

# **Die katholische Soziallehre und die Wirtschaftsordnung**

**HUMANUM**  
**Veröffentlichungen der Internationalen**  
**Stiftung Humanum**

**Die katholische Soziallehre**  
**und die Wirtschaftsordnung**

**DIE KATHOLISCHE  
SOZIALLEHRE  
UND DIE  
WIRTSCHAFTSORDNUNG**

Herausgegeben  
von Arthur F. Utz

**PAULINUS-VERLAG TRIER**

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

**Die katholische Soziallehre und die Wirtschaftsordnung /**

hrsg. von Arthur F. Utz. —

Trier: Paulinus-Verl., 1991

(Humanum)

ISBN 3-7902-1351-9

NE: Utz, Arthur F. [Hrsg.]

Alle Rechte vorbehalten

© Paulinus-Verlag Trier 1991

Gesamtherstellung: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

ISBN 3-7902-1351-9

# INHALTSVERZEICHNIS

<i>Arthur F. Utz</i>	
Vorwort .....	7
<i>Arthur F. Utz</i>	
Zum Begriff „Katholische Soziallehre“ .....	9
<i>Hans-Heribert Derix</i>	
Zwischen sozialetischer Kompetenz und „Anmaßung von Wissen“ — Überlegungen zur kognitiven Verantwortbarkeit päpstlicher Be- wertungen von Wirtschaftssystemen — .....	17
<i>Joachim Kondziela</i>	
Katholische Soziallehre zwischen sozialer Ge- rechtigkeit und Gemeinwohlverantwortung ...	47
<i>Johannes Schasching</i>	
Der gesellschaftliche Ordnungsgedanke in Re- rum novarum und Quadragesimo anno .....	67
<i>Jean-Yves Calvez</i>	
Das Problem der Wirtschaftssysteme in der Soziallehre der Kirche .....	85
<i>Arthur F. Utz</i>	
Der Begriff des Eigentumsrechts in der katholi- schen Soziallehre und seine Beziehung zur Wirt- schaftsordnung .....	109
<i>Marcel Thomann</i>	
Der rationalistische Einfluß auf die katholische Soziallehre .....	163
<i>Alfred Klose</i>	
Die Forderungen der katholischen Soziallehre an die Marktwirtschaft .....	203

<i>Bernhard Külp</i>	
Die Leistungen der Marktwirtschaft im Hinblick auf die Forderungen der katholischen Soziallehre — Korrekturbedürftigkeit und Korrekturfähigkeit .....	237
<i>Wolfgang Schmitz</i>	
„Forderungen“ der Ordnungspolitik an die katholische Soziallehre. Vorschlag eines pastoralen Zuganges zu einer freiheitlichen Gesellschaftsordnung .....	271
<i>Erich W. Streissler</i>	
Manchesterliberalismus und Wirtschaftsliberalismus. Zum Beitrag von Arthur F. Utz „Begriff des Eigentumsrechts“ .....	291
<i>Arthur F. Utz</i>	
Der Manchesterliberalismus und die katholische Soziallehre. Eine philosophische Klarstellung zum Beitrag von Erich W. Streissler .....	299
<i>Bernd Kettern</i>	
Diskussionsbericht .....	307
<i>Arthur F. Utz</i>	
Nachwort .....	369
Teilnehmer des Symposiums .....	377
Personenverzeichnis .....	381

## VORWORT

Das vorliegende Buch enthält die Referate und den Bericht über die Diskussionsbeiträge eines Expertensymposiums, das im März 1991 in Fribourg stattgefunden hat und von drei Institutionen organisiert worden war: „Union de Fribourg, Internationales Institut für Sozial- und Politikwissenschaften“, „Institut für Gesellschaftswissenschaften Walberberg e.V.“ und „Internationale Stiftung Humanum“.

Da vor dem Symposium die Referate, die hier (teilweise überarbeitet) vorliegen, als Broschüre den Teilnehmern zugeschickt worden waren, konnte man für die Diskussionen Zeit gewinnen. Der Diskussionsbericht verdient darum besondere Aufmerksamkeit.

Das Symposium hat deutlich gemacht, daß wirtschaftsethische Fragen nur durch interdisziplinäre Zusammenarbeit wirkungsvoll behandelt werden können. Denn die an *Max Weber* anknüpfende Unterscheidung von Wert- und Zweckrationalität, gemäß der die Ökonomie die Wertforderungen hypothetisch setzt, um auf dieser Basis rein „zeckmäßig“, d. h. ohne Wertung, die Mittelordnung zu bestimmen, ist wirtschafts*politisch* nicht haltbar. Die Zielwerte können nicht bestimmt werden, wenn man nicht weiß, welche Opfer mit der einzelnen Zielentscheidung in der Mittelordnung gefordert sind. Die Wirtschaftswissenschaft kann zwar die Konsequenzen aus den alternativen Zielen aufweisen. Doch entscheidet die Ethik über die Zulässigkeit der Mittel. Wenn zur Dämpfung der Arbeitslosigkeit die Lockerung der Geldpolitik angeraten wird, dann wird der Ethiker um der bedrohten Geldwertstabilität willen auch aus moralischen Gründen seine Zweifel und unter Umständen auch seinen Einspruch anmelden. Die wirtschafts-

politische Entscheidung ist eine einzige Entscheidung, in der der Mensch sowohl das Ziel wie auch die Mittel zusammen in einer einzigen Kulturentscheidung vornimmt. Die Zielbestimmung ist nicht nur wertrational, sondern ebenso zweckrational, was allerdings nur einsichtig ist, wenn man sich im Unterschied zu *Kant* auf den Standpunkt stellt, daß die Ethik nichts anderes ist als die Wissenschaft von der rechten Ordnung des menschlichen Strebens im Hinblick auf das letzte menschliche Ziel, das dem Menschen durch seine Natur vorgegeben ist.

Das ist die metaphysische Grundlage, auf der die katholische Soziallehre steht. Von ihr aus mußte darum das Thema des Symposiums angegangen werden.

Inzwischen ist die Enzyklika „*Centesimus annus*“ erschienen, die viele Einwände der Ökonomen beseitigt. Der Papst spricht sich allgemein eindeutig für die Marktwirtschaft aus. Er nennt aber eine Reihe von ethischen Bedingungen, die erfüllt sein müssen, um eine konkrete Marktwirtschaft als mit den Wertforderungen der katholischen Soziallehre übereinstimmend zu erklären. Und diese Bedingungen sind eindeutig umfassender als die etwa im deutschen Raum unter dem Namen „Soziale Marktwirtschaft“ aufgeführten.

A. F. Utz

*Arthur F. Utz*

## ZUM BEGRIFF „KATHOLISCHE SOZIALLEHRE“

Um den Begriff der katholischen Soziallehre zu finden, muß man sich zunächst fragen, wer hier lehrt, wobei man die Struktur der katholischen Kirche ins Auge fassen muß. Jedermann weiß, daß es in der katholischen Kirche ein eigenes Lehramt gibt, dessen Lehraussagen nicht von der Akzeptanz der Gläubigen abhängen.

Überträgt man diesen Sachverhalt auf den Begriff der katholischen Soziallehre, dann hat man in erster Linie den Verlautbarungen des kirchlichen Lehramtes nachzugehen, nicht also den Äußerungen von Theologen oder Sozialwissenschaftlern, die sich bemühen, vom katholischen Personbegriff aus ein Bild von der entsprechenden Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung zu entwerfen. Gewiß sind diese Äußerungen lehrreich. Sie können aber nicht die gleiche Autorität beanspruchen wie die Verlautbarungen des kirchlichen Lehramtes. Innerhalb der Lehrtätigkeit des kirchlichen Lehramtes befindet sich die Soziallehre im Bereich der moralischen Normen. Diese umfassen nicht nur die Handlungsnormen, die unmittelbar aus der Offenbarung, sondern auch jene, die aus der vernünftigen Überlegung stammen. Dies ist gegenüber jenen Theologen festzuhalten, die annehmen, daß die Normen, die aus der *ratio humana* stammen, eigentlich nicht mehr Gegenstand der kirchlichen Lehrverkündigung sein könnten. Die vom

kirchlichen Lehramt vorgetragenen sozialen Handlungsnormen gehören in der Hauptsache zu den rational erfaßbaren moralischen Normen. Diese Tatsache darf aber nicht zur Ansicht verleiten, daß in diesem Bereich die bloße Vernunft ohne Beziehung zum Glauben aufgerufen sei, anstehende Sozialprobleme zu lösen. Aus dem Glaubensverständnis der katholischen Kirche ergibt sich eine bestimmte erkenntnistheoretische Position, so daß man unter „Vernunft“ nicht jedwede philosophische Orientierung verstehen darf. Das kirchliche Lehramt beansprucht darum berechtigterweise die Kompetenz hinsichtlich der Definition allgemein gültiger rationaler Moralnormen.

Das Problem, das sich im Hinblick auf die Soziallehre ergibt, berührt lediglich die Formulierung der Normen mit Blick auf eine konkrete Situation. Diese kann naturgemäß nur erfolgen aufgrund der empirischen Untersuchung der Ursachen, welche einen bestimmten sozialen Mißstand hervorgerufen haben. Auf diesem Niveau der Fragestellung sind die sachkundigen Sozialwissenschaftler aufgerufen. Diese müssen aber, wenn sie eine Lösung im Sinn der katholischen Soziallehre finden wollen, von den Normen ausgehen, die vom kirchlichen Lehramt vorgetragen sind. Um diese zu ergründen, muß man die lehramtlichen Verlautbarungen erkenntnistheoretisch, d. h. in ihren argumentativen Prämissen, untersuchen.

Nun hat sich unter denen, die sich mit der katholischen Soziallehre befassen, die Meinung herausgebildet, daß die katholische Soziallehre mit der Enzyklika *Reverentiam nostram* *Leo XIII.* beginne. Ein größeres Mißverständnis könnte uns nicht unterlaufen. *Leo XIII.* hat sich wie alle Päpste vor ihm bemüht, der Tradition treu zu bleiben. Nur diese Rückbesinnung auf die Tradition gibt uns Aufschluß darüber, was in einer Sozialenzyklika als allgemeingültige Norm und was als Anwendung auf die

konkrete Situation, in die hinein die Enzyklika sprechen will, zu gelten hat.

Die innere Bindung an die Tradition macht das aus, was man als Doktrin zu bezeichnen hat. Im französischen Sprachbereich wird öfters erklärt, daß die katholische Soziallehre keine „doctrine“, sondern nur ein „enseignement“ sei. Im deutschen Sprachgebiet erklärt man, die katholische Soziallehre sei keine eigentliche Lehre. Was sie an Lehrgehalt in sich habe, ließe sich auf einen Fingernagel schreiben. Man ist noch damit einverstanden, in ihr einige Grundprinzipien für die weitere rationale Entwicklung in die konkrete soziale Welt hinein zu sehen. Aber in diesen Prinzipien liegt gerade ihre Doktrin. Diese besteht nämlich in einer bestimmten Naturrechtslehre, näherin in einer erkenntnistheoretischen Position, die durch eine bestimmte Lehre der Abstraktion gekennzeichnet ist. Auf dieser Voraussetzung beruht die katholische Konzeption von der Einheit von Vernunft und Glaube. Ohne die analogia entis, die auch im Zentrum der katholischen Soziallehre steht, gäbe es keine theologische Erklärung der Widerspruchslosigkeit der Dogmen. Von ihr aus ist es erst möglich, von allgemeinen Prinzipien zu sprechen, die in der konkreten Anwendung eine je verschiedene Formulierung erhalten können.

In dieser Hinwendung auf die je verschiedene konkrete Situation entwickelt sich die katholische Soziallehre. Deutlich zeigt sich dies in der Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Staat und damit vor allem nach der Religionsfreiheit. Aber ähnliche Entwicklungen lassen sich auch für andere Themen aufzeigen. Es läßt sich, wie die Recherchen von *Marcel Thomann* zeigen, sogar nachweisen, daß Formulierungen charakteristische Merkmale von dem katholischen Denken fremden Sichtweisen verraten. Nicht als ob das kirchliche Lehramt diese fremden Denkweisen unverändert überneh-

men und damit die Linie der Tradition verlassen würde, jedoch in dem Sinn, daß es Formulierungen verwendet, die dem geistigen Milieu einer Zeit näherliegen.

Dem Sozial- und Wirtschaftsethiker, der sich mit der katholischen Soziallehre befassen will, obliegt, wie gesagt, die Aufgabe, sorgfältig zu untersuchen, von welchen erkenntnistheoretischen Prämissen das kirchliche Lehramt in seinen einzelnen Verlautbarungen immer ausgegangen ist und wie es diese Normen im Lauf der Zeit mit der konkreten sozialen Situation in Kontakt gebracht hat.

Was unter erkenntnistheoretischen Prämissen zu verstehen ist, läßt sich leicht am Grundgedanken der Enzyklika *Laborem exercens* illustrieren, wo es heißt, die Arbeit sei gegenüber dem Kapital vorrangig. Diese Aussage gab zu verschiedenen, gegensätzlichen Interpretationen Anlaß. Jedermann wird mit der Aussage, daß die Produktionsmittel nur Mittel und nicht Zweck der menschlichen Bemühungen seien, einverstanden sein. Jeder Hellsehende erkennt aber auch, daß der wirtschaftliche Fortschritt nur mittels der Perfektion der Produktionsmittel, also mittels Kapital, möglich ist. Um ein Unternehmen in Gang zu bringen, muß man Kapital haben. In diesem Sinn geht also das Kapital der Arbeit vor. Dennoch bleibt die erste Feststellung bestehen, daß die Arbeit gegenüber dem Kapital vorrangig ist, aber eben nur auf der Ebene der sittlichen Zweckordnung. In der kausalen Ordnung, also in der Verwirklichung der sittlichen Zweckordnung, müssen wir damit anfangen, Kapital zu sammeln. *Laborem exercens* spricht im Rahmen der sittlichen Zweckordnung. Wie nun die beiden Elemente, die sittliche Zweckordnung, die eine absolute Forderung beinhaltet, und die zur Verfügung stehenden kausalen Kräfte, die empirisch zu ermitteln sind, harmonisch zusammenzubringen sind, diese schwierige Frage ist dem Wirtschafts- und Sozialpolitiker aufgetragen. Sie

ist nicht korrekt lösbar, wenn die Rückbesinnung auf die absoluten ethischen Forderungen unterlassen wird. Diese Rückbesinnung wachzuhalten, dazu ist das kirchliche Lehramt aufgerufen. Es mag sein, daß manche Verlautbarungen den Eindruck machen, als ob dem empirischen Element, in unserem Beispiel: der Kapitalbildung, eine zu geringe Bedeutung zugemessen werde. Doch ist zu bedenken, daß die absoluten sittlichen Normen sich auf einer weit höheren gedanklichen Ebene befinden als die Frage der konkreten Verwirklichung, in der es um die Suche nach den geeigneten Mitteln geht. Allerdings steht bereits auf der Ebene der sittlichen Normen die Forderung, daß jeder nach Kräften arbeiten muß, nicht nur um seiner persönlichen Entfaltung, sondern auch um des Gemeinwohls willen. Schon von der sittlichen Ordnung her dürfte daher klar sein, daß man nicht nur das Recht hat, an der Verteilung beteiligt zu sein, sondern auch die Pflicht, im Produktionsprozeß mitzuarbeiten. Menschen, die frei wirken wollen, sind darum verpflichtet, zu überlegen, in welcher Wirtschaftsordnung ihre freie Leistung bestehen kann, und zwar, wie gesagt, nicht nur im Interesse ihrer eigenen Entfaltung, sondern auch des Gemeinwohls.

Von seiten der Nationalökonomien wird an den päpstlichen Enzykliken oft kritisiert, sie würden an dem eigentlichen Problem vorbeireden. Nicht der Kapitalismus im Sinn der Marktwirtschaft sei verantwortlich für die angeprangerten Mißstände, die Ursachen seien vielmehr darin zu sehen, daß die Marktwirtschaft nicht zum Zuge gekommen sei, z. B. infolge mangelnder Bildung, zu geringem Sparwillen der Gesellschaftsglieder, zu großer Belastung der Wirtschaft durch soziale Leistungen usw.

Dazu ist zu sagen, daß die Päpste immer nur zu sozialen Zuständen Stellung nehmen, nicht aber über wirtschaftliche Prozesse diskutieren wollen, die übrigens so

kompliziert sind, daß darüber nicht einmal die national-ökonomischen Spezialisten einig werden. Wenn der Kommunismus abgelehnt wird, dann deswegen, weil er dem Menschenbild widerspricht. Nicht die Planwirtschaft als System ist anvisiert, sondern die darin untergrabene Freiheit und Würde des Menschen.

Wenn also die Arbeitslosigkeit geißelt wird, dann will dies nicht bedeuten, daß nun ausgesprochen die Vertreter der Wirtschaft oder gar der Marktwirtschaft gerügt würden, wenngleich der Begriff der Arbeitslosigkeit dem wirtschaftlichen Sektor zugehört. Es handelt sich einfach um einen Appell an die Gesellschaft als Ganzes, um ihr die nicht verwirklichten Grundwerte in Erinnerung zu rufen. Wer in dieser Gesellschaft verantwortlich ist, d. h., wo die Ursachen der Unstimmigkeit liegen, darüber wird nichts ausgesagt. Jedenfalls gehört eine solche Erwähnung nicht zum Gehalt der katholischen Soziallehre als solcher.

Natürlich wäre es wünschenswert, daß gewisse Begriffe eindeutig definiert würden, wie z. B. Kapitalismus, Konkurrenzwirtschaft usw., um Fehlinterpretationen vorzubeugen. Und ebenso wäre es angebracht, das Fehlverhalten nicht nur der Unternehmer, sondern auch der Arbeitnehmer (zu hohe Lohnforderungen mit der Folge der Inflation) und nicht zuletzt der Politiker (Wahlversprechen, die in einer geordneten Wirtschaft nicht zu verwirklichen sind) zu rügen.

