

Das ethische Element in der ökonomischen Doktrinbildung und die Katholische Soziallehre

J. Hanns Pichler – Ingeborg Gabriel

Im folgenden sei versucht, die angesprochene Thematik unter zweifachem Aspekt zu beleuchten: einmal dogmenkritisch anhand wesentlicher Inhalte bzw. Fragestellungen im Rahmen des ‚mainstream‘ wirtschaftswissenschaftlicher Denkmuster in dessen markanten Facetten und sodann spezifischer vom Standpunkte der ‚Katholischen Soziallehre‘.

I

[J. Hanns Pichler]

Mit Blick auf Ethik und Ökonomie sei vorab die mehr grundsätzliche Frage gestellt, ob es – etwas provokativ formuliert – eine Art ‚Bindestrich-Ethik‘ (z. B. eine sogenannte ‚Wirtschafts-Ethik‘) denn überhaupt gäbe oder geben könne; trotz eines beachtlichen Spektrums einschlägig betitelter, vor allem auch neuerer Werke und Abhandlungen bliebe dies einmal prinzipiell zu hinterfragen.¹

Bezieht man sich auf die dahingehend sozusagen ‚klassischen‘ Texte und Schriften, findet sich solche Differenzierung weder in einer „Nikomachischen Ethik“ von *Aristoteles*² noch in den hiezu relevanten Teilen

¹ Vgl. hierzu einen der ‚Klassiker‘ aus dem einschlägigen Schrifttum: *W. Weddigen*, Wirtschaftsethik. System humanitärer Wirtschaftsmoral, Berlin 1951; weiters *J. Messner*, Ethik. Kompendium der Gesamthetik, Innsbruck u. a. 1955; *O. Schilling*, Katholische Wirtschaftsethik. Nach den Richtlinien der Enzyklika Quadragesimo anno des Papstes Pius XI., München 1933; *O. von Nell-Breuning*, Art. „Wirtschaftsethik“, in: Staatslexikon. Recht, Wirtschaft, Gesellschaft (hrsg. von der *Görres-Gesellschaft*), Bd. 8, Freiburg 1963, Sp. 772–781, hier: 780 (worin er zur Frage „Ethik der Wirtschaft“ u. a. bemerkt, daß „die Wirtschaftswissenschaft selbst eine Tochter der Ethik“ sei; insofern „die Wirtschaft ohne ethische Normen nicht auskommt“, wäre folglich „eine nicht wertende Wirtschaftswissenschaft [...] zur Unfruchtbarkeit verurteilt“); neuerdings auch *P. Koslowski*, Ethik des Kapitalismus (Vorträge und Aufsätze / Walter-Eucken-Institut; 87), Tübingen 1991, sowie *ders.*, Prinzipien der ethischen Ökonomie. Grundlegung der Wirtschaftsethik und der auf die Ökonomie bezogenen Ethik, Tübingen 1988; ferner auch *G. Enderle* u. a. (Hrsg.), Lexikon der Wirtschaftsethik, Freiburg u. a. 1993.

² Siehe insbesondere „Ethika Eudemeia“ (zwischen 347 und 335 v. Chr.): „Wenn man [...] die natürlichen Güter [...] Wohlbefinden, Vermögen, Freunde [...] in der Weise erstrebt und sich zu eigen macht, daß dadurch die Betrachtung Gottes möglichst gefördert wird, so ist dies die beste Norm [...]“; sowie „Ethika Nikomacheia“ (zwischen 335 und 323 v. Chr.): Wonach,

der epochenprägenden „Summa theologiae“ des großen *Aquinen*.³

Wenn schon gefordert und einzumahnen, so schiene das Ethische, schiene jedweder ethische Anspruch – nicht zuletzt in einem philosophisch umfassenderen Verständnis – wohl durchgängig gültig für alle Bereiche menschlichen Handelns; somit eben auch für das wirtschaftliche Handeln. Solches Handeln folgt bzw. orientiert sich an ethischen Prinzipien, ist demnach ‚ethisch‘ oder ist es nicht. Eine Art ‚Bauchladen‘ spezifischer Ethiken, woraus man allenfalls beliebig seine jeweiligen Verhaltensweisen wählen mag, schiene denn nachgerade problematisch, um nicht zu sagen abwegig.

So etwa auch beansprucht das Verständnis von Ethik bzw. ethisch fundiertem Handeln in erwähnter „Summa“ eines *Thomas von Aquin*, in deren vor allem sozio-ökonomisch relevanten Aspekten, einen ihm wesensgemäß zukommenden überhöhenden Gültigkeitsanspruch, der jedwede spezifisch ein- oder abzugrenzende Differenzierung in einem ‚fachorientierten‘ Sinne weder erforderte noch zuließe.

In weiterführender Betrachtung uns sodann dem im wesentlichen abendländisch geprägten Anblick der Ökonomie in Form des klassisch fundierten ‚mainstream‘ der Disziplin zuwendend, sei im gegebenen thematischen Zusammenhang auf die berühmten vier Postulate einer „reinen Ökonomie“ verwiesen, als solche formuliert von *Nassau W. Senior*⁴ einige Jahrzehnte nach *Adam Smiths* „Wealth of Nations“, nämlich:

erstens auf das „Eigennutzprinzip“ als Ausdruck ‚natürlichen‘ menschlichen Verhaltens im Sinne eines gewissermaßen anthropologisch zugrunde liegenden und somit wirtschaftswissenschaftlich eigentlich nicht weiter zu

neben gerechter „Verteilung“ im Rahmen „eines geordneten Gemeinwesens“, eine weitere Grundform der Gerechtigkeit „die, welche dafür sorgt, daß die vertraglichen Beziehungen von Mensch zu Mensch rechtens sind.“ Jeweils zit. nach *H. Flashar u. a.*, *Aristoteles* und seine „Politik“. Vademecum zu einem Klassiker des antiken Wirtschaftsdenkens, Düsseldorf 1992, 16 bzw. 97.

³ „Summa“, insbesondere deren „pars secunda secundae“ als im wesentlichen *Thomas von Aquins* ‚Ethik‘ in Form einer allgemeinen ‚Tugendlehre‘: Demnach ist es, in Anlehnung an *Aristoteles*, „bei jedem Ding die Tugend, die den, der sie hat, gut macht, und gut macht sein Wirken. Überall also, wo irgend eine Handlung des Menschen [...] gut ist, muß sie notwendig einer Tugend [...] entspringen“. Zit. nach *P. Koslowski*, *Ethische Ökonomie und theologische Deutung der Gesamtwirklichkeit in der „Summa theologiae“ des Thomas von Aquin*, in: *N. Lobkowitz*, *Thomas von Aquin – Leben, Werk und Wirkung (Klassiker der Nationalökonomie)*, Düsseldorf 1991, 43 f.; vgl. auch *A. F. Utz*, *Die Ethik des Thomas von Aquin*, in: ebd., 23–32.

⁴ Einschlägig hiezu: *N. W. Senior*, „An Introductory Lecture on Political Economy“ (1827), weiters „An Outline of the Science of Political Economy“ (1836), sowie insbesondere „Four Introductory Lectures on Political Economy“ (1852); alle in: *Ders.*, *Selected Writings*, Kelley Reprint, New York 1965.

hinterfragenden ‚ordre naturel‘ wirtschaftlich rationalen Handelns (implizierend so zugleich dessen Maximierungspostulate nach dem sogenannten ‚Wirtschaftlichkeitsprinzip‘);

zweitens auf das „Knappheitsprinzip“ mit einem darin wiederum sich manifestierenden rationalen Abwägen in der Allokation von (u. a. aufgrund wachsender Bevölkerung sowie damit einhergehend zunehmender Bedürfnisse) stets ‚knappen‘ Mitteln oder Ressourcen für zu verwirklichende Ziele;

drittens auf das „Arbeitsteilungsprinzip“ als klassisches Rationalitätskriterium schlechthin, mit einem letztlich durch und durch funktional gefaßten – und damit seines humanen Bezuges entäußerten – Begriff von ‚Arbeit‘;

viertens schließlich, und eher ergänzend, auf das „Ertragsprinzip“, mit – bei gleichbleibender Technologie – tendenziell fallenden Erträgen.

Hierin manifestiert sich der durchgängig rationalistisch säkularisierende Gehalt der Ökonomie im ‚klassischen‘ Kleide als – vergleichsweise mit anderen Wissenschaften – späte Frucht der Aufklärung einer von ihrem geistigen Erbe her dem abendländisch individualistischen Naturrecht verhafteten ‚Sozialwissenschaft‘.⁵

Dessen gesellschaftswissenschaftliche wie -politische Relevanz findet sich ‚moralphilosophisch‘ artikuliert bzw. ausformuliert bereits in *Francis Hutchesons* nachgerade symptomatisch betitelter Betrachtung über eine moralisch-ethisch zu begründende Unterscheidung zwischen Gut und Böse in spezifisch gesellschaftlicher Relevanz (zwischen „Moral Good and Evil“)⁶; einer Betrachtung darüber also, was aus gesellschaftlicher Sicht in den Beziehungen bzw. im Zusammenleben der Menschen eben als ‚moralisch‘ gut oder böse anzusehen sei. Damit wurde er als, mit *David Hume*, unmittelbarer Lehrer von *Adam Smith* nicht zuletzt für dessen nachfolgende Hauptwerke, von der thematisch besonders einschlägigen „Theory of

⁵ Vgl. aus gesellschafts- bzw. dogmenkritischer Sicht u. a. dazu: *O. Spann*, *Wirtschaft und Gesellschaft. Eine dogmenkritische Untersuchung* (1907), Gesamtausgabe, Bd. 1, Graz 1974, 1–270, sowie *ders.*, *Die Haupttheorien der Volkswirtschaftslehre auf lehrgeschichtlicher Grundlage* (1911), Gesamtausgabe, Bd. 2, Graz 1967/1969; ferner auch *W. Heinrich*, *Wirtschaft und Persönlichkeit. Die Führungsaufgaben des Unternehmers und seiner Mitarbeiter in der freien Welt* (Reihe Wort und Antwort; 16), Salzburg 1957.

