschenwürde oder der Humanität). Auf der anderen Seite aber brauchen die Kinder und ihre Familien die Löhne aus der Kinderarbeit dringend, um überleben zu können – sonst würden sie ja nicht arbeiten (*Begründungsdiskurs II*: der Wert des (Über)Lebens). Mit Blick auf die reale lokale Situation dürfte meist eine gemischte Lösung – zum Beispiel, dass die Kinder in Indien vormittags arbeiten, dann in eine Schule kommen, um dort zunächst ein warmes Mittagessen zu bekommen und dann nachmittags den Unterricht zu besuchen⁵⁹ – die ethisch angemessene Option sein. Ein eigener *Anwendungsdiskurs* ist notwendig, um zu entscheiden, welche der in Frage kommenden Möglichkeiten die angemessene oder für die jeweilige lokale Situation „realistische“ Option darstellt („flexible Gerechtigkeit“⁶⁰). Anwendungsdiskurse bestehen also in der Erörterung der Frage, welche der konfligierenden Normen in der lokalen Situation appliziert werden sollte und welche nicht.

⁵⁸ So auch KRUIP (2002), S. 118: „In der Anwendungsfrage geht es um die Frage, ob und ggf. wie eine als begründet ausgewiesene Norm (z. B. nicht zu lügen) in einer bestimmten Situation angewandt werden kann (z.B. im Falle des Versteckens eines Freundes vor ungerechter und lebensbedrohender Verfolgung), was auch bedeutet, nach der moralischen Verpflichtung für einen Handelnden in einer solchen Situation zu fragen“.

⁵⁹ Diesen Hinweis habe ich von Frau JULIKA BAUMANN MONTECINOS bekommen, die an genau einem solchen kleinen Entwicklungsprojekt in Hyderabad (Indien) mitgearbeitet hat.

⁶⁰ Vgl. zu diesem Begriff näher SCHRAMM (2007).

Auf beiden Ebenen („Begründungsdiskurs“; „Anwendungsdiskurs“) handelt es sich um ethische Diskurse⁶¹. Anwendungsdiskurse drehen sich lediglich um die diskursive Klärung, welche von konfligierenden *Moral*normen in der jeweiligen lokalen Situation angemessen(er) ist. Zu beachten ist dabei aber: Moralische Prinzipien oder Normen mögen ethisch begründet („Begründungsdiskurs“) und für eine bestimmte lokale Situation angemessen sein („Anwendungsdiskurs“). Gleichwohl etablieren diese validen Begründungs- und Anwendungsdiskurse lediglich eine *moralische Realität* (eine bloße moralische Existenz), aber noch keine wirkliche Existenz in der tatsächlichen („physischen“) Welt, in der wir leben. Mit dem Begriff einer moralischen „Realität“ wird eine nur mögliche, aber prinzipiell umsetzbare Existenz angezeigt – etwas, das sein *könnte*⁶².

Diese zweistufige Unterscheidung von Diskursarten (Begründungs- und Anwendungsdiskurs) reicht aber m. E. nicht aus, um die tatsächliche Situation adäquat zu beschreiben. Es bedarf einer dritten Ebene: der *Implementationsebene*.

- Auf der dritten Ebene, der Implementationsebene, finden wir neben den moralischen auch alle anderen (= außermoralischen) orientierungsrelevanten Gesichtspunkte wieder: ökonomische Kostenaspekte ebenso wie politische Machtrestrictionen usw.. Faktisch büßt hier die Moral ihren kategorischen Charakter ein. In Implementationsdiskursen kann weder die Ethik noch irgendeine andere Disziplin (auch nicht die Ökonomik) die Regie im Alleingang übernehmen. In Eigenregie kann die Ethik eben doch nur die ethischen Begründungs- und Applikationsdiskurse führen, die als solche dann aber nicht nur ein irrelevantes Wolkenkuckucksheim, sondern eine kohärente ethische Heuristik liefern (können), auf die man in Implementationsdiskursen zurückgreifen *kann*. In Hinblick auf normale, profitorientierte

⁶¹ Auch bei HABERMAS sind *beide* Diskursarten, also sowohl der Begründungs- als auch der Anwendungsdiskurs (Applikationsdiskurs) *moralische* Diskurse: HABERMAS (1991, S. 141) kennt nur „*moralische[r]* Begründungs- und Anwendungsdiskurse“.

⁶² WHITEHEAD (1926 / 2007), p. 214 f..

Unternehmen dürfte der wichtigste „Code“ der ökonomische sein (Rahmencode: ± Zahlen). Wenn man bestimmte ethische Anliegen in die Wirklichkeit umsetzen möchte, dann ist es sicherlich nicht hinreichend, nur auf den moral point of view hinzuweisen. Denn der ökonomische Code ist im Business natürlich ein entscheidender Faktor. Die Implementation eines begründeten und angemessenen ethischen Ziels ist ein polydimensionaler Prozess, der stets mehrere Aspekte in Rechnung stellen muss – nicht nur den ethischen, sondern auch den juristischen und vor allem eben den ökonomischen Aspekt. Normalerweise dürfte die Implementation eines angemessenen ethischen Ziels wahrscheinlicher werden, wenn es gelingt, das moralische Anliegen und die ökonomische Dimension in eine größere Übereinstimmung zu bringen. SHIRLEY CHISHOLM hatte sicherlich recht als sie formuliert hat. „When morality comes up against profit, it is seldom profit that loses“.

(2) „*Ontologische*“ *Existenzformen*. Ein zweiter Baustein des obigen Schema betrifft den „ontologischen“ Status moralischer Normen in der Welt, in der wir leben. Hierzu hat der Philosoph ALFRED N. WHITEHEAD seinerzeit eine hilfreiche terminologische Differenzierung zwischen drei Formen der Existenz vorgenommen:

- Die erste nennt er „*actuality*“ (Wirklichkeit) und bezeichnet damit die gegebenen Fakten, also das was (aktual) *ist*.
- Die zweite Existenzform nennt er „*reality*“ (Realität): Hier geht es um eine potenzielle Existenz, aber eine solche, die hier und heute verwirklicht werden *könnte*: „The future has [...] reality in the present, but no [...] actuality“⁶³. Realität ist etwas, was wirklich („*actual*“) werden kann⁶⁴: „The present is the [...] process whereby reality becomes actual“⁶⁵.

⁶³ *Whitehead* (1929/1979), p. 215.

⁶⁴ „It is the reality of what is potential“ (*Whitehead* 1929/1979, 66).

⁶⁵ *Whitehead* (1929/1979), p. 214. Whitehead ist der Erfinder der sog. „process philosophy“, in der die aktuelle und gegenwärtige Welt als ein Prozess verstanden wird. Ein wirklicher Prozess setzt Möglichkeiten voraus, die aktualisiert werden können: „The process [...] is the transformation of the potential into the actual“ (*Whitehead* 1936/1968, p. 151). Daher gilt: „The process is the achievement of

- Zum dritten gibt es bei WHITEHEAD noch einen weiteren Typus potenzieller Existenz: die „reinen“ oder „idealen“ Potenziale. WHITEHEAD unterscheidet also zwischen einer „*idealen*“ (generellen, reinen) Potenzialität auf der einen Seite und der „*realen*“ Potenzialität auf der anderen Seite. Die idealen Potenziale nennt er „*eternal objects*“:

„The *eternal objects* are the *pure potentials* of the universe“⁶⁶.

Während die *reinen* (idealen) Potenziale für den wirklichen Prozess des Universums hier und jetzt nur abstrakte Möglichkeiten darstellen, könn(t)en die *realen* Potenziale hier und jetzt tatsächlich verwirklicht werden. Beispielsweise ist die Möglichkeit, dass der Mensch aus eigenen Kräften (also ohne Hilfsmittel) sich in die Lüfte erhebt und fliegt, hier und heute eine nur *reine* oder ideale Möglichkeit; es mag aber sein, dass die Evolution eines schönen Tages menschliche Lebewesen entwickelt hat, für die die Möglichkeit zu fliegen eine bereits *reale*, also tatsächlich ergreifbare Möglichkeit darstellt⁶⁷. Realität ist etwas, das wirklich werden *könnte*.

Angewandt auf moralische Normen bedeutet dies: Moralische Normen mögen ethisch *begründet* sein, doch diese valide ethische Begründung fundiert lediglich ein moralisches *Ideal*, eine *reine* moralische Existenzweise, noch lange nicht aber eine *wirkliche* (aktuale) Existenz in der „physischen“ Welt. Auf der einen Seite ist die moralische Idealität dieser Normen (mehr oder weniger) unabhängig vom aktuellen Status Quo, und die (weit weniger ideale) Wirklichkeit kann diese moralischen Ideale nicht ihrer (idealen) Existenz berauben⁶⁸. Auf der anderen Seite stellt die moralische Idealität be-

actuality“ (Whitehead 1927/2007, p. 114). Sein Hauptwerk trägt den Titel „Process and Reality“ (Whitehead 1929/1979). Der Begriff *reality* beschreibt die Potentiale für den aktuellen *Prozess* der gegenwärtigen Welt.

⁶⁶ Whitehead (1929/1979), p. 149.

⁶⁷ Es gibt also „the ‘*general*’ *potentiality*, which is the bundle of possibilities [...] provided by the multiplicity of eternal objects, and [...] the ‘*real*’ *potentiality*, which is conditioned by the data provided by the actual world. *General potentiality* is absolute, and *real potentiality* is relative to some actual entity“ (Whitehead 1929/1979, p. 65) or the given actuality.

⁶⁸ In diesem Sinn hat Pogge (2007, p. 13) Recht: „[E]ven all governments together cannot legislate such rights out of existence“.

gründeter (Gerechtigkeits)Prinzipien allein in keiner Weise ihre Applikation oder Implementation in der wirklichen (aktualen) Welt sicher. Und der Grund hierfür ist die Polydimensionalität der wirklichen Welt, in der wir leben. Auch die auf der Applikationsebene in Anwendungsdiskursen gefundenen situationsangemessenen moralischen Normen können zwar auf der Implementationsebene eingebracht werden, finden sich dort aber mit einer Vielzahl konkurrierender Ansprüche wieder: Neben den moralischen Gerechtigkeitsaspekten spielen hier ökonomische Kostenaspekte ebenso eine Rolle wie politische Machtaspekte, juristische Gesichtspunkte oder technische Normen.

Die Welt in der wir leben (= die Aktualität, die wirklichen Prozesse, die Ebene der Implementation) ist polydimensionaler Natur. Nicht nur der *moral* point of view kann eine Rolle spielen, sondern auch der *economic* point of view oder technische Aspekte oder politische Restriktionen. Alle diesen Dimensionen sind Realitäten, die auf der Implementationsebene der wirklichen (aktualen) Welt wichtig werden *können*.

3.1 Begründungsebene: Christliche Metaphysik als eine optionale Heuristik

Wenn man die Frage nach möglichen Beiträgen einer christlichen Metaphysik zu den Debatten der Wirtschafts- und Unternehmensethik im Lichte dieser Unterscheidung von drei Ebenen ethischen Argumentierens durchdenkt, dann dürfte es ziemlich klar sein, dass das Geschäft von umfassenden Lehren wie der christlichen Metaphysik primär zunächst einmal auf der Begründungsebene anzusiedeln ist:

„Begründung erfährt Moral im philosophischen oder theologischen Diskurs. Es scheint mir die Funktion der Moralphilosophie [und der theologischen Ethik] zu sein, die Gesellschaft mit vertretbaren Begründungen für moralische Sätze oder für Verfahren zur Generierung moralischer Sätze zu versehen“⁶⁹.

⁶⁹ WIELAND (1999), S. 23.

Jedwede Gesellschaft benötigt einen hinreichenden Vorrat an moralischen Werten, die als ideale ethische Ziele fungieren können.

„Ohne diese [...] Leistungen kann eine kooperative Gesellschaft nicht existieren, und sie zu erbringen ist eine autonome Aufgabe von Theologie und Philosophie“⁷⁰.

Die generelle Begründung von vernünftigen moralischen Regeln und Werten stellt einen essenziellen Teil der Moralkultur einer jeden wohlgeordneten Gesellschaft dar. In jeder modernen Gesellschaft existiert ein pluralistischer „Markt“ für solche theologischen oder philosophischen Begründungen. Und die christliche Metaphysik ist eines dieser Angebote, die als handlungsleitende Heuristik fungieren können.