Bei der Analyse der päpstlichen Verlautbarungen ist also auf folgendes zu achten:

- a) Welches war die geschichtliche Situation, in welcher das behandelte Thema stand?
- b) Inwieweit steht die konkrete Situation im Blickfeld und inwieweit sind grundsätzliche, zeitlich nicht gebundene Prinzipien angesprochen?
- c) Auf welcher erkenntnistheoretischen Position beruht die Argumentation, sind es rein soziologische, aus

allgemeiner Erfahrung stammende oder streng naturrechtliche oder sogar rein biblische, glaubensmäßig begründete Argumente? Wenn naturrechtliche, dann

d) welche naturrechtliche Position liegt zugrunde: die echt metaphysische oder irgendeine rationalistische? Denn einzig aufgrund des metaphysischen Naturrechts ist es der Kirche möglich, die Einheit von Glaube und Vernunft zu retten und somit auch ihre Kompetenz in Fragen der natürlichen Sittlichkeit zu wahren. Einzig das metaphysische Naturrecht bietet die Möglichkeit, bestimmte Wesensstrukturen im Sinn von allgemein, unter Umständen auch nur analog allgemein gültigen Normen zu verteidigen wie z. B. die auch rational erkennbare Unauflöslichkeit der Ehe, die unabänderliche Wesensgestalt der Familie usw.

Nur nach dieser Analyse ist der Sozialwissenschaftler in der Lage zu erkennen, in welcher Weise die authentisch katholische Soziallehre die heute anstehenden Probleme anzugehen vermag, um so den Trägern des Lehramtes in der Bewältigung aktueller Sozialprobleme jenen hilfreichen Dienst zu erweisen, den sie von ihm erwarten.

Im Hinblick auf die allgemein von den Vertretern der Marktwirtschaft gehegte Erwartung, daß das kirchliche Lehramt sich präziser, als es bis heute geschehen ist, zur Frage der Wirtschaftsordnung äußere, ist der hier angegebene logische Prozeß von besonderer Bedeutung. Die Normen der katholischen Soziallehre müssen, um allgemein gültig zu sein, über dem empirisch feststellbaren Normverhalten der Gesellschaftsglieder stehen. Die in der katholischen Soziallehre geforderte Freiheit der Initiative und das Recht auf Privateigentum führen von selbst zur Befürwortung der Marktwirtschaft, aber eben nur einer Marktwirtschaft im allgemeinen. Die Befürwortung einer bestimmten Marktwirtschaft impliziert so

viele empirische, moralische und materielle Voraussetzungen, daß diese durch die Sachkundigen zunächst sichtbar gemacht werden müssen, ehe das kirchliche Lehramt entsprechend gültige Aussagen über konkrete moralische Verhaltensweisen machen kann.

*Hans-Heribert Derix*

## ZWISCHEN SOZIALETHISCHER KOMPE- TENZ UND „ANMASSUNG VON WISSEN“

Thesen zur kognitiven Verantwortbarkeit päpstlicher  
Bewertungen von Wirtschaftssystemen<sup>1</sup>

### *Gliederung*

- I. Wirtschaftssysteme als Systeme zweckrationaler Problemlösung
- II. Metaökonomische Grundlagen der Konzeption von Wirtschaftsordnungen
  - 1) Die konzeptionelle Grundlegung der Sozialen Marktwirtschaft als Beispiel
  - 2) Zur Ethik der Sozialen Marktwirtschaft  
Eine zeitgenössische Bestandsaufnahme
  - 3) Soziale Marktwirtschaft — eine Wirtschaftsordnung auf der Grundlage von Grundüberzeugungen katholischer Soziallehre?  
Der „übersehene“ Paradigmenwechsel
- III. Menschenwürde und Wirtschaftssystem  
Zur sozialetischen Dimension der ordnungspolitischen Grundentscheidung
- IV. Das Wirtschaftssystem als Gegenstand sozialetischer Würdigung
- V. Fachspezifische sprachliche Einkleidung als Kommunikationsproblem

- VI. Zwischen Sozialtechnologie und Werturteil  
Zur Problematik sozialetischer Beurteilung ordnungspolitischer Einzelfallentscheidungen
- VII. Sozialetische Kompetenz und irdische Sachgesetzlichkeit  
Zur Zuständigkeitsabgrenzung zwischen sozialetischer und ökonomischer Fachkompetenz

### I. Wirtschaftssysteme als Systeme zweckrationaler Problemlösung

Das Wirtschaftssystem als gesellschaftliches Subsystem läßt sich aufgrund seiner spezifischen Problemlösungsfunktion von anderen gesellschaftlichen Teilsystemen abgrenzen.

Die aus den in allen Gesellschaften gegebenen Grundsachverhalten „Knappheit der Güter“ und „arbeitsteilige Wirtschaftsweise“ resultierenden Grundprobleme des Wirtschaftens (Lenkungsproblem, Koordinierungsproblem, Leistungsmotivationsproblem, Interessen- und Machtproblem sowie Verteilungsproblem) machen die ordnungspolitische Grundentscheidung über die Wirtschaftsordnung unerläßlich.

Diese Entscheidung determiniert das Wie des Wirtschaftens (Wirtschaftssystem).

Ein Wirtschaftssystem bzw. eine Wirtschaftsordnung ist daher nichts anderes als die von den politischen Entscheidungsträgern jeweils als optimal bewertete Lösung der genannten (systemindifferenten) Grundprobleme des Wirtschaftens.

Aufgrund der Endlichkeit der vorhandenen Ressourcen bedarf es zur optimalen Lösung des Knappheitsproblems der Orientierung am sogenannten ökonomischen

Prinzip, das sich — wertrational indifferent — ausschließlich am Prinzip zweckrationalen Handelns orientiert.

Der sogenannte homo oeconomicus erweist sich in der Realität der Handlungsweisen der Wirtschaftssubjekte als ein technologisches Konstrukt, das nur einen Teilaspekt menschlicher Entscheidungsmotive zu erklären vermag.

## II. Metaökonomische Grundlagen der Konzeption von Wirtschaftsordnungen

### 1) Die konzeptionelle Grundlegung der Sozialen Marktwirtschaft als Beispiel

Selbst als werturteilsfrei-sozialtechnologisch behauptete Ordnungskonzeptionen gehen bezüglich des zugrundegelegten menschlichen Entscheidungsträgers von einem spezifischen Menschenbild sowie einer Ziel- und Funktionsbestimmung der Gesellschaft wie auch des Staates aus.

Demgegenüber bekennt sich die Konzeption der Sozialen Marktwirtschaft ausdrücklich zu Grundwerten jenseits von Angebot und Nachfrage als Grundlagen der hier formulierten Ordnungskonzeption.

So bedarf nach *Müller-Armack* die neu zu gestaltende Ordnung „... der tieferen Begründung durch sittliche Ideale“.

Auch hier wird dabei ausgegangen von Menschen mit „durchschnittlicher“ Moral, die zunächst nur ihr eigenes Wohl verfolgen, d. h. ihr natürliches Selbstinteresse, ohne daß dies mit rücksichtslosem Egoismus gleichzusetzen wäre. Es werden keine besonderen Anforderungen an die Moral der wirtschaftlich handelnden Individuen gestellt, ohne damit jedoch einen moralfreien Raum zu

schaffen oder auf individuelles moralisches Handeln zu verzichten.

So heißt es bereits im Memorandum des aus evangelischen Theologen, Historikern, Juristen und Ökonomen gebildeten Freiburger Kreises mit dem Titel „Vorschläge für programmatische Grundlinien der Wirtschafts- und Sozialordnung“, entstanden im Winter 1942/43: „Keine Wirtschafts- und Sozialordnung darf als heilbringend verherrlicht werden.“

Marktwirtschaft setzt bewußt keine Übereinstimmung in religiösen, moralischen oder politischen Überzeugungen voraus.

Nach *Müller-Armack* strebt Soziale Marktwirtschaft eine Synthese an zwischen der Einsicht in die Unabdingbarkeit des Marktes und dem Bemühen um Vereinbarkeit dieses marktwirtschaftlichen Organisationsgebildes mit sozialem und gesellschaftlichem Fortschritt. Dabei ist sozialer Ausgleich kein systemfremdes Anhängsel, sondern vielmehr ein konstitutives Element der Sozialen Marktwirtschaft.

In seinen 1948 erschienenen „Vorschläge zur Verwirklichung der sozialen Marktwirtschaft“ stellt *Müller-Armack* klar: „Bloße Freiheit könnte zum leeren Begriff werden, wenn sie sich nicht mit der sozialen Gerechtigkeit als verpflichtender Aufgabe verbände. So muß die soziale Gerechtigkeit mit und neben der Freiheit zum integrierenden Bestand unserer künftigen Wirtschaftsordnung erhoben werden.“

Und er hebt u. a. ausdrücklich die „Enge der ökonomischen Weltanschauung“ des Liberalismus hervor und betont, daß die Marktordnung nur einen technischen und partiellen Charakter besitze, sie ihren Grund und ihr Ziel nicht in sich selbst trage, sondern nur ein „Organisationsmittel“ sei.

Soziale Marktwirtschaft als konzeptionell grundwertbezogene Sozialtechnologie mit einem für neue Ent-

wicklungen offenen Zielsystem versteht sich nicht als Wertfundament der Gesellschaft, sondern als irenischer Ordnungsgedanke, als Stilform, um die Ziele einer sogenannten freiheitlichen Gesellschaft zu einem praktischen Ausgleich zu bringen.

Als letztlich grundlegendes Kriterium der hier intendierten Ordnung wird der Grundwert „Humanität“ genannt. Gekennzeichnet wird er „als Inbegriff alles dessen, was wir aus einem tieferen Verstehen des Menschen . . . heraus als Wesensvoraussetzung seines Daseins und seiner Daseinserfüllung verstehen“. (*A. Müller-Armack*)

Mittels einer offenen, einer indirekten Ordnung soll die Fülle der menschlichen Aufgaben zu einem einigermaßen erträglichen Ausgleich gebracht werden.

Als sozialphilosophische bzw. sozialetische Wurzeln gelten dabei u. a. Elemente der christlichen Soziallehre, der Überzeugungen des sogenannten freiheitlichen Sozialismus und bei *A. Müller-Armack* insbesondere auch der materialen Wertethik. Insofern handelt es sich also um eine eklektische Wertbasis.

## 2) Zur Ethik der Sozialen Marktwirtschaft

### Eine zeitgenössische Bestandsaufnahme

Die knappen Ressourcen eines Tagungsbeitrages gestatten zwar keine detaillierte Nachzeichnung der „Ethik der Sozialen Marktwirtschaft“ anhand der Schriften ihrer konzeptionellen Väter und deren Vordenker. Doch seien im Folgenden — gleichsam exemplarisch — die soeben erschienenen Aussagen *Otto Schlechts* zur Ethik der Sozialen Marktwirtschaft zusammenfassend wiedergegeben und damit Feststellungen aus der Feder eines der wohl renommiertesten kongenialen Kenner von Theorie und Praxis dieser Wirtschaftsordnung, der nach achtzehnjähriger Tätigkeit als Staatssekretär im Bundes-

ministerium für Wirtschaft nunmehr an die Spitze der Ludwig-Erhard-Stiftung berufen wurde<sup>2</sup>. Von der Einsicht ausgehend, daß man nur einer Sache, die man verstehe, auch vertrauen könne, hält *Schlecht* die Aufklärung darüber, daß die Wirtschaftsordnung der Sozialen Marktwirtschaft den natürlichen wirtschaftlichen und moralischen Interessen am besten gerecht werde, heute insbesondere gegenüber den ehemaligen Bürgern der DDR für geboten<sup>3</sup>.

Unter Hinweis auf *Adam Smith* „Theory of Moral Sentiments“ und damit auf die schottische Moralphilosophie nennt er *Smith* ein Beispiel dafür, daß in der Vergangenheit die Analyse ethisch-moralischer und politisch-ökonomischer Probleme völlig selbstverständlich von ein und demselben Mann geleistet worden sei, während heute das Verhältnis und die Verbindung von Ethik und Ökonomie bei weitem nicht so harmonisch und eng sei<sup>4</sup>.

Umso höher müsse die Leistung der geistigen Väter der Sozialen Marktwirtschaft eingeschätzt werden, für die Ökonomie immer auch ethisch fundiert gewesen sei<sup>5</sup>. Als Beispiel dafür zitiert er eine Aussage *Walter Euckens* aus dessen „Grundlagen der Nationalökonomie“, in der dieser von der großen Aufgabe spricht, „eine funktionsfähige und menschenwürdige (Hervorhebung von mir, H.-H. D.) Ordnung der Wirtschaft“ herzustellen<sup>6</sup>. Funktionstüchtig und menschenwürdig heiße dabei weitgehende und andauernde Überwindung der Güterknappheit. Zugleich solle in dieser Ordnung ein selbstverantwortliches Leben möglich sein<sup>7</sup>. „Menschenwürdig“ bedeutet hier also offensichtlich „selbstverantwortlich“.

Für *Schlecht* selbst geht es in der Wirtschaftsethik darum, „beharrlich nach dem Menschengerechten im Sachgemäßen zu fragen“<sup>8</sup>.

Unter der Überschrift „Individualethische Aspekte der Wirtschaftsordnung“ nennt er zunächst als wichtig-

ste ethische Grundlage unserer gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Ordnung die Freiheit des Einzelnen, verstanden als Freiheit zur Verwirklichung des Menschen selbst<sup>9</sup>, Freiheit also als Selbstverwirklichung nach seinen (des Menschen) individuellen Wünschen und Plänen.

Über die einzelnen Wirtschaftsfreiheiten hinaus ist — so *Schlecht* — die marktwirtschaftliche Ordnung auch „Basis für moralische Freiheit und damit Ausdruck einer pluralistischen Gesellschaft<sup>10</sup>“. „Moralische Freiheit“ wird dabei darin gesehen, daß „politische Anschauungen, moralische Grundeinstellungen und religiöse Fragen . . . für das Marktgeschehen unerheblich“ sind, „ethisch Hochstehende“ ebenso wie „moralische Anpasser“ hier ihren Platz haben<sup>11</sup>.

Auf die selbstgestellte Frage nach der ethischen und moralischen Rechtfertigung einer um den Eigennutz zentrierten Wirtschaftsordnung antwortet *Schlecht*: „Ethisch fundierte Nächstenliebe und Eigennutz stehen nicht in einem prinzipiellen Gegensatz: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst, so heißt es in der Bibel. Das heißt konkret: Gerade die Liebe zum Nächsten verlangt, daß aus dem verfügbaren Haushaltseinkommen für die eigene Familie möglichst preisgünstig eingekauft wird<sup>12</sup>“. Aus der in der Heiligen Schrift des Neuen Testaments geforderten, in der Gottesliebe gründenden<sup>13</sup> Nächstenliebe wird hier also die Sorge um die Versorgung des Nächsten. Und *Schlecht* fügt zusammenfassend hinzu: „Gerade die Moral des Einzelnen und der kleinen Gruppe verlangt, daß sie als Marktteilnehmer zunächst ihre eigenen Interessen verfolgen und nicht die besonderen Bedürfnisse der Marktkontrahenten in ihr Kalkül einbinden können<sup>14</sup>“.

Handeln nach dem zweckrationalen ökonomischen Prinzip ist demnach ein Handeln gemäß der christlichen Nächstenliebe.

Als weiteres „ethisches Gebot“ nennt *Schlecht* die effiziente Allokation knapper Ressourcen. Die Effizienz als Voraussetzung für den Wohlstand sei die Grundlage für umfassende soziale Sicherungssysteme. Und er konstatiert: „Effizienz wird insoweit zum moralischen Gebot<sup>15</sup>“. Die so hervorragende Lösung der materiellen Aufgabe der Marktwirtschaft enthalte „sicher auch eine ethische Dimension<sup>16</sup>“.

Materieller Wohlstand und soziale Sicherung legitimieren demnach die Effizienz auch moralisch.

Die Kritik der „Moralisten“ an der marktwirtschaftlichen Ordnung als Ordnung, die die Produktionsfaktoren weitestgehend entsprechend den Wünschen der Menschen lenke, ist — so *Schlecht*<sup>17</sup> — eine Kritik an den vom Markt unterschiedslos befriedigten Konsumwünschen der Mitbürger. Doch gerade weil der Marktmechanismus das Verfolgen individueller Ziele und eigenverantwortliches Handeln zulasse, entspreche er „christlicher Tradition“.

So stellt *Schlecht* hier fest: „Damit entspricht die marktwirtschaftliche Ordnung der 2000jährigen christlich-abendländischen Tradition, die das Individuum als indeterminiert und ausgestattet mit der Freiheit seines Willens und der eigenen Entscheidung ansieht. Der verantwortungsbewußt denkende und handelnde Mensch ist stets nur seinem eigenen Gewissen im Sinne einer Kontrollinstanz ausgesetzt. Der ‚Übermensch‘, der selbstlos für andere denkt und handelt, ist für das Funktionieren der marktwirtschaftlichen Ordnung jedenfalls nicht erforderlich. Der ethischer Wertung zugängliche ökonomische Erfolg der Marktwirtschaft beruht mithin ganz wesentlich darauf, daß sie, um zu funktionieren, nur auf Menschen mit durchschnittlicher Moral angewiesen ist.“<sup>18</sup>

Im Rahmen der Thematisierung der Kritik „moralisierender Kritiker“ an marktwirtschaftlichen Vertei-

lungsergebnissen und damit an der Verteilungsgerechtigkeit der Marktwirtschaft stellt *Schlecht* u. a. fest, daß die „leistungs- oder arbeitslosen“ Einkommen aus Vermögen und Gewinnen . . . ihre *ethische* (Hervorhebung von mir, H.-H. D.) Rechtfertigung ausschließlich aus dem produktiven Beitrag . . . für die Volkswirtschaft erfahren<sup>19</sup>.

In seiner Analyse der „sozialethischen Aspekte der Wirtschaftsordnung“ verweist *Schlecht* u. a. auf die Feststellung *Alfred Müller-Armacks*, daß „. . . eine neu zu gestaltende Wirtschaftsordnung . . . nie aus dem Zweckdenken und überalterten politischen Ideen alleine hervorgehen (kann), sondern . . . der tieferen Begründung durch sittliche Ideale (bedarf), welche ihr erst die innere Berechtigung verleihen. Zwei großen sittlichen Idealen fühlen wir uns verpflichtet, der Freiheit und der sozialen Gerechtigkeit“<sup>20</sup>.