⁶ Vgl. thematisch einschlägig: *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, London 1725, sowie: *Essay on the Nature and Conduct of the Passions, with Illustrations upon the Moral Sense*, London – Dublin 1728; weiters insbesondere, *A System of Moral Philosophy. In Three Books*. Published from the original manuscript by his son F. Hutcheson, Glasgow 1755.

Moral Sentiments“ (1759)⁷ bis hin zu seinem disziplinbegründenden „Wealth of Nations“ (1776)⁸ schlechthin prägend und richtungweisend.

Ähnlich wie schon zuvor ein *Bernard de Mandeville* in seiner berühmt-berüchtigten wie zugleich aufklärerisch sarkastischen „Fable of the Bees“ (zu Anfang des 18. Jahrhunderts)⁹, geht es *Hutcheson* hierin um eine rationale Erklärung dessen, was gesellschaftlich förderlich („gut“) oder eben nicht förderlich („böse“) sei, und zwar:

- daß es einer natürlichen Ordnung (im Sinne eines liberalistisch aufklärerisch verstandenen ‚ordre naturel‘) entspreche, eigennutzbestimmtes Verhalten des Einzelnen möglichst frei sich entfalten zu lassen, auf daß es so zum ‚größtmöglichen Glück‘, zur optimalen Befriedigung – im Sinne gesellschaftlicher Wohlfahrt – aller führen bzw. beitragen könne;

- daß solches Verhalten, das dem ‚Glück‘, sprich einer – vornehmlich güterhaufenmäßig materiell definierten – Wohlfahrt aller förderlich, demnach zuletzt auch moralisch besehen als ‚gut‘, somit als ethisch-sittlich positiv und folglich gesellschaftlich konform zu legitimieren sei;

- daß es so schließlich denn auch möglich sei, zwischen ‚gut‘ und ‚böse‘ rein vernunftbestimmt zu unterscheiden; durchaus also – wenn man will – ohne Gott, ohne Verankerung ethischer Normen und daran sich orientie-

⁷ Dt. „Theorie der moralischen Gefühle“; mit einigen markanten Stellen aus dem Original zur Illustration einer darin vertretenen säkularisierend individualistischen Sichtweise: „[...] man is, no doubt, by nature, first and principally recommended to his own care“. „How selfish soever man may be supposed, there are evidently some principles in his nature, which interest him in the fortune of others [...] though he derives nothing from it [...]“; zit. nach *H. C. Recktenwald*, Über Adam Smiths „The Theory of Moral Sentiments“. Ein Leseführer. Vademecum zu einem frühen Klassiker der ökonomischen Wissenschaft (Die Handelsblatt-Bibliothek „Klassiker der Nationalökonomie“), Düsseldorf 1986, 12.

⁸ Voller Titel im Original: „An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations“.

⁹ Titel der Originalausgabe: „The Grumbling Hive, or Knaves Turned Honest“, London 1705; in erweiterter Fassung (1714) neu betitelt: „The Fable of the Bees. Or, Private Vices, Publick Benefits.“ Ein – wie *F. A. von Hayek* dazu bemerkt – „succès de scandale“; „ein Autor, den man vielleicht heimlich lesen konnte, um ein Paradoxon zu genießen [...] aber [...] an dessen Ideengut man sich nicht infizieren durfte. Dennoch las ihn nahezu jedermann [...]“. Ähnlich betont *H. C. Recktenwald*, dabei die geistige Vordenkerleistung *Mandevilles* und Verwandtschaft insbesondere zu *Adam Smith* herausstreichend, daß die „Bienenfabel“ zu ihrer Zeit nachweislich nicht nur „viel beachtet“ wurde (so u. a. von *Hume*, *Smith*, *Herder*, *Kant*, *Diderot*, *Rousseau*), sondern bis „in unsere Epoche [...] den Diskurs über Ethik und Ökonomie“ beeinflusste, um „alte und neue Einsichten miteinander zu verknüpfen [...] und die natürliche Ordnung und Entwicklung im menschlichen Zusammenleben [...] zu erklären“. Zit. nach *F. A. von Hayek*, Dr. Bernard Mandeville. „Die Bienen-Fabel – eine moderne Würdigung“ von *M. Perlman*. „Bernard de Mandevilles Leben“ von *F. B. Kaye*. Mit einem kritischen Editorial: Mandevilles Politische Ökonomie und Ethik von *H. C. Recktenwald*. Vademecum zu einem klassischen Literaten der Ökonomie und Ethik (Die Handelsblatt-Bibliothek „Klassiker der Nationalökonomie“), Düsseldorf 1990, 16 (*Recktenwald*), 31 ff., im bes. 36 (*von Hayek*).

render Werthaltungen einer das menschliche Handeln als solches überhöhenden Bindung im Sinne etwa religiös fundierter ‚Rückverbundenheit‘.¹⁰

Wirtschaftlich konkret und unmittelbarer, zugleich jedoch mit durchaus moralphilosophisch gesellschaftlichem Bezug, formuliert in pointierter Weise ähnlichen Sinnes sodann *Adam Smith* in seinem schon genannten Hauptwerk, daß es eben nicht ankomme auf eine bewußt gemeinwohlorientierte „benevolence of the butcher, the brewer, or the baker, that we expect our dinner“, sondern allein auf „their regard to their own interest“¹¹; deren Handeln einzig und allein also beruhe auf ihrem – wirtschaftlich wie letztlich gesellschaftlich legitimierbaren – Selbstinteresse, ihrem in einem radikal individualistischen Sinne durch und durch eigennutzbestimmten Vorteil.

Das ‚Ethische‘ bekommt hiemit einen entschieden anderen, einen sozusagen ‚profanierten‘ Stellenwert; profoundly anders jedenfalls als nachzuziehen etwa bei einem *Thomas von Aquin*, einem *Aristoteles* oder sonstigen Vertretern der geistesgeschichtlich idealistischen Tradition europäisch-abendländischen Zuschnitts.

Hierin auch lag und liegt (neben den disziplinbegründenden Inhalten und Hypothesen im engeren Sinn) das letztlich so epochemachende wie unleugbar geschichtsmächtig gewordene ‚Neue‘ unter dem Banner individualistisch geprägter Entgemeinschaftung und damit einhergehender Entsolidarisierung, mit einem gewissermaßen sich selbst rechtfertigenden Anspruch eines moralphilosophisch und damit zugleich gesellschaftlich legitimierten Wohlverhaltens zum ‚Nutzen‘ aller.

Diesem so profoundly klassischen Erbe einer ‚Moralphilosophie‘ mit daraus folgernden Prinzipien menschlicher Werthaltung bzw. Verhaltensweisen hatte sodann die ‚Neoklassik‘ in ihrer noch pointierter utilitaristischen und individualistisch verdichteten einzelwirtschaftlichen Sicht wenig, wenn überhaupt etwas, hinzuzufügen oder gar entgegensetzen. Der sozusagen allwissend regulierende ‚Auktionator‘ als Garant vollkommener Märkte eines *Léon Walras* – ähnlich wie schon bei *Nassau Senior* Ausdruck des

¹⁰ Vgl. in kategorialer Fundierung hiezu *O. Spann*, *Kategorienlehre* (1924), Gesamtausgabe, Bd. 9, Graz ³1969 (zu den „Weisen der Rückverbundenheit“ im bes. S. 213 ff.), sowie *ders.*, *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage* (1947), Gesamtausgabe, Bd. 16, Graz ²1970; ferner auch *E. H. Prat* (Hrsg.), *Ökonomie, Ethik und Menschenbild* (Veröffentlichungen der Katholischen Hochschulgemeinde), Wien 1993.

¹¹ „Wealth of Nations“, a. a. O. (Anm. 8) I, ii; zit. nach: *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith* (Liberty Classics), II/Vol. I, ed. by *R. H. Campbell* – *A. S. Skinner*, reprint, Indianapolis 1981, 26 f.

Funktionierens einer marktwirtschaftlich fundierten ‚reinen politischen Ökonomie‘¹² – kennt in seinem Perfektionismus weder, noch braucht er, ethisch relevante Grundsätze für so definiertes wirtschaftliches Handeln; er wird sich in diesem seinem Perfektionismus auch ethisch betrachtet sozusagen selbst gerecht, ohne jedwedes metaökonomische Beiwerk oder von anderswo her – etwa religiös – zu begründende Rangbestimmtheiten.