3.2 Anwendungsebene: Ethische Diskurse & „flexible Gerechtigkeit“

Eine separate Anwendungsebene wird deshalb benötigt, weil wir in vielen lokalen Situationen mit der Existenz eines *Konflikts* zwischen *verschiedenen* begründeten ethischen Zielen konfrontiert sind. Daher ist eine eigene vernünftige Diskussion unvermeidlich, die sich der Frage widmet, welche der begründeten (gerechtfertigten) moralischen Ziele in dieser speziellen Situation als die angemessene Norm gelten kann. Diese unausweichliche Suche nach der Gerechtigkeit auf der Anwendungsebene ist ein explizites Merkmal der christlichen Weltsicht: „*Sucht* zuerst nach dem Reich Gottes und nach seiner *Gerechtigkeit*“ (Mt 6,33). Im Ergebnis kann im Rahmen einer christlichen Metaphysik das Verständnis der Gerechtigkeit auf der Anwendungsebene als „*flexible Gerechtigkeit*“⁷¹ (oder auch „lokale Gerechtigkeit“) bezeichnet werden. Es gibt auf dieser endlichen Erde nicht *den* einen und einzigen Pfad zur Gerechtigkeit, weil unterschiedliche Situationen auch unterschiedliche Lösungen verlangen.

⁷⁰ WIELAND (1999), S. 24.

⁷¹ Erste Überlegungen hierzu bei SCHRAMM (2007).

Flexible oder „local justice is above all a very messy business. To a large extent it is made up of compromises, exceptions, and idiosyncratic features“⁷².

AMARTYA SEN zufolge ist dies das „problem of the non-existence of an identifiable perfectly just social arrangement“⁷³. Die christliche Metaphysik stimmt zu, denn die Theologie schon immer die Tatsache betont, dass die vollkommene (ideale) Gerechtigkeit hier auf Erden nicht erreichbar ist. Was wir in der Konsequenz auf der Anwendungsebene also brauchen, ist ein jeweils *flexibles* Ranking „of [ethical] alternatives that can be realized“⁷⁴.

3.3 *Implementationsebene: Die Wirklichkeit wirtschaftlicher Transaktionen*

Zunächst eine *ontologische Vorbemerkung*: Ich konzentriere mich *mikroanalytisch* auf die (wirtschaftliche) Transaktion⁷⁵, weil es am Ende des Tages allein die Transaktionen sind, die (in einem quasi „physischen“ Sinn) *Wirklichkeit* (actuality) besitzen. Formale oder informale Spielregeln (also etwa Gesetze oder moralkulturelle Normen) spielen zwar eine wichtige Rolle bei der Frage, zu welchen Transaktionen es schlussendlich kommt (oder nicht kommt), doch allein die Transaktion ist die *wirkliche* Entscheidung, das *wirkliche* Ereignis, das tatsächlich am Ende herauskommt. Zur Illustration: Es mag die Spielregel erlassen worden sein, dass man bei Rot nicht über die Kreuzung fahren darf; wenn nun aber niemand tatsächlich bei Rot anhält (dieses Nichtanhalten bzw. Weiterfahren wäre hier die reale Transaktion), dann gilt auch diese

⁷² ELSTER (1992), p. 15.

⁷³ SEN (2009), p. 15.

⁷⁴ SEN (2009), p. 17.

⁷⁵ Ähnlich geht auch der mikroanalytische approach der Governanceethik JOSEF WIELANDS von moralökonomischen *Transaktionen* aus: „Die Grundeinheit der Analyse der Governanceethik ist [...] die moralische Dimension einer gegebenen und abgrenzbaren wirtschaftlichen Transaktion“ (WIELAND 2005, S. 32). Dabei werden die moralökonomische Transaktionen $T_{m1...n}$ ontologisch als „[f]ragmentierte und temporalisierte Basis“ (ebd., S. 21) realer Ereignisse gefasst: Transaktionen sind lokale und abgeschlossene Ereignisse („*fragmentiert*“), die kommen und gehen („*temporalisiert*“).

Spielregel faktisch nicht mehr; sie hat realiter aufgehört zu existieren, weil sie nicht mehr über die wirklichen Transaktionen reproduziert wird. Die abstrakte Spielregel gewinnt nur in den Transaktionen (im tatsächlichen Anhalten) Wirklichkeit. Erst die wirkliche Transaktion ist eine Inkarnation (Verleiblichung) der Spielregel. In diesem Sinn versteht auch die Kosmologie von ALFRED N. WHITEHEAD mikroanalytisch die sogenannten „actual occasions“ (wirklichen Ereignisse) oder „actual entities“ (wirklichen Einzelwesen) als die Wirklichkeiten, aus denen die Welt besteht:

„Actual entities‘ – also termed ‚actual occasions‘ – are the final real things of which the world is made up“⁷⁶.

Interessanterweise wird dies auch in der Systemtheorie NIKLAS LUHMANNs genau so gesehen. „Luhmann denkt so radikal wie vor ihm nur die Kosmologie von Alfred North Whitehead das Ereignis als den Stoff, aus dem bei ihm allerdings nicht die Welt, sondern nur die Systeme gemacht sind“⁷⁷.

Nach dieser ontologischen Vorbemerkung nun zum eigentlichen Punkt dieses Abschnitts: Geschäftliche Transaktionen sind *multidimensionale* Prozesse. Natürlich ist

⁷⁶ WHITEHEAD (1929 / 1978), p. 18. Dabei sind die Energiequanten der Physik „[p]robably a whole shower of actual occasions“ (zit. nach: LOWE 1963, p. 131) bzw. actual entities. WHITEHEADS mikroanalytischer Zugang konzipiert die actual occasions als „definite“ (WHITEHEAD 1929 / 1978, p. 18) und „perishing“ (ebd., p. 210). Die beständigeren Dinge dieser Welt (Atome, Moleküle, Steine, Menschen, Planeten) sind bei WHITEHEAD allesamt „Gesellschaften“ von actual occasions: „The real actual things that endure are all societies. They are not actual occasions“ (WHITEHEAD 1933, p. 262). Organisationen (wie etwa Wirtschaftsunternehmen) sind ontologisch also als Gesellschaften zu fassen - was ja durchaus dem alltäglichen Sprachgebrauch entspricht (z.B. „Aktiengesellschaften“). Noch ein Punkt: Alle Prozesse (wirkliche Ereignisse) sind Umwandlungen von Möglichkeiten in Wirklichkeit. Und die „potentials for the process of becoming“ (WHITEHEAD 1929 / 1978, p. 29) nennt WHITEHEAD „eternal objects“. Dabei stammt die Unendlichkeit aller denkbaren Möglichkeiten (eternal objects) für die Welt aus Gott: „Viewed as primordial, he [God] is the unlimited [...] absolute wealth of potentiality“ (WHITEHEAD 1929 / 1978, p. 18) - wobei der Gott der Prozessphilosophie andererseits auch das Endliche umfasst: „Die Folgenatur [consequent nature] Gottes ist das physische Erfassen der Wirklichkeiten des evolvierenden Universums durch Gott“ (WHITEHEAD 1929 / 1984, S. 174).

⁷⁷ BAECKER (2006), S. 4. Die *wirklichen* „Elemente“ soziale „Systeme“ (= codierter Spielregeln) sind bei LUHMANN wie bei WHITEHEAD „Ereignisse“: „Wir werden das im Anschluß an Whitehead deutlicher herausarbeiten, wenn wir die Temporalität der Elemente sozialer Systeme (Ereignisse) analysieren werden“ (LUHMANN 1984, S. 62, A. 65).

ausnahmslos die *ökonomische* Dimension letztentscheidend im wirtschaftlichen Geschäft, da für Wirtschaftsunternehmen der Code „± Zahlen“ oder „Aufwand < Ertrag“ eine Art Rahmen- oder Leitcodierung für wirtschaftliche Transaktionen darstellt, den kein Unternehmen ignorieren kann (bzw. nur bei Strafe des eigenen Untergangs ignorieren kann). Gleichwohl spielen auch *andere* Dimensionen eine empirisch relevante Rolle. Vor vielen Jahren hat einer der Pioniere einer Institutionenökonomik, nämlich JOHN R. COMMONS, diese *Polydimensionalität* von (wirtschaftlichen) Transaktionen folgendermaßen kurz und bündig zusammengefasst.

„Thus the ultimate unit of activity which *correlates law, economics and ethics* must contain in itself the three principles of conflict, mutuality, and order. This unit is a transaction.“⁷⁸

Um ein realistisches Bild wirklicher Geschäftstransaktionen zu erhalten, wäre es völlig inadäquat, diese *Multidimensionalität* exklusiv auf den *ökonomischen* Aspekt zu reduzieren. Genau eine solche Reduzierung wird aber von der heutigen Mainstream-Ökonomik vorgenommen – beispielsweise von dem Hauptvertreter der Transaktionskostenökonomik: OLIVER WILLIAMSON. In seiner Nobelpreisrede wird das obige COMMONS-Zitat von WILLIAMSON zwar herangezogen, dabei aber ausgerechnet der springende Punkt dieses Zitats, nämlich der Hinweis, dass Transaktionen auch eine juristische und eine ethische Dimension aufweisen, weggelassen:

„John R. Commons, who was a leading institutional economist during the first half of the twentieth century, formulated the problem of economic organization as follows: »The ultimate unit of activity ... must contain in itself the three principles of conflict, mutuality, and order. This unit is a transaction« (Commons 1932, 4).“⁷⁹

Die Auslassung in dem COMMONS-Zitat stammt nicht von mir, sondern wurde von WILLIAMSON selber vorgenommen. Und das ist bezeichnend: Ganz im Gegenteil zur eigentlichen Aussageabsicht von COMMONS glaubt WILLIAMSON, dass geschäftliche

⁷⁸ COMMONS (1996), p. 454 (Hervorhebung: M.S.). Original: COMMONS (1932), p. 4.

⁷⁹ WILLIAMSON (2009), p. 673.

Transaktionen tatsächlich *monodimensional*, also (ontologisch) ausschließlich *ökonomischer* Natur sind, da sich ein Akteur unter den Bedingungen des Wirtschaftslebens in rein „ökonomischer“ (eigeninteressierter) oder sogar „opportunistischer“ Weise verhalte (oder verhalten müsse)⁸⁰. Wenn WILLIAMSON recht hätte, dann wäre das das Ende einer jeden (genuinen) Unternehmensethik⁸¹.

Doch m.E. wird WILLIAMSONS *monodimensionale* Reduktion der Empirie des Wirtschaftslebens schlicht nicht gerecht. Warum nicht? Ich versuche, meinen Punkt an einem einfachen Fallbeispiel zu illustrieren.

Pizza Hut & Hunt's.⁸² Im Jahr 1997 kam es zwischen der Pizzakette *Pizza Hut* und dem Tomatensoßenhersteller *Hunt Wesson* (einer Sparte von *Con Agra*) zu Verhandlungen über die zukünftige Lieferantenstruktur. *Hunt's* war einer der größten von sechs verschiedenen Tomatensoßenproduzenten, die *Pizza Hut* belieferten. *Hunt's* versorgte etwa 30 % der Pizzen mit seiner Soße.

(Akt 1) Aus Gründen der Kostenoptimierung erklärte nun *Pizza Hut* seinen Zulieferern, dass hinfort nur die zwei kostengünstigsten Anbieter den Zuschlag für das gesamte Zuliefergeschäft erhalten würden. Der Verhandlungsführer auf Seiten von *Hunt's* war nun im Zugzwang. In diesem Zusammenhang ist zu erwähnen, dass er von seinem Produkt absolut überzeugt war: „He believed in his product. [...] He swore that his sauce is so good, you could tell, just by tasting a Pizza Hut pizza, if it was made with Hunt's or not“⁸³. *Hunt's* entschloss sich schließlich dazu, *Pizza Hut* einen ehrlichen (!) Preis zu benennen, der keinerlei Abstriche bei der Qualität der Tomatensoße machte. Man entwickelte also „a bottom-line financial analysis to determine how far they could reduce their price, while maintaining a reasonable profit margin, and without any sacrifice of product quality – their lowest, best number“⁸⁴. Ergebnis: *Hunt's* landete nur auf Platz 3 und wurde als Zulieferer von *Pizza Hut* fallen gelassen.

(Akt 2) Unerwarteterweise war damit die Geschichte aber noch nicht zu Ende. Nach sechs

⁸⁰ „The upshot is that personal/trust relations and commercial/calculative relations differ in kind“ (WILLIAMSON 1994, p. 97). Und für „commercial/calculative relations“ setzt WILLIAMSON „opportunistisches“ Verhalten voraus.

⁸¹ Zumindest das Ende einer jeden *genuinen* Unternehmensethik im Sinne *genuin* ethisch integrier „Spielzüge“. Denn dann wäre der einzige Hebel, um zu moralkonformen Transaktionen zu kommen, die *Ordnungsethik*, wie sie von KARL HOMANN oder INGO PIES („ordonomische Ethik“) vertreten wird. Vgl. etwa: PIES (2009a); PIES (2009b).

⁸² Vgl. hierzu: SHAPIRO / JANKOWSKI (1998 / 2001), pp. 231 - 233; YOUNG (2008) p. 151 f.

⁸³ SHAPIRO / JANKOWSKI (1998 / 2001), p. 231.

⁸⁴ Ebd., p. 231.