Nach *Schlecht* muß durch staatliche Gestaltung des Ordnungsrahmens der reinen Marktwirtschaft „sozusagen Sozialethik eingepflegt“ werden<sup>21</sup>. Nur so komme es zur Synthese von Freiheit und Bindung, „die letztlich den ethischen Gehalt der sozialen Marktwirtschaft voll rechtfertigen läßt“<sup>22</sup>. Dabei sieht er „zur Ausleuchtung der ethischen Dimension der Marktwirtschaft die Gestaltung der Wettbewerbsordnung sowie zunehmend den Schutz der Umwelt von herausragender Bedeutung“<sup>23</sup>.

Den ethischen Gehalt der Sozialen Marktwirtschaft im Bereich der Beziehung zwischen marktwirtschaftlicher Effizienz und sozialem Ausgleich erblickt *Schlecht* auch in dem ethischen Gebot eines Ausgleichs zwischen sozialen Ansprüchen und den Möglichkeiten sozial verantwortbarer Finanzierung<sup>24</sup>.

Zu den sozialethischen Grundlagen der Sozialen Marktwirtschaft gehört nach *Schlecht* auch die Offenheit marktwirtschaftlicher Ordnung. Wie auch die De-

mokratie sei Marktwirtschaft „ein offenes System, das viele Werte und Zwecke zuläßt und auf die Finalisierung des gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Prozesses verzichtet“<sup>25</sup>. Marktwirtschaft erfordere daher „die geringste Übereinstimmung der Beteiligten gerade auch in politischen, moralischen und religiösen Fragen“<sup>26</sup>.

Es ist schließlich „die Kombination individual- und sozialetischer Aspekte unserer Wirtschaftsordnung, die sie zur funktionsfähigen und zugleich menschenwürdigen Ordnung werden läßt“<sup>27</sup>. Wenngleich die hohe wirtschaftliche Effizienz der Marktwirtschaft nicht zuletzt darauf beruhe, daß sie „keine überzogenen Anforderungen an die Moral der wirtschaftlich agierenden Individuen stellt“, schaffe das marktwirtschaftliche System doch keinen moralfreien Raum oder könne auf individuelle Moral verzichten<sup>28</sup>. Und *Schlecht* verweist auf die Feststellungen *Ludwig Erhards* und *Alfred Müller-Armacks*, wonach das Einhalten individualethischer Verhaltensregeln durchaus wichtig sei für das Funktionieren einer marktwirtschaftlichen Ordnung und insoweit eine Interdependenz zwischen Individual- und Sozialetik bestehe. Dabei zitiert er beider Aussage: „Die hierfür (für die marktwirtschaftliche Ordnung) geltenden Spielregeln werden um so vollkommener wirksam, je mehr Menschen, die in dieser Ordnung leben, neben ihren wirtschaftlichen und technischen Kenntnissen Eigenschaften pflegen, die auch das Leben jenseits des Marktes verlangt und die sie von dort in das Wirtschaftsleben hineintragen müssen.“<sup>29</sup> Und *Schlecht* fügt hinzu, daß bei Beachtung individualethischer Überzeugungen die Marktbeziehungen reibungsloser ablaufen und die Sozialsysteme besser funktionieren würden<sup>30</sup>.

Wirtschaftsethik wird hier somit als ein Instrument zur Senkung von „Funktionskosten“ beziehungsweise von Reibungsverlusten<sup>31</sup> der Wirtschaftsordnung gewertet.

Die instrumentale Funktion von Wirtschaftsethik wird auch deutlich bei der Erörterung der „sittlichen Verantwortung des Unternehmers“. Diese moralische Verantwortung stehe, so „eine List der Idee“, nicht im Widerspruch zu den Eigeninteressen des Unternehmers<sup>32</sup>. Je besser nämlich es dem Unternehmer gelinge, unternehmerische und gesellschaftliche Ziele miteinander zu verbinden, um so erfolgreicher werde langfristig sein Unternehmen auch am Markt sein<sup>33</sup>, denn: „Ethisches und moralisches Handeln bringt meßbare Vorteile für den Unternehmer, die sich in der Ergebnisrechnung niederschlagen.“<sup>34</sup>

Zum Verhältnis zwischen „Moral und Sozialsystem“ stellt *Schlecht* u. a. fest, daß unser soziales System, soweit es den gesellschaftlichen Absichten entsprechend funktioniere, „immer zu einem Gutteil davon (abhänge) . . ., wie ethische Normen individuell respektiert werden“<sup>35</sup>. Die Erfahrung zeige, daß Moral allein kein perfektes Steuerungsinstrument sei<sup>36</sup>.

So müsse eine knapper werdende Moral als Steuerungsmittel notgedrungen durch den Einbau marktlicher, d. h. finanzieller Anreize, beziehungsweise Sanktionen oder durch staatliche Bevormundung ersetzt werden<sup>37</sup>. Dabei stelle sich dem Wirtschaftspolitiker die Frage, ob der zur gegebenen Moral korrespondierende sozialetische Rahmen passe<sup>38</sup>. Der sozialetische Rahmen hängt daher hier von der „gegebenen Moral“ ab.

In seinen abschließenden zehn Thesen zur Ethik der Sozialen Marktwirtschaft hält *Schlecht* dann noch einmal als Kernaussagen fest, daß

- die methodische Überlegenheit der Marktwirtschaft gerade auch auf dem Verzicht auf „moralische Übermensen“ beruhe<sup>39</sup>,
- „die Marktwirtschaft nicht überzogene Anforderungen an die Moral der . . . Individuen stellt, so . . . doch keinen moralfreien Raum (darstellt) und . . .

- auf individuelle Moral auch nicht verzichten“ kann<sup>40</sup>,
- die Übernahme sittlicher Verantwortung Reibungsverluste in den Marktbeziehungen vermindere und Sozialsysteme besser funktionieren lasse<sup>41</sup>,
  - die Synthese von Freiheit und Bindung letztlich den ethischen Gehalt der Sozialen Marktwirtschaft erst begreifen lasse<sup>42</sup>,
  - „die Marktwirtschaft nur so lange eine ethisch vertretbare und freiheitbegründende Ordnung (bleibt), als sie dynamischen Wettbewerb gewährleistet“<sup>43</sup>, und
  - Soziale Marktwirtschaft weder Idol noch Götze sei, sondern ein Organisations- und Koordinierungskonzept, das nicht nur Wohlstand und ökonomische Freiheit biete, sondern auch das Konzept der offenen, pluralistisch-demokratischen Gesellschaft sei<sup>44</sup>.

### 3) Soziale Marktwirtschaft — eine Wirtschaftsordnung auf der Grundlage von Grundüberzeugungen katholischer Soziallehre?

#### Der „übersehene“ Paradigmenwechsel

Die vorstehende exemplarische, die Grundaussagen der Ethik der Sozialen Marktwirtschaft wiedergebende Zusammenfassung anhand der einschlägigen Aussagen *O. Schlechts* macht bereits selbstredend die Wesensunterschiede, insbesondere in der Sicht des Menschen, menschlicher Freiheit, des Gemeinwohls wie auch der Gesellschaft und in der Funktion von Ethik, zwischen der Ethik der Sozialen Marktwirtschaft und den philosophischen Grundlagen wie den Grundaxiomen der katholischen Soziallehre deutlich.

Doch seien im Folgenden zur Begründung und Verdeutlichung dieses Befundes einige fundamentale Aussagen katholischer Soziallehre in Erinnerung gerufen. Dies ist nicht zuletzt deshalb unverzichtbar, weil der Trugschluß naheliegen könnte und nicht selten auch gezogen wird, metaökonomische Überlegungen und die Übernahme von Begriffen aus der katholischen Soziallehre seien Ausdruck weitgehender Kongenialität zwischen der weltanschaulichen Fundierung Sozialer Marktwirtschaft und katholischer Soziallehre.

Die Verwendung sozialphilosophischer Grundbegriffe wie Gemeinwohl, soziale Gerechtigkeit, Humanität, Menschenwürde, Nächstenliebe usw. allein läßt jedoch noch nicht auf das Bestehen weltanschaulicher Verbindungslinien schließen. Eine nur begriffsnominalistische Übereinstimmung allein würde lediglich verschleiern, daß keine inhaltliche Übereinstimmung darüber besteht; die Begriffe wären nur beliebig ausfüllbare Begriffshülsen, Etikettenschwindel würde zur Methode.

So drückt — um ein einführendes Beispiel anzuführen — der häufig bemühte ORDO-Gedanke zwar den Pessimismus gegenüber dem altliberalen Gedanken an eine „prästabilisierte Harmonie“ und dem Markt als „moralische Korrektionsanstalt“<sup>45</sup> aus, unterscheidet sich aber als Funktionalbegriff fundamental von dem als Vorläufer häufig beschworenen mittelalterlichen ORDO als auf eine gottgewollte Ordnung hin ausgerichtete Gesamtordnung. Der ursprüngliche ORDO-Begriff wird inhaltlich entleert und zu einer begriffsnominalistischen Hülse, die mit dem jedes individuelle Handeln wie auch sämtliche Kultursachbereiche in das Ordnungsgefüge der theozentrischen Gesamtordnung einfügenden mittelalterlichen ORDO nichts gemeinsam hat. So kritisiert denn *A. Müller-Armack* auch, daß die Theologen geneigt seien, dem ORDO-Begriff einen inhaltlich ausgefüllten Sinn zu entnehmen<sup>46</sup>.

Der fundamentale (inhaltliche) Dissens zwischen den Grundaxiomen katholischer Soziallehre und der individualistischen Interpretation sozialethischer Grundbegriffe wird exemplarisch an den nachfolgenden grundlegenden Aussagen katholischer Soziallehre<sup>47</sup> deutlich, die hier thesenhaft vorgestellt werden sollen.

1) Naturrechtlichem Denken nichtaufklärerischer Provenienz entsprechend ist das Gemeinwohl der Wirtschaft als Ziel und als Gestaltungsprinzip ethisch-weltanschaulich vorgegeben.

2) Das Gemeinwohl ist nicht identisch mit dem Gesamtergebnis der Konsumentenentscheidungen über das Gesamtinteresse und auch nicht mit der Summe der vielfältigen Eigeninteressen. Als Ganzheitswert gehört das Gemeinwohl dem Bereich überindividueller Realität an. Das Gemeinwohl besitzt Realität zwar nicht außerhalb der Individuen und ist eine Gesamtleistung aller Gesellschaftsmitglieder, aber als Ergebnis der gesellschaftlichen Kooperation ein über die Individualleistung hinausgehender überindividueller Gesamtwert. Eigenwohl und Gemeinwohl sind zwar voneinander verschieden, aber auch wesentlich voneinander abhängig und bedingen einander. Das Verhältnis zwischen Eigen- und Gemeinwohl ist primär ein sozialethisches Problem. So ist das Gemeinwohl ein verpflichtender sozialer Ganzheitswert, Ordnungsprinzip und Rechtsnorm zugleich.

3) Das Gemeinsame sinnlich erfaßter äußerer Erscheinungen ist nicht identisch mit dem Wesen der Dinge und führt daher weder zu einer echten Wesenserkenntnis noch zu einem Erkenntnisfortschritt.

4) Es ist streng zu unterscheiden zwischen dem sozialethischen und dem individualethischen Inhalt des Sozialen.

5) Streng zu unterscheiden ist auch der Begriff der Person von dem der gelebten Persönlichkeit, die in der

Selbstbestimmung Wesen, Sinn und Wert eines erfüllten Menschenlebens sieht.

6) Die altruistische Begegnung mit dem DU ist einzuordnen in einen das DU wie auch das ICH umfassenden Gesamtwert statt nur vom Ich her zu erklären.

7) Die menschliche Gesellschaft ist mehr als nur die Summe, das Aggregat ungezählter, in sich abgeschlossener „Individuen-Moleküle“. Das Gesellschaftsganze ist mehr als nur die gedachte Einheit von Ursachen und Prozessen.

8) Die ausschließlich kausale Interpretation sozialer Erscheinungen, die als Realität nur gesellschaftliches Geschehen und gesellschaftliche Prozesse als Interaktionen autonomer Individuen sowie Gesellschaft nur als gedachte Einheit von Ursachen anerkennt und sich damit auf eine rein soziologische Sicht beschränkt, verfehlt ebenso wie die Sicht der Gesellschaft als spontanes mechanisch-additives Ergebnis der individuellen Entschluß- und Handlungsfreiheit die aus dem Wesen des Gemeinwohls abgeleitete Erkenntnis der Gesellschaft als Ordnungseinheit und Hierarchie zweckbedingter Gemeinschaften.

Die Gesellschaft ist keine rein begriffliche Fiktion und lediglich das Interaktionsgefüge selbstfertiger Individuen zum Zwecke maximaler persönlicher Freiheit in der Verfolgung selbstgesetzter Zwecke, sondern eine Realität und eine aufgrund des vorgegebenen Gesellschaftsganzen als Formprinzip bestehende Ordnungseinheit. Sie ist jene Wirklichkeit von Menschen, die von gemeinsamen sittlichen Werten geprägt wird und in der die personalen Werte aller eingeschlossen sind. Sie ist teleologische Ganzheit und geistiger Organismus zugleich, eine dauernde überindividuelle Beziehungseinheit und Verbundenheit, deren teleologischer Inhalt bestimmt wird durch die wesenhafte, sich aus der Wirklichkeit der menschlichen Natur ergebende und darum

sittlich aufgetragene Teilnahme an der gegenseitigen Ergänzung zur menschlichen Vollexistenz.

9) Die Wertorientierung am Menschen ist nicht das Maß aller Dinge schlechthin.

10) Die ethisch-finale Ordnungsidee der metaphysisch begründeten sozialen Verantwortung widerspricht der individualethischen mechanisch-kausalen Ordnungstendenz („formale Spielregeln“).

11) Die Person gründet weder auf der individuellen Aneignung kultureller und sittlicher Werte noch in der materiellen Beherrschung der Welt, sondern wesentlich im naturgegebenen gemeinsamen Auftrag, in der Verpflichtung für den Dienst vor Gott und in der Gemeinschaft.

12) Anders als die Philosophie der englischen Aufklärung, die das sittliche Soll als aus der menschlichen Freiheit selbst geschaffen behauptet und in der rein formale „kategorische Imperativ“ die Funktion der ethischen Norm formalen Pflichtbewußtseins übernimmt, reduziert sich nach der katholischen Soziallehre Freiheit nicht auf das Fehlen von Eingriffen, sondern enthält das an die sittliche Norm gebundene sittliche Wahlvermögen und Wollenkönnen. Dieser Wertbezogenheit entspricht die personale sittliche Verantwortung, die den zulässigen Gebrauch der Freiheit von den Normen des außermenschlich vorgegebenen Sittengesetzes her begrenzt.

Freiheit meint somit unbehinderte Möglichkeit und normative Bindung ihrer Ausübung.

13) Freiheit ist zwar Vorbedingung, aber nicht das Wesen der Sittlichkeit. Die Konstituierung der Moralität wirtschaftlichen Handelns durch die Freiheit negiert die Möglichkeit eines verpflichtenden überindividuellen Sollens.

Die Verdienstlichkeit einer moralischen Handlung hängt nicht von der formalen (negativ definierten) Frei-

heit ab, sondern von der normierten und verantwortlichen Freiheit, der freien und bewußten Unterordnung des individuellen Handelns unter das Sollen objektiver sittlicher Wertnormen.

14) Subsidiarität als inhaltlich (naturrechtlich) gefüllter, positiver Begriff und als sozialetisch normiertes Handlungsprinzip bedeutet nicht Verabsolutierung der individuellen Freiheit und Einengung der Autorität als solcher, sondern gegenseitige Abstimmung beider nach Maßgabe der gemeinwohlrelevanten jeweiligen Sachverfordernisse.

Sie umfaßt das Gebot der Nichteinmischung, die Verpflichtung zur solidarischen, fördernden Hilfeleistung des Staates und die bewußte Einordnung der freien privaten Initiative in das Gesellschaftsganze zu einem sinnvollen, objektiv normierten und integrierenden Zusammenhang.

Im gesellschaftlichen Bereich untersteht die Subsidiarität dem Rechts- und Gerechtigkeitsprinzip, demgemäß jedem das Seine zugeteilt werden soll nach Maßgabe des Gemeinwohls als der obersten Rechtsnorm der Gesellschaft. Um seiner auf Vervollkommnung angelegten Selbstverwirklichung als personales, geistig-sittliches Wesen willen bedarf jeder Mensch daher des dazu notwendigen Mindestmaßes an Freiheit, Selbstverantwortung, Selbstbestimmung und Eigentätigkeit.

15) Freiheitsrechte erhalten ihre Legitimation nicht nur im Rahmen der Wettbewerbsordnung, da Freiheit sonst ihres ethischen Innenwertes beraubt würde.

Als rein formale Prämisse freiheitlichen Handelns ist Wettbewerb kein sittliches Kriterium und kann daher auch nicht die Freiheitsordnung beinhalten. Die Freiheit menschlicher Entscheidung und Gestaltung im gesellschaftlichen Bereich kann nur normiert werden durch die Richtigkeit im Sinne der sittlichen und sozialen Ordnung.

16) Weder ist Wettbewerb ein sozialetisches Ordnungskriterium noch das Soziale ein interindividuelles Gleichgewichtsproblem oder ein quantitatives Korrekturproblem.

17) Wenn die Ethik des wirtschaftlich Handelnden zur besseren Funktionsfähigkeit der Wettbewerbsordnung instrumentalisiert wird, wird die sozialphilosophische Wertordnung „auf den Kopf gestellt“.

18) Wenn dem wirtschaftlichen Prinzip ethisch-normativer Charakter zuerkannt wird, wird das sozialetische Sollen formalisiert beziehungsweise relativiert und seines finaletischen Inhalts beraubt.