Konsequent fügt in eben dieses Spektrum sich – nicht zuletzt auch im ethischen Hinblick – die klassisch so arteigene, funktional abstrahierende Sicht von ‚Arbeit‘ als immerhin essentielles Element menschlicher Lebensäußerung und damit jedweden ‚Kulturbereiches‘ im weiteren Sinn.

In keinem anderen Kulturkreis als dem christlich-abendländischen – etwa mit *A. Toynbee* gesprochen¹³ – hat denn auch der Begriff ‚Arbeit‘ eine ähnlich geartete ‚Ethisierung‘ erfahren.¹⁴ Stand im dahingehend frühchristlich formulierten Anspruch (Konzil von Nikaia, 325 n. Chr.) immer noch das ‚ora‘ rangbestimmend vor dem ‚labora‘ und wäre demnach auch nicht beliebig umkehrbar, verliert sich solche Rangbestimmtheit in der Folge mit zunehmend individualistisch säkularisierender Tendenz der Aufklärung mehr und mehr, bis hin eben zur schon angesprochenen abstrakt funktionalen, ihres humanen Bezugs damit entkleideten und so letztlich entsolidarisierenden Redefinition von Arbeit als nutzbarem ‚Faktor‘ in ökonomisch klassischer Sichtweise.

Nicht von ungefähr hat denn ein *Karl Marx* seine Kritik auf eben diese ‚wunde Stelle‘ klassischer Argumentation gerichtet.¹⁵ Er war es auch, der jener klassisch funktionalen ‚Entfremdung‘ des Arbeitsbegriffes auf seine

¹² Vgl. im besonderen *L. Walras*, *Éléments d'économie pure. Ou théorie de la richesse sociale*, 2 Bde., Lausanne u. a. 1874–77, sowie *ders.*, *Théorie mathématique de la richesse sociale. Quatre mémoires*, Paris 1877; annotierte englische Übersetzung von *W. Jaffé*, *Elements of Pure Economics. Or the Theory of Social Wealth*, Homewood IL 1954.

¹³ Vgl. *A. J. Toynbee*, *A Study of History*, 10 Bde., London 1934–54; dt.: *Der Gang der Weltgeschichte*, Bd. 1: *Aufstieg und Verfall der Kulturen*, gekürzte Fassung (1950), Stuttgart 1954, worin er im Verlauf der Geschichte der Menschheit insgesamt 21 markante und geschichtsmächtig sich behauptende Kulturkreise zu unterscheiden bzw. abzugrenzen versucht; wie auch *ders.*, *The World and the West*, London 1953 (dt.: *Die Welt und der Westen*, Stuttgart 1953).

¹⁴ Hiezu insbesondere *M. Weber*, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Bd. 20 (1905), sowie *ders.*, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 Bde., Tübingen 1920–21; ferner *A. Müller-Armack*, *Religion und Wirtschaft. Geistesgeschichtliche Hintergründe unserer Lebensform*, Stuttgart 1959; *W. Heinrich*, a. a. O. (Anm. 5); weiters auch *L. Ziegler*, *Zwischen Mensch und Wirtschaft*, Darmstadt 1927.

¹⁵ Vgl. im Zusammenhang dazu: *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin 1858; sowie vor allem: *Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie*; insbes. 1. Buch: *Der Produktionsprozeß des Kapitals*, Hamburg 1867.

Weise kategorisch und kritisch zugleich entgegenhielt, daß ‚Arbeit‘ für den Menschen nicht bloß ‚existenzerhaltend‘, sondern in einem ganz fundamentalen Sinne ‚existenzbegründend‘ sei; mit dem Wesen des Menschen also untrennbar verknüpft und von seiner Existenz, vom Humanum somit nicht einfach losgelöst, nicht beliebig ‚entäußert‘ werden könne. Auf eben dieses schlechthin existentielle Moment im Begriff ‚Arbeit‘ wies aus christlich und damit religiös überhörender Sicht nachdrücklich wiederum auch *Papst Johannes Paul II.* in seiner Enzyklika „*Laborem exercens*“ (1981) hin, worin – mit spezifisch menschlichem Bezug – von der unveräußerlichen Würde der Arbeit die Rede ist als lebendiger Ausdruck fortwährender Mitwirkung an der Verwirklichung des Schöpfungsaktes selbst, wozu wir bestimmt und aufgerufen.

Im enggeführten und rigiden Zuschnitt ‚klassischer‘ Sichtweise öffnet demnach sich ein Defizit, mit dem seither die Ökonomie im tradierten Verständnis ihres ‚mainstream‘ nicht eigentlich zu Rande zu kommen scheint: mit einem Arbeitsbegriff, in dem etwas nicht beliebig Veräußeres, etwas an den Menschen selbst Gebundenes wegdiskutiert, ja radikal entäußert (‚entfremdet‘) wurde; reduziert zu einem verfügbaren Gut, zu einer unter Gesetzen von Angebot und Nachfrage vermarktbar und als solcher handelbaren ‚Ware‘ wie jede andere auch.

Aber nicht Marx nur hat auf seine Weise den Finger subtil auf diese – wie z. T. schmerzhaft auch aktuell sich zeigt – nach wie vor schwärende (‚kapitalistische‘) Wunde gelegt. Die Fortentwicklung des marktwirtschaftlich geprägten Denkmusters selbst zeugt anhand der Lehrgeschichte eindrücklich davon, wie man sich seit der Klassik immer wieder damit befaßt, ja offensichtlich befassen muß, die Rigiditäten ihrer eigenen Postulate mit der Realität gesellschaftlicher Erfordernisse – im ureigensten Sinne von ‚politischer Ökonomie‘ – in Einklang zu bringen, oder anders gesprochen: die ‚Marktwirtschaft‘ als solche, mit ihren impliziten Härten, Abgleitflächen und Unvollkommenheiten durch wie auch immer geartete ‚Abschirmmechanismen‘ menschlich sozial aushaltbar bzw. verkräftbar zu machen.

Daher nicht zuletzt das gewissermaßen systemkorrigierende Anliegen einer ‚Sozialen Marktwirtschaft‘;¹⁶ daher – neben den Doktrinen diverser

¹⁶ Mit den diesbezüglich grundsätzlichen Arbeiten bzw. Ansätzen eines ‚Ordoliberalismus‘ und der sog. „Freiburger Schule“; hiezu insbes.: Ordo. Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft, Düsseldorf u. a. (ab 1948), sowie „Magna Charta der Sozialen Marktwirtschaft“. Wortlaut der Vorträge auf dem Bundestag des Freiwirtschaftsbundes (Nov. 1951), Heidelberg 1952; weiters *W. Eucken*, Grundsätze der Wirtschaftspolitik hrsg. v. *E. Eucken* – *P.*

‚Sozialismen‘ – die frühe Forderung etwa der ‚Historischen Schulen‘ nach einer unter marktwirtschaftlichen Systembedingungen bewußt zu gestaltenden Sozialpolitik;¹⁷ daher, und keineswegs von ungefähr, die gleichermaßen als vermittelnd anzusehenden Ansätze einer ‚christlichen‘ (im besonderen Katholischen) Soziallehre in ihrem Bemühen, zuvorderst wiederum den Menschen mit der Unveräußerbarkeit und nicht beliebig zu funktionalisierenden ‚Verfügbarkeit‘ seiner Würde, der Würde damit auch seiner Arbeit als Teilhabe letztendlich an der Schöpfertat Gottes, ganz bewußt in den Mittelpunkt zu rücken.¹⁸

Ansätze somit, welche – trotz nach wie vor nachhaltig klassisch geprägter Inhalte der Ökonomie – zumindest in Teilbereichen den Blick, über abstrakt formalisierende ‚Sozialtechniken‘ hinweg, verstärkt wiederum auf

Hensel (Hand- und Lehrbücher aus dem Gebiet der Sozialwissenschaften), Bern u. a. 1952; *E.-W. Dürr*, Wesen und Ziele des Ordoliberalismus, Winterthur 1954; *W. Röpke*, Maß und Mitte, Erlenbach-Zürich 1950, sowie *ders.*, Ein Jahrzehnt sozialer Marktwirtschaft in Deutschland und seine Lehren. Aktionsprogramm der Aktionsgemeinschaft Soziale Marktwirtschaft (Schriftenreihe der Aktionsgemeinschaft Soziale Marktwirtschaft; 1), Köln 1958; ferner *A. Müller-Armack*, Grundprinzipien der Sozialen Marktwirtschaft, Münster 1950, sowie *ders.*, Stil und Ordnung der Sozialen Marktwirtschaft. Institut für Wirtschaftspolitik, Untersuchungen 4, Universität Köln (1954); *B. Mollitor*, Art. „Soziale Marktwirtschaft“, in: Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik, Bd. 3 (1958); *H.-J. Seraphim*, Kritische Bemerkungen zur Begriffs- und Wesensbestimmung der Sozialen Marktwirtschaft, in: *E. von Beckerath* (Hrsg.), Wirtschaftsfragen der freien Welt. Zum 60. Geburtstag von Bundeswirtschaftsminister Ludwig Erhard, Frankfurt/M. 1957; einschlägig auch *A. Rüstow – W. Frickhöffer*, Das christliche Gewissen und die neoliberale Marktwirtschaft, in: *Junge Wirtschaft* 8/Nr. 2 (1960); *F. Romig*, Wirtschaft der Mitte. Eine Einführung in die „Wirtschaftspolitik“ von Walter Heinrich (Stifterbibliothek; 72), München 1955; *W. Weddigen*, Grundzüge der Sozialpolitik und Wohlfahrtspflege, Stuttgart 1957; schließlich aus Sicht aktueller gesellschaftspolitischer Herausforderungen *A. Klöse*, Sinnfindung in sozialer Verantwortung, Klagenfurt 1998.