Wochen kam ein Anruf der Beschaffungsagentin von *Pizza Hut*, man habe mittlerweile mit signifikanten Qualitätsproblemen („runny pizza“) zu kämpfen. Sie bat *Hunt's*, erneut einen Preis für eine Neuauflage des Vertrags zu benennen. Trotz der nun umgekehrten Verhandlungsmacht nannte *Hunt's* daraufhin genau den gleichen Preis, der in der ersten Verhandlungsrunde zum 3. Platz geführt hatte. *Hunt's* wurde schlussendlich wieder als Lieferant eingesetzt und versorgte *Pizza Hut* nun mit etwa 70 % der Tomatensoße.

Hunt's stand also vor der Frage, ob man die Qualität des Produkts beibehalten und den entsprechenden Preis benennen sollte – auf die Gefahr hin, dass man sich damit aus dem Rennen katapultierte; oder ob man faktisch bei der Qualität Abstriche machen sollte – natürlich ohne dies ehrlicherweise gegenüber *Pizza Hut* zuzugeben –, um dann einen niedrigeren Preis angeben zu können. Man entschied sich für das Produkt und für Ehrlichkeit. Damit war man zunächst der Dumme, konnte dann aber beobachten, dass Lügen kurze Beine haben („runny pizza“) und ehrlich wohl doch am längsten währt – jedenfalls in diesem Fall.

Dieses Happy End konnte *Hunt's* aber nicht wirklich voraussehen (= „*Kontingenz*“ der ökonomischen Effekte von Moral oder Unmoral). Und deswegen stand die Firma vor der genuin *ethisch* codierten Wahl: „Ist uns die Produktqualität wichtig und geben wir daher einen integren Preis an (auch bei Gefahr des Auftragsverlustes) oder nicht?“ Was im Akt 1 zunächst aussah wie eine klare *Dilemmasituation*, stellte sich mit Akt 2 doch als *Kontingenzsituation* heraus, die die Möglichkeit zuließ, dass sich Unternehmensethik auszahlt. Diese (Verhandlungs)Transaktion war also in der Tat eine „activity which correlates law, economics and ethics“ (COMMONS).

Ein anderer, sehr viel bekannterer Versuch, COMMONS' *Polydimensionalität* von Geschäftstransaktionen auf eine ökonomistische *Eindimensionalität* zu schrumpfen, ist MILTON FRIEDMANS Behauptung, in einem System freier Märkte oder im Kapitalismus könne ein Unternehmen keine andere korporative soziale Verantwortung haben als einfach Geld zu machen:

„That responsibility is to conduct the business in accordance with their desires, which generally will be to *make as much money as possible*“⁸⁵.

Diese Behauptung ist jedoch nichts anderes als ein Taschenspielertrick, denn Friedman führt seinen Satz in der folgenden Weise weiter:

⁸⁵ FRIEDMAN (1970 / 2007), p. 173 f. (Hervorhebung: M.S.).

„ ... to make as much money as possible *while conforming to the basic rules of the society*, both those embodied in law and those *embodied in ethical custom*“⁸⁶.

FRIEDMAN schmuggelt die Formulierung „ethical custom“ hier ein, ohne klarzustellen, was er präzise mit „ethical custom“ meint. Aber die gesamte Unternehmensethik besteht in nichts anderem als in dieser Frage, was denn nun konkret „ethical custom“ sei. Wenn also ein Unternehmen zum einen ökonomisch codiert ist („*make as much money as possible*“), zum anderen aber auch den Regeln folgen soll, die den ethischen Gepflogenheiten entsprechen („*ethical custom*“), dann *sind* Unternehmen (ontologisch) *polydimensionale* Gebilde. Und dann sind wir eben mit der Tatsache konfrontiert, dass die wirklichen Geschäftstransaktionen *nicht* nur ökonomische Operationen, sondern *multidimensionale* Prozesse darstellen. Die moralische Dimension ist empirisch relevant in wirtschaftlichen Transaktionen – und genau deswegen existiert auch die Möglichkeit, dass die *ethischen Inhalte* der christlichen Metaphysik *eines* der denkbaren und heranziehbaren Denkmuster für das Management von Entscheidungssituationen auf der Implementationsebene der wirklichen Geschäftstransaktionen werden.

4. Pluralistischer Kapitalismus. Der Auswirkungen der Religionen

Zweifelsohne wird das moderne ökonomische System *nicht* durch die Religion(en) gesteuert, sondern durch einen ökonomischen Rahmencode („± Zahlen“). Aber es gab immer – und es gibt auch heute – einen bestimmten, begrenzten Effekt der Religion(en) auf die Sphäre der Ökonomie.

4.1 Religiöse Beliefs, Moralkulturen & unterschiedliche Typen des Kapitalismus

Seit MAX WEBER seine bahnbrechenden Studien zur Wirtschaftssoziologie veröffentlicht hat, ist die Evidenz für kulturelle Einflüsse der Weltreligionen auf das Wirt-

⁸⁶ Ebd., p. 173 f. (Hervorhebung: M.S.).

schaftsleben kaum zu bestreiten. WEBER untersuchte die kulturellen Gründe für die unterschiedlichen Wege der Entwicklung diverser Gesellschaften und entdeckte, dass die Religionen zu den Kernkräften gehört, welche das Verhalten der Menschen und die Entstehung der Institutionen (formale und informale Spielregeln) prägen. So konnte er den Einfluss der Protestantischen Ethik (des Calvinismus und des Puritanismus) auf den „Geist des westlichen Kapitalismus“ oder die Effekte des Konfuzianismus auf die chinesische Wirtschaft – bei aller Detailkritik insgesamt doch zufrieden stellend – nachzeichnen.⁸⁷ Im Lichte von WEBERS theoretischer Rekonstruktion der Wege, über die die religiösen „Weltbilder“ das Gebiet der Wirtschaft beeinflussen, sind es diese „Ideen“, welche die „Interessen“ prägen, durch dann wiederum das wirtschaftliche Handeln der Menschen geleitet wird:

„Interessen (materielle und ideelle), nicht: Ideen beherrschen unmittelbar das Handeln der Menschen. Aber: die ‚Weltbilder‘, welche durch Ideen geschaffen wurden, haben sehr oft als ‚Weichensteller‘ die Bahnen bestimmt, in denen die Dynamik der Interessen das Handeln fortbewegte“⁸⁸.

Religionen beeinflussen das Wirtschaftsleben also nicht direkt, sondern *über Umwege*.⁸⁹ Gleichwohl sind religiöse Weltanschauungen *einer* von verschiedenen Faktoren in der kulturellen Umwelt ökonomischer Institutionen:

„Economic institutions do not exist in a vacuum but rather in a context of social and political structures, cultural patterns, and indeed, structures of consciousness (values, ideas, belief systems). An economic culture then contains a number of elements linked together in an empirical totality.“⁹⁰

Religiöse „belief systems“ sind Teil einer spezifischen *Moralkultur*, die dazu in der Lage ist, die Ausformung von ökonomischen Institutionen und Geschäftsaktivitäten

⁸⁷ Vgl. etwa WEBER (1904-05 / 1920 / 1988).

⁸⁸ WEBER (1920 / 1988b), S. 252.

⁸⁹ Vgl. auch TROELTSCH (1913 / 1924), S. 322 f..

⁹⁰ BERGER (1986), p. 98.

(mit)zu formen.⁹¹ Diese „belief systems“ gehören zur Sphäre der *informalen* Institutionen:

„In the modern Western world, we think of life and the economy as being ordered by formal laws and property rights. Yet formal rules, in even the most developed economy, make up a small (although very important) part of the sum of constraints that shape choices; a moment's reflection should suggest to us the pervasiveness of informal constraints. In our daily interaction with others, whether within the family, in external social relations, or in business activities, the governing structure is overwhelmingly defined by codes of conduct, norms of behavior, and conventions. Underlying these informal constraints are formal rules, but these are seldom the obvious and immediate source of choice in daily interactions.“⁹²

Dieser Einfluss von Kultur und Religion auf die Wirtschaft sollten auch in den Wirtschaftswissenschaften stärker berücksichtigt werden:

„If the propositions of economic science are to be useful in drawing normative inferences concerning the constitutional-organizational structure of society, cultural parameters that describe the behavioral attitudes of participants must be taken into account. In this sense, there is indeed an Economics that must be culture bound.“⁹³

Seit MAX WEBERS bahnbrechenden Studien hat die weitere Forschung reiches Belegmaterial für den (vermittelten, indirekten) Einfluss religiöser „belief systems“ auf die ökonomische Performance und die Institutionen auf den Ebenen des Einzelnen, der Gruppen oder der Nationen zu Tage gefördert.⁹⁴ Im Ergebnis leben wir auf einem Erdball, der eine Vielfalt von Kapitalismusvarianten aufweist. Die Welt des Kapitalismus ist eine recht bunte Welt, in der es nicht nur *den* („neoliberalen“) Kapitalismus anglo-amerikanischer Prägung gibt. Es existieren unterschiedlich programmierte Wirtschaftssysteme und unterschiedlich strukturierte Unternehmensorganisationen. Die

⁹¹ Näher hierzu SCHRAMM (2008).

⁹² NORTH (1990), p. 36.

⁹³ BUCHANAN (1995), p. 199.

⁹⁴ Vgl. etwa BARRO / MCCLEARY (2003); DIMAGGIO (1994); FUKUYAMA (1995a); HOFSTEDE (2001); HUNTINGTON / HARRISON (2000 / Ed.); MCCLEARY / BARRO (2006); ZAK / KNACK (2001).

kapitalistische Pluralität hat mehrere Ursachen, sie hat aber nicht zuletzt mit den verschiedenartigen *Moralkulturen* auf unserer Erde zu tun. Diese differenten Moralkulturen färben den globalen Kapitalismus bunt: So gibt es neben dem angloamerikanischen Kapitalismus auch die deutsche „Soziale Marktwirtschaft“ (beruhend auf den Ideen des „Ordoliberalismus“) oder die eigentümlichen Ausformungen eines chinesischen Kapitalismus. Unsere globale ökonomische Welt ist die eines *pluralen Kapitalismus*.

4.2 Religiöse Beliefs, ethische Integrität & Management

Nach den vielen Jahren, in denen „religion and spirituality have been literally exorcised from modern forms of institutional organization“⁹⁵, ist in den letzten Jahren ein verstärktes Interesse an der Frage des Einflusses von Religion und Spiritualität auf das individuelle Verhalten und die organisatorische Struktur von Wirtschaftsunternehmen zu verzeichnen. Gleichwohl sind die Ergebnisse widersprüchlich:

- Einige empirische Forschungsstudien konnten *keinen* nennenswerten positiven Zusammenhang zwischen dem religiösen Glauben auf der einen Seite und dem moralischen Verhalten auf der anderen Seite finden⁹⁶,
- während die Resultate anderer Studien einen signifikanten Zusammenhang zwischen Religion und höheren ethischen Standards anzeigen: „[B]usiness professionals who considered their religious faith to be highly important to them are significantly less accepting of ethically questionable behavior.“⁹⁷

⁹⁵ KIM / FISHER / MCCALMAN (2009), p. 115.

⁹⁶ GORSUCH / MCPHERSON (1989); CLARK / DAWSON (1996); KIDWELL / STEVENS / BETHKE (1987); AGLE / VAN BUREN (1999); BRAMMER / WILLIAMS / ZINKIN (2006); KURPIS / BEQIRI / HELGESON (2007).

⁹⁷ EMERSON / MCKINNEY (2010), p. 8. Vgl. hierzu: TERPSTRA / ROZELL / ROBINSON (1993); SMITH / OAKLEY (1996); CONROY / EMERSON (2004); KENNEDY / LAWTON (1998); BLOODGOOD / TURNLEY / MUDRACK (2007); LONGENECKER / MCKINNEY / MOORE (2004); LAM / SHI (2007); WONG (2007); PARBOTEEAH / HOEGL / CULLEN (2007).

Es besteht also ein Bedarf an weiterer empirischer (innovativer und interdisziplinärer) Forschung:

„Overall, there is good reason to think that religiosity does influence ethical behavior in *[business]* organizations, but also good reason to think that creative and interdisciplinary research will be needed to discover just what that relationship is.“⁹⁸

4.3 Homo Oeconomicus Culturalis (HOC)

Um den Einfluss religiöser Weltansichten auf das Geschäftsverhalten zu rekonstruieren, bedarf es eines theoretischen Konzepts, das die inhaltlich *unterschiedlichen* Interessen realer Menschen mit ins Kalkül zieht. Diesbezüglich dürfte es nützlich sein, zunächst auf den economic approach GARY S. BECKERS zurückzugreifen. BECKER beginnt seine Nobel Lecture mit einer grundsätzlichen Klarstellung:

„[T]he economic approach I refer to does not assume that individuals are motivated solely by selfishness or material gain. [...] Along with others, I have tried to pry economists away from narrow assumptions about self-interest. Behaviour is driven by a much richer set of values and preferences. The analysis assumes that individuals maximize welfare *as they conceive it*, whether they be selfish, altruistic, loyal, spiteful, or masochistic. [...] [T]hey try as best as they can“⁹⁹.