19) Die Identifizierung von „sozial“ mit „produktiv“ sieht den Produktivitätserfolg a priori und unabhängig von der Verteilung als soziale Errungenschaft. Damit löst sie Produktivität und Produktivitätssteigerung aus dem gesamtwirtschaftlich-teleologischen Zusammenhang und der eigentlichen Zwecksetzung des Wirtschaftsganzen.

20) Wenn die marktwirtschaftliche Sachgesetzlichkeit, die vom Menschen selbst geschaffene Wirtschaftsordnung oder die Beachtung der „Spielregeln“ zum sozialetischen Prinzip erhoben werden, wird der Mensch weitgehend zum „Zubehör“ der Marktautomatik beziehungsweise des „Halbautomaten“ Marktwirtschaft. Das volkswirtschaftliche Gesamtwohl würde in das Wohlergehen der marktaktiven Einzelnen aufgelöst, statt durch das wirtschaftliche Gesamtwohl und die Gemeinwohl-gerechtigkeit normiert zu werden. Bedarfsdeckung würde sich auf die marktmäßig geltend gemachten Bedarfsansprüche reduzieren.

Entscheidend ist jedoch, wessen und welcher Art Bedürfnisse insgesamt befriedigt werden müssen, damit die Wirtschaft als Ganzes ihren Sozialzweck erfüllt. Determiniert wird die Bedarfsdeckung dabei durch die intendierte Gesamtversorgung nach objektiver Dringlich-

keit und Werthaftigkeit als universalem Wirtschaftszweck. Letztes Ziel des Wirtschaftens ist nicht die Überwindung wirtschaftlicher Knappheit und eine „Plutokratie der Kaufkräftigen“, sondern die Erfüllung des sozialen Sinngehalts, der jenseits des wirtschaftlichen Bereichs liegt und diesem vorgegeben ist.

Der Mensch ist mit seiner Geist-Leib-Natur und als sozial veranlagtes Individuum zu seiner physischen Existenzhaltung wie auch zur Entfaltung und Vervollkommnung seiner Persönlichkeit auf die materiellen Güter und auf gesellschaftliche Kooperation angewiesen. Sittliche Zweckbestimmung, personale Wesensverwirklichung und gesellschaftliche Begründung der menschlichen Lebensführung entscheiden danach über Wert oder Unwert wirtschaftlichen Handelns. Ein absolut gesetzter Freiheitsbegriff als Zentralwert und Selbstzweck hingegen löst sich aus der sittlichen Wertbezogenheit und Wertordnung.

Wirtschaft als soziales Phänomen und gesellschaftlicher Kulturprozeß ergeben sich somit aus dem finaethischen Zusammenhang. Sie ist nicht Selbstzweck, sondern in ihrer Struktur und Dienstfunktion letztlich auf die Realisierung außerhalb des wirtschaftlichen Bereichs liegender Werte hingeordnet.

Sachziel der Wirtschaft ist daher die optimale Bereitstellung materieller Voraussetzungen und Dienste für eine ausreichende und zugleich kulturell werthafte Bedarfsbefriedigung.

Das Produktionsoptimum entspricht daher grundsätzlich der personalen Wesensentfaltung und Wertverwirklichung aller und hat nicht nur den subjektiven Wertschätzungen der marktaktiven Gesellschaftsmitglieder zu dienen.

Ob eine Wirtschaft oder eine Wirtschaftspolitik gut ist, bestimmt sich danach nicht nach ihrer Produktivität,

sondern nach ihrem Beitrag zur Realisierung des genannten Sachziels.

21) Wirtschaft als Ganzes ist weder eine Naturordnung noch die bloße Summe oder das mechanische Ergebnis technologischer Prozesse und störungsfreier Funktionsabläufe oder der Inbegriff der bedarfsdeckenden Prozesse. Sie ist mehr als das Wie des Wirtschaftens, nämlich ein Kultursachbereich, der seine Sinnggebung nicht aus sich selbst erhalten kann.

Daher ist die Forderung nach metaphysischer und ethischer Wertfreiheit der Wirtschaft unrealistisch. Es bedarf vielmehr der Erkenntnis der teleologisch fundierten, ethischen Wertqualität wirtschaftlicher Handlungsvorgänge, deren Normen letztlich aus dem Apriori des Gemeinwohlbegriffs als dem eigentlichen Form- und Ordnungsprinzip des Wirtschaftsganzen abgeleitet werden.

Bereits diese zusammenfassende „Bestandsaufnahme“ läßt die fundamentalen Unterschiede, ja Gegensätze zur weltanschaulichen Fundierung der sogenannten Ethik der Sozialen Marktwirtschaft unübersehbar werden. Diese Ethik liegt jenseits des Sachbereichs „Wirtschaft“ und damit auch jenseits der Sach- und Fachkompetenz von Ökonomen. Wollten Ökonomen hierzu sachverständig Aussagen treffen, wäre dies eine „Anmaßung von Wissen“.

Ungeachtet dessen dürften sich marktwirtschaftliche Ökonomen, häufig aufgrund der stillschweigend unterstellten Gleichsetzung von „freiheitlich“ und „liberal“ als „liberale Ökonomen“ bezeichnet, mit „Grausen“, zumindest aber mit spöttischem, überlegenem Lächeln von Methodik und Begrifflichkeit der obigen Grundaussagen katholischer Soziallehre abwenden mit der Begründung, dies sei Metaphysik, unaufgeklärter und wissenschaftlich längst überwundener Essentialismus, ideologisches Rüstzeug zu einer totalitären Bevormundung der

Wirtschaftssubjekte und fern jeder Wissenschaftlichkeit.

In Wirklichkeit handelt es sich um die Wahl zwischen zwei „Vor-Urteilen“, nämlich zwischen einer autoritäts- und ganzheitlich-wertbestimmten Ethik und einer nominalistisch begründeten, mechanistisch-kausalen, individualistischen Sozialmetaphysik. Der jenseits begriffsnominalistischer Harmonie bestehende grundlegende Dissens über die Wertbasis ist dabei Ausdruck des jeweils fundamental anderen Paradigmas.

Auf einer qualitativ anderen Erkenntnisebene hingegen liegt die Frage, ob ein marktwirtschaftliches Wirtschaftssystem die ökonomischen Grundprobleme des Wirtschaftens relativ optimal löst, und hier die Erkenntnis, daß sich im Wettbewerb der Wirtschaftssysteme die Marktwirtschaft unbestreitbar als das materielle Bedürfnisse am besten befriedigende Wirtschaftssystem erwiesen hat. Dazu bedarf es aber keines, das Funktionieren dieses Wirtschaftssystems überhöhenden, weltanschaulichen Credos beziehungsweise des Verzichts auf ein tertium comparationis als Referenzmaßstab.

### III. Menschenwürde und Wirtschaftssystem

#### Zur sozialetischen Dimension der ordnungspolitischen Grundentscheidung

Die unverzichtbare Entscheidung zugunsten eines Menschenbildes als Grundlage des jeweils konzipierten Systems der Ordnung wirtschaftlicher Interaktionen (der Mensch als Individuum oder als Person oder als Ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse) und hier insbesondere auch die dabei getroffene Festlegung des Begriffsinhalts von Freiheit („von“ bzw. „zu“) ist eine jenseits ökonomischer Fachkompetenz liegende wertende Op-

tion. Dieses individual- bzw. sozialetische Vor-Urteil ist daher im Kontext der wissenschaftlichen Arbeitsteilung der Sach- und Fachkompetenz und damit dem Gegenstandsbereich der Sozialphilosophie bzw. der Sozialethik und somit auch dem der katholischen Soziallehre zuzuordnen.

Es gehört genuin nicht mehr dem Bereich des Zweckrationalen, sondern dem des Wertrationalen an, in dem dem Ökonomen nur Laien-, nicht aber Sachverstand und Fachkompetenz zukommt. Die sozialetische Dimension der jeweiligen ordnungspolitischen Grundentscheidung und ihrer praktischen Umsetzung ist somit legitimer Gegenstand u. a. sozialetischer Analyse und Beurteilung.

Hierbei darf in der Diskussion um die Frage nach dem Ethos von Marktwirtschaft u. a. nicht übersehen werden, daß Marktwirtschaft zwar ökonomische Freiheit schafft, nicht aber so etwas wie ein „Ethos der Freiheit“, denn wo jedes beliebige Bedürfnis befriedigt werden kann, besteht Beliebigkeit, aber nicht schon ein Freiheitsethos.

Wenn von einer pluralistischen Ethik als Grundlage der Marktwirtschaft gesprochen wird, kann daraus Marktwirtschaft ethisch nicht legitimiert werden. Wird nämlich Ethik als subjektiv behauptet, kann sie nicht allgemein verbindlich sein, also auch nicht legitimieren.

#### IV. Das Wirtschaftssystem als Gegenstand sozialetischer Würdigung

Die auch in der Fülle der während der letzten Jahre erschienenen thematisch einschlägigen Lehrbücher, Monographien und Zeitschriftenbeiträge aus der Feder von Ökonomen sichtbar werdende zunehmende Thematisierung von „Wirtschaftsethik“ bewegt sich nicht sel-

ten, ja eher überwiegend auf der Ebene zweckrational orientierter Argumentation. Dabei steht häufig der „Kostenaspekt“ ethischer Überzeugungen argumentativ im Mittelpunkt.

Ethische Überzeugungen, in der ökonomischen Literatur zumeist pejorativ als Ideologie etikettiert, werden hier als nützlich angesehen, weil ökonomisch vorteilhaft aufgrund der dadurch niedrigeren Transaktionskosten (insbesondere als Informations- und Überwachungskosten)<sup>48</sup>. Nicht selten werden dabei die der präferierten Ordnungskonzeption zugrundeliegenden sozialphilosophischen Prämissen selbst zugleich als Referenzmaßstab gewählt.

Insbesondere bei Erörterungen zur Zielsetzung sozialer Gerechtigkeit unter Verwendung der These von der Unmöglichkeit eines solchen „Wieselworts“ als Zielsetzung eines Wirtschaftssystems wird ein solches argumentatives Vorgehen gewählt.

So erweisen sich etliche Abhandlungen ökonomischer Provenienz unter der Überschrift „Wirtschaftsethik“ als Etikettenschwindel. Sachlich geboten und insbesondere im Dienste wissenschaftlicher Redlichkeit unverzichtbar ist ein tertium comparationis jenseits voreingenommener ökonomistischer Wertoptionen.

Aussagen der katholischen Soziallehre zu wirtschaftsethischen Fragestellungen hingegen haben hier aufgrund ihrer Sachzuständigkeit und Fachkompetenz ihren legitimen wissenschaftlichen Erkenntnisgegenstand.

Das Gebot wissenschaftlicher Redlichkeit verpflichtet dabei zu einer auf sozialetische Fragestellungen beschränkten Analyse, die sich insbesondere bei der Beurteilung wirtschaftspolitischer Entscheidungen und bei Empfehlungen zu entsprechenden Einzelfallentscheidungen als Zweckmäßigkeiturteilen Zurückhaltung auferlegen muß, da hier ökonomisch fundierte nomologische Aussagen als Entscheidungsgrundlage und tech-

nokratisch orientierte Entscheidungshilfen im Rahmen wissenschaftlicher Politikberatung gefordert sind. Hier kommt Ökonomen die Sach- und Fachkompetenz im Einzelfall zu.

## V. Fachspezifische sprachliche Einkleidung als Kommunikationsproblem

Nicht nur der eigene weltanschauliche Standort und die hierauf beruhende, nicht seltene Mischung aus Häme und Aversion gegenüber päpstlichen Aussagen sind Ursache von Ablehnung oder zumindest belächelndem Unverständnis als Reaktion von Ökonomen auf die päpstliche Sozialverkündigung zu wirtschaftlichen Fragen. Eine Verständnisbarriere insbesondere bei wohlmeinenden akatholischen oder atheisierten „Kirchensteuerkatholiken“, aber auch für interpretationsunkundige gläubige Leser päpstlicher Aussagen zur Gestaltung von Wirtschaft und Gesellschaft kommt hinzu, nämlich die häufig ökonomisch unbedarfte Argumentation päpstlicher Enzykliken zu wirtschaftlichen Fragen. Die Auswahl der mit der Textredaktion hier beauftragten Personen erscheint daher nicht selten problematisch und von Einfühlungsvermögen unberührt.

Problematisch erscheint auch die Originaltext-Treue sprachlicher Übersetzungen und die dem eigenen sozial-ethischen Standort angepaßte „Übertragung“ des authentischen Textes in eine vermeintlich verständlich-konkretere Sprache.

Um der Klarheit päpstlicher Aussagen willen sollten hier getroffene Feststellungen zum Lebensbereich „Wirtschaft“ expressis verbis auch die intentionalen und begrifflich-sprachlichen Unterschiede zwischen theologischer und ökonomischer Argumentation deutlich machen. Die zeitgenössischen „nicht-professionellen“ Le-

ser päpstlicher Texte verfügen nun einmal über zumeist nur defizitäres theologisches Basiswissen.

Ohne Interpretationsakrobatik sollte den päpstlichen Aussagen auch eindeutig entnommen werden können, ob sich die getroffenen Feststellungen auf Wirtschaftssysteme als Idealtypus oder als Realtypus beziehen, auf die konzeptionellen Entwürfe bzw. Grundlagen oder auf die wirtschaftspolitische Umsetzung dieser Konzeption. Es sollte nicht der Interpretation des einzelnen Lesers überantwortet sein, im Einzelfall zu prüfen, wann jeweils von der Konzeption, dem „System an sich“ und wann vom tatsächlichen Erscheinungsbild eines Wirtschaftssystems die Rede ist.

Eine eindeutige Zuordnung ex ante ist unerlässlich, wenn Fehlinterpretationen und darauf beruhende ungerechte Kritik an päpstlichen Einzelfeststellungen ausgeschlossen werden sollen. Eine präzise sprachliche Formulierung würde auch die nicht selten manipulierende Vereinnahmung päpstlicher Aussagen zur sozialetischen Legitimierung solcher Konzeptionen und Politikempfehlungen erschweren, die jenseits personaler Würde und Freiheit bzw. sachgerechter Problemlösungen liegen.

Ein wohlmeinender und sehr nachsichtiger katholischer Sozialetiker hat diesen Befund in die Worte gefaßt: „Auch die Enzyklika ‚*Laborem exercens*‘ hat ihre eigene philosophische Note, ohne deren Kenntnis der Text nur falsch interpretiert wird.“<sup>49</sup> „Der Text ist nicht vom Himmel gefallen, sondern geschrieben von einer Person, die wohl von Gott als Verwalter der geoffenbarten Wahrheit eingesetzt worden ist, die aber in diesen weltlichen Sachfragen mit eigenem Verstand schreibt.“<sup>50</sup>

Trotz der inzwischen häufigen Verwendung des Terminus „Marktwirtschaft“ in neueren päpstlichen Sozialenzykliken ist hier die Orientierung an der dichotomischen Einteilung in kapitalistische und sozialistische

Wirtschaftssysteme beibehalten worden. Obwohl hier die heute bestehende Vielfalt marktwirtschaftlicher Systeme zunehmend „zur Kenntnis genommen“ wird, orientiert sich beispielsweise die im Jahre 1987 ergangene Enzyklika „Sollicitudo rei socialis“ an einer „Kapitalismuskritik“, die von einem heute weder in Westeuropa noch in den USA bestehenden kapitalistischen System ausgeht.

Problematisch erscheint hierbei nicht zuletzt die Verwendung des negativ aufgeladenen Begriffs „Kapitalismus“, der in wertfreier Explikation nichts anderes bezeichnet als die Tatsache, daß in einem Wirtschaftssystem grundsätzlich Privatpersonen Eigentümer der sachlichen Produktionsmittel sind und nicht Träger staatlicher Hoheitsgewalt.

## VI. Zwischen Sozialtechnologie und Werturteil

### Zur Problematik sozialethischer Beurteilung ordnungspolitischer Einzelfallentscheidungen

Immer dann, wenn eine wirtschafts- und entwicklungspolitische Einzelfallentscheidung staatlicher oder überstaatlicher Entscheidungsträger zum Gegenstand sozialethischer Aussagen gemacht wird, besteht die Gefahr der Grenzüberschreitung, sofern es um Fragen des zweckmäßigen Einsatzes wirtschaftspolitischer Instrumente oder um organisatorische Entscheidungen geht.

Insbesondere auch päpstliche Aussagen zu solchen Fragen sollten — nicht zuletzt um der Glaubwürdigkeit und Überzeugungskraft des kirchlichen Lehr- und Hirtenamtes willen — unterbleiben, da es an der Fähigkeit zu einem sachgerechten Urteil und damit zur Sachkompetenz fehlt.

Gute Absichten ersetzen beispielsweise weder agrarpolitischen noch entwicklungspolitischen Sachverstand im Bereich ökonomischer Zweckmäßigkeitserwägungen.

## VII. Sozialethische Kompetenz und irdische Sachgesetzlichkeit

### Zur Zuständigkeitsabgrenzung zwischen sozialethischer und ökonomischer Fachkompetenz

Legitimer Gegenstand katholischer Soziallehre und insbesondere ihrer Lehrverkündigung in der Diskussion um die Vorzugswürdigkeit eines bestimmten Wirtschaftssystems ist die Beurteilung eines Wirtschaftssystems danach, ob und inwieweit es ein menschenwürdiges Wirtschaften ermöglicht, d. h. die Versorgung der Menschen mit knappen Gütern als Vorbedingung eines materiell menschenwürdigen Lebens ermöglicht, nicht als End-, sondern als Vorziel, als Instrument zur materiell entlasteten Verfolgung immaterieller Ziele, primär zu einem guten Leben „sub specie aeternitatis“.

Dies ist gleichsam der unaufgebbare „harte Kern“ der päpstlichen Sozialverkündigung, die hierzu keiner Legitimation „von unten“ oder von Mehrheiten bedarf, sondern in der verpflichtenden Bindung an den Herrn der Kirche dem Papst als oberstem Lehrer und Hirten der Kirche aufgetragen ist und von ihm ohne populistische Abstriche wahrgenommen werden muß, ob gelegen oder ungelegen.