¹⁷ In Form der ‚älteren‘ (mit ihrem Hauptvertreter *W. Roscher*) und sodann insbesondere der ‚jüngerer‘ Schule (mit *G. Schmoller u. a.*), welche ihre Kritik vor allem an den Rigiditäten und Engführungen klassischer Argumentation ansetzten als der geschichtlich bedingten und gewachsenen Vielfalt sozio-ökonomischer Phänomene nicht hinreichend Rechnung tragend; so insbesondere in den frühen Ansätzen: *G. Schmoller* (Begründer u. a. des bis heute fortwirkenden „Vereins für Socialpolitik“ als führende wirtschaftswissenschaftliche Vereinigung des deutschen Sprachraumes), Über einige Grundfragen der Sozialpolitik und der Volkswirtschaftslehre, Leipzig 1898; weiters *R. van der Borcht*, Grundzüge der Sozialpolitik, Hand- und Lehrbuch der Staatswissenschaft. In selbständigen Bänden, Abt. 1, Volkswirtschaftslehre; 15, Leipzig 1904; *O. von Zwiedineck-Südenhorst*, Sozialpolitik (B. G. Teubners Handbücher für Handel und Gewerbe), Leipzig u. a. 1911; *W. Voss*, Sozialpolitik als Wissenschaft, Jena 1925; *F. A. Westphalen*, Die theoretischen Grundlagen der Sozialpolitik (Deutsche Beiträge zur Wirtschafts- und Gesellschaftslehre; 9), Jena 1931; ferner auch *W. Heinrich*, Die Soziale Frage. Ihre Entstehung in der individualistischen und ihre Lösung in der ständischen Ordnung, Jena 1934, sowie *ders.*, Das Ständewesen. Mit besonderer Berücksichtigung der Selbstverwaltung der Wirtschaft (1932), Jena ²1934.

¹⁸ Dazu wird im folgenden auf das unmittelbar relevante Schrifttum eingehender noch zu verweisen sein; im hier gegebenen Zusammenhang seien aus einschlägig aktualisierender Sicht

eine vor allem dem Maße des Menschen gerecht werdende ‚Sozialethik‘ zu richten trachten; verweisend so auch auf die Notwendigkeit eines bewußt zu gestaltenden Wandels hin zu einem insgesamt menschlicheren Antlitz wirtschaftlicher Realitäten, Werthaltungen und Verhaltensweisen unter entsprechender Neu- bzw. Wiederbesinnung auf die auch ethische Dimension und deren Wahrung im Bereich sozio-ökonomischen Handelns generell.

Anhand der systemprägenden Grundpfeiler und Postulate insbesondere der ‚Katholischen Soziallehre‘, gerichtet auf *Personalität* und damit auf die individuell geprägte unverlierbare Würde des Menschen, weiters auf *Solidarität* und *Subsidiarität*, wird denn auch versucht, eben solchem Anspruch einer dem Maße des Menschen entsprechungsgerechten Gestaltung sozialen Zusammenlebens in spezifischer Weise Rechnung zu tragen, wovon im folgenden nun eingehender die Rede.

II.

[Ingeborg Gabriel]

1. Entstehung und Ziel der katholischen Soziallehre: Die Auseinandersetzung mit den Sozialideologien der Moderne

Dem Christentum, das seine Selbstdeutung aus den prophetischen Traditionen des Judentums schöpft, geht es um das Heil des Menschen, das Gott verheißen hat und vollenden will. Im Anschluß an die alttestamentliche Sozialkritik der Propheten verlangt dies immer auch eine Kritik an gesellschaftlichen und sozialen Zuständen, die menschliches Leben in seiner leiblichen und sozialen Dimension nicht zur Entfaltung kommen lassen und damit der Würde des Menschen und der sozialen Gerechtigkeit widersprechen. In der Neuzeit wird dieses sozialkritische Anliegen durch säkulare Philosophien aufgegriffen und wandelt sich zugleich in doppelter

lediglich erwähnt: G. Henckel-Donnersmarck, Markt und Globalisierung in der katholischen Soziallehre, in: Conturen. Im Rahmen von Vjp – Probleme von heute aus Wirtschaft, Politik, Kultur. Das Magazin zur Zeit, vjp 14, IV/98, 18–27; der Autor fügt hierin den „klassischen“ Grundpfeilern der Katholischen Soziallehre (Personalprinzip, Solidarität, Subsidiarität) als zusätzliche Prinzipien noch das „Gemeinwohl“ sowie – mit Blick insbesondere auf die Entwicklungsländer – „Option für die Armen“ hinzu; vgl. weiters auch A. Klose, Christliche Soziallehre. Eine ökumenische Herausforderung, Graz u. a. 1993, sowie ders., Kleine Katholische Soziallehre, Klagenfurt 1992.

Weise: 1. Es löst sich von seiner religiösen Grundlage; 2. es mutiert von der Frage nach der Gerechtigkeit *innerhalb* der gesellschaftlichen Ordnung zur Frage nach der Gerechtigkeit *der* gesellschaftlichen Ordnung als ganzer.¹⁹ Seine bis heute geschichtswirksamen Ausprägungen findet dieser neue Ansatz in den neuzeitlichen Weltanschauungssystemen des politischen und wirtschaftlichen Liberalismus²⁰ und des Marxismus, bzw. des Sozialismus, als seiner Gegenbewegung. Die Verwirklichung von Gerechtigkeit wird dabei zum Resultat der Umsetzung der jeweiligen sozialphilosophischen Prämissen in die politische Realität. Vom Ende des 18. Jh. an, dem Zeitalter der amerikanischen und französischen Revolutionen, stellt sich die Geschichte Europas als kämpferische Auseinandersetzung um die Art und Weise dar, wie Gesellschaft und Staat am besten zu gestalten seien. Dies gilt für den Kampf zwischen dem politischen und wirtschaftlichen Konservatismus und dem Liberalismus, als politische Bewegung des aufsteigenden Bürgertums, ebenso wie für die folgende Auseinandersetzung zwischen Liberalismus und Marxismus, die bis vor einem Jahrzehnt Europa in zwei Blöcke spaltete.

Welches war und ist nun die Position der katholischen Kirche in dieser Auseinandersetzung? Die Kirchen, die seit dem 4. Jh. in enger Symbiose mit dem Staat gelebt hatten, wurden durch die Forderung des politischen Liberalismus nach religiösen und bürgerlichen Freiheiten zugleich mit dem Staat herausgefordert. In der katholischen Kirche des 19. Jh. gab es zwar immer wieder Versuche, das neue liberale Gedankengut mit der eigenen christlich-katholischen Tradition zu vermitteln; von seiten des päpstlichen Lehramtes kam es jedoch zu einer prinzipiellen Ablehnung des Liberalismus, vor allem seiner Forderung nach Freiheitsrechten, die ihren Ausdruck in einer Vielzahl lehramtlicher Verurteilungen fand.²¹ Diese Frontstellung führte in eine weitgehende geistige und politische Selbstisolation der ka-

¹⁹ Vgl. W. Korff, Grundzüge einer künftigen Sozialethik, in: *ders.*, Wie kann der Mensch glücken?. Perspektiven der Ethik, München 1985, 95–118, der in dieser Erweiterung der ethischen Fragestellung auf die Beurteilung der gesellschaftlichen Ordnungen das eigentliche Signum der Neuzeit sieht.

²⁰ Ich verstehe hier unter Liberalismus jene geistesgeschichtlichen Strömungen, die ausgehend von einem methodischen Individualismus die Autonomie des Einzelnen ins Zentrum stellen verbunden mit der Vorstellung, daß das freie Spiel der individuellen Kräfte in allen Daseinsbereichen zu einer optimal funktionierenden und gerechten Ordnung führen wird. Für den politischen Liberalismus ist vor allem die Philosophie von *John Locke* grundlegend, für den wirtschaftlichen Liberalismus jene von *Adam Smith*.

²¹ Vgl. H. Jedin (Hrsg.), Handbuch der Kirchengeschichte, Band VI/1, 4. Teil: Die katholische Reaktion gegen den Liberalismus, Freiburg 1985, 507 ff.

tholischen Kirche, die sich nachteilig sowohl für sie selbst als auch für die Gesellschaft auswirkte, und die erst in der zweiten Hälfte des 20. Jh. durch das Zweite Vatikanische Konzil endgültig überwunden werden konnte.