- In diesem Statement rechnet BECKER also mit einer *Pluralität* inhaltlich *unterschiedlicher* Interessen („a much richer set of values and preferences“). D.h. aber, dass BECKERS Economic Approach nicht behauptet, moralische Interessen seien in Wahrheit ökonomische Interessen, vielmehr ist er offen für sämtliche Inhalte, die unterschiedliche Leute als Vorteil erachten mögen.
- BECKERS Ansatz geht lediglich davon aus, dass soziale, also individuelle oder kollektive Akteure ihre inhaltlich *unterschiedlichen* Interessen zweckrational verfol-

⁹⁸ WEAVER / AGLE (2002), p. 93.

gen (= Wohlergehensmaximierung). D.h.: Er bezieht seine homo-oeconomicus-Annahme nur auf die formale (= kostenorientierte) Verfolgung dieser Interessen („maximize welfare as they conceive it“, „try as best as they can“).

Allerdings wirft BECKER die Eigennutz-Interessen auf der einen Seite und moralische oder religiöse Interessen auf der anderen Seite undifferenziert „in einen Topf“. In seinem approach gibt es keine inhaltliche Differenzierung zwischen unterschiedlichen Interessen. Aufgrund dieses Mangels verfehlt das Modell den springenden Punkt, nämlich menschliches Verhalten vorhersagen zu können. Denn eine Person mit engen monetären Interessen wird sich anders verhalten als eine Person, deren Identität tatsächlich durch die christliche Nächstenliebe oder aber – da ja Religion keineswegs immer gut sein muss¹⁰⁰ – durch den Wahn eines religiösen Fundamentalismus. Daher sieht ein angemesseneres Modell des Homo Oeconomicus und seiner *unterschiedlichen* Interessen folgendermaßen aus:

⁹⁹ BECKER (1993), pp. 385-386. „Rationalität“ sei nicht mit „engem Materialismus“ (ebd., p. 390) gleichzusetzen; viele Leute würden durchaus „von moralischen und ethischen Erwägungen [*considerations*] geleitet [*constrained by*] werden“ (ebd., p. 390).

¹⁰⁰ „Religion is by no means necessarily good. It may be very evil“ (WHITEHEAD 1926 / 2007, p. 17).

<i>material:</i> inhaltlich <i>unterschiedliche</i> Interessen	„ökonomische“ (= eigennützig) Interessen (= ökonomisch ₂)		moralische Interessen	religiöse Interessen, wissenschaftliche Interessen, ästhetische Interessen, ...
	monetäre Interessen (= ökonomisch ₁)	nicht- monetäre Eigennutz- Interessen (z.B. Macht)		
<i>formal:</i> angestrebte Rationalität	„they try as best as they can“ (= ökonomisch ₃ = „Homo Oeconomicus“)			

Abb.: Differente Interessen und „Homo Oeconomicus“

Das Schaubild unterscheidet eine *materiale* (inhaltliche) Ebene von einer *formalen* Ebene:

- Auf der *materialen* Ebene geht es um die möglichen und *unterschiedlichen* Vorteilsinhalte. Gemeint ist das, was die unterschiedlichen Leute inhaltlich als Opportunitätsnutzen wahrnehmen. Ökonomische Interessen im engeren Sinn richten sich auf monetäre Werte¹⁰¹; diesen engen Begriff des Ökonomischen indiziere ich durch die Schreibweise „ökonomisch₁“. Dagegen richten sich ökonomische Interessen im weiteren Sinn auf (allgemeine) *Vorteile* (Opportunitätsnutzen); und diesen weiteren Begriff des Ökonomischen im Sinn eines allgemeinen Vorteilsstrebens signalisiert die Schreibweise „ökonomisch₂“. Unter diese weitere Kategorie fallen daher nicht nur die ökonomischen Interessen im engeren Sinn („ökonomisch₁“), sondern auch nicht-monetäre Eigennutz-Interessen wie etwa das Interesse an Macht, Ansehen oder Erfolg. Auf der anderen Seite aber gibt es auch eine Reihe von Interessen, die man inhaltlich *nicht* als Eigennutz-Interessen charakterisieren kann, *moralische* In-

teressen etwa oder *religiöse* Interessen.

Es ist empirisch wichtig, diese unterschiedlichen Interessen substanziell zu unterscheiden. Der Ökonom und Utilitarist JOHN C. HARSANYI hat völlig recht, wenn er eine prinzipielle Unterscheidung zwischen Interessentypen vornimmt (wobei er sich als Ökonom und Ethiker auf zwei Typen beschränkt, nämlich ökonomische Eigennutz- und moralische Interessen):

„[E]ach individual has two sets of preferences. One consists of his *personal* preferences, defined as his *actual* preferences, which will be typically based mainly on his own personal interests and on the interests of his closest associates. The other consists of his *moral* preferences, defined as his *hypothetical* preferences that he *would* entertain if he forced himself to judge the world from a moral, i.e., from an impersonal and impartial, point of view. Mathematically, an individual's personal preferences are represented by his *utility function*, whereas his moral preferences are represented by his *social welfare function*.“¹⁰²

Wenn man dies noch etwas breiter fasst, sollte man auf der Seite der nicht-ökonomischen (Eigennutz)Interessen neben den moralischen Interessen noch religiöse oder ästhetische Interessen usw. zulassen, die allerdings üblicherweise die moralischen Interessen (mit)beeinflussen.

Des Weiteren ist noch darauf hinzuweisen, dass auch moralische oder religiöse Interessen eben *Interessen* sind. Denn wenn ein individueller oder auch ein kollektiver Akteur bestimmte Dimensionen des Lebens in einer bestimmten Art und Weise „sieht“, dann begründet diese Tatsache das Vorhandensein eines bestimmten *Interesses*, d.h. eines *Interesses* daran, die Welt entsprechend zu gestalten. Man nimmt es dann als Vorteil wahr, die Dinge in die entsprechende Richtung zu bewegen. Es wäre verfehlt, Moral immer nur als Restriktion, als Kostenfaktor zu konzeptionalisieren. Moral wird von moralischen Leuten als Vorteil erachtet, an dem sie ein aktives Interesse entwickeln. Und wenn sich die Dinge dann tatsächlich in

¹⁰¹ Diese Kategorie spielt in LUHMANN'S Theorie des Wirtschaftssystems die entscheidende Rolle (Code: ± Zahlen).

¹⁰² HARSANYI (1976), p. IX.

die erwünschte Richtung bewegen, wenn also das (religiöse oder moralische) Interesse befriedigt wird, empfindet die Person den „warm glow“ der Interessenserfüllung. Dieser „warm glow“ stellt sich der Befriedigung eines *jeden* Interesses ein; gleichwohl wäre es ein Fehler, moralische Interessen deswegen inhaltlich als Eigennutzinteressen anzusehen.

„[D]ie [...] These, alle altruistischen Interessen seien eigentlich egoistische Interessen, weil das Subjekt des Interesses bereits mit seiner Erfahrung des dem Interesse zugrunde liegenden Wunsches eine ihm selbst angenehme Vorstellung verbinde, insofern es die Verwirklichung dieses Wunsches gedanklich vorwegnehme, verfehlt vollkommen ihr Ziel: Alle Wünsche sind in einem gewissen Sinne mit einer derartigen angenehmen Vorstellung verbunden. Das ändert aber nichts an der Tatsache, dass einige Wünsche in ihrer inhaltlichen Ausrichtung eben nicht auf das eigene, sondern auf ein fremdes Wohl zielen und in genau diesem Sinn eben nicht egoistischer, sondern altruistischer Natur sind“.¹⁰³

- Die *formale* Ebene wird die Orientierung an „Kosten“ (im weiteren Sinn von Opportunitätskosten) vorausgesetzt. Opportunitätskosten lassen sich nicht auf monetäre Kosten reduzieren, sondern können alle möglichen Nachteile beinhalten. Die inhaltlich offenen, aber immer ökonomisch kalkulierende Strategien zur Minimierung dieser „Kosten“ indiziere ich durch die Schreibweise „ökonomisch₃“. Ich modelliere das Verhalten individueller oder kollektiver Akteure also so, dass sie durchaus *inhaltlich unterschiedliche* Interessen besitzen, dass sie aber allesamt *ihre* (= inhaltlich unterschiedlichen) Interessen doch möglichst zweckrational (= „ökonomisch₃“) zu verfolgen trachten. Das heißt: Auch moralisch interessierte Akteure trachten danach, ihre Moralinteressen zweckrational (= „ökonomisch₃“) zur Geltung zu bringen. Allerdings bleibt es oftmals beim *Versuch* einer rationalen Umsetzung der eigenen Interessen. Wie die Verhaltensökonomik („Behavioral Economics“) mittlerweile überzeugend gezeigt hat, ist menschliches Verhalten oftmals

¹⁰³ HOERSTER (2003), S. 177

nicht rational, sondern „vorhersagbar irrational“¹⁰⁴. Man könnte allerdings sagen: Insofern GARY S. BECKER formuliert: „[T]hey *try* as best as they can“, könnten ich und die Behavioral Economics ihm in diesem Punkt sogar folgen: Menschen tun nicht immer das, was wirklich das Beste wäre, sondern versuchen es nur – und oftmals bleibt es eben bei dem bloßen Versuch.

Wenn in dieser Weise das ökonomische₃ Kalkül des klassischen *Homo Oeconomicus* durch eine Pluralität *inhaltlich differenter* Interessen qualifiziert wird (moralische Interessen; religiöse Interessen usw.), dann erweitert sich die Formalität zweckrationalen Handelns inhaltlich durch die Dimension der kulturellen Interessen. Der *Homo Oeconomicus* wird zum *Homo Oeconomicus Culturalis (HOC)* ausgebaut.

Es gibt also ein breites Spektrum *unterschiedlicher* Interessen, die das Verhalten eines Individuums, einer Organisation oder einer Nation formen können. Und unter diesen spielen auch die religiösen Interessen eine (mehr oder minder) empirisch relevante Rolle.

5. Spirituelles Kapital. Wirtschaftsethik & moderne christliche Metaphysik

Im menschlichen Leben spielen unterschiedliche Interessen eine Rolle – ökonomische und politische Interessen genau so wie wissenschaftliche oder ästhetische sowie moralische oder religiöse Interessen. Kurz und bündig wird das beim DALAI LAMA ausgesprochen:

„Everybody loves *money*, including myself. [...] [*But:*] Beside money, there are *other values*.“¹⁰⁵

Selbstverständlich ist es legitim, ökonomische Interessen zu verfolgen, aber daneben gibt es eben auch legitime moralische oder religiöse Interessen. All diese Interessen

¹⁰⁴ ARIELY (2008).

¹⁰⁵ <http://www.manager-magazin.de/magazin/artikel/0,2828,632732,00.html>; Video: <http://www.spiegel.de/video/video-1009086.html>

spielen eine Rolle. Die *unterschiedlichen* Probleme des menschlichen Lebens können nicht gelöst werden, wenn man sich nur auf einen *einzig* Typus der Interessen stützt. Menschen sind *multidimensionale* Wesen.

(a) *Die strukturelle Ebene der „Spielregeln“ (Systemregeln)*. Diese Pluralität differenter Werte ist unausweichlich – nicht nur im Leben einzelner Individuen, sondern auch in der gesamten Gesellschaft. In modernen Gesellschaften wird der *strukturelle* Weg, mit dieser Pluralität von Schlüssel-Interessen umzugehen, *„funktionale Ausdifferenzierung“* (NIKLAS LUHMANN) genannt. Um jedem dieser Interessen in effizienter Weise Rechnung zu tragen, haben moderne Gesellschaften mehrere unterschiedliche *„soziale Systeme“* herausdifferenziert, die jeweils mit einem eigenen Rahmencode arbeiten:

- So ist zum Beispiel der Code des Wirtschaftssystems (\pm Zahlen) ein adäquates Rahmenmuster für ökonomische Transaktionen (Einkaufen oder Unternehmenstransaktionen usw.).
- Aber dieser Rahmencode wäre nicht angemessen für politische Zwecke. Denn die Entscheidung, wer die nächste Bundeskanzlerin wird, sollte nicht nach der Größe des Geldbeutels der KandidatINNen entschieden werden.