## Anmerkungen

- <sup>1</sup> Erheblich ergänzte Fassung des vorgelegten Thesenpapiers.
- <sup>2</sup> Bezug genommen wird hier auf die Darstellung bei *Otto Schlecht*: Grundlagen und Perspektiven der Sozialen Marktwirtschaft, Tübingen 1990, S. 33—61.
- <sup>3</sup> Vgl. *Otto Schlecht*: Grundlagen und Perspektiven der Sozialen Marktwirtschaft, a. a. O., S. 34.
- <sup>4</sup> So *Otto Schlecht*, a. a. O.
- <sup>5</sup> So ebenda.
- <sup>6</sup> Vgl. *Walter Eucken*: Die Grundlagen der Nationalökonomie, 1. Auflage, Jena 1940, S. 240, hier zitiert nach *Otto Schlecht*, a. a. O., S. 34.
- <sup>7</sup> So *Otto Schlecht*, a. a. O.
- <sup>8</sup> So ebenda, S. 35.
- <sup>9</sup> So ebenda.
- <sup>10</sup> So ebenda, S. 36.
- <sup>11</sup> So ebenda.
- <sup>12</sup> So *Otto Schlecht*, a. a. O.
- <sup>13</sup> Die erste Forderung „Du sollst den Herrn, deinen Gott lieben“, wird — wie zumeist — auch hier ausgeklammert.
- <sup>14</sup> So ebenda.
- <sup>15</sup> So ebenda, S. 37.
- <sup>16</sup> So ebenda, S. 37 f.
- <sup>17</sup> So ebenda, S. 38 f.
- <sup>18</sup> So *Otto Schlecht*, a. a. O., S. 39.
- <sup>19</sup> So ebenda, S. 41.
- <sup>20</sup> So *Alfred Müller-Armack*: Genealogie der Sozialen Marktwirtschaft. Frühschriften und weiterführende Konzepte, Bern — Stuttgart 1976, S. 90, hier zitiert nach *Otto Schlecht*, a. a. O., S. 43.
- <sup>21</sup> So *Otto Schlecht*, a. a. O., S. 43.
- <sup>22</sup> So ebenda.
- <sup>23</sup> So ebenda, S. 44.
- <sup>24</sup> So ebenda, S. 46 f.
- <sup>25</sup> So ebenda, S. 50.
- <sup>26</sup> So ebenda.
- <sup>27</sup> So ebenda.
- <sup>28</sup> So *Otto Schlecht*, a. a. O., S. 50 f.
- <sup>29</sup> So *Ludwig Erhard*, *Alfred Müller-Armack*: Soziale Marktwirtschaft — Ordnung der Zukunft. Manifest 72, Frankfurt/Main u. a. 1972, S. 59, hier zitiert nach *Otto Schlecht*, a. a. O., S. 51.
- <sup>30</sup> So *Otto Schlecht*, a. a. O., S. 51.
- <sup>31</sup> So ebenda, S. 59.
- <sup>32</sup> So ebenda, S. 52.

- <sup>33</sup> So ebenda.
- <sup>34</sup> So *Otto Schlecht*, a. a. O., S. 53.
- <sup>35</sup> So ebenda, S. 56.
- <sup>36</sup> So ebenda.
- <sup>37</sup> So ebenda, S. 57.
- <sup>38</sup> So ebenda.
- <sup>39</sup> So ebenda, S. 59.
- <sup>40</sup> So *Otto Schlecht*, a. a. O.
- <sup>41</sup> So ebenda.
- <sup>42</sup> So ebenda.
- <sup>43</sup> Ebenda, S. 60.
- <sup>44</sup> Ebenda, S. 61.
- <sup>45</sup> Vgl. beispielsweise *Wilhelm Röpke*: Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart, Erlenbach — Zürich 1942, S. 200.
- <sup>46</sup> So *Alfred Müller-Armack*: Wirtschaftspolitik in der sozialen Marktwirtschaft, in: Der Christ und die soziale Marktwirtschaft, S. 75—99, hier: S. 79.
- <sup>47</sup> Auf Literatur- und Quellenhinweise wird im Folgenden im Hinblick auf die knappen räumlichen Ressourcen verzichtet. Verwiesen sei hierzu insbesondere auf die Fülle der vorliegenden Monographien und Beiträge insbesondere von *Johannes Messner*, *Egon E. Nawroth* und *A. F. Utz*.
- <sup>48</sup> Der „Eigenwert“ der Wirtschaftsethik hingegen wird hervorgehoben bei *Werner Lachmann*, Volkswirtschaftslehre, 1. Aufl. Berlin u. a. 1990, S. 38—50. Diese Darstellung dürfte die erste und derzeit wohl auch einzige explikative Thematisierung von Bedeutung und Funktion der Wirtschaftsethik in einem deutschsprachigen Lehrbuch sein. Problematisch sind allerdings hier solche Aussagen wie die, der Mensch sei „eher böse als gut“ (S. 42), die Instrumentalisierung der Wirtschaftsethik als Problemlösungspartner, die konfessionelle „Engführung“ am Beispiel des lutherischen Berufsbegriffs und der verwechselnden Gleichsetzung von Fleiß bzw. Arbeitsamkeit und (christlicher) Tugend bei Calvin (S. 46).
- <sup>49</sup> *A. F. Utz*, Die Würde der Arbeit als Norm der Wirtschaftsordnung, in: Wirtschaftspolitische Blätter, H. 2 (1982), abgedruckt in: *A. F. Utz*, Ethische und soziale Existenz, Bonn 1983, 15.
- <sup>50</sup> *A. F. Utz*, Kommentar zur Enzyklika *Laborem exercens* des Papstes Johannes Paul II., in: Ethische und soziale Existenz, Bonn 1983, 361.



*Joachim Kondziela*

## KATHOLISCHE SOZIALLEHRE ZWISCHEN SOZIALER GERECHTIGKEIT UND GEMEINWOHLVERANTWORTUNG

### 1. Die Problemstellung

Das 100-Jahre-Jubiläum der Veröffentlichung der Enzyklika *Leos XIII.* „*Rerum novarum*“ bedeutet gleichsam hundert Jahre moderner, systematischer katholischer Soziallehre<sup>1</sup>. Angefangen mit dieser ersten Sozialenzyklika hat sich durch die ihr folgenden Beiträge des Lehramtes der römischen Päpste und des II. Vatikanischen Konzils „nunmehr ein zeitgemäßes Lehrgebäude“, „ein bedeutendes Gebäude der Soziallehre“ gebildet — betont mit gewisser Vorliebe *Johannes Paul II.* gleich am Anfang seiner zweiten Sozialenzyklika „*Sollicitudo rei socialis*“<sup>2</sup>.

Ihrem Selbstverständnis nach stützt sich die katholische Soziallehre in der Deutung der Ereignisse, die sich im Verlauf der Geschichte zutragen, auf die geoffenbarte Wahrheit und den Beistand des Heiligen Geistes, andererseits versucht sie, „auch mit der Hilfe rationaler Reflexion und wissenschaftlicher Erkenntnis, die Menschen dahin zu führen, daß sie ihrer Berufung als verantwortliche Gestalter des gesellschaftlichen Lebens auf dieser Erde entsprechen“<sup>3</sup>.

Weil die Soziallehre wesentlich auf das menschliche Handeln ausgerichtet ist, „entwickelt sie sich entspre-

chend den wechselnden Umständen der Geschichte““. Sie sieht sich also nicht als geschlossenes System, „sie bleibt stets offen für neue Fragen, die sich ständig stellen“ — unterstreicht die Instruktion „*Libertatis conscientia*““. Wenn dem aber so ist, muß die katholische Soziallehre auch für jene Fragen offen bleiben, die an sie als Lehrsystem gestellt werden. Denn als Lehrsystem ist sie zur permanenten Autoreflexion verpflichtet. Eini-germaßen haben es die Päpste in den nach „*Rerum novarum*“ folgenden Sozialzyklen getan, indem sie jeweils eine Rückschau auf die Soziallehre (und ihre Auswirkungen) ihrer Vorgänger unternommen haben<sup>6</sup>.

In Bezug auf „rationale Reflexion und wissenschaftliche Erkenntnisse“ müßte die katholische Soziallehre für Fragestellungen kompetenter Vertreter interessierter Wissenschaften hellhörig sein. Gerade in den letzten Jahren wird seitens der Ökonomen, Wirtschaftspraktiker und Wirtschaftspolitiker immer häufiger die Frage gestellt, warum die päpstliche Soziallehre sich nur spärlich mit den Ordnungsfragen der Wirtschaft befaßt. Um diese Frage sachlich zu beantworten, bräuchte es eine umfangreiche Studie. Es ist die Absicht dieses Artikels, nur einige Ansätze zur Erläuterung der langen Absenz (bis *Mater et Magistra*) und später nur spärlichen Behandlung von Wirtschaftsordnungsfragen seitens der Soziallehre zu wagen. Dies allerdings unter Berücksichtigung der Tatsache, daß auch die katholische Soziallehre „sich entsprechend den wechselnden Umständen der Geschichte entwickelt““.

## 2. Soziale Gerechtigkeit im Vordergrund

Seit ihrem Anfang im 19. Jahrhundert hat die neuere Soziallehre die Lage der Arbeiterschaft in Europa und in den Vereinigten Staaten als „soziale Frage“ behan-

delt. Man hat sich weniger mit den wirtschaftlichen Ursachen des Elends der Arbeiter befaßt als mit den sozialen Folgen des damaligen Kapitalismus. Der Grund dafür lag nicht nur im kapitalistischen Wirtschaftssystem, das zur Verproletarisierung der Arbeiter beigetragen hat; er lag auch in der Gefahr des damaligen Sozialismus. Dieser hat die Arbeiter angesprochen, indem er die Idee der Gewerkschaften entwickelt hat.

Diese Konzeption war attraktiv genug, um die Arbeiter zu verlocken. Der Sozialismus war aber zugleich atheistisch. Da die Kirche die Arbeiterschaft nicht verlieren wollte, hat sie sich auf eine scharfe Kritik des Kapitalismus konzentriert<sup>8</sup>. Das hat aber die Diskussion nicht in die Richtung von Wirtschaft bzw. Wirtschaftspolitik, sondern in den Bereich der Sozial- und Gesellschaftspolitik versetzt. Die sozialen Rechte der Arbeiter, das Recht auf Arbeit, auf Gewerkschaften und auf gerechten Lohn kamen in den Vordergrund und nicht die Mitverantwortung für die Wirtschaft. Man hat damals — wie *A. F. Utz* zu Recht betont — „die wirtschaftliche Erbsünde“ begangen, denn man hat sich, auf der Seite der damaligen Kapitalbesitzer, der Kapitalbildung in Arbeitnehmerhand verschlossen<sup>9</sup>. Dieses Erbe der damaligen Soziallehre dauert bis heute an, bis zur Enzyklika „*Sollicitudo rei socialis*“, in der man noch eine starke Kritik des Kapitalismus findet. Wirtschaft wird zu oft als wirtschaftliche Ursache sozialer Probleme gesehen. Soziale Probleme sollten mit politischen Mitteln gelöst werden. Deswegen rückte auch die Umverteilungspolitik in den Vordergrund. Damit wird auch die *iustitia socialis* allzu oft an der *iustitia distributiva* gemessen. Weil der soziale Aspekt vor dem ökonomischen rangiert, geht in der Soziallehre die Verteilungsproblematik vor der Wachstumsproblematik. Diese Akzentsetzung kann man noch in „*Laborem exercens*“ finden, wo der gerechte Lohn als „Prüfstein für die Gerechtigkeit des gesam-

ten ökonomischen Systems“ gesehen wird<sup>10</sup>. Das breite Netz der sozialen Absicherung der Arbeitnehmer wurde in der Soziallehre viel intensiver reflektiert als die Verantwortung für das gemeinwohlorientierte Wirtschaftswachstum.

### 3. Dominanz der makroökonomischen Sicht

Die Soziallehre der Kirche bewegt sich vor allem auf der makroökonomischen Ebene. Die mikroökonomische Sicht wird nur spärlich behandelt. Die Dominanz der Makroökonomik kommt daher, daß die Soziallehre sich mit zwei Wirtschaftssystemen auseinandergesetzt hat: mit dem kapitalistischen und mit dem kollektivistischen. Wobei die Auseinandersetzung mit diesen Systemen sich nicht vordergründig auf der sensu stricto ökonomischen Ebene abgespielt hat. Sie konzentrierte sich vielmehr auf gesellschaftspolitische Probleme. Es ging in dieser Auseinandersetzung vor allem um die Konzeption des Gesellschaftssystems. Daß diese Auseinandersetzung besonders nach dem Zweiten Weltkrieg politisch bedingt war, steht außer jedem Zweifel. Das kommunistische Gesellschaftssystem herrschte in Rußland (das zur Weltmacht wurde), in Osteuropa, aber auch später in China, in Südostasien und auf Kuba.

Die Kapitalismuskritik auf Makroebene wurde in der Soziallehre fortgesetzt, weil sich diese Lehre in der politischen Auseinandersetzung mit dem Kommunismus nicht als kapitalismusfreundlich abstempeln lassen wollte. Aus diesem Grunde hat man die Diskussion auf der mikroökonomischen Ebene außer Sicht gelassen. Es ist verwunderlich, daß erst in der Enzyklika „*Sollicitudo rei socialis*“ der Unternehmer direkt erwähnt wird. Wenn z. B. in „*Mater et Magistra*“ das mikroökonomische Instrumentarium wie Preise, Kredite, Kapitalbil-

dung in Arbeitnehmerhand erwähnt wird, dann hat das direkten Bezug auf den Umbau der Gesellschaft in Richtung sozialgerechter Gesellschaftsordnung. Selbstverständlich war die Kritik am „Kapitalismus“ und am Staatskommunismus keine gleichwertige. Doch über „Mater et Magistra“, „Populorum progressio“, „Octogesima adveniens“ bis „Laborem exercens“ — so scheint es dem Verfasser — hat man das realsozialistische Wirtschaftssystem für reformierbar gehalten<sup>11</sup>.

Der zweite Grund für die Dominanz der makroökonomischen Sicht ist das Interesse der Soziallehre für die Probleme der Dritten Welt. Hier liegen die Akzente auf der Ebene der Weltwirtschaft bzw. der Weltwirtschaftsordnung. Seit *Pius XII.* bis heute beschäftigt sich die Soziallehre damit sehr intensiv. Das Weltwirtschaftssystem wird von den Regeln der kapitalistischen Wirtschaftsweise beherrscht. Es trägt ausbeuterische Züge: die Reichen werden immer reicher, die Armen werden ärmer; die Verschuldung der armen Länder bei den entwickelten Industriestaaten wird immer größer, was zur Abhängigkeit der letzten von den ersten führt<sup>12</sup>. Die „Option für die Armen“ auf internationaler Ebene wird mehr im sozial- bzw. gesellschaftspolitischen Kontext gesehen als im ökonomischen; die wirtschaftspolitischen Vorstellungen konzentrieren sich eher auf Armutsbekämpfung und nicht vordergründig auf Wachstumsförderung. Die Ursachen der Armut werden durch exogene Faktoren, also von außen erklärt. Interne Erklärungsursachen, wie z. B. fehlende Motivationsstrukturen, soziokulturelle Hindernisse, mangelnde Arbeitskultur, niedrige Arbeitsproduktivität, niedriges Niveau des technischen und ökonomischen Wissens usw., werden nicht genügend analysiert. Gerade auf dieser weltwirtschaftlichen Ebene werden in den Sozialverlautbarungen der Kirche wirtschaftspolitische Ziele ziemlich allgemein gehalten. Dadurch können sie relativ leicht

breite Zustimmung finden. Alle sind für Menschenwürde, Gleichheit aller Nationen, Überlebenschancen der Völker, Verteilungsgerechtigkeit auf Weltebene aufgrund des Rechts auf gemeinsame Nutzung und Bestimmung der Güter. Doch bei der Instrumentenwahl, mit denen diese Ziele erreicht werden könnten, scheinen kirchliche Sozialdokumente politische Instrumente einsetzen zu wollen, denn schließlich ist das Ziel ein gerechtes Weltwirtschafts- und Gesellschaftssystem<sup>13</sup>.

#### 4. Soziale Gerechtigkeit durch Wirtschaftsdemokratie

In der Behandlung der Frage der Wirtschaftsdemokratie scheint die katholische Soziallehre den sozial- bzw. gesellschaftspolitischen Aspekt in erster Linie zu unterstreichen<sup>14</sup>. Obwohl man seit „Quadragesimo anno“ von der Beteiligung der Arbeitnehmer am Kapitaleigentum des Unternehmens spricht, scheint die Vorliebe der Soziallehre nicht dem mikroökonomischen Prozeß der Kapitalbeteiligung, sondern der Überwindung der bisherigen Machtstruktur im Unternehmen zu gelten. Es geht um die Ersetzung der Abhängigkeitsstruktur durch die Partnerschaftsstruktur. Das Ziel ist die Beheimatung des lohnabhängigen Arbeitnehmers in der Gesellschaft von heute, wozu ihn seine personale Subjektstellung und die personale Würde seiner Arbeit berechtigen.