Einen ersten und wesentlichen Schritt aus dem selbstgewählten Ghetto bildete die katholische Soziallehre.²² Ihr erstes päpstliches und damit gesamtkirchliches Dokument ist die Enzyklika „*Rerum novarum*“, die 1891 von *Papst Leo XIII.* veröffentlicht wurde. Ihr wesentliches Ziel sowie jenes der folgenden Dokumente bis hin zur vorläufig letzten Enzyklika „*Centesimus Annus*“, die *Papst Johannes Paul II.* zum 100. Jubiläum von „*Rerum Novarum*“ herausgab, war die kritische Auseinandersetzung mit wesentlichen Aussagen der Doktrin des Liberalismus und des Marxismus. Sie stellt damit eine bewußte Annahme der Herausforderung der Moderne im Hinblick auf die Gestaltung der Wirtschaft dar. Ihren theoretischen Ausgangspunkt bildete der Neothomismus²³ als neuzeitliche Interpretationsform des philosophisch-theologischen Systementwurfs des großen mittelalterlichen Theologen *Thomas von Aquin*, der die aristotelische Philosophie mit dem christlichen Glauben vermittelte. Auf dieser theoretischen Basis entstand während der vergangenen hundert Jahre ein Korpus von lehramtlichen Dokumenten. Sie verfolgen im wesentlichen zwei Zielsetzungen: eine den jeweiligen Zeitumständen entsprechende Sozialkritik und eine prinzipielle Kritik der philosophischen Prämissen, anders: eine Ideologiekritik.

1) *Die sozialkritische Zielsetzung*: Die Kritik an den sozialen Mißständen der jeweiligen Zeit enthält sowohl eine Anklage gegen das bestehende Unrecht als auch einen Appell, dieses Unrecht durch soziale Reformen zu überwinden. So verurteilt „*Rerum novarum*“ das Elend und die Ausbeutung der Arbeiter in einer Zeit, „in der das Kapital in den Händen einer geringen Zahl angehäuft [war], während die große Menge verarmte“ (Nr. 1, vgl. auch

²² Ich verstehe im folgenden darunter die Dokumente des Lehramtes der katholischen Kirche (des Allgemeinen Konzils, des Papstes, der Bischofssynode, der Bischöfe). In diese lehramtlichen Dokumenten sind geschichtlich und regional unterschiedliche Erfahrungen katholischer Basisbewegungen eingegangen. Ihr theoretisches Fundament bildete sich im engen Zusammenhang mit den sozialphilosophischen und sozialtheologischen Ansätzen im katholischen Raum heraus.

Die deutsche Übersetzung der Dokumente des Konzils, des Papstes und der Bischofssynode 1971 zu sozialen Fragen findet sich in: *Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente hrsg. vom Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung (KAB) Deutschlands, Bornheim 1992.*

²³ Zum Neothomismus vgl. das Standardwerk von *E. Coreth u. a.* (Hrsg.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Bd. 2: *Rückgriff auf scholastisches Erbe*, Graz u. a. 1988.

Nr. 2); „Quadragesimo anno“ kritisiert im Zuge der Weltwirtschaftskrise von 1929 eine Gesellschaft, in der der Besitz extrem ungerecht verteilt ist, so daß sie in zwei Klassen gespalten ist (Nr. 3), „Mater et magistra“ beklagt die Benachteiligung der Landwirtschaft und unterentwickelter Regionen (Nrn. 123 ff.). Ein weiteres zentrales Thema der Sozialkritik bildet die ungleiche Verteilung des Reichtums zwischen den Industrie- und Entwicklungsländern (so insbesondere die Enzykliken „Populorum progressio“ 1967 und „Sollicitudo rei socialis“ 1987, sowie das Dokument der Weltbischofsynode „De iustitia in mundo“ 1971),

2) *Die ideologiekritische Zielsetzung:* Die ideologiekritischen Überlegungen setzen prinzipiell an. Die modernen Sozialideologien beziehen ihre moralische Legitimität aus einem humanen Grundanliegen, das auch ihre Anziehungskraft ausmacht: die Verwirklichung einer gerechten, ja der vollkommen gerechten Gesellschaft für alle in der Zukunft. Dieses Ziel ist ihnen gemeinsam, wenn auch weitreichende Unterschiede bestehen sowohl hinsichtlich der impliziten Geschichtsphilosophien, als auch der anthropologischen Grundannahmen, die der jeweiligen Gesellschafts- und Staatskonzeption zugrunde liegen, und damit auch hinsichtlich der Maßnahmen, deren es zu ihrer Umsetzung in die politische Wirklichkeit bedarf. Die katholische Soziallehre versteht sich dabei nicht als eigenes geschlossenes Weltanschauungssystem. Sie will kein sogenannter ‚dritter Weg‘ sein, sondern ein kritisches Korrektiv des Grundansatzes der modernen Sozialideologien.²⁴ Die Schwierigkeit einer derartigen Ideologie-

²⁴ Die Frage, ob die katholische Soziallehre gleichsam eine Alternative zu Liberalismus und Marxismus anbietet bzw. anbieten soll, zählt zu den meistdiskutierten in der Geschichte christlich-sozialen Denkens: Gibt bzw. soll es eine spezifisch christliche politische oder auch Wirtschaftsordnung geben? In einem berühmten Vortrag beantwortete G. Gundlach diese Frage negativ. Seine Worte verdienen es, auch heute noch zitiert zu werden: „Insofern christliche Sozialreform auf die Menschheit im dynamischen Sinne zielt, also, wie wir oben sagten, auf das geschichtliche Geschehen zielt, knüpft sie jeweils an die historische Situation [Sperrungen im Original] an [...]. Für uns ist also immer die jeweilige historische Situation positiv zu werten und gut genug, um an sie anzuknüpfen mit christlichen Sozialbestrebungen [...]. Wir können die bessere Welt nur organisch aus dem Vorhandenen, seinen guten Elementen, entwickeln. Das ist es, wenn wir als christliche Sozialreformer von ‚Anpassung‘ an die bestehenden Verhältnisse bei unseren Reformbestrebungen sprechen.“ G. Gundlach, Die christliche Sozialreform in ihrem Gegensatz zu liberalistischen und sozialistischen Lösungsversuchen der sozialen Frage, in: Die katholisch-soziale Tagung in Wien, Wien 1929, 32–47, hier: 35 f. In „Sollicitudo rei socialis“ wird die Idee eines Dritten Weges, d. h. einer christlichen Wirtschaftsordnung explizit zurückgewiesen: „Die kirchliche Soziallehre ist kein ‚dritter Weg‘ zwischen liberalistischem Kapitalismus und marxistischem Kollektivismus und auch keine mögliche Alternative zu anderen, weniger radikal entgegengesetzten Lösungen: Sie

kritik besteht darin, daß die Defizite und Grenzen von Weltanschauungssystemen in ihrer historisch wirksamen Form oft erst spät zutage treten. *Lord M. Keynes*, der wohl bedeutendste Nationalökonom dieses Jahrhunderts, soll einem Kollegen, der das Gleichgewichtsmodell der neoklassischen ökonomischen Theorie damit verteidigte, daß sich langfristig das ökonomische Gleichgewicht in jedem Fall einstellen werde, zur Antwort gegeben haben: „But in the long run we are all dead.“ Dies gilt – und in einem weiteren Sinn als von dem bekannten Diktum intendiert – auch für die modernen Ideologien: Die Erprobung des Wahrheitsgehaltes von Ideologien in der geschichtlichen Realität ist nicht nur langwierig, sondern hat, wie uns die letzten zwei Jahrhunderte zeigen, auch in hohem Maße inhumane Konsequenzen. Der Soziologe *P. L. Berger* beginnt sein Buch „Pyramids of Sacrifice“²⁵, über die Auswirkungen der liberalistischen und sozialistischen Entwicklungstheorien, mit dem folgenden Vergleich: wie die Opferpriester altindianischer Kulturen halten auch die Anhänger moderner Ideologien Menschenopfer für gerechtfertigt. Nicht um die Götter gnädig zu stimmen, wohl aber aus dem irrigen Glauben, daß derartige Opfer sinnvoll und notwendig wären, um zukünftigen Generationen ein gutes, ja *das* gute Leben zu ermöglichen.

Daß die Hoffnungen des Marxismus, die neue Gesellschaft zu verwirklichen, eine Illusion waren, der Millionen von Menschen in unserem Jahrhundert geopfert wurden, hat der Zusammenbruch der marxistischen Systeme gezeigt. Auch der wirtschaftliche Liberalismus ist von seinen Ursprüngen her von einer großen humanen Hoffnung beseelt: jener, daß eine wirtschaftliche Entwicklung auf der Basis der Prämissen der klassischen Nationalökonomie, wie sie im ersten Teil des Vortrags beschrieben wurden, zu Wohlstand für alle führen wird. Doch die Hoffnung auf mehr Gerechtigkeit durch einen universalen Markt, die sich wie alle Ideologien dadurch immunisiert, daß sie die Erfüllung in die Zukunft verlegt, hat sich längst als illusorisch erwiesen. Wie die gegenwärtige Weltsituation zeigt,

ist vielmehr etwas *Eigenständiges*. Sie ist auch keine *Ideologie*, sondern die genaue *Formulierung* der Ergebnisse einer sorgfältigen Reflexion über die komplexen Wirklichkeiten menschlicher Existenz in der Gesellschaft und auf internationaler Ebene, und dies im Licht des Glaubens und der kirchlichen Überlieferung. Ihr Hauptziel ist es, solche Wirklichkeiten zu *deuten*, wobei sie prüft, ob sie mit den Grundlinien der Lehre des Evangeliums über den Menschen und seine irdische und zugleich transzendente Berufung übereinstimmen oder nicht, um daraufhin dem Verhalten der Christen *eine Orientierung* zu geben.“ (Nr. 41).