Wenn es um die Ebene der *„Spielregeln“* (Systemregeln) geht, ist dabei darauf hinzuweisen, dass es *zweckmäßige* und *weniger zweckmäßige* Wege gibt, den unterschiedlichen Interessen (ökonomischen Interessen; politischen Interessen usw.) Rechnung zu tragen. Zum Beispiel müssen wir spätestens seit dem Zusammenbruch des realsozialistischen Riesenexperiments davon ausgehen, dass ein geordneter (!) Marktwettbewerb ein weitaus nützlicheres Instrument ist, um die *ökonomischen* Interessen (Überwindung des Hungers; Wohlstand usw.) zu befriedigen und ökonomische Werte zu kreieren, als eine zentral gesteuerte Planwirtschaft.¹⁰⁶ Und die Demokratie stellt ein weit angemesseneres Mittel zur Umsetzung der *politischen* Interessen aller Bürger dar als

beispielsweise eine Diktatur. Genau das Gleiche gilt nun aber auch für *religiöse* Interessen. In moderne Gesellschaften existieren nicht nur vernünftige religiöse Lehren, sondern auch unvernünftige, irrationale oder sogar verrückte. Wenn nun in diesem Paper der Einfluss der Religion(en) auf die Sphäre der Wirtschaft thematisiert wird, dann haben wir uns dem Faktum zu stellen, dass Religion einen produktiven oder auch einen kontraproduktiven Einfluss auf die Wirtschaft haben kann. Nur in dem Fall also, dass diese Effekte ökonomisch produktiv sind und sich zum nachhaltigen Nutzen der Menschen auswirken, wird der Einfluss der Religion auf die Wirtschaft und auf Unternehmensaktivitäten zu einem „*spirituellen Kapital*“.

(b) *Die Mikroebene der „Spielzüge“ (Transaktionen)*. Natürlich brauchen wir auch eine Ordnungsethik, eine Ethik der Gestaltung von Systemregeln. Doch muss man dann die moralischen Interessen in den ökonomischen Code des Wirtschaftssystems übersetzen (also zum Beispiel das Ausstoßen von CO₂ preislich verteuern, etwa durch einen Emissionshandel). Demgegenüber sind die einzelnen Transaktionen des operativen Managements (Ebene der „Spielzüge“) ontologisch *polydimensionaler* Natur. Während die Natur des Marktes (System) eine „*monolinguale*“ ist (nur die eine Sprache der Preise; monetäres Framing) und diese Marktsprache der Preise/Kosten „[f]ür Wirtschaftsorganisationen [...] eine verbindliche Leitdifferenz“¹⁰⁷ darstellt, sind Unternehmen und ihre Transaktionen gleichwohl *polylingualer* Natur¹⁰⁸. Die Transaktionen des Managements im operativen Geschäft besitzen eine *plurale* Natur, in der die

¹⁰⁶ Das ist jedoch keine „Heiligsprechung“ des real existierenden Kapitalismus, der in vielerlei Hinsicht nicht dem Ideal entspricht und durchgreifender Regulierungen bedarf.

¹⁰⁷ WIELAND (1996), S. 76.

¹⁰⁸ „Thus the ultimate unit of activity which *correlates law, economics and ethics* must contain in itself the three principles of conflict, mutuality, and order. This unit is a transaction“ (COMMONS 1932, p. 454; Hervorhebungen: M.S.).

ökonomische, die juristische und die ethische Perspektive empirisch korreliert sind¹⁰⁹.

Die Wirklichkeit des operativen Geschäfts ist also „*polylingual*“:

„[F]irms are polylingual systems. Unlike the market, which has to code every event in prices in order to be able to communicate it, firms have to be able to simultaneously or selectively evaluate and process relevant events in many different ‘language games’ – *economy, technology, law, [...] morality*“¹¹⁰.

Auf dieser polydimensionalen Mikroebene der Transaktionen können nun *religiöse* Interessen direkt wirksam werden – wobei sie im Allgemeinen als moralische Interessen auftreten. In den Fällen, in denen dieses Wirksamwerden religiös-moralischer Interessen ökonomisch und nachhaltig (für alle Betroffenen) produktiv ist, wird der Einfluss der Religion zu einem „*spirituellen Kapital*“. In diesem Fall zahlt sich Religion (für alle) aus (bzw. zahlt sich Spiritualität aus). Religion liefert dann einen nützlichen Beitrag zum Gedeihen der Gesellschaft.

„*Spirituelles Kapital*“ ist der Titel eines Forschungsprogramms, welches die Frage untersucht, unter welchen Bedingungen religiöse Weltansichten in der Lage sind, ein produktiver (nützlicher) Faktor in Wirtschaft und Gesellschaft zu sein. Im Folgenden werden ich nun drei Merkmale einer vernünftigen christlichen Metaphysik benennen, die das Potenzial begründen, ein solches „*spirituelles Kapital*“ zu sein.

¹⁰⁹ Natürlich könnte man hier noch weitere Dimensionen nennen (etwa die politische, die technische oder die kulturelle Dimension), aber ich halte mich hier einmal an die Formulierungsvorgabe von COMMONS.

¹¹⁰ WIELAND 2001b, 79. Man beachte die von mir kursiv gesetzten Begriffe. Es ist wohl kein Zufall, dass sie mehr oder weniger mit den von COMMONS verwendeten Wörtern („*law*“, „*economics*“, „*ethics*“) decken.

5.1 Die Differenz zwischen Gott und der Welt

Die „erzmetaphysische Behauptung“¹¹¹ der christlichen Metaphysik ist die Gotteshypothese: Es existiert ein Gott, und dieser „Gott ist die Liebe“ (1 Joh 4,8). Die Rückseite dieser Aussage besteht in der Erkenntnis, dass die *Welt* eben *nicht Gott* ist, und dass die Liebe menschlicher Wesen stets fragmentarisch bleibt:

„The consciousness which is individual in us, is universal in him [*God*]: the love which is partial in us is all-embracing in him.“¹¹²

Auf der einen Seite impliziert das metaphysische Konzept Gottes eine wesentliche *Beziehung* zwischen Gott und der Welt, auf der anderen Seite aber führt es eben zur *Unterscheidung* von Gott einerseits und der Welt andererseits:

„God and the World are the contrasted opposites“¹¹³.

Insoweit führt diese theologische Unterscheidung zwischen Gott und der Welt zu einer nicht-utopischen oder realistischen Sicht der weltlichen Dinge. Alles, was es in der Welt gibt, ist *unvollkommen*. Und diese Unvollkommenheit gilt für uns selber als Menschen ebenso wie für alle gesellschaftlichen Institutionen, die wir hervorbringen (zum Beispiel auch: Märkte). Mit anderen Worten: Die Gott-Welt-Unterscheidung verdeutlicht die Tatsache, dass die Welt als ganze und alles in ihr ein *kontingentes* Faktum darstellt. Die Funktion der theologischen Unterscheidung zwischen Gott und Welt besitzt die Funktion, die Augen für diese *Kontingenz* aller weltlichen Dinge zu *öffnen*. Der religiöse Blick auf die Wirklichkeit fungiert daher als „Kontingenzeröffnung“¹¹⁴. Er hält die Dinge offen – oder sollte sie zumindest, im Unterschied zu einem konzeptionell versteinerten religiösen Fundamentalismus offen halten.

¹¹¹ POPPER (1963 / 2000); S. 398.

¹¹² WHITEHEAD (1926 / 2007), p. 152.

¹¹³ WHITEHEAD (1929 / 1978), p. 348.

¹¹⁴ Näher zu diesem Begriff etwa SCHRAMM (2002)

5.1.1 Die Unvollkommenheit der Menschen

Irren ist menschlich. Im Kontrast zum methodischen Modell des traditionellen „Homo Oeconomicus“ (vollständig rational) haben die Forschungsergebnisse auf im Bereich der Verhaltensökonomik (Behavioral Economics) eine überwältigende Evidenz für die Tatsache gefunden, dass die wirklichen Menschen unvollkommene und häufig irrational handelnde Wesen sind.¹¹⁵ Der theologische Blickwinkel im Hinblick auf diese Unvollkommenheit gewinnt Relevanz, wenn (Geschäfts)Leute für sich einen *gottgleichen* (= vollkommenen) Status beanspruchen. Zwei Beispiele hierfür:

- JEFF SKILLING, früherer COO & CEO des amerikanischen Energieunternehmens *Enron*, das wegen umfänglicher Bilanzfälschungen am 2. Dezember 2001 Insolvenz anmelden musste, nahm vorher für sich in Anspruch, die rechte Hand Gottes zu sein:

„It wasn't a job – it was a mission [...]. We were changing the world. We were doing God's work.“¹¹⁶

- Ganz ähnlich erklärte LLOYD C. BLANKFEIN, CEO der amerikanischen Investmentbank *Goldman Sachs*, im Jahr in 2009 (also *nach* dem Elend der Finanzkrise!):

„We're very important. [...] We help companies to grow by helping them to raise capital. Companies that grow create wealth. This, in turn, allows people to have jobs that create more growth and more wealth. It's a virtuous cycle. [...] We have a social purpose. [...] I'm just a banker doing God's work.“¹¹⁷

In Fällen wie diesen besteht das Kerngeschäft einer christlichen Metaphysik in der Kritik solcher ökonomistischer Selbstvergötterungen oder „Ersatztheologien“. Die theologische Ethik besitzt als Spezialistin für Theologisches oder Ersatz-Theologisches (Pseudo-Theologisches) eine genuine Kompetenz, den Stuhl des Göttli-

¹¹⁵ Vgl. etwa KAHNEMAN (2011); ARIELY (2008).

¹¹⁶ JEFF SKILLING, zitiert nach MCLEAN / ELKIND (2003), p. xxi.

¹¹⁷ LLOYD C. BLANKFEIN, zitiert nach ARLIDGE (2009).

chen von allen (selbsternannten) irdischen „Göttern“ frei zu halten, diesen Stuhl der Transzendenz für Gott leer zu halten, also: alle selbstfabrizierten „Ersatz-Theologien“ zu kritisieren, die etwas Irdisches auf diesen Stuhl des Absoluten setzen (möchten). Nichts auf Erden hat (pseudo)göttlichen Status! Die theologische Kritik solcher „Ersatz-Theologien“ kann daher zu einem „spirituellen Kapital“ werden, denn regelmäßig kommt es uns außerordentlich teuer zu stehen, wenn wir solchen „Ersatz-Theologien“ verfallen.

5.1.2 Die Unvollkommenheit der Märkte

Zweifelsohne sind marktwirtschaftliche Wettbewerbssysteme ökonomisch einfach zweckmäßig und effiziente Instrumente, um gesellschaftlichen Wohlstand hervorzu- bringen. Der Grund hierfür lässt sich mit FRIEDRICH AUGUST VON HAYEK darin fin- den, dass der Marktwettbewerb ein „Entdeckungsverfahren“ von Wissen (Ideen usw.) darstellt:

Der Wettbewerb ist ein „Entdeckungsverfahren [...], in dem Kundschafter auf der ständigen Suche nach unausgenutzten Gelegenheiten sind“, nach „Tatsachen [...], die ohne sein Bestehen entweder unbekannt bleiben oder doch zumindest nicht genutzt werden würden“.¹¹⁸

Im Ergebnis funktionieren Märkte also als ein (gesellschaftlich erwünschtes) „Entde- ckungsverfahren“ zur Generierung von Innovationen und kostengünstigen Produkti- onsmethoden. In dieser Tatsache, dass der Wettbewerb ein Verfahren zur Entdeckung von Wissen für die Allgemeinheit darstellt, liegt die (auch wirtschaftsethische) Legi- timation des strapaziösen Marktwettbewerbs.¹¹⁹

¹¹⁸ HAYEK (1969), S. 260 und 249.

¹¹⁹ „Der erbarmungslose Markt ist des Konsumenten bester Freund“ (WILLIAM J. BAUMOL, in: BAUMOL / OATES 1975, p. 46 f.; Übers.: M.S.). Bereits ALFRED MÜLLER-ARMACK hat dem Markt- wettbewerb eine „Sozialfunktion“ zugeschrieben: Wenn er alle Beteiligten besser stellt (erschwingli- che Produkte für Einkommensschwache; trotz allem vergleichsweise bessere Sicherung von Arbeits- plätzen usw.), dann kann von der „Solidaritätsfunktion des Wettbewerbs“ gesprochen werden

Aber: Das ist nur die Hälfte der Geschichte. Denn derselbe Konkurrenzdruck, der aus dem Wettbewerb ein „Entdeckungsverfahren“ macht, ist auch für unerwünschte Wettbewerbsergebnisse verantwortlich. Der Kostendruck zwingt die Unternehmen in einer Reihe von Fällen, ethische Ziele zu ignorieren, etwa das Problem der Kinderarbeit oder einer ökologischeren Produktion. Wettbewerbsmärkte können produktiv sein, sie können aber für manche erstens auch zu einem ruinösen Prozess führen. Insofern stt also eine *ethische Ambivalenz* des Wettbewerbsdilemmas zu konstatieren. Und insofern handelt es sich um nichts anderes als eine ökonomistische „Ersatztheologie“, wenn derselbe FRIEDRICH AUGUST VON HAYEK jedwede Kritik an der Marktfreiheit tabuisieren möchte:

„Eine wirksame Verteidigung der [Markt]Freiheit muß [...] notwendig unbeugsam, dogmatisch und doktrinär sein und darf keine Zugeständnisse an Zweckmäßigkeitserwägungen machen“¹²⁰.