Obwohl die Gewinnbeteiligung der Arbeiter und die Kapitalbildung in Arbeitnehmerhand als gewisse Zielvorstellungen in der Soziallehre funktionieren, scheint es vor allem um die Institutionalisierung von Mitbestimmungsrechten der Arbeitnehmer zu gehen. Dazu braucht es nach der Soziallehre nicht unbedingt die Kapitalbeteiligung, die personale Würde der Arbeit genügt hier als Grundlage. Selbstverständlich soll dies nicht bezweifelt werden. Aber im Hintergrund dieser Vorstellung liegt die Annahme, daß die großindustrielle Arbei-

terklasse eine beständige, sich in die weite Zukunft fort-pflanzende Klasse sei, die an ihrer Klassenidentität hängt und die sich als eine starke gesellschaftspolitische Kraft fühlt, der man die Teilnahme an der politischen Macht in der Gesamtgesellschaft ermöglichen sollte. Diese Annahme scheint aber in den mehr oder minder entwickelten demokratischen Gesellschaften nicht mehr zu stimmen. In den hochentwickelten Industriegesellschaften scheint diese Gesellschaftsschicht zu schrumpfen. Der Arbeiter will dort so schnell wie möglich seine Klasse verlassen. Er will, wenn möglich, durch Sparen Kapitaleigentum oder Produktiveigentum erwerben und in den Mittelstand sich emporheben. Das stellt man nicht nur in den USA fest, wo man zu sagen pflegt, daß dort eine sozialistische Revolution nie zustandekommen könnte, weil die Arbeiter Mitglieder dieser sozialen Klasse auf Zeit sind; sie wollen, wenn möglich selbst, wenn ihnen das nicht gelingt, durch ihre Kinder in die oberen Sozialschichten hinein. Diese Tendenz sieht man auch in den postkommunistischen Staaten. Die von der Arbeiterbewegung „Solidarność“ erkämpfte Demokratie steuert in Polen in Richtung Soziale Marktwirtschaft, mit einem Ministerpräsidenten an der Spitze, der noch vor einigen Wochen als Privatunternehmer erfolgreich tätig war. Das Interesse am Privatisierungsprozeß der staatseigenen Betriebe durch Ankauf von Kapitalaktien in den breiten Bevölkerungsmassen überragt jede Erwartung. Das bedeutet, daß politische und wirtschaftliche Demokratie sich gegenseitig bedingen und ergänzen.

##### 5. Die Katholische Soziallehre vor einer neuen Herausforderung

Nach dem Zusammenbruch der kommunistischen Wirtschaftskonzeption des sogenannten realen Sozialismus

entstand für die Soziallehre der Kirche eine neue Situation. Es gibt keinen „zweiten Weg“. Das sozialistische Wirtschaftssystem hat sich als nichtkorrigierbar erwiesen und ist total gescheitert. Es war realitätsfremd. Dieses utopische Wirtschaftssystem war ein sonderbares Phänomen: Zum ersten Mal in der Geschichte hat man gewagt ein von A bis Z rein theoretisch konzipiertes Wirtschaftssystem aufzustellen, das an sich als Antithese zum kapitalistischen Marktwirtschaftssystem gedacht wurde. Markt war hier kein Markt, er wurde durch den zentralen Plan ersetzt; der Unternehmer war kein echter Unternehmer, er wurde zum Verwalter, der den Plan realisieren sollte; auch Geld war kein echtes Geld, es hat seine Marktfunktion verloren, denn Preise waren keine am Markt sich gestaltenden Preise, sie wurden vom zentralen Planer, d. h. vom wirtschaftenden Staat festgelegt; der Kapitalmarkt wurde abgeschafft; Banken waren auch keine richtigen Banken; Arbeit war keine nach Effektivität und Leistung gemessene Tätigkeit, sie wurde zur reinen Beschäftigung reduziert; es gab auch keinen Arbeitsmarkt, denn was zählte, war das sozialistische Postulat der Vollbeschäftigung — ein Grundpfeiler des kommunistischen Systems; auch der Lohn war kein Entgelt für Leistung, also kein echter Lohn im ökonomischen Sinn; Privateigentum wurde durch Quasi-Eigentum — durch das sogenannte Kollektiveigentum — ersetzt usw. Dieses künstliche, wider jede Erfahrung (und für das Marktwirtschaftssystem spricht eine sehr lange Erfahrung) konzipierte System mußte scheitern, obwohl es seit 1917 in Rußland und nach dem Zweiten Weltkrieg in Zentral- und Osteuropa, aber auch in China und für viele Menschen in den nichtkommunistischen Staaten, als eine ernste Herausforderung des Marktwirtschaftssystems — als der „zweite Weg“ — gegolten hat. Weil aber dieser „zweite Weg“ gescheitert ist, gibt es auch den „dritten Weg“ nicht — den des Amalgams von

sozialistischer und kapitalistischer Wirtschaft. Auch „die kirchliche Soziallehre ist kein ‚dritter Weg‘ zwischen liberalistischem Kapitalismus und marxistischem Kollektivismus und auch keine mögliche Alternative zu anderen, weniger weit voneinander entfernten Lösungen“ — betont die Enzyklika „Sollicitudo rei socialis“ mit Nachdruck<sup>15</sup>.

Auf der wirtschaftlichen Szene der heutigen Welt hat sich historisch und ökonomisch nur das Marktwirtschaftssystem bewährt. Gerade der katastrophale Zusammenbruch des kommunistischen Wirtschaftssystems hat den klaren Beweis gestellt, daß es zur Marktwirtschaft keine Alternative gibt. Beispiele dafür liefern die sogenannten postkommunistischen Staaten in Zentral- und Osteuropa, die sich für den Wiederaufbau der Marktwirtschaft entschieden haben. Mit Sicherheit gilt dies für Ungarn, Polen und die Tschechoslowakei; deklarativ, trotz praktischer Schwierigkeiten, haben sich auch die Sowjetunion (denn die Teilrepublik Rußland hat sich für diesen Weg bereits entschieden) und Bulgarien zur Marktwirtschaft bekannt. Selbstverständlich entwickelt sich heute das Marktwirtschaftssystem in einem völlig anderen zivilisatorischen Kontext als dem des Frühkapitalismus. Die „Technotronische Ära“<sup>16</sup>, in der wir leben, hat nicht nur technische und wissenschaftlich-technologische Veränderungen verursacht, sie bewirkte auch einen tiefen Bewußtseinswandel in den modernen Gesellschaften. So muß heute die Marktwirtschaft die soziale Komponente zum Ausdruck bringen, diese galt als Nährboden für den Sozialismus jeder Schattierung. Deswegen betonte *Paul VI.* in „*Populorum progressio*“ zu Recht, daß mit der wirtschaftlichen Entwicklung auch der soziale Fortschritt einhergehen muß<sup>17</sup>.

Das in den dreißiger Jahren dieses Jahrhunderts konzipierte und in der Nachkriegszeit in der Praxis ange-

strebte System der Sozialen Marktwirtschaft versucht diese wichtige Prämisse zu berücksichtigen. Kardinal *Joseph Höffner*, Zeuge dieser Entwicklung in der Bundesrepublik, war von der Überzeugung getragen, daß das Programm der Sozialen Marktwirtschaft der katholischen Soziallehre am nächsten stehe: „Nach dem Sündenfall kommt für die Wirtschaft eines Staates nur die auf dem Privateigentum beruhende, sozialausgerichtete marktwirtschaftliche Ordnung in Frage. Denn die Zentralverwaltungswirtschaft gefährdet die Freiheit und Würde des Menschen.“<sup>18</sup> *Höffner* hebt die soziale Komponente der Sozialen Marktwirtschaft in der Bundesrepublik hervor, indem er auf die Übereinstimmung dieses Programms mit der Aussage *Johannes Pauls II.* in der Enzyklika „*Laborem exercens*“ hinweist, in der der Papst betont, daß „die Solidarität unter den arbeitenden Menschen, verbunden mit einem klareren und einsatzbereiteren Bewußtsein der Gegenseite hinsichtlich der Rechte der Arbeiter, in vielen Fällen tiefgreifende Änderungen“ bewirkt habe. So könnten die Arbeiter z. B. nicht selten „an der Leitung und an der Produktivitätskontrolle der Unternehmen teilnehmen“ und „auf die Arbeits- und Lohnbedingungen sowie auf die Sozialgesetzgebung“ Einfluß ausüben<sup>19</sup>. Als Wege, die zu diesem Gesellschaftsziel führen könnten, erwähnt der Papst beispielsweise (1) „... die Arbeit soweit wie möglich mit dem Eigentum am Kapital zu verbinden und (2) eine große Vielfalt mittlerer Körperschaften mit wirtschaftlicher Zielsetzung ... mit echter Autonomie gegenüber den öffentlichen Behörden, Körperschaften, die ihre spezifischen Ziele in ehrlicher Zusammenarbeit und mit Rücksicht auf die Forderungen des Gemeinwohls verfolgen und sich in Form und Wesen als lebensvolle Gemeinschaften erweisen, so daß sie ihre Mitglieder als Personen betrachten und behandeln und zu aktiver Teilnahme an ihrem Leben anregen“<sup>20</sup>.

Daß in dieses Konzept u. a. die in Eigeninitiative nicht nur marktkonform, sondern auch gesellschaftskonform geführten Klein- und Mittelbetriebe passen, ist nicht zu bezweifeln. Leider ist dies kein im Detail reflektiertes Konzept. Es ist aber ein wichtiger Orientierungshinweis der Soziallehre, daß soziale Probleme in der modernen Gesellschaft nicht vor allem durch Umverteilung, sondern durch kreatives wirtschaftliches Handeln und durch eine breite Streuung von Produktiveigentum auch unter den Arbeitnehmern behandelt werden könnten. Und gerade um das geht es in der Sozialen Marktwirtschaft<sup>21</sup>.

Noch entschiedener gehen in diese Richtung die Aussagen der Enzyklika „Sollicitudo rei socialis“. Hier wird die unternehmerische Initiative ausdrücklich als Freiheitsrecht genannt. Dabei wird betont, daß „es sich um ein wichtiges Recht nicht nur für den Einzelnen, sondern auch für das Gemeinwohl“ handelt. Der Papst be ruft sich auf das Argument der Erfahrung. Diese lehrt, daß die Leugnung bzw. Einschränkung dieses Rechts „im Namen einer angeblichen ‚Gleichheit‘ aller in der Gesellschaft tatsächlich den Unternehmungsgeist, das heißt die Kreativität des Bürgers als eines aktiven Subjektes lähmt oder sogar zerstört“. Das hat zur Folge „nicht so sehr eine echte Gleichheit als vielmehr eine ‚Nivellierung nach unten‘. Anstelle von schöpferischer Eigeninitiative kommt es zur Passivität, Abhängigkeit und Unterwerfung unter den bürokratischen Apparat“<sup>22</sup>. Daraus ist zu schließen, daß das Recht auf unternehmerische Initiative zu den wichtigen Freiheitsrechten zählt, die aus dem Personalprinzip, das heißt aus der Subjektstellung aller am Sozialprozeß beteiligten abzuleiten ist<sup>23</sup>. Damit wird auf die enge Verquickung von Marktwirtschaft und Demokratie hingewiesen<sup>24</sup>.

Nach „Sollicitudo rei socialis“ ist das Recht auf unternehmerische Initiative „ein wichtiges Recht nicht nur

für den einzelnen, sondern auch für das Gemeinwohl“. Dies ist eine enorm wichtige Feststellung. Vor allem bedeutet dies, daß wirtschaftliches Wachstum kein Selbstzweck ist, sondern dem Gemeinwohl zu dienen hat. Wenn man sich dessen bewußt bleibt, daß unter Gemeinwohl die Gesamtheit der sozialen, politischen und ökonomischen Bedingungen der personalen Entfaltung<sup>25</sup> zu verstehen sei, dann wird es einsichtig, daß im Gemeinwohl latent auch der Ordnungsrahmen der Wirtschaft beheimatet ist; er gehört zu den „Anforderungen der Gemeinwohlgerechtigkeit“, meinte schon „Quadrogesimo anno“<sup>26</sup>. Doch werden in der Soziallehre die Ordnungsfragen der Wirtschaft viel zu wenig und zu allgemein analysiert. Nach dem großen Sturz des kommunistischen Wirtschaftssystems wird die Soziallehre von dem früher politisch und pastoral bedingten Zwang zur Diskussion mit dem kollektivistischen Wirtschaftssystem endgültig befreit. Gerade in dieser Situation müßte sich die Soziallehre mit den Ordnungsfragen der Marktwirtschaft eingehender beschäftigen. Dies ist keine Zumutung, es ist vielmehr eine berechtigte Erwartung, die sich aus dem methodologischen Paradigma der Soziallehre, das *Johannes Paul II.* in „*Sollicitudo rei socialis*“ formuliert hat, erschließt. Es heißt dort wörtlich: „Als Expertin in der Menschlichkeit legt die Kirche durch ihre Soziallehre eine Summe von (1) Reflexionsprinzipien, von (2) Urteilkriterien sowie von (3) Richtlinien für das konkrete Handeln dar.“<sup>27</sup> Dieses Paradigma müßte konsequenterweise auf die Ordnungsfragen der Wirtschaft angewandt werden. Diesbezüglich sind die Erwartungen vor allem in den sogenannten postkommunistischen Ländern Mittel- und Osteuropas, bzw. in allen Ländern, die sich im Prozeß der Befreiung vom kommunistischen Staats- und Wirtschaftssystem befinden, sehr gestiegen. Dasselbe dürfte für Mittelamerika gelten, wo der Zusammenbruch der kommunistischen Staats-

und Wirtschaftskonzeption in Osteuropa für manche Gruppen das Ende einer mit Hoffnungen aufgeladenen Utopie bedeutet und somit ein Vacuum hinterläßt.

Man benötigt in dieser Umbruchszeit eingehender ethischer Beleuchtung und Begründung wichtiger Zusammenhänge zwischen Politik und Wirtschaft. Zu diesen zählt mit Sicherheit der Zusammenhang von Demokratie und Marktwirtschaft. Um nochmals das „klinische“ Beispiel der postkommunistischen Staaten anzuführen. Dort hat der kommunistische Versorgungsstaat im Bewußtsein und in den Haltungen breiter Bevölkerungsschichten große Deformationen hinterlassen. Das gilt vor allem für die breite großindustrielle Arbeiterklasse. Diese Bevölkerungsschicht ist in den meisten postkommunistischen Ländern die politisch dominierende Klasse. Doch leidet sie an einer gewissen Orientierungslosigkeit. Mit Sicherheit stimmt das für das postkommunistische Polen. Hier hat die Arbeiterklasse, dem Marxismus-Leninismus zum Trotz, organisiert in der Gewerkschaftsbewegung „Solidarność“, den Sturz des kommunistischen Staats- und Wirtschaftssystems bewirkt und damit den Demokratisierungsprozeß begonnen. Im Bereich der Wirtschaft hat man sich für eine Reform entschieden, die zur Marktwirtschaft führt. Doch dieselbe Arbeiterklasse, die u. a. auch für diese Reform gekämpft hat, äußert des öfteren überzogene Forderungen gegenüber der Regierung, die sich für die Wirtschaftsreform konsequent einsetzt. Höhere Löhne, kürzere Arbeitszeit, Herabsetzung des Pensionsalters, Boykottieren der Umstrukturierung und Modernisierung der Betriebe aus Furcht vor technisch und ökonomisch bedingten Entlassungen usw., all dies wird mit Streikandrohungen bzw. Streikwellen unterstützt. Man will auf der Seite der Arbeiter die ökonomische Prämisse nicht zur Kenntnis nehmen, daß man in der Übergangszeit zur Marktwirtschaft eine gewisse Lohnbarriere

re nicht überschreiten darf, wenn man die Inflation eingedämmt halten will. Doch die revindikativen Haltungen dem Staat gegenüber sind das Erbe des kommunistischen Überversorgungsstaates. Einerseits wollte der wirtschaftende Versorgungsstaat jede Wirtschaftsinitiative an sich reißen und lähmte jede andere Initiativebereitschaft in der Wirtschaft; andererseits hat der politisch von der Bevölkerung nie akzeptierte und wirtschaftlich uneffektive Staat als ungerechter und ausbeuterischer Arbeitgeber gegolten. Die Situation hat sich zwar politisch und wirtschaftlich wesentlich geändert, aber die Gewohnheiten und die alten Denkstrukturen sind noch nicht überwunden worden. Es gibt mit Sicherheit viele Strategien, die einen Ausweg aus dieser Lage weisen könnten. Eine marktwirtschaftsorientierte Lösung wäre hier zu empfehlen: Man sollte der möglichst größten Zahl der Arbeiter die Flucht aus dieser sozialen Klasse ermöglichen in die private erwerbswirtschaftliche Tätigkeit in Klein- und Mittelbetrieben, auch wenn es Einmannbetriebe sein sollten. Das benötigt einen Ordnungsrahmen, in dem diese Initiativen sich entwickeln könnten: die Wiederherstellung der Privateigentumsordnung, die Einleitung des Privatisierungsprozesses der staatseigenen Betriebe, die Währungsstabilität und Konvertibilität, die Wiederherstellung des Kapitalmarktes usw. All das in den Rahmen einer marktwirtschaftsorientierten Gesetzgebung eingebaut.

Doch der Aufbau von Rahmenbedingungen, so unerlässlich er ist, bildet noch nicht die Marktwirtschaft. Entscheidend ist der Wille zum eigeninteressierten Handeln in der Wirtschaft. Dieser Wille muß geweckt und unterstützt werden. Das wiederum setzt Vertrauen in die Marktwirtschaftsmechanismen voraus. Um dieses Vertrauen zu erwecken bedarf es der gesellschaftlichen und ethischen Legitimierung des eigeninteressierten wirtschaftlichen Handelns und der damit verbundenen wirt-

schaftlichen und gesellschaftlichen Rolle und Position des Unternehmers. Dies wäre eine wichtige Aufgabe für die katholische Soziallehre. Nicht alle Arbeitnehmer werden zu Unternehmern werden können. Aber auch die, die es nicht werden, müssen Vertrauen in die Marktwirtschaft haben. Im Verlauf des Übergangsprozesses von der kommunistischen Planwirtschaft zur Marktwirtschaft soll dieser relativ sozialfriedlich ablaufen, muß die soziale Komponente der Marktwirtschaft hervorgehoben werden. Hierzu gehört die Entwicklung eines rechtlichen Rahmens für Lohnfindungsprozesse durch freie Tarifpartner, die ihrerseits in der Verantwortung vor dem Gemeinwohl stehen, und schließlich auch die Schaffung einer mit der marktwirtschaftlichen Ordnung kompatiblen Sozialpolitik. Der Aufbau eines sozialen Netzes, um diejenigen, die nicht marktleistungsfähig sind, notfalls aufzufangen und ihnen ein menschliches Leben zu sichern, betont Ch. Watrin, gehört zum Programm der Sozialen Marktwirtschaft<sup>28</sup>.