²⁵ *P. L. Berger*, *Pyramids of Sacrifice*. Political Ethics and Social Change, Harmondsworth u. a. 1977.

wird die Kluft zwischen arm und reich vielmehr immer größer, so daß es immer schwerer wird, die Annahme zu rechtfertigen, daß auf lange Sicht alles von selbst ins Lot bzw. Gleichgewicht kommen wird.

2. Einige Aspekte der Kritik der katholischen Soziallehre an den Prämissen der Sozialphilosophie des Liberalismus

Ich möchte im folgenden einige Aspekte der Kritik des ersten Teils dieses Aufsatzes am Theoriegebäude der klassischen Nationalökonomie aus der Sicht der katholischen Soziallehre vertiefen:

2.1 Methodischer Individualismus versus Sozialität

Ausgangspunkt der Sozialphilosophie des Liberalismus ist das Individuum, das sich zu seinem Schutz und zur besseren Verfolgung seiner Ziele mit anderen Individuen zusammenschließt. Der dazu geschlossene Vertrag begründet und legitimiert Gesellschaft und Staat.²⁶ Für die katholische Soziallehre, die sich hierin der klassischen, vor allem aristotelischen Philosophie anschließt, hingegen ist der Mensch von Natur aus mit anderen verbunden, er ist ein soziales bzw. politisches Wesen. Er kann als Einzelner nicht überleben und noch weniger sich in seiner Menschlichkeit voll entfalten, d. h. ein wirklich menschenwürdiges, gutes Leben führen. Er steht immer schon in vielfältigen sozialen Bezügen. Das vorgängige soziale Leben, einschließlich seiner Werte und Normen, bildet jenes Material, das sittlich gestaltet werden kann und muß. So heißt es in „*Gaudium et spes*“, der Pastorkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils von 1965: „Die Einzelnen, die Familien und die verschiedenen Gruppen, aus denen sich die politische Gemeinschaft zusammensetzt, wissen, daß sie allein nicht imstande sind, alles das zu leisten, was zu einem in jeder Richtung menschlichen Leben gehört.“ (Art. 74). Der Einzelne bedarf der gemeinschaftlichen Kooperation. Er ist ergänzungsbedürftig. Es besteht ein irreduzibles Wechselverhältnis von Person und Gesellschaft: „Der Fortschritt der menschlichen Person und das Wachsen der Gesellschaft als solcher bedingen sich gegenseitig.“ (Art. 25). Wenn jedoch das gesellschaftliche Zusammenleben die Voraussetzung für die Selbstwerdung des Einzelnen ist, hat dies zur Folge, daß dieses nicht zuerst ein Gegenüber für das Individuum bildet,

²⁶ Zum Kontraktualismus vgl. die vorzügliche Darstellung von W. Kersting, Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, Darmstadt 1996.

sondern seinen Lebensort, den er zusammen mit anderen gestalten soll, indem die vorgängig vorhandenen gesellschaftlichen Werte und Normen entsprechend den Werten des Evangeliums und den philosophischen Traditionen, die in die katholische Soziallehre Eingang gefunden haben, umgestaltet werden.

Das Personprinzip stellt dafür das oberste Prinzip dar. Der Mensch soll „Träger, Schöpfer und Ziel aller gesellschaftlichen und damit wirtschaftlichen Entwicklungen“ sein („*Mater et magistra*“ Nr. 219, „*Gaudium et spes*“ Art. 25). Ein erstes Zielkriterium für die wirtschaftliche Ordnung sind demnach die materiellen und immateriellen Bedürfnisse des einzelnen Menschen, deren Erfüllung für die Wahrung seiner Würde grundlegend ist. Den Ernstfall humaner Praxis bildet dabei die Behandlung der schwächsten Glieder einer Gemeinschaft. Die „vorrangige Option für die Armen“ stellt eine Konkretisierung des Personprinzips dar. Dieses verlangt in allen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens, einschließlich der Wirtschaft, die politischen Maßnahmen daraufhin zu prüfen, ob sie die Lage jener verbessern, die – aus welchen Gründen immer – in ihrer Würde gefährdet sind.²⁷

2.2 Eigennutzprinzip versus Gemeinwohlprinzip

Entsprechend der klassischen Ökonomie und der Ideologie des Wirtschaftsliberalismus sind Menschen zuerst und vor allem Nutzenmaximierer.²⁸ Dies entspricht jedenfalls teilweise einer empirischen Beobachtung, die jedoch unter der Hand zu einer ethischen Aussage mutiert: *Indem* Menschen ihren eigenen Nutzen kalkulieren und verfolgen, handeln sie zugleich sittlich richtig, denn – so die zweite Prämisse – sie verwirklichen damit nicht nur ihr eigenes, sondern zugleich das allgemeine Wohl. Das schwierige sozialetische Problem der Vermittlung von Einzelwohl und Gemeinwohl wird so einer einfachen Lösung zugeführt: die Verfolgung des Einzelwohls führt – wie im ersten Teil bereits dargelegt – *per se* zum allgemeinen Wohl. Die Enzyklika „*Sollicitudo rei socialis*“ sieht darin einen

²⁷ Der Begriff stammt aus der Befreiungstheologie, hat aber inzwischen in die katholische Soziallehre Eingang gefunden; so kann die äußerst lesenswerte Einführung von *D. Dorr*, *Option for the Poor. A Hundred Years of Catholic Social Teaching*, Maryknoll, New York 1993, die gesamte katholische Soziallehre unter diesen Oberbegriff stellen.

²⁸ Vgl. dazu *J. Gabriel*, *Eigeninteresse und Moral. Der geschichtliche und kulturell-religiöse Begriffshorizont als Anfrage an die christliche Ethik*, in: *W. Schmitz – R. Weiler* (Hrsg.), *Interesse und Moral. Gegenpole oder Bundesgenossen?* (Beiträge zur Politischen Wissenschaft; 80), Berlin 1994, 105–122.

„einfältigen Optimismus mechanistischer Art“ (Nr. 27, Abs. 2). Seinen Ursprung hat er in einem säkularisierten Glauben an eine göttliche Vorsehung, die – unabhängig vom menschlichen Handeln – alles in der Welt zum besten lenkt. Eine derartige Sicht der Welt und Geschichte macht weitere ethische Überlegungen, wie die wirtschaftliche Ordnung zu gestalten sei, offenkundig überflüssig. Die Welt wird zu einem großen Mechanismus, der sich aus sich selbst bewegt.

Nun ist es zwar durchaus so, daß, indem wir arbeiten, produzieren, unsere Kräfte einsetzen und weiterentwickeln, wir nicht nur unser eigenes, sondern auch das Wohl der Anderen und damit der Gesellschaft als ganzer fördern. Eben diese Beobachtung hatte A. Smith als Moralthologen erstaunt: Das traditionell scheinbar angesehene Nutzenstreben des Einzelnen kann für die materielle Versorgung der Gesellschaft vorteilhafte Folgen haben. Doch gilt dies offenkundig nicht in allen Fällen. Der als Faktum vorausgesetzte Eigennutz der Individuen muß daher durch ein übergeordnetes Prinzip, das sogenannte Gemeinwohlprinzip, im Dienste des Wohls aller geordnet werden.²⁹ Das Gemeinwohl bezeichnet dabei „die Summe aller jener Bedingungen gesellschaftlichen Lebens, die den Einzelnen, den Familien und gesellschaftlichen Gruppen ihre eigene Vervollkommnung voller und ungehinderter zu erreichen gestatten.“ („*Gaudium et spes*“ Art. 74, vgl. Art. 26).³⁰ Sein Ziel ist es, „den unantastbaren Lebenskreis der Pflichten und Rechte der menschlichen Persönlichkeit zu schützen und seine Verwirklichung zu erleichtern“ (Pfingstbotschaft *Pius' XII.* von 1941).³¹ Es handelt sich somit um eine ethische Zielvorgabe hinsichtlich der Gerechtigkeit, die in der konkreten gesellschaftlichen Realität immer mehr oder weniger unvollkommen verwirklicht ist.³² Als Wert steht das Gemeinwohl im Dienst der Entfaltung von Einzelnen oder Gruppen, die für eine ihrer Würde entsprechende Lebensführung auf gemeinschaftliche Hilfe angewiesen sind. Dies enthält zugleich eine wesentliche Kritik an den liberalen Vorstellungen, die von einer formalen Gleichheit der Menschen ausgehen und damit die unterschiedliche materielle und

²⁹ A. Etzioni drückt dies so aus: das Paradigma des „Ich“ muß durch jenes des „Ich und Wir“ ergänzt werden. In: *Ders., The Moral Dimension. Towards a New Economics*, New York 1990, X.