Ich bin der Überzeugung, dass das genaue Gegenteil der Fall ist (oder der Fall sein sollte). Im Blick auf Märkte ist alles eine Frage von „Zweckmäßigkeitserwägungen“. In denjenigen Fällen, in denen Märkte in zweckmäßiger Weise funktionieren, sind sie ein nützliches Mittel zum Zweck. In all denjenigen Fällen aber, in denen wir ruinöse und unerwünschte Wettbewerbsprozesse vor uns haben, müssen die Spielregeln zweckmäßiger ausgestaltet werden. Die Wahrheit ist: Der Markt ist sicher vielfach ein zweckmäßiges Instrument, einen (pseudo)göttlichen und gegenüber „Zweckmäßigkeitserwägungen“ immunisierten Status hat er aber auf gar keinen Fall. VON HAYEK's „dogmatische“ Divinisierung kontingenter Marktprozesse ist ein klarer Fall einer fehlgeleiteten „Ersatztheologie“, die schon aus theologischen und moralischen Gründen zu

(MÜLLER-ARMACK 1974, S. 127). Und der Wirtschaftsethiker KARL HOMANN sieht Marktwirtschaften deswegen als Solidaritätsveranstaltung: Es „ist der Wettbewerb [...] unter den Bedingungen der modernen Welt das beste bisher bekannte Mittel der Verwirklichung [...] der Solidarität aller. [...] Wettbewerb ist solidarischer als Teilen“ (HOMANN 1996, S. 38).

¹²⁰ HAYEK (1961), S. 105.

kritisieren ist – zumindest von jeder vernünftigen Theologie. Wiederum kann die theologische Kritik solcher „Ersatz-Theologien“ zu einem „spirituellen Kapital“ werden.

5.2 „Humanomics“: Der Mensch als Zweck der Ökonomie

Märkte sind nützlich, aber sie sind kein (End)Zweck in sich selbst. Sie sind lediglich ein Mittel zum Zweck – und dieser Zweck sind die Menschen. Für sie hat die Wirtschaft da zu sein:

Nach dem „*Personprinzip*“, dem „obersten Prinzip“ der Katholischen Soziallehre, „muß der Mensch der Träger, Schöpfer und das Ziel aller gesellschaftlichen Einrichtungen sein. [...] Dieses oberste Prinzip trägt und schützt die unantastbare Würde der menschlichen Person“.¹²¹

Dies ist ein Schlüsselement einer jeden christlichen Ethik. Die Wirtschaft ist für den Menschen da und nicht der Mensch für die Wirtschaft.¹²² Als Begriff für die konzeptionellen Anstrengungen in dieser Hinsicht kann man das Wort „Humanomics“ verwenden (einen Begriff, den ich von UWE JEAN HEUSER gestohlen habe). Es steht für das normative Konzept („Humane Economics“), welches für eine „Wirtschaft für den Menschen“ plädiert. Märkte sind für den Menschen gemacht – und im Rahmen einer christlichen Metaphysik heißt das: für *alle* Menschen, ohne Ausnahme. Dies ist die christliche Antwort auf die Frage der „Solidarität“: *Wer* gehört zur Solidargemeinschaft? JESUS VON NAZARETH hat im Hinblick auf diese Frage mit seiner Fremden- (Lk 10,25-37) und Feindesliebe (Mt 5,44 f.) den Begriff des „Nächsten“ so definiert, dass kein Mensch mehr ausgeschlossen bleibt: Jeder ist der „Nächste“ und gehört zur Solidargemeinschaft – wobei ein besonderes Augenmerk auf die Interessen derer zu richten ist, die gesellschaftliche keine Stimme haben und deren Interessen nur allzu oft vergessen werden („vorrangige Option für die Armen“)! In diesem Sinn hat die Kon-

¹²¹ Papst JOHANNES XXIII. (1961), *Mater et Magistra*, Nr. 219.

¹²² Vgl. hierzu natürlich Mk 2,27: „Der Sabbat ist für den Menschen da, nicht der Mensch für den Sabbat.“

struktion der gesellschaftlichen Institutionen (unter anderem der Märkte) die Interessen *all* dieser Menschen in Rechnung zu stellen.

Diesbezüglich gibt es eine systematische Differenz im Verständnis von „Solidarität“ in der christlichen Metaphysik auf der einen Seite und, zum Beispiel, der Gerechtigkeitstheorie von JOHN RAWLS auf der anderen Seite. Bekanntlich konzipiert Rawls „Gesellschaft“ (*society*) als „a cooperative venture for mutual advantage“¹²³. Bleibt diese Definition noch deutungsoffen, so präzisiert der (sonst von mir sehr geschätzte) Moralphilosoph seine Gerechtigkeitstheorie in Bezug auf die zur „original position“ überhaupt zugelassenen Parteien dann aber dahingehend, dass der Urzustand von vornherein nur für einen

„Bereich des Normalen“ („the normal range“)¹²⁴ offen stehe, d.h. für „full and active participants in society“¹²⁵. „Thus the problem of special health care and how to treat the mentally defective are aside“¹²⁶.

Dies bedeutet, dass RAWLS nur diejenigen Individuen zur Solidargemeinschaft des Urzustands zulässt, die in den „Bereich des Normalen“¹²⁷ fallen, sprich: die einen aktiven Beitrag zu den Kooperationsrenditen der Gesellschaft leisten können. Dies ist m. E. eine erkennbar *ökonomische* Prämisse. Völlig zu Recht erklärt der Sozialphilosoph WOLFGANG KERSTING hierzu:

„Bei Rawls haben wir [...] eine Betriebsversammlung [...] des Kooperationsunternehmens Marktgesellschaft [*vor uns*] [...]. Dieser ökonomische Ausgang prägt den Problemhorizont und die Lösungswege“¹²⁸.

In dieser Hinsicht setzen die Konzeptionen von JOHN RAWLS einerseits und JAMES BUCHANAN andererseits außerordentlich ähnlich an. Denn auch bei Buchanan geht es selbstverständlich um Kooperationsrenten:

¹²³ Rawls (1971), p. 4.

¹²⁴ Rawls (1993/2005), p. 25 (dt.: Rawls 1993/1998, S. 93).

¹²⁵ Rawls (1993/2005), p. 272, f. 10 (dt.: Rawls 1993/1998, S. 384, A. 10).

¹²⁶ Rawls (1993/2005), p. 272, f. 10 (dt.: Rawls 1993/1998, S. 384, A. 10).

¹²⁷ Rawls (1993/1998), S. 384.

¹²⁸ Kersting (2000), S. 167 f..

„[T]he political economist's task is completed when he has shown the parties concerned that there exist mutual gains 'from trade'“¹²⁹.

Man kann sagen: Die (sonst teilweise sehr unterschiedlichen) Ansätze des Moralphilosophen JOHN RAWLS, des Ökonomen JAMES BUCHANAN und des Wirtschaftsethikers KARL HOMANN fokussieren allesamt eine

„Ethik-Konzeption, in der diese moralischen Regeln [...] zur Investition mit der Erwartung von Rendite [*werden*]; [...] zu einer Investition in Erhalt und Ausbau der Kooperationsbeziehung“¹³⁰.

Ich frage mich, wo hier ein *moral point of view* liegen soll. Ich bin zwar auch der Meinung, dass eine moralisierende Polemik gegen die Eigennutzinteressen auch aus ethischem Gesichtspunkt nicht angebracht ist. Insofern ist gegen „mutual gains from trade“ (win-win) selbstverständlich überhaupt nichts zu sagen, im Gegenteil. Trotzdem trifft das Argument von Kooperationsrenditen einfach nicht den springenden Punkt des *moral point of view*. Kooperationsrenditen und „mutual gains from trade“ sind nichts anderes als produktiver Tausch, also „Geschäft“, ökonomisch zweckmäßige Angelegenheiten. Dem *moral point of view* aber geht es um die *Integrität* oder Fairness der Interaktionen, und zwar unabhängig davon, ob dann eine Kooperationsrendite herauspringt (was natürlich am besten ist) oder ob man auch mal einen Nachteil in Kauf nehmen muss. Sicher ist es zweckmäßig, die Dinge möglichst so auszugestalten, dass *moral point of view* und *economic point of view* konvergieren oder sogar zusammenfallen; aber genau dieses soziale Ziel, dass die beiden Perspektiven - die ethische und die ökonomische - möglichst konvergieren sollen, zeigt ja, dass die beiden Blickwinkel „ontologisch“ differieren. Näherhin geht es dem *moral point of view* nicht nur um die Kooperationserträge („potential gains from trade“), sondern um eine *integre Identität* des Zusammenlebens, d.h. zunächst einmal um *Wer-Fragen*, nicht zuletzt also um die Solidaritätsfragen:

¹²⁹ Buchanan (1959), p. 129.

¹³⁰ Homann (2004), S. 8 f..

- Wer gehört zu uns? Wer gehört zur Solidargemeinschaft? Nur die „vollen und aktiven Gesellschaftsmitglieder“ (JOHN RAWLS), von denen man sich Kooperationsgewinne versprechen kann, oder aber alle Menschen, auch wenn von ihnen keine Kooperationsrente zu erwarten ist?
- Wer wollen wir sein? Eine Gesellschaft von Menschen, die sich aufgrund der Potenziale ihrer Kooperationserträge definieren, oder eine Gesellschaft von Menschen, die sich grundsätzlich als „Nächste“ anerkennen?

Im Gegensatz zu den genannten reduktionistischen Ansätzen besteht eine christliche Metaphysik darauf, dass der Zugang zum „Urzustand“ für *alle* menschlichen Wesen gewährleistet sein muss, weil hier *alle* Menschen als „Nächste“ gesehen werden und denselben Respekt verdienen. Daher sollten die Interessen *aller* Menschen in Rechnung gestellt und Märkte so konstruiert werden, dass sie den Interessen all dieser Menschen möglichst gerecht werden.

5.3 Märkte jenseits eines „Vulgärkapitalismus“ – die Metaphysik differenter Interessen

Im Unterschied zu den ausdifferenzierten Sozialwissenschaften, die sich üblicherweise auf (nur) *eine* Forschungsperspektive, auf eine methodische „Brille“ bei der Rekonstruktion gesellschaftlicher Probleme fokussieren (zum Beispiel in der Ökonomik auf die „Opportunitätskosten“), besteht eine ganz zentrale Eigenschaft einer theologischen oder philosophische Metaphysik darin, dass sie mit der weiten Vielfalt ontologisch *unterschiedlicher* Interessen des menschlichen Lebens befassen muss. Eine vollständige Metaphysik ist ein System von Ideen, das die religiösen und moralischen Interessen ebenso zu berücksichtigen hat wie diejenigen Interessen, die in den Konzeptionen der

Welt und der Gesellschaft, welche ihren Ursprung in den ausdifferenzierten Natur- und Sozialwissenschaften haben, zum Tragen kommen.¹³¹

Wie bereits erwähnt, sind freie Märkte im Allgemeinen durchaus ein sehr effizientes Tool, um Wohlstand zu schaffen und Hunger zu vermeiden. Aber kapitalistische Systeme tendieren dazu, die Vielfalt unterschiedlicher Interessen, die allesamt essenziell für das menschliche Gedeihen sind, einzuschmelzen und auf einen *einzigsten* Typus zu reduzieren: auf *monetäre* Interessen. Im Endergebnis drohen menschliche Wesen zu geldvermehrenden Robotern zu degenerieren, die die anderen wichtigen Werte des menschlichen Lebens ignorieren. Ein Beispiel hierfür ist das Statement, das der frühere CEO der *Lehman Brothers*, RICHARD FULD, in einer (seinerzeit) internen Videoaufnahme aus dem Jahr 2007:

„We’ll squeeze some of our shorts [*short-sellers*], and squeeze them hard. Not that I want to hurt them. Don’t get that, please, cause that’s just not who I am. I’m soft, I’m lovable. But what I really want to do is that I want to reach in, rip out their heart and eat it before they die!“¹³²

Hier handelt es sich um eine Art von *eindimensionalem* „Vulgärkapitalismus“, der außer den monetären Werten alle anderen Werte vergessen hat, in diesem Fall speziell die moralischen Werte vergessen hat¹³³:

¹³¹ Ich greife hier auf WHITEHEADS Definition von „Kosmologie“ zurück: „Also, it must be one of the motives of a complete cosmology [*or metaphysics*] to construct a system of ideas which brings the aesthetic, moral, and religious interests into relation with those concepts of the world which have their origin in natural science.“ (WHITEHEAD 1929 / 1978, p. xiii).