Auch hier wäre die sozialetische Reflexion der Soziallehre vonnöten. Der kommunistische Versorgungsstaat war zwar wirtschaftlich nicht effektiv, er versuchte aber um jeden Preis, auf Kosten des Wirtschaftswachstums und des (relativ niedrig gehaltenen) Lebensniveaus der Gesamtgesellschaft, für die soziale Sicherheit zu sorgen. Obwohl dieses Staats- und Wirtschaftssystem bankrottierte, blieb in den breiten Massen der Bevölkerung die Unsicherheit, ob durch die Einführung der Marktwirtschaft die soziale Sicherheit, an die man gewöhnt war, nicht ruiniert wird. Auch sollte man nicht vergessen, daß die kommunistische Propaganda im früheren Ostblock über lange Zeit hinweg den Markt als sozialfeindlich dargestellt und sich dabei nicht selten der Argumentation der westlichen Linkspropaganda bedient hat. Dazu kommt noch die Furcht vor der Arbeitslosigkeit, die nicht selten der Marktwirtschaft als strukturelle

Komponente angelastet wird. Zur Überwindung dieses Stereotyps könnte auch die Soziallehre beitragen. Das wäre nur dann möglich, wenn die Relation zwischen dem Marktmechanismus und der sozialen Sicherheit methodologisch sauber und ethisch ehrlich geklärt wird.

Man könnte zum Schluß eine umfangreiche Wunschliste von Wirtschaftsordnungsfragen, die die katholische Soziallehre intensiver als bisher berücksichtigen müßte, aufstellen. Sie wäre aller Wahrscheinlichkeit nach nie komplett. Doch angesichts der Herausforderungen im Bereich der Wirtschaft, mit denen die gegenwärtige Welt konfrontiert wird: dem Ruin des kommunistischen Wirtschaftssystems (verbunden mit einem Zerfall langjährig geltender Normen) einerseits und den Armutsproblemen in der Dritten Welt andererseits, sollte man doch versuchen, einige Anforderungen an die kirchliche Soziallehre zu stellen.

Intensiver als bisher sollten in den Verlautbarungen der Soziallehre folgende Schwerpunkte behandelt werden:

- Das Modell der Sozialen Marktwirtschaft als Ordnungsrahmen einer ökonomisch effektiven und sozialfreundlichen Wirtschaft; ihre tragenden Prämissen und ihre Funktionsweise müssen in der Soziallehre ausführlich Berücksichtigung finden. So wie es eine Arbeitszyklika geben konnte, wäre heute eine Enzyklika zu Wirtschaftsordnungsfragen angebracht. Das Minimum wäre ein fundamentales Dokument der Europäischen Bischofskonferenz zur Sozialen Marktwirtschaft. Die Diskussion, die der Wirtschaftshirtenbrief der US-Bischöfe<sup>29</sup> und auch zum Teil der Sozialhirtenbrief der katholischen Bischöfe Österreichs<sup>30</sup> gerade in puncto Ordnungsfragen der Wirtschaft ausgelöst haben, liefert dafür den Beweis.
- Die Eigentumsproblematik muß intensiver und ausführlicher als bisher reflektiert werden. Die sozio-

ökonomische Funktion des Privateigentums, des Produktiv- und Kapitaleigentums, muß vor dem Hintergrund des gegenwärtigen sozialen und wirtschaftlichen Wandels analysiert werden. Die Rolle des Unternehmers, des wirtschaftlichen Mittelstandes, die u. a. den Weg zur Überwindung der Armut und zum Wohlstand der Gesellschaft zeigen, muß hervorgehoben werden; die breite Streuung des Produktiveigentums durch die Kapitalbeteiligung der Arbeitnehmer am Unternehmen<sup>31</sup> verdient heute eine eingehende Betrachtung in der Soziallehre. Die flüchtigen Andeutungen in den bisherigen Verlautbarungen genügen als ethische Orientierungshilfen im Weltmaßstab nicht mehr.

- Die subsidiäre Funktion des Staates in der Wirtschaft angesichts der Erfahrungen der Sozialen Marktwirtschaft verdient neue Beleuchtung: „Entgegen dem altliberalen Konzept der Marktwirtschaft verlangt die Soziale Marktwirtschaft einen starken Staat, der die entsprechenden Rahmenbedingungen zu setzen hat.“<sup>32</sup> Subsidiarität bedeutet hier nicht die möglichst große Beschränkung des staatlichen Eingreifens in die Wirtschaft. Da es grundsätzlich keinen Automatismus des guten Gebrauchs wirtschaftlicher Freiheit gibt, ist die Soziale Marktwirtschaft auf die subsidiäre Ordnungsfunktion des Staates angewiesen<sup>33</sup>. Diese aber, weil subsidiär, muß immer marktkonform bleiben. Das Realitäts- und Verantwortungsbewußtsein der katholischen Soziallehre für den Bereich der Wirtschaft setzt den Dialog mit den entsprechenden Fachleuten, die über die Sachkenntnisse der Funktionsweise der Wirtschaft verfügen, voraus.

Vielleicht wäre es auch an der Zeit zu überlegen, wie man diesen Dialog institutionalisieren könnte.

## Anmerkungen

- <sup>1</sup> Die Soziallehre im breiteren Sinn gab es schon seit dem Beginn der Verkündigung der Kirche, vgl. Enzyklika „*Laborem exercens*“, Nr. 3, 1.
- <sup>2</sup> *Johannes Paul II.*, Enzyklika „*Sollicitudo rei socialis*“, Nr. I, 1.
- <sup>3</sup> „*Sollicitudo rei socialis*“, I, 1.
- <sup>4</sup> Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die christliche Freiheit und die Befreiung „*Libertatis conscientia*“, Nr. 71.
- <sup>5</sup> Nr. 71.
- <sup>6</sup> Dafür sind die Enzykliken „*Mater et Magistra*“ und „*Sollicitudo rei socialis*“ ein Beispiel.
- <sup>7</sup> „*Libertatis conscientia*“, Nr. 71.
- <sup>8</sup> Vgl. *J. T. Pawlikowski*, *Modern Catholic Teaching on the Economy: An Analysis and Evaluation*, in: B. Grelle, D. A. Krueger, *Christianity and Capitalism*, Chicago 1986, S. 10.
- <sup>9</sup> *A. F. Utz*, *Arbeitskampf und Wirtschaftsethik*, „*Social Strategies*“, Vol. 3, Nr. 1, Basel 1989, S. 54.
- <sup>10</sup> „*Laborem exercens*“, Nr. 19, vgl. auch „*Mater et Magistra*“, Nr. 74.
- <sup>11</sup> „*Laborem exercens*“, Nr. 15, 2.
- <sup>12</sup> Vgl. „*Sollicitudo rei socialis*“, Nr. 19.
- <sup>13</sup> Vgl. *W. Lachmann*, *Ethisches Wissen und sachliches „Gewußt wie“*. Ökonomische Konzepte in kirchlichen Dokumenten, „*Wissenschaft und Glaube*“, H. 4 (Jg. 2) 1989.
- <sup>14</sup> *Kard. J. Höffner*, *Von der Sozialpolitik zur Gesellschaftspolitik*, „*Thesen und Themen*“, Sonderdruck Nr. 33, Köln 1975.
- <sup>15</sup> „*Sollicitudo rei socialis*“, Nr. 41.
- <sup>16</sup> Die Bezeichnung kommt von *Zbigniew Brzeziński*, *Between Two Ages. America's Role in a Technotronic Era*, New York 1974.
- <sup>17</sup> Enzyklika „*Populorum progressio*“, Nr. 14.
- <sup>18</sup> *J. Höffner*, *Wirtschaftsordnung und Wirtschaftsethik*, Bonn 1985, S. 41.
- <sup>19</sup> Enzyklika „*Laborem exercens*“, Nr. 8, 12.
- <sup>20</sup> Enzyklika „*Laborem exercens*“, Nr. 14.
- <sup>21</sup> *Utz*, *Arbeitskampf und Wirtschaftsethik*, S. 15, *Ch. Watrin*, *Soziale Marktwirtschaft — Was heißt das?*, *Dresdner Cathedralvorträge*, H. 3, 11.
- <sup>22</sup> Enzyklika „*Sollicitudo rei socialis*“, Nr. 15.
- <sup>23</sup> Vgl. *P. H. Werhahn*, *Der Unternehmer*, Köln 1990, S. 51.
- <sup>24</sup> *Utz*, *Arbeitskampf und Wirtschaftsethik*, S. 53.

- <sup>25</sup> Vgl. „Mater et Magistra“, Nr. 65, „Pacem in terris“, Nr. 58, „Gaudium et spes“, Nr. 24, 74.
- <sup>26</sup> Enzyklika „Quadragesimo anno“, Nr. 110, 111.
- <sup>27</sup> Enzyklika „Sollicitudo rei socialis“, Nr. 72. Die Nummern in Klammern stammen vom Verfasser des Artikels.
- <sup>28</sup> Soziale Marktwirtschaft — Was heißt das, S. 17.
- <sup>29</sup> Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle. Hirtenbrief der US Bischofskonferenz über die katholische Soziallehre und die amerikanische Wirtschaft.
- <sup>30</sup> Sozialhirtenbrief der katholischen Bischöfe Österreichs 1990.
- <sup>31</sup> *Utz*, Arbeitskampf und Wirtschaftsethik, S. 54.
- <sup>32</sup> *Utz*, op. cit. S. 55.
- <sup>33</sup> *Utz*, op. cit. S. 57.



*Johannes Schasching*

## DER GESELLSCHAFTLICHE ORDNUNGS- GEDANKE IN RERUM NOVARUM UND QUADRAGESIMO ANNO

Wer die Entstehung der Sozialzyklika *Rerum novarum* an Hand der Dokumente des vatikanischen Geheimarchivs studiert, kommt sehr bald zu folgender Überzeugung: Zweifellos ging es in diesem Rundschreiben zuerst um die Lösung der Arbeiterfrage. Aber schon im Verlauf der Vorarbeiten wurde es immer klarer, daß die Arbeiterfrage trotz aller dringenden Sofortmaßnahmen auf weite Sicht nur in einem gesamtgesellschaftlichen Kontext gelöst werden konnte. Schon im ersten Entwurf der Enzyklika hieß es: „Zweifellos muß sich eine wirksame und schnelle Hilfe auf die Uebel beziehen, welche die Arbeiterklasse bedrängen. Aber dazu ist es notwendig, daß diese Hilfe ohne jede Beimischung von Unrecht sei und dem Gesetz Gottes und der Freiheit des Menschen entspreche. Sie muß das Ergebnis des gemeinsamen Bemühens des Staates, der Arbeiter selber und der Kirche sein.“<sup>1</sup> Damit war wenigstens indirekt die Frage nach einem gesellschaftlichen Ordnungsbild ausgesprochen, das Unrecht ausschloß und zu konkreten Maßnahmen verpflichtete.

### *1. Das gesellschaftliche Ordnungsbild von Rerum novarum*

Die Antwort auf diese Frage war alles eher als leicht. *Leo XIII.* bekannte dies am Anfang seiner Enzyklika in

aller Offenheit: „Die ganze Frage ist ohne Zweifel schwierig und voller Gefahren“ (1). Das hatten bereits vor 20 Jahren die Väter des I. Vatikanischen Konzils erfahren, als sie das nur von 8 Teilnehmern unterschriebene Postulat in den Händen hielten: „Alle Menschen guten Willens erwarten und erbitten inständig von der ökumenischen Synode, daß sie die wahren und unverletzlichen Grundsätze der gesellschaftlichen Ordnung verkündigen und verteidigen möge.“<sup>2</sup> Das vorzeitige Ende des Konzils ersparte den Konzilsvätern eine schwierige Aufgabe.

Daß sich *Leo XIII.* in seinem Bemühen auf eine Reihe von Vorarbeiten stützen konnte, braucht nicht eigens dargelegt zu werden, da darüber einschlägige Studien vorliegen. Es genügt auf einige Namen und Vereinigungen hinzuweisen: Bischof *Wilhelm Emmanuel von Ketteler*, Freiherr *Karl von Vogelsang*, Kardinal *Kaspar Mermillod*, das *Oeuvre des Cercles* in Frankreich, die *Union de Fribourg*, der *Circolo degli Studi sociali ed economici* in Rom usw.<sup>3</sup>

Auf dem Tisch des Papstes lag eine Fülle von Eingaben und Vorschlägen. Einige traten für die Erneuerung des Zinsverbotes ein, um der Entstehung des wucherischen Kapitals von vornherein eine harte Grenze zu setzen. Ein 2. Vorschlag war von einem pastorellen Optimismus getragen: So wie es seinerzeit gelungen war, die Landwirtschaft und das Handwerk zu verchristlichen, so müßte man auch die entstehende Industriewirtschaft durch „christliche Fabriken“ sowohl in ihren Strukturen als auch in der Haltung der Menschen verchristlichen. Ein 3. Vorschlag sah die Lösung der Arbeiterfrage in Anleihen aus der ständischen Ordnung. Es müsse alles getan werden, um der gesellschaftlich heimatlosen Großgruppe der Arbeiter in einem neuen Stand das gesellschaftliche Heimatrecht zu geben.

Es geht in den folgenden Ausführungen nicht um ei-

nen Kurzkommentar zu *Rerum novarum*, sondern um die entscheidenden Bauelemente im gesellschaftlichen Ordnungsbild *Leos XIII*. Man kann sie in folgende drei zusammenfassen: in wirtschaftspolitische, gesellschaftspolitische und staatspolitische.

*Der wirtschaftspolitische Grundentscheid:* Auf dem Kongreß von Lüttich (1890) hatte *Graf von Blome*, der Sekretär der Freiburger Vereinigung, angesichts des wachsenden Einflusses des Sozialismus und der verheerenden Folgen des Liberalkapitalismus folgende Mahnung ausgesprochen: „Täuschen wir uns nicht. Wir stehen vor einem radikalen Umbau des Wirtschaftssystems. Es ist die Aufgabe der Kirche als Hüterin der ewigen Wahrheiten, die großen Linien aufzuzeigen, damit das neue Wirtschaftssystem sich nicht vom Naturrecht und von der geoffenbarten Wahrheit abwende.“<sup>4</sup>

Worin die „großen Linien“ negativ zu bestehen hatten, darüber waren sich die Vertreter der katholischen Sozialtradition durchaus einig: in der Ablehnung des liberalen Kapitalismus und des Sozialismus. Keineswegs einig aber war man in der positiven Ordnungsvorstellung der Wirtschaft. Nicht wenige verlangten eine radikale Verurteilung des Kapitalismus, andere riefen nach einer genossenschaftlichen Struktur der Wirtschaft.

*Leo XIII.* ließ an der Verurteilung des Sozialismus keinen Zweifel bestehen. Aber ebenso deutlich verurteilte er den liberalen Kapitalismus. Er sprach vom „gierigen Wucher“, dem die Kirche schon oft das Urteil gesprochen hat. Er denunzierte die ungezügelte „Habgier der Konkurrenz“ und die Tatsache, daß „wenige übermäßig Reiche einer Masse von Besitzlosen ein nahezu sklavisches Los auferlegen“ (2).

Was aber der Papst nicht akzeptieren konnte, war die Meinung, daß zwischen der besitzenden und der arbeitenden Klasse „von Natur ein unversöhnlicher Gegen-

satz Platz griffe, der sie zum Kampf aufrufe“ (15). Die Überzeugung *Leos XIII.* war folgende: „So wenig das Kapital ohne die Arbeit, so wenig kann die Arbeit ohne das Kapital bestehen“ (15). Damit war ein wirtschaftspolitischer Grundentscheid getroffen. Daß mit der Ablehnung eines „unversöhnlichen Gegensatzes“ nicht von selber die „gegenseitige Harmonie“ gegeben war, darüber war sich *Leo XIII.* im klaren und darin bestand ja gerade die Not der Arbeiterfrage. Darum forderte *Rerum novarum* eine Reihe wirtschaftspolitischer Maßnahmen, die zusammen mit gesellschaftspolitischen und staatspolitischen Reformen die Entproletarisierung des Proletariates einleiten sollten.

*Der gesellschaftspolitische Kompromiß:* *Rerum novarum* beschrieb selber die gesellschaftliche Situation: „In der Umwälzung des vorigen Jahrhunderts wurden die alten Genossenschaften der arbeitenden Klassen zerstört, keine neuen Einrichtungen traten zum Ersatz ein“ (2). An dieser Zerstörung hatte der liberalistische Kapitalismus einen entscheidenden Anteil und der Sozialismus sah gerade darin die Notwendigkeit eines neuen Klassenbewußtseins und der Diktatur des Proletariates.

Von seiten der katholischen Sozialreformer wurden Gegenprogramme aufgestellt. Vogelsang sagte: „Die Lösung der Arbeiterfrage und die Gerechtigkeit gegenüber der Arbeiterklasse kann nur in der Aufhebung der Arbeiterklasse selber bestehen. Sie muß in die Klasse der Eigentümer aufgesogen werden. Wer einen Weg dazu aufzeigt, macht sich um die Lösung der sozialen Frage verdient. Jeder andere Vorschlag kann nur Verwirrung stiften.“<sup>5</sup>

Nach langen Auseinandersetzungen hatte die Freiburger Vereinigung 1890 die Grundprinzipien für die Wiederherstellung der korporativen Ordnung angenommen. Dort hieß es: „Das korporative System ist das ein-

zige, in welchem die Vertretung der Interessen aller gesichert werden kann . . . Man kann daher sagen, daß das korporative System die notwendige Bedingung einer guten repräsentativen Regierungsform darstellt und daß die berufsständische Ordnung die natürliche Grundlage der staatlichen Ordnung bildet.“<sup>6</sup>

Auch *M. Liberatore* war davon überzeugt, daß die Zerstörung der Körperschaften durch die französische Revolution einen wesentlichen Anteil am Elend der Arbeiterklasse hatte. In seinem ersten Entwurf zu *Rerum novarum* schrieb er: „Wir haben in Unseren Enzykliken und in Unseren Reden mehrmals den Wunsch ausgesprochen, die alten Berufsgenossenschaften mit den von der neuen Zeit erforderten Veränderungen wiederhergestellt zu sehen . . . Wir freuen Uns, sie wenigstens teilweise wieder aufblühen zu sehen und wünschen, daß sie noch zahlreicher werden und erstarken . . . Diese Korporationen müssen aus Arbeitern und Unternehmern zusammengesetzt sein. Nur so kann der Gegensatz zwischen ihnen beseitigt werden . . . Man muß die beiden Klassen in wechselseitiger Liebe zueinanderführen . . . Die Korporationen müssen die Religion als Grundlage und Orientierung haben.“<sup>7</sup>

*Leo XIII.* hatte gerade diesen gesellschaftspolitischen Teil seiner Enzyklika eingehend reflektiert. Als er dann sein Rundschreiben veröffentlichte, bestand über seine Option kein Zweifel. Der Papst war ebenfalls der Überzeugung, daß der liberalistische Kapitalismus den gegliederten Aufbau der Wirtschaft und Gesellschaft zerstört und damit amorph gemacht hatte.

Die daraus entstandene Arbeiterfrage konnte daher letztlich nur dadurch gelöst werden, daß die entstandene Klassengesellschaft durch neue gesellschaftliche Gebilde und Gesinnungen überwunden werde. Welcher Art aber diese neuen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Gebilde und Strukturen sein sollten, darüber wollte er in

seiner Enzyklika keine eindeutige Entscheidung treffen. Er sprach vielmehr von einer Vielfalt möglicher Organisationsformen, darunter auch solche berufsständischer Art, ohne sie aber als die einzig mögliche zu bezeichnen und ohne sie mit Zwangscharakter auszustatten. Um es mit anderen Worten zu sagen: Obwohl *Leo XIII.* aufgrund der Vorarbeiten die Vorteile der korporativen Ordnung in der Vergangenheit anerkannte, konnte er sich nicht dazu entschließen, sie auch für die beginnende Industriegesellschaft als einzig mögliches Ordnungsbild vorzustellen. Die Aussage des Papstes: „Es ist notwendig, daß die Vereinigungen der Arbeiter sich nach den neuen Verhältnissen einrichten“ (36), blieb nach vielen Seiten offen.

*Der neue Zugang zum Staat:* Man darf nicht vergessen: Als *Leo XIII.* die Enzyklika *Rerum novarum* schrieb, standen sowohl er selber als auch seine Berater mitten in schweren politischen Konflikten: dem Kulturkampf in Deutschland und der römischen Frage in Italien<sup>8</sup>. Diese negativen Erfahrungen hinderten den Papst aber nicht daran, in mehreren Rundschreiben und Verlautbarungen die Grundsätze einer christlichen Staatsethik zu formulieren. So hatte er 1890 in der Enzyklika über die Pflichten der christlichen Bürger gesagt: „Die Natur hat nicht deshalb zur bürgerlichen Gesellschaft geführt, damit der Mensch in ihr sein Endziel finde, sondern, daß er durch die Gesellschaft und in der Gesellschaft jene Hilfe finde, die er zu seiner Entfaltung braucht.“<sup>9</sup>

In ganz neuer Weise stellte sich die Frage nach dem Staat in der Lösung der Arbeiterfrage. Auch hier bestanden große Meinungsverschiedenheiten unter Katholiken. Nicht wenige Vertreter einer „korporativ gegliederten und organisch entwickelten Gesellschaft“ waren der Überzeugung, daß der Staat die Aufgabe habe, diese „von der Kirche gelehrt und erstrebte Gesellschafts-

ordnung“ autoritär einzuführen<sup>10</sup>. Andere Vertreter der katholischen Sozialreform hingegen waren von einem tiefen Mißtrauen gegen die Beteiligung des Staates an der Lösung der sozialen Fragen erfüllt.

Auf dem Kongreß von Lüttich (1890) wurde dieses Mißtrauen so formuliert: „... Können wir ihm (d. h. dem Staat, d. Vf.) Vertrauen schenken? Oder ist es nicht so, daß wir die Rechnung zu bezahlen haben, wenn wir ihm die Tore geöffnet haben? Die Frage heißt nicht, ob ein christlicher Staat wie er damals bestand, als unsere Institutionen noch christlich waren, in der Lösung der sozialen Frage eingreifen kann. Wir müssen darüber Klarheit haben, ob der konkrete Staat mit den ganz bestimmten Personen, die die Macht haben, fähig ist, die Gesellschaft zu jenen Grundideen hinzuführen, die einer Sozialreform zugrundeliegen müssen.“<sup>11</sup>

*Leo XIII.* entschied sich auch hier für einen Mittelweg, der sich durchaus aus der Tradition des katholischen Sozialdenkens ergab. Wenn der Staat seiner Natur nach für alle da ist, dann ist es unzulässig, „nur für einen Teil der Staatsangehörigen zu sorgen, den anderen aber zu vernachlässigen“ (27). Tut er das, dann verletzt er die Forderung der Gerechtigkeit. Gleichzeitig aber wird der Staatstätigkeit eine deutliche Grenze gezogen. „Der Bürger und die Familien sollen nicht im Staat aufgehen“ (28), denn ihre Rechte sind älter als der Staat. Ebenso darf der Staat „die privaten Gesellschaften“ nicht verhindern, denn sie „ruhen auf der Grundlage des Naturrechtes auf“ (38). Damit war im Kern das ausgesprochen, was *Quadragesimo anno* als das Subsidiaritätsprinzip bezeichnete.

Kann man in *Rerum novarum* von einem gesellschaftlichen Ordnungsbild sprechen, das die wesentlichen Elemente der Industriegesellschaft und ihren Funktionszusammenhang klar erfaßte und systematisch ordnete? Wer dies von der Sozialenzyklika *Leos XIII.* ver-

langte, würde ihre Zielsetzung überfordern. Trotzdem kann gesagt werden, daß der Papst in dieser Enzyklika nicht nur das liberalistische und kollektivistische Wirtschafts- und Gesellschaftssystem ablehnte, sondern auch positive Fixpunkte eines der Naturordnung und der Offenbarung entstammenden gesellschaftlichen Ordnungsbildes aufzeigte. Quadragésimo anno formulierte 40 Jahre später dieses Bemühen so: „Unseres Vorgängers Leos XIII. ganzes Sinnen und Trachten ging auf deren (d. h. der Gesellschaftsordnung, d. Vf.) Wiederaufrichtung nach den Grundsätzen gesunder Sozialphilosophie bis zu ihrer Vollendung nach den erhabenen Vorschriften des Heilsplans der Frohbotschaft“ (76).

## 2. *Die neue Gesellschaftsordnung in Quadragésimo anno*

*Pius XI.* dachte nicht erst 1930 an eine Sozialenzyklika. Schon in den ersten Jahren seines Pontifikates beauftragte er den Redakteur der „Civiltà Cattolica“, P. Angelo Brucculeri, einen Entwurf für eine neue Enzyklika auszuarbeiten. P. Brucculeri übergab dem Papst 1925 den gewünschten Text mit dem Titel „Die soziale Aktion der Kirche“. Sein Hauptthema: Der Klassenkampf ist „zur Todeskrankheit der Gesellschaft“ geworden. Es müssen Mittel und Wege gefunden werden, ihn zu überwinden, und die Kirche hat die Pflicht, an der Lösung dieses Konfliktes mitzuarbeiten.

*Pius XI.* konnte sich 1925 noch nicht zur Veröffentlichung einer neuen Sozialenzyklika entschließen. Waren die Auseinandersetzungen innerhalb des Sozialkatholizismus noch zu ungeklärt? War die gesellschaftspolitische und weltanschauliche Entwicklung des Faschismus noch zu unbestimmt, um ein endgültiges Urteil abzugeben? War der Entwurf Brucculeris noch zu traditionell,

so daß er keinen echten Fortschritt gegenüber *Rerum novarum* bedeutete?

Die 40-Jahr-Feier der Veröffentlichung von *Rerum novarum* bot dem Papst die günstige Gelegenheit für eine neue Sozialzyklika. Über die Entstehung und den Inhalt von *Quadragesimo anno* gibt es eine so reiche Literatur, daß hier nicht noch einmal darauf eingegangen werden muß<sup>12</sup>. Wichtiger erscheint die Frage nach dem gesellschaftlichen Ordnungsbild von *Quadragesimo anno*. Dazu waren Quellenstudien erforderlich, die ein neues Licht in diese Frage brachten.

Die Gesellschaftsanalyse und Gesellschaftskritik in *Quadragesimo anno* erinnert an *Rerum novarum*: „In Auswirkung des individualistischen Geistes ist es so weit gekommen, daß das einst blühend und reichgegliedert in einer Fülle verschiedenartiger Vergemeinschaftungen entfaltete menschliche Gesellschaftsleben derart zerschlagen und nahezu ertötet wurde, bis schließlich fast nur noch die Einzelmenschen und der Staat übrig blieben . . . Das Gesellschaftsleben wurde ganz und gar unförmlich“ (78).

Das galt in besonderer Weise für den Bereich der Wirtschaft: „Der freie Wettbewerb hat zu seiner Selbstaufhebung geführt; an die Stelle der freien Marktwirtschaft trat die Vermachtung der Wirtschaft; das Gewinnstreben steigerte sich zum zügellosen Machtstreben. Dadurch kam in das ganze Wirtschaftsleben eine furchtbare, grausenerregende Härte“ (109). Auf der anderen Seite hatte der Sozialismus „die gleiche Vermachtung“ durchgemacht (112): schärfster Klassenkampf und äußerste Eigentumsfeindlichkeit des zum Kommunismus gewordenen Sozialismus. Aber auch in der gemäßigten Form des Sozialismus handelte es sich „nicht um Aufgabe, sondern nur um eine gewisse Milderung des Klassenkampfprinzips und der Eigentumsfeindlichkeit“ (116).

Diesen gesellschaftlichen Irrlehren mußte ein Ordnungsbild entgegengesetzt werden, das den „ewig gültigen Vernunftsprinzipien“ und dem Heilsplan Gottes entsprach. Die Frage nach diesem Ordnungsbild wurde zur Frage nach dem „Kernstück“ (*Oswald von Nell-Breuning*) der Enzyklika.

Daß die Frage nach der „neuen Gesellschaftsordnung“ nicht stärker in den einzelnen Abschnitten von *Quadragesimo anno* zum Tragen kam, hatte einen redaktionsgeschichtlichen Hintergrund. Wenn *Rerum novarum* vom „Widerstreit der Meinungen“ (QA 6) unter den Katholiken sprach, dann galt das nicht weniger für die Zeit von Pius XI. Die Fragen des Eigentums, der Beziehung zwischen Kapital und Arbeit, der Entproletarisierung, der Lohngerechtigkeit usw. wurden unter Katholiken so heftig diskutiert, daß der Papst einen beachtlichen Teil seines Rundschreibens der Klärung dieser Fragen widmen mußte<sup>13</sup>. Eine in diesem Teil der Enzyklika gemachte Aussage hatte eine besondere Bedeutung: die Feststellung, daß diese Klärungen „unmittelbar den Einzelmenschen und nur mittelbar die Gesellschaftsordnung“ betrafen (76). Daß dies nicht von allen Beratern des Papstes so verstanden wurde, darf heute als gesichert angenommen werden. Es wurde vielmehr betont, daß diese inhaltlichen Klärungen eine direkte Beziehung zur neuen, „den ewigen Vernunftsprinzipien“ entnommenen Gesellschaftsordnung haben sollte.

So sollte die Entproletarisierung der Arbeiter durch Eigentum und wirtschaftliche Mitbestimmung die rechtliche Voraussetzung für die leichtere Akzeptanz der berufsständischen Ordnung schaffen.

Die Errichtung von christlichen Vereinigungen von Arbeitgebern und Arbeitnehmern hätte die Aufgabe, Menschen zu bilden, mit denen allein man eine neue Gesellschaftsordnung errichten konnte. Die Gewerkschaften, die bisher mangels einer öffentlichen Ordnung

die Interessen der Arbeiter in privaten Vereinigungen vertreten mußten, sollten schrittweise dahin gebracht werden, in einer neuen Gesellschaftsordnung öffentliche Verantwortung zu übernehmen. Damit würde der bisherige Arbeitsmarkt als „Kampfplatz“ der Interessen (83) seine Existenz verlieren.

Daß *Pius XI.* diese und ähnliche Vorstellungen nicht in die Endfassung der Enzyklika hineinnahm, mag wohl daran gelegen sein, daß er die Klärung wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Einzelfragen nicht unmittelbar mit der Errichtung der berufsständischen Ordnung in Verbindung bringen wollte. Auch abgesehen von der Verwirklichung dieser Ordnungsvorstellung sollte unter den Katholiken Klarheit über die gesellschaftlichen Grundbegriffe geschaffen werden. Daß durch diese seine Entscheidung das „Kernstück“ der Enzyklika in eine gewisse Isolation geriet, war nicht zu vermeiden. Es verlor seine Vorbereitung durch den vorausgehenden lehrhaften Teil und es wurde im nachfolgenden moralisch-pastorellen Teil nicht mehr konsequent weitergeführt<sup>14</sup>.

Trotzdem bildete die „neue Gesellschaftsordnung“ und in ihr die berufsständische Ordnung einen zentralen Teil der Enzyklika *Quadragesimo anno*. Über die berufsständische Ordnung besteht eine so umfangreiche Literatur, so daß Bekanntes nicht wiederholt werden muß. Vielleicht ist es aber aufschlußreich, aufgrund von Archivstudien einige konkrete Vorstellungen anzuführen, die man damals von der berufsständischen Ordnung hatte.

Man sprach gegen Ende der 20er Jahre viel von einem „tramonto del capitalismo“, und zwar aus der Überzeugung, daß die seit Jahren anhaltende Weltwirtschaftskrise nicht eine zyklisch wiederkehrende Konjunkturkrise innerhalb der kapitalistischen Wirtschaft sei, sondern eine innere Krise dieses Systems selber. Gegen diesen „Untergang des Kapitalismus“ erhoben sich Bestrebun-

gen nach einer öffentlich-rechtlichen Ordnung der Wirtschaft. Sie reichten vom Bolschewismus über den Faschismus und Nationalsozialismus bis hin zu einer sozial-organischen Lösung wie sie die Enzyklika *Quadragesimo anno* vorlegen sollte.

Man sollte dabei von der Überzeugung ausgehen, daß die Menschen in der Gesellschaft nicht als unverbundene einzelne, sondern in natürlichen Gruppen leben, die als solche gesellschaftliche Funktionen erfüllen. Dazu gehören solche, die aus räumlicher Nachbarschaft entstehen (Kommunen), und solche gleicher gesellschaftlicher Dienstleistungen (Berufsstände oder Korporationen). Wie die Kommunen so sind auch die Korporationen aus ihrer Natur mehr als bloße Privatgesellschaften. Sie gehören dem öffentlichen Recht an und erhalten diese Stellung nicht aufgrund einer Delegation durch den Staat, sondern aus sich selber. Der Staat hat allerdings das Recht, in die Abgrenzung der Korporationen ordnend einzugreifen und ihre Zusammenarbeit zum Wohl des Ganzen zu garantieren. Was im Einzelfall vom Gemeinwohl verlangt ist, hat so lange die staatliche Obrigkeit zu bestimmen, als es noch keine korporative Autorität gibt. Sobald aber die Korporationen bestehen, steht diesen diese Kompetenz zu, allerdings immer in Unterordnung unter die oberste Gewalt des Staates.

Die Beteiligung der Korporationen an der Verwaltung des Staates, z. B. in Form eines korporativen Parlamentes, so sagte man, ist dem christlichen Korporativismus nicht wesentlich. Es bestehen sogar große Bedenken, die Funktionen des parteipolitisch zusammengesetzten Parlamentes der modernen demokratischen Staaten auf ein korporativ zusammengesetztes Parlament zu übertragen. Wenn echter Korporativismus verwirklicht wird, haben Staatsregierung und politisches Parlament überhaupt nur noch wenige Entscheidungen zu treffen. Im Sinn eines christlichen Korporativismus tritt z. B. an die Stel-

le des staatlichen Schulwesens die staatliche Subsidiarität. Das Gleiche gilt für das staatliche Gesundheitswesen. Als eigentliche staatliche Aufgaben verbleiben die Bereiche der Hoheitsverwaltung wie Heereswesen, Polizei und Justiz.

Der christliche Korporativismus ist daher keine ausschließlich ökonomische oder soziale Angelegenheit, sondern betrifft die ganze Gesellschaft und alle Lebensbereiche. Wenn die christliche Soziallehre die korporative Ordnung in besonderer Weise für den Bereich der Wirtschaft fordert, dann ist der Grund dafür äußerer Natur. Die Störung der gesellschaftlichen Gesamtordnung hat durch die liberalkapitalistische Wirtschaft ihren Ausgang genommen. Darum muß in diesem Bereich die korporative Ordnung mit Vordringlichkeit verwirklicht werden.

Eine korporativ geordnete Wirtschaft wird davon ausgehen haben, daß nicht die Wettbewerbsfreiheit, die innerhalb bestimmter Grenzen durchaus sinnvoll ist, als regulatives Prinzip der Wirtschaft anzuerkennen ist. Sie muß durch höhere Prinzipien geleitet werden, die letztlich in der Verantwortung für das Gemeinwohl ihre Begründung haben. Das bedeutet z. B., daß an die Stelle des Klassenkampfes die Zusammenarbeit zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer zu treten hat; daß die Güterproduktion und Güterverteilung so geregelt werden, daß zwischen Produktion und Konsum ein möglichst hohes Gleichgewicht entsteht; dem Gesetz des Gemeinwohles ist auch die Preisbildung, der Kapitalanteil und die Lohnhöhe verpflichtend unterzuordnen; es steht den Korporationen zu, darüber zu entscheiden, ob in Hinblick auf das Gemeinwohl Neugründungen von Unternehmen zuzulassen sind. Das darf allerdings nicht zur Unterbindung der persönlichen Freiheit und zu Willkür