³⁰ „*Mater et magistra*“ Nr. 65 definiert das Gemeinwohl als „Inbegriff der Voraussetzungen, die den Menschen die volle Entfaltung ihrer Werte ermöglichen oder erleichtern“.

³¹ Zit. nach: Texte zur Katholischen Soziallehre, a. a. O. (Anm. 22) 129.

³² J. Messner, *Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik*, Berlin 1984, 211, definiert dementsprechend das Gemeinwohl von seinem Ziel her als „allseitig verwirklichte Gerechtigkeit“.

immaterielle Ausstattung hinsichtlich ihres Besitzes und ihrer Fähigkeiten ebensowenig berücksichtigen wie historisch gewachsene Unterschiede zwischen Gesellschaften und Kulturen. Da jedoch Menschen hinsichtlich ihrer Ausgangslage nicht gleich sind, bedarf es einer übergeordneten Instanz, die diese materielle Ungleichheit soweit begrenzt, daß die soziale Gerechtigkeit gewahrt wird. Dies ist zuallererst der Staat, dem die Schaffung einer innerstaatlichen Rechts- und Sozialordnung obliegt.

Die Verfolgung von Gemeinwohl- und damit Gerechtigkeitszielen ist demnach Aufgabe der Politik (vgl. „*Laborem exercens*“ Nr. 20, Abs. 5). Sie soll eine soziale Ordnung anstreben, in der die grundlegenden Bedürfnisse aller Mitglieder des Gemeinwesens erfüllt sind. Auf diese Weise wird die Wirtschaft zugleich in den größeren Zusammenhang der Gesellschaft als ganzer eingeordnet. Die besondere Problematik hinsichtlich der Verwirklichung des Gemeinwohls besteht gegenwärtig darin, daß der Nationalstaat zunehmend den politischen Spielraum verliert: wir befinden uns auf dem Weg von der Nationalökonomie zur Globalökonomie. Damit verlagern sich jedoch wesentliche Gemeinwohlaufgaben von der nationalen auf die supranationale Ebene. Doch wie können „Rechte und Pflichten [...], die die ganze Menschheit betreffen“ („*Gaudium et spes*“ Art. 26) heute institutionell verankert werden? Wie könnte eine „allgemeine politische Macht“ aussehen, die „zu einem universalen Gemeinwohl führen“ soll und die „durch freie Übereinkunft aller Völker begründet und nicht mit Gewalt auferlegt“ wird? („*Pacem in terris*“ Nrn. 138 f.). Anders gesagt, wie soll in einer Zeit, in der die „soziale Frage eine weltweite Dimension erlangt hat, [...] die *Forderung nach Gerechtigkeit* auf dieser Ebene erfüllt werden“? („*Sollicitudo rei socialis*“ Nr. 10). Die gegenwärtige Dominanz der simplistischen Annahme, daß die Verfolgung des eigenen Nutzens wie ein *deus ex machina* zum allgemeinen Wohl führen wird, ist wohl teilweise aus der Tatsache erklärbar, daß es auf diese Fragen bisher keine befriedigenden Antworten gibt, d. h. daß uns politisch realisierbare Ansätze fehlen, um eine globale Rechts- und Sozialordnung zu schaffen, die einer globalisierten Wirtschaft politisch Grenzen setzen könnte.³³

³³ Vorschläge für eine derartige Weltordnungspolitik finden sich in: The Report of The Commission on Global Governance, *Our Global Neighbourhood*, Oxford University Press 1995 (dt.: *Nachbarn in einer Welt. Der Bericht der Kommission für Weltordnungspolitik*, hrsg. von der Stiftung Entwicklung und Frieden, Bonn 1995); ebenso: Bericht der *Gruppe von Lissabon*, *Grenzen des Wettbewerbs. Die Globalisierung der Wirtschaft und die Zukunft der Menschheit*, München 1997.

2.3 Wettbewerb versus Solidarität

Zu den Grundannahmen des wirtschaftlichen Liberalismus gehört weiters, daß der (möglichst vollkommene) Wettbewerb zwischen den Produzenten auf einem nicht-regulierten Markt zu optimaler Güterallokation führt. Diesem einseitigen Wettbewerbscredo³⁴ entsprechen gesellschaftliche Werte, die den Einzelnen zu einem kompetitiven Verhalten befähigen sollen, also Effizienzwerte im Dienst der Konkurrenz, die den Vorrang vor Solidaritätswerten genießen. Doch ein geordneter wirtschaftlicher Wettbewerb (in einer Demokratie auch der politische Wettbewerb um die Macht), der etwas wesentlich anderes ist als ein regelloser Kampf jedes gegen jeden, bedarf zu seinem Funktionieren einer Vielzahl individueller und gesellschaftlicher Werthaltungen. Die Aussage *E.-W. Böckenfördes*, daß der moderne Staat Werte voraussetze, die er selbst nicht schaffen könne (das sogenannte *Böckenförde-Paradoxon*)³⁵, läßt sich in analoger Weise auf die Wirtschaft übertragen: auch sie setzt gesellschaftliche Werte voraus, die sie selbst nicht schaffen kann, auf deren Bestand sie jedoch langfristig angewiesen ist. *M. Weber* hat in seinen Studien zur „Wirtschaftsethik der Weltreligionen“³⁶ gezeigt, daß die Wertsysteme der Weltreligionen die Wirtschaftsform des jeweiligen Kulturraumes wesentlich mitprägten. Er entfaltete so seine Grundthese, wonach eine spezifische Form des Protestantismus, näherhin der Calvinismus, *einen* wesentlichen Faktor für die Entstehung der kapitalistischen Wirtschaftsweise darstellte.

Eine ursprünglich religiös begründete Askese förderte demnach die Ausbildung individueller Effizienzwerte, wie Disziplin, Sparsamkeit, Pünktlichkeit, Genauigkeit und führte damit zu jener Rationalisierung der Lebensweise, die die moderne Wirtschaft bei ihren Arbeitskräften voraussetzt. Diese Werte bestehen nach *M. Weber* in den säkularisierten Industriegesellschaften weiter, wobei sich jedoch die Frage stellt, ob sie langfristig ohne ihre religiöse Basis überhaupt überlebensfähig sind. Gegenüber diesen Effizienzwerten des Individuums traten Solidaritätswerte wie Vertrauen³⁷, Ko-

³⁴ Vgl. Bericht der *Gruppe von Lissabon*, Grenzen des Wettbewerbs, a. a. O. (Anm. 33) 16: „Wettbewerb ist nicht länger Mittel zum Zweck, sondern ist zu einem universellen Credo einer Ideologie geworden.“

³⁵ *E.-W. Böckenförde*, Staat, Gesellschaft, Kirche (Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Enzyklopädische Bibliothek; 15), Freiburg 1982, 5–120, hier: 49.

³⁶ *M. Weber*, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 3 Bde., Tübingen 1988.

³⁷ Zur Bedeutung des Vertrauens für das Funktionieren moderner Gesellschaften, vgl. *A. Giddens*, Konsequenzen der Moderne, Frankfurt 1995, 102–140.

operativität, Sinn für Gerechtigkeit und letztlich Liebe als Grundlage menschlichen Zusammenlebens zunehmend in den Hintergrund, bzw. sie wurden als selbstverständlich vorausgesetzt. Doch um ein wettbewerbsorientiertes Verhalten konstruktiv in das gesellschaftliche Leben zu integrieren, bedarf es ausreichender Ressourcen an Solidaritätswerten. Sie bilden zugleich die Voraussetzung dafür, daß Effizienzwerte nicht zu einer Auszehrung der menschlichen Person führen, wie wir sie heute in den industrialisierten Gesellschaften vielfach beobachten. Zwischenmenschliche Solidarität als zentraler Wert unserer Welt und unserer Gesellschaft zu fördern ist umso wichtiger, als die engen Kontakte, die heute zwischen Menschen und Nationen bestehen, eine verstärkte gemeinsame Wertbasis als Grundlage für Vertrauen und Kooperation voraussetzen. Der Weltordnungsbericht³⁸ nennt als derartige Werte für eine Welt, in der alle zu Nachbarn geworden sind, den Respekt vor dem Leben, Freiheit, Gerechtigkeit, gegenseitige Achtung, Solidarität und moralische Integrität. Eine Reduktion aller dieser Werte auf Effizienzwerte im Dienste der Durchsetzung der eigenen Interessen im Wettbewerb führt nicht nur zur Ausgrenzung der Schwächeren, sondern letztlich auch dazu, daß an die Stelle eines gerechten sozialen Zusammenlebens, dem die Güterproduktion national und international dienen soll, ein Kampf aller gegen alle tritt.

3. Abschließende Überlegungen: Die Notwendigkeit einer Zählung der Wirtschaft durch den Staat

Der Zusammenbruch der kommunistischen Regime und der Sieg des Kapitalismus haben zu einer (berechtigten) Diskreditierung der marxistischen Weltanschauung und Theorie geführt, die mit dem historischen Anspruch angetreten war, eine vollkommen gerechte, kommunistische Gesellschaft hervorzubringen. Angesichts eines praktisch wie theoretisch vorherrschenden Liberalismus verloren jedoch (unberechtigterweise) auch jene sozialen Theorien und Modelle an Überzeugungskraft, die Gerechtigkeitsziele bzw. eine aktive soziale Politik vertreten.