¹³² The Love of Money. Episode 1: The Bank that Bust the World (BBC 2009); see <http://www.tradeitdontdateit.com/bbc-the-love-of-money-episode-1-the-bank-that-bust-the-world/> or http://www.youtube.com/watch?v=l0N_FX0kUMI&feature=related

¹³³ Diese reale Form eines „Vulgärkapitalismus“ toppt sogar noch die fiktionale Form des „Vulgärkapitalismus“, den in *Star Trek* die Rasse der „Ferengi“ verkörpert: Höchster Wert bei den Ferengi ist „die unerbittliche Gier nach Profit“, staatliche Steuern sind etwas absolut Verabscheuungswürdiges (= the „T“-Word), und selbstverständlich werden auch Gewerkschaften in keiner Weise toleriert. Der Markt hingegen gleicht nach Ferengi-Lehre einem wunderbaren Flußsystem (= „the Great Continuum“), das allen Wohlstand beschert wird. Die wichtigsten Merksätze sind festgehalten in den 285 Erwerbsregeln (= „The Rules of Acquisition“). Die Wall Street der Erde verehren die Ferengi als „Holy Ground“. Und im Jenseits erwartet die Ferengi entweder die „Göttliche Schatzkammer“ („The Divine Treasury“ = Himmel) oder die „Gruft der ewigen Besitzlosigkeit“ („The Vault of Eternal Destitution“ = Hölle). Diese Kapitalismuskarikatur ist in *Star*

„Man hat [...] das Gefühl, [...] dass [...] man im Grunde genommen da zu einem Vulgärkapitalismus gekommen ist [...]. Denn sehr glücklich sind diese Banker in New York ja auch nicht gewesen. Die sind dem Geld hinterher gerannt, bis ihnen der Atem ausgegangen ist. Häufig machen die das nur wenige Jahre, weil du das nicht lange aushältst. [...] Glücklich hat das nicht gemacht, es hat reich gemacht.“¹³⁴

Und so wie wir Menschen ticken, ist das Abrutschen in einen „Vulgärkapitalismus“ schneller geschehen als wir denken können. Wie etwa die Erkenntnisse aus dem Bereich der Neuroökonomik zeigen, sind die

„neuronalen Aktivitäten eines Anlegers, der mit seinen Investitionen Geld verdient, [...] nicht zu unterscheiden von denjenigen einer Person im Kokain- oder Morphinrausch“¹³⁵.

Ich vermute, dass die vielleicht wichtigste Funktion eines „spirituellen Kapitals“ darin besteht, eine (Moral)Kultur zu generieren, die uns vor dem Abrutschen in einen einseitigen „Vulgärkapitalismus“ bewahrt.

Religionen repräsentieren bereits als solche andere Werte als das Geld – vor allem natürlich religiöse und moralische Werte. Daher fungieren Religion gewissermaßen schon „von Natur aus“ als ein Gegengewicht gegenüber allen reduktionistischen Formen des Kapitalismus bzw. des „Vulgärkapitalismus“. Natürlich, keine Frage – ökonomische Werte sind sehr wichtig im menschlichen Leben, aber sie sind nicht die einzigen, die im Hinblick auf ein gelingendes Leben zählen:

„The challenge is to imagine a politics that takes moral and spiritual questions seriously, but brings them to bear on broad economic and civic concerns“¹³⁶.

on“ = Hölle). Diese Kapitalismuskarikatur ist in *Star Trek* nichts anderes als ein Mittel, um den Menschen des „Spät-Kapitalismus“ einen Spiegel vorzuhalten: Die Ferengi sind wir (mehr oder weniger)!

¹³⁴ HANS-PETER BURGHOF (2008): Interview SWR1 Leute, 2008-10-02; <http://www.ardmediathek.de/ard/servlet/content/986968>

¹³⁵ ZWEIG (2007), S. 7. Vgl. hierzu genauer: KUHNEN / KNUTSON (2005).

¹³⁶ SANDEL (2009), p. 262. In seinen letzten Büchern (SANDEL 2009; SANDEL 2012) befasst sich der Philosoph MICHAEL J. SANDEL mit der Frage, welche Werte uns wichtig sind (moralkulturelle Werte, spirituelle Werte, ökonomische Werte usw.) und welche Dinge wir über die Geldwerte des Marktes regeln sollten – und (vor allem) welche *nicht*. Die für unsere „market society“ leider typische „Heiligsprechung“ des Marktes als Allheilmittel und zweckmäßiges Instrument für *jedwedes* Problem

Die Welt ist *bunt* (oder sollte es sein). *Unterschiedliche* Werte (ökonomische, moralische, religiöse, ästhetische, wissenschaftliche usw.) spielen ihre eigene wichtige Rolle im menschlichen Leben und können nicht aufeinander reduziert werden. Die (nicht-reduzierte) menschliche Natur ist *polydimensionaler* Art. Der Nobelpreisträger MUHAMMAD YUNUS erklärt völlig zu recht:

„The biggest flaw in our existing theory of capitalism lies in its misrepresentation of human nature. In the present interpretation of capitalism, human beings engaged in business are portrayed as one-dimensional beings whose only mission is to maximize profit. [...] [*But:*] [H]uman beings are not money-making robots. The essential fact about humans is that they are multidimensional beings. Their happiness comes from many sources, not just from making money.“¹³⁷

So kommt am Ende des Tages alles zurück auf die philosophische and theologische Aufgabe, das Wesen der menschlichen Natur und die Bedingungen des menschlichen Gedeihens zu begreifen. Das religiöse Bewusstsein einer letzten „Transzendenz“ als *echten* letzten Wirklichkeit kann hierbei zu einem „spirituellen Kapital“ werden, denn es bewahrt kulturell vor einem „Vulgärkapitalismus“, der vergessen hat, dass es neben dem Geld noch andere Werte gibt. Wie der DALAI LAMA eben kurz und bündig in seiner unnachahmlichen Art erklärt:

„Everybody loves *money*, including myself. [...] [*But:*] Beside money, there are *other values*“¹³⁸.

Schluss

Religionen sind Teil der Moralkultur einer Gesellschaft. Und schon immer hat es daher einen bestimmten kulturellen Einfluss der Religion(en) auf die Welt der Wirtschaft

sei nicht hilfreich, denn: „Sometimes, market values crowd out nonmarket values worth caring about“ (SANDEL 2012, p. 9). Das Ergebnis ist dann der beschriebene „Vulgärkapitalismus“.

¹³⁷ YUNUS (2010), p. xv.

¹³⁸ <http://www.manager-magazin.de/magazin/artikel/0,2828,632732,00.html>; Video: <http://www.spiegel.de/video/video-1009086.html>

gegeben. Wenn diese Effekte der Religion(en) auf die Wirtschaft sowohl *ökonomisch* als auch *ethisch* produktiv sind (im Sinn des Aufbaus einer humanen Weltwirtschaft) , dann gewinnt ihr Einfluss auf Geschäftsaktivitäten den Charakter eines „*spirituellen Kapitals*“. Ein positiver Einfluss ist aber nur von *vernünftigen* Religionen zu erwarten. Und genau hier kommen die Theologie und die theologische Wirtschaftsethik ins Spiel: Es ist ihr unverzichtbarer Auftrag, die ambivalenten Potenziale des Religiösen rational auf ihre spirituelle, ethische und ökonomische Produktivität zu überprüfen

Literatur

- AGLE, BRADLEY R. / VAN BUREN, HARRY J. (1999): God and Mammon. The Modern Relationship, in: Business Ethics Quarterly 9 (1999), pp. 563 – 582.
- AIKEN, HENRY DAVID (1958): God and Evil. A Study of Some Relations between Faith and Morals, in: Ethics 68 (No. 2, January), pp. 77 – 97.
- ARIELY, DAN (2008): Predictably Irrational. The Hidden Forces That Shape Our Decisions, Hammersmith, London: HarperCollins.
- ARLIDGE, JOHN (2009): I'm doing "God's work". Meet Mr Goldman Sachs, in: The Sunday Times November 8, 2009.
http://www.timesonline.co.uk/tol/news/world/us_and_americas/article6907681.ece
- BAECKER, DIRK (2006): Niklas Luhmann, Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie. Vorwort von Dirk Baecker zur koreanischen Übersetzung von Yo-song Park. Download: <http://homepage.mac.com/baecker/>
- BARRO, ROBERT J. / MCCLEARY, RACHEL M. (2003): Religion and Economic Growth, in: American Sociological Review 68 (2003), pp. 760-781.
- BAUMOL, WILLIAM J. / OATES, WALLACE E. (1975): The Theory of Environmental Policy, Englewood Cliffs (N.J.).
- BERGER, PETER L. (1986): The Capitalist Revolution. Fifty Propositions about Prosperity, Equality, and Liberty, New York: Basic Books.
- BLOODGOOD, JAMES M. / TURNLEY, WILLIAM H. / MUDRACK, PETER (2007): The Influence of Ethics Instruction, Religiosity, and Intelligence on Cheating Behavior, in: Journal of Business Ethics 82, pp. 557 – 571.
- BRAMMER, STEPHEN J. / WILLIAMS, GEOFFREY A. / ZINKIN, JOHN (2006): Religion and Attitudes to Corporate Social Responsibility in a Large Cross-Country Sample, in: Journal of Business Ethics 71 (2006), pp. 229 – 243.

- BUCHANAN, JAMES M. (1995): Economic Science and Cultural Diversity, in: *Kyklos* 48, pp. 193 – 200.
- CLARK, JAMES W. / DAWSON, LYNDON. E. (1996): Personal Religiousness and Ethical Judgements. An Empirical Analysis, in: *Journal of Business Ethics* 15 (1996), pp. 359 – 372.
- COMMONS, JOHN R. (1996): Selected Essays. Volume Two (ed. by Rutherford, Malcolm / Samuels, Warren J.), London: Routledge, S. 453 - 473. Original: COMMONS, JOHN R. (1932): The Problem of Correlating Law, Economics, and Ethics, in: *Wisconsin Law Review* 8 (1932), pp. 3 - 26.
- CONROY, STEPHEN J. / EMERSON, TISHA L. N. (2004): Business Ethics and Religion: Religiosity as a Predictor of Ethical Awareness among Students, in: *Journal of Business Ethics* 50, pp. 383 – 396.
- DAWKINS, RICHARD (2006): *The God Delusion*, London: Black Swan.
- DIMAGGIO, PAUL (1994): Culture and Economy, in: Smelser, Neil J. / Swedberg, Richard (1994 / Eds.): *The Handbook of Economic Sociology*, Princeton, New York: Princeton University Press, pp. 27-57.
- DYSON, FREEMAN (1988 / 2004): *Infinite in all Directions* (Gifford Lectures, given at Aberdeen, Scotland), New York / London / Toronto / Sydney: HarperCollins.
- ELSTER, JON (1992): *Local Justice. How Institutions Allocate Scarce Goods and Necessary Burdens*, Cambridge.
- EMERSON, TISHA L. N. / MCKINNEY, JOSEPH A. (2010): Importance of Religious Beliefs to Ethical Attitudes in Business, in: *Journal of Religion and Business Ethics* Vol. 1, Issue 2, pp. 1 – 15.
- FOLLATH, ERICH (2007): Die Macht der Ohnmacht, in: *Der Spiegel*, Nr. 29, 16. Juli 2007, S. 80 – 93.
- FRIEDMAN, MILTON (1970 / 2007): The Social Responsibility of Business Is to Increase Its Profits, in: Zimmerli, Walter Ch. / Richter, Klaus / Holzinger, Markus (Eds.): *Corporate Ethics and Corporate Governance*, Berlin: Springer, pp. 173 – 178. Original: FRIEDMAN, MILTON (1970): The Social Responsibility of Business Is to Increase Its Profits, in: *The New York Times Magazine*, September 13, 1970, pp. 32 - 33, 122 – 126.
- FUKUYAMA, FRANCIS (1995a): *Trust. The Social Virtues and the Creation of Prosperity*, New York: Free Press.
- GORSUCH, RICHARD L. / MCPHERSON, SUSAN E. (1989): Intrinsic/Extrinsic Measurement. I/E Revised and Single-Item Scales, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 28 (1989), pp. 348 – 354.
- GOULD, STEPHEN JAY (1980 / 1992): *The Panda's Thumb. More Reflections in Natural History*, New York / London: W. W. Norton & Co..
- GRIFFIN, DAVID R. (2001): *Reenchantment without Supernaturalism. A Process Philosophy of Religion* (Cornell Studies in the Philosophy of Religion), Ithaca / London: Cornell University Press.
- GRIFFIN, DAVID R. (2004): *Two Great Truths. A New Synthesis of Scientific Naturalism and Christian Faith*, Louisville / London: Westminster John Knox Press.
- GRIFFIN, DAVID R. (2007): *Whitehead's Radically Different Postmodern Philosophy: An Argument for Its Contemporary Relevance* (SUNY Series in Philosophy), New York: State University of New York Press.
- HABERMAS, JÜRGEN (1988): *Nachmetaphysisches Denken*, 2. Aufl., Frankfurt (M.): Suhrkamp.

- HARMAN, GILBERT (1977): *The Nature of Morality. An Introduction to Ethics*, New York: Oxford University Press.
- HARSANYI, JOHN C. (1976): *Essays on Ethics, Social Behavior, and Scientific Explanation (Theory and Decision Library, Vol. 12)*, Dordrecht / Boston: Reidel.
- HARTSHORNE, CHARLES (1984): *Omnipotence and other Theological Mistakes*, Albany: State University of New York Press.
- HAYEK, FRIEDRICH AUGUST VON (1961): *Die Ursachen der ständigen Gefährdung der Freiheit*, in: *Ordo* 12, S. 103 – 109.
- HAYEK, FRIEDRICH AUGUST VON (1969): *Der Wettbewerb als Entdeckungsverfahren*, in: *ders.: Freiburger Studien. Gesammelte Aufsätze*, Tübingen: Mohr, S. 249 – 265.
- HOCKING, WILLIAM ERNEST (1961): *Whitehead as I Knew Him*, in: *The Journal of Philosophy* Vol. 58, No. 19 (Sep. 14, 1961), pp. 505 - 516.
- HOERSTER, NORBERT (2003): *Ethik und Interesse*, Stuttgart: Reclam.
- HOFSTEDE, GEERT (2001): *Culture's Consequences, Comparing Values, Behaviors, Institutions, and Organizations across Nations (2nd ed.)*, Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- HOMANN, KARL (1996): *Verfall der Moral?*, in: *Wirtschaftswoche* 38 / 12. September 1996, S. 38 – 40.
- HUNTINGTON, SAMUEL P. / HARRISON, LAWRENCE E. (2000 / Ed.): *Culture Matters: How Values Shape Human Progress*, New York: Basic Books.
- KAHNEMAN, DANIEL (2011): *Thinking, fast and slow*, New York: Farrar, Straus & Giroux.
- KENNEDY, ELLEN J. / LAWTON, LEIGH (1998): *Religiousness and Business Ethics*, in: *Journal of Business Ethics* 17, pp. 163 – 175.
- KIDWELL, JEANEEN M. / STEVENS, ROBERT E. / BETHKE, ART L. (1987): *Differences in Ethical Perceptions Between Male and Female Managers*, in: *Journal of Business Ethics* 6 (1987), pp. 489 – 493.
- KIM, DAVID / FISHER, DAN / MCCALMAN, DAVID (2009): *Modernism, Christianity, and Business Ethics. A Worldview Perspective*, in: *Journal of Business Ethics* 90 (1), pp. 115 - 121.
- KRUIP, GERHARD (2002): *Eine Implementierungstheorie der Moral*, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 43, S. 117 – 125.
- KUHNEN, CAMELIA M. / KNUTSON, BRIAN (2005): *The Neural Basis of Financial Risk Taking*, in: *Neuron* 47 (September 1, 2005), pp. 763 – 770.
- KURPIS, LADA HELEN V. / BEQIRI, MIRJETA S. / HELGESON, JAMES G. (2007): *The Effects of Commitment to Moral Self-improvement and Religiosity on Ethics of Business Students*, in: *Journal of Business Ethics* 80 (2007), pp. 447 - 463.
- LAM, KIT-CHUN / SHI, GUICHENG (2007): *Factors Affecting Ethical Attitudes in Mainland China and Hong Kong*, in: *Journal of Business Ethics* 77, pp. 463 – 479.
- LONGENECKER, JUSTIN G. / MCKINNEY, JOSEPH A. / MOORE, CARLOS W. (2004): *Religious Intensity, Evangelical Christianity, and Business Ethics. An Empirical Study*, in: *Journal of Business Ethics* 55, pp. 373 – 386.

- LOWE, VICTOR (1963): The Concept of Experience in Whitehead's Metaphysics, in: Kline, George L. (Ed.): A. N. Whitehead. Essays on his Philosophy, New Jersey, pp. 124 - 133.
- LUHMANN, NIKLAS (1984): Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt (M.): Suhrkamp.
- LUHMANN, NIKLAS (1997): Die Gesellschaft der Gesellschaft, Bde. I / II, Frankfurt (M.): Suhrkamp.
- MACKIE, JOHN LESLIE (1977 / 1983): Ethik. Die Erfindung des moralisch Richtigen und Falschen, Stuttgart: Reclam.
- MACKIE, JOHN LESLIE (1977 / 1990): Ethics. Inventing Right and Wrong, London / New York: Penguin.
- MARQUARDT, ODO (1974): Inkompetenzkompensationskompetenz? Über Kompetenz und Inkompetenz der Philosophie, in: Philosophisches Jahrbuch 81 (1974), S. 341 – 349.
- MCCLEARY, RACHEL M. / BARRO, ROBERT J. (2006): Religion and Economy, in: Journal of Economic Perspectives 20 (2/2006), pp. 49-72.
- MCLEAN, BETHANY / ELKIND, PETER (2003): The Smartest Guys in the Room. The Amazing Rise and Scandalous Fall of Enron, New York: Penguin.
- MÜLLER-ARMACK, ALFRED (1974): Genealogie der Sozialen Marktwirtschaft. Frühschriften und weiterführende Konzepte, Bern / Stuttgart.
- NORTH, DOUGLASS C. (1990): Institutions, Institutional Change and Economic Performance, Cambridge / New York / Port Chester / Melbourne / Sydney: Cambridge University Press.
- NOWELL-SMITH, P. H. (1966): Morality - Religious and Secular, in: Ramsey, Ian T. (Ed.): Christian Ethics and Contemporary Philosophy, London: SCM Press, pp. 95 - 112.
- PARBOTEEAH, K. PRAVEEN / HOEGL, MARTIN / CULLEN, JOHN B. (2007): Ethics and Religion. An Empirical Test of a Multidimensional Model, in: Journal of Business Ethics 80, pp. 387 - 398.
- PIES, INGO (2009a): Moral als Heuristik. Ordonomische Schriften zur Wirtschaftsethik (Ökonomie und Ethik. Studien zur Sozialstruktur und Semantik moderner Governance; Bd. 8), Berlin: wvb.
- PIES, INGO (2009b): Moral als Produktionsfaktor. Ordonomische Schriften zur Unternehmensethik (Ökonomie und Ethik. Studien zur Sozialstruktur und Semantik moderner Governance; Bd. 9), Berlin: wvb.
- POPPER, KARL R. (1963 / 2000): Vermutungen und Widerlegungen. Das Wachstum der wissenschaftlichen Erkenntnis, Tübingen: Mohr Siebeck.
- POPPER, KARL R. (1979): Ausgangspunkte. Meine intellektuelle Entwicklung, Hamburg: Hoffmann und Campe.
- POPPER, KARL R. / ECCLES, JOHN C. (1987): Das Ich und sein Gehirn, 6. Aufl., München: Piper.
- PUTNAM, HILARY (1979): 12. The Philosophy of Science. Dialogue with Hilary Putnam, in: Magee, Bryan (1979): Men of Ideas. Face to Face with Fifteen of the World's Foremost Philosophers, New York: The Viking Presse, pp. 224 – 239.
- RAWLS, JOHN (1971 / 1979): Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt (M.): Suhrkamp.
- RAWLS, JOHN (1980): Kantian Constructivism in Moral Theory, in: Journal of Philosophy 77 (September, 1980), pp. 515 – 572.
- RAWLS, JOHN (1993 / 1998): Politischer Liberalismus, Frankfurt (M.): Suhrkamp.

- RORTY, RICHARD (1995): Toward a Post-Metaphysical Culture, in: *The Harvard Review of Philosophy* (Spring 1995), pp. 58 – 66.
- SANDEL, MICHAEL J. (2009): *Justice. What's the Right Thing to Do*, London / New York: Penguin.
- SANDEL, MICHAEL J. (2012): *What Money Can't Buy. The Moral Limits of Markets*, New York: Farrar, Staruss & Giroux.
- SCHRAMM, MICHAEL (2002): Eröffnung der Kontingenz gesellschaftlicher Ordnungen. Die Kirchen als ordnende Potenz nach Walter Eucken, in: Pies, Ingo / Leschke, Martin (Hg.): *Walter Euckens Ordnungspolitik (Konzepte der Gesellschaftstheorie, Bd. 8)*, Tübingen: Mohr Siebeck, S. 141 - 163.
- SCHRAMM, MICHAEL (2007): Gerechtigkeitskonzeptionen im Widerstreit. Ansätze zu einer Theorie der „flexiblen Gerechtigkeit“, in: Dabrowski, Martin / Wolf, Judith (Hg.): *Aufgaben und Grenzen des Sozialstaates (Sozialethik konkret)*, Paderborn / München / Wien / Zürich: Schöningh, S. 63 - 89.
- SCHRAMM, MICHAEL (2011): *Der unterhaltsame Gott. Theologie populärer Filme, 2., erweiterte Auflage*, Paderborn / München / Wien / Zürich: Schöningh.
- SEARLE, JOHN (1998 / 1999): *Mind, Language and Society*, New York: Basic Books.
- SEN, AMARTYA (2009): *The Idea of Justice*, London: Penguin Books.
- SHAPIRO, RONALD M. / JANKOWSKI, MARK A. (1998 / 2001): *The Power of Nice. How to Negotiate So Everyone Wins - Especially You!*, Revised Edition, New York: John Wiley & Sons.
- SMITH, PATRICIA L. / OAKLEY, ELLWOOD F. (1996): The Value of Ethics Education in Business School Curriculum, in: *College Student Journal* 30, pp. 274 – 283.
- TERPSTRA, DAVID E. / ROZELL, ELIZABETH J. / ROBINSON, ROBERT K. (1993): The Influence of Personality and Demographic Variables on Ethical Decisions Related to Insider Trading, in: *The Journal of Psychology* 127, pp. 375 – 389.
- TRAYSER, KLAUS DIETER (2006): Christliche Ethik - Maßstab unternehmerischen Handelns, in: Beschorner, Thomas / Eger, Thomas (Hg.): *Das Ethische in der Ökonomie (Festschrift zum 60. Geburtstag von Hans G. Nutzinger) (Ethik und Ökonomie; Bd. 1)*, Marburg: metropolis, S. 431 – 439.
- TROELTSCH, ERNST (1913 / 1924): Religion und Wirtschaft, in: *Deutsche Akademiereden* (hg. von Fritz Strich), München: Weyer & Jessen, S. 319 - 341.
- WEAVER, GARY R. / AGLE, BRADLEY R. (2002): Religiosity and Ethical Behavior in Organizations. A Symbolic Interactionist Perspective, in: *Academy of Management Review* 27 (2002), pp. 77 – 97, p. 93.
- WEBER, MAX (1904-05 / 1920 / 1988): Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: Weber, Max: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1, 9. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck, S. 17-206.
- WEBER, MAX (1919 / 1992): Politik als Beruf, in: Mommsen, Wolfgang J. / Schluchter, Wolfgang (1992 / Hg.): *Max Weber Gesamtausgabe*, Bd. I/17: *Wissenschaft als Beruf 1917/1919 / Politik als Beruf 1919*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- WHITEHEAD, ALFRED N. (1926 / 1985): *Wie entsteht Religion?*, Frankfurt (M.): Suhrkamp.
- WHITEHEAD, ALFRED N. (1926 / 2007): *Religion in the Making. Lowell Lectures, 1926*, 5th Printing, New York: Fordham University Press.

- WHITEHEAD, ALFRED N. (1929 / 1978): *Process and Reality. An Essay in Cosmology. Gifford Lectures Delivered in the University of Edinburgh During the Session 1927-28 (Corrected Edition, ed. by D. R. Griffin / D. W. Sherburne)*, New York / London: Free Press.
- WHITEHEAD, ALFRED N. (1929 / 1984): *Prozeß und Realität. Entwurf einer Kosmologie*, 2. Aufl., Frankfurt (M.): Suhrkamp.
- WHITEHEAD, ALFRED N. (1933): *Adventures of Ideas*, Cambridge.
- WIELAND, JOSEF (1996): *Ökonomische Organisation, Allokation und Status (Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften, Bd. 92)*, Tübingen: Mohr (Siebeck).
- WIELAND, JOSEF (1999): *Die Ethik der Governance (Institutionelle und Evolutorische Ökonomik, Bd. 9)*, Marburg: Metropolis.
- WILLIAMSON, OLIVER (1994): *Transaction Cost Economics and Organization Theory*, in: Smelser, Neil J. / Swedberg, Richard (Ed.): *The Handbook of Economic Sociology*, New York, pp. 77 – 107.
- WILLIAMSON, OLIVER E. (2009): *Transaction Cost Economics: The Natural Progression*, in: *American Economic Review* 100 (June 2010), pp. 673 - 690.
- WONG, HONG MENG (2007): *Religiousness, Love of Money, and Ethical Attitudes of Malaysian Evangelical Christians in Business*, in: *Journal of Business Ethics* 81, pp. 169 – 191.
- YOUNG, MARK (2008): *Sharks, Saints, and Samurai. The Power of Ethics in Negotiations*, in: *Negotiation Journal* 24 (2/2008), pp. 145 - 155.
- YUNUS, MUHAMMAD (2010): *Building Social Business. The New Kind of Capitalism that Serves Humanity's Most Pressing Needs*, New York: PublicAffairs.
- ZAK, PAUL J. / KNACK, STEPHEN (2001): *Trust and Growth*, in: *Economic Journal* 111, pp. 295-321.
- ZWEIG, JASON (2007): *Gier. Neuroökonomie: Wie wir ticken, wenn es ums Geld geht*, München: Hanser.