Dies gilt vor allem für das Modell der sozialen Marktwirtschaft, das sich als Mischform in Europa, vor allem in den deutschsprachigen Ländern, in einer Auseinandersetzung des liberalen mit dem marxistischen und christlich-sozialen Denken herausgebildet hat. Es stehen sich heute somit zwei

³⁸ Vgl. The Report of The Commission on Global Governance, a. a. O. (Anm. 33) 48–55.

Formen des Kapitalismus gegenüber. M. Albert spricht von einem amerikanischen und einem rheinischen Modell.³⁹ Die strittige Frage in dieser Auseinandersetzung ist, ob und in welcher Form das wirtschaftsliberale Modell durch eine Sozialordnung ‚gezähmt‘ werden kann und soll. Der klassische Wirtschaftsliberalismus vertritt entsprechend dem ‚Eigennutzprinzip‘ die Position, daß eine derartige Sozialordnung zu einer weniger effizienten Ressourcenallokation führe und so langfristig die Wohlfahrt aller verringere. Die katholische Soziallehre anerkennt zwar den Marktmechanismus als besten bekannten Weg zur Güterallokation.⁴⁰ Über den Markt können jedoch nur die Bedürfnisse jener Menschen befriedigt werden, die über die notwendige Kaufkraft verfügen, anders: es werden jene benachteiligt, die über kein genügend hohes Einkommen verfügen. Es wird daher in allen Dokumenten von „*Rerum novarum*“ bis „*Centesimus annus*“ eine Verbesserung der Ausgangsbedingungen aller Bürger durch Bildung und die Schaffung einer Sozialordnung verlangt, durch die der Staat ein Minimum an sozialem Ausgleich herstellt. Zu den geforderten sozialen Sicherungen zählt der familiengerechte Lohn, die Sozialversicherung für Alter und Arbeitslosigkeit und ein angemessener Schutz der arbeitenden Menschen (vgl. „*Centesimus annus*“ Nr. 34, das sich hier auf „*Rerum novarum*“ bezieht). Der Markt soll demnach wohl Produktionsmechanismus, jedoch nicht alleiniger Verteilungsmechanismus sein. Denn eben dies führt aufgrund der ungleichen Ausstattung der Individuen als Marktteilnehmer notwendig zu Ungerechtigkeiten. Es bedarf daher sowohl national als auch international politischer Maßnahmen, um jenes Mindestmaß an sozialer Gerechtigkeit zu verwirklichen, das der Markt nicht schaffen kann, das aber aus humanen und politischen Gründen zu fordern ist.⁴¹

Ebensowenig wie die sozialen Kosten berücksichtigt der Marktmechanismus die ökologischen Kosten, die durch Verringerung und Beeinträchtigung der natürlichen Ressourcen aufgrund der industriellen Produktion und der modernen Lebensweise anfallen. Die Erhaltung der natürlichen

³⁹ Vgl. M. Albert, *Kapitalismus contra Kapitalismus*, Frankfurt 1992.

⁴⁰ Vgl. „*Centesimus annus*“ Nr. 34: „Sowohl auf der Ebene der einzelnen Nationen wie auch auf jener der internationalen Beziehungen scheint der *freie Markt* das wirksamste Instrument für den Einsatz der Ressourcen und für die beste Befriedigung der Bedürfnisse zu sein.“

⁴¹ Folgendes Zitat dazu aus „*Centesimus annus*“: „Es ist jedoch notwendig, auf die mit dieser Entwicklung [nämlich die hin zu einer liberalen Wirtschaft] zusammenhängenden Gefahren und Probleme hinzuweisen. Viele Menschen, ja die große Mehrheit, verfügen heute nicht über jene Mittel, die ihnen auf Dauer und in menschenwürdiger Weise den Zugang zu einem Produktionssystem erlauben, in dem die Arbeit die zentrale Stellung einnimmt. Sie haben keine

Lebensgrundlagen der Menschheit kann demnach nicht über den Markt erfolgen, sei es, weil es sich um sogenannte freie Güter (Wasser, Luft) handelt, die keinen Marktpreis haben, sei es, weil der Tatsache, daß bestimmte Ressourcen nicht erneuerbar sind (Erdöl, Mineralien), vom Markt nicht Rechnung getragen wird. Der zügellose Verbrauch dieser Güter verletzt jedoch die Gerechtigkeit gegenüber kommenden Generationen, denen viele dieser Güter nicht mehr in ausreichendem Maße zur Verfügung stehen werden. Die katholische Soziallehre hat der ökologischen Frage bisher wenig Beachtung geschenkt. Gleichwohl handelt es sich um ein zentrales Problem der Gemeinwohlerechtigkeit in ihrer zeitlichen Dimension.⁴² Aber auch von der nationalen und internationalen Politik wurden diese Aufgaben bisher sehr begrenzt wahrgenommen. Zu fordern wäre zum einen die Entwicklung und der Ansatz umweltschonenderer Techniken, vor allem aber eine Verringerung des Konsums speziell von Energie in den Industrieländern, und politische Maßnahmen, um dies zu verwirklichen.

Dementsprechend hat der Bericht der Gruppe von Lissabon, einer Vereinigung von international renommierten Wissenschaftlern – als einzige Alternative zum drohenden internationalen Chaos – angeregt, vier weltweite Sozialverträge abzuschließen, um den Mangel an politischen Steuerungsmöglichkeiten auf globaler Ebene zu beheben: einen Grundbedürfnisvertrag, durch den die absolute Armut weltweit beseitigt werden soll, einen Kulturvertrag, durch den Toleranz und interkulturelle Kontakte gefördert werden sollen, einen Demokratievertrag, der unter anderem eine Vernetzung der demokratischen Bestrebungen auf Weltebene vorsieht, und einen Erdvertrag, durch den eine nachhaltige Entwicklung weltweit gefördert werden soll.⁴³ Derartige Verträge könnten einen ersten Ansatz für die

Möglichkeit, jene Grundkenntnisse zu erwerben, die es ihnen ermöglichen würden, ihre Kreativität zum Ausdruck zu bringen und ihre Leistungsfähigkeit zu entfalten. Sie haben keine Gelegenheit, miteinander in Verbindung zu treten, um dadurch ihre Fähigkeiten kennenzulernen und fruchtbringend einzusetzen. Um es kurz zu sagen: Es sind [...] Randexistenzen. Die wirtschaftliche Entwicklung geht über sie hinweg, wenn sie nicht sogar die ohnehin schon engen Grenzen ihrer traditionellen Subsistenzwirtschaften noch weiter einschränkt. Unfähig, der Konkurrenz von Waren standzuhalten, die auf neue Weise hergestellt werden, und Bedürfnissen zu begegnen, die sie früher mit herkömmlichen Organisationsformen zu bewältigen gewohnt waren [...]. Ihnen wird de facto keine Menschenwürde zuerkannt.“ (Nr. 33).

⁴² Eine der wenigen relevanten Stellen findet sich in „*Centesimus annus*“: „Es ist Aufgabe des Staates, für die Verteidigung und den Schutz jener gemeinsamen Güter, wie die natürliche und die menschliche Umwelt, zu sorgen, deren Bewahrung von den Marktmechanismen allein nicht gewährleistet werden kann.“ (Nr. 40).

⁴³ Bericht der *Gruppe von Lissabon*, Grenzen des Wettbewerbs, a. a. O. (Anm. 33) 169–191.

internationale Zähmung des Kapitalismus darstellen. Ihre Realisierung erscheint freilich angesichts der gegenwärtigen Weltlage wenig chancenreich.

Das liberale Wirtschaftsmodell hat unter Einsatz der Technik, deren Möglichkeiten in den vergangenen Jahrhunderten gigantisch zugenommen haben, die Produktion einer größeren Gütermenge ermöglicht, als dies jemals in der Geschichte der Fall war, und damit auch den Wohlstand vieler Menschen erhöht. Die Defizite hinsichtlich einer gerechten Verteilung dieser Güter sind jedoch offenkundig. Dies sowohl national als auch international und hinsichtlich der kommenden Generationen. Die Gefahr besteht darin, daß diese schwerwiegenden Defizite als notwendiges Übergangsphänomen ideologisch legitimiert werden: Wenn man nur das freie Spiel der Kräfte über den Markt fördere, dann werde sich langfristig die Gerechtigkeit von selbst ergeben.

Demgegenüber steht die grundlegende Einsicht, daß eine Wirtschaft, die der Bedürfnisbefriedigung und damit Entfaltung des Menschen und d. h. aller Menschen heute und in Zukunft dienen soll, sowohl sozioethische Voraussetzungen hat, als auch politisch der Regulierung bedarf, durch die ein Zusammenleben in Gerechtigkeit erst möglich wird. Nur so kann Wirtschaft in den weiteren Zusammenhang der Gesellschaft integriert werden und ihren eigentlichen Sinn erfüllen, dem Menschen die materielle Grundlage für seine Entfaltung als Geschöpf Gottes zu bieten zur Ehre seines Schöpfers, denn, wie *Irenäus von Lyon*, ein christlicher Theologe des 2. Jahrhunderts, formulierte: *homo vivens gloria Dei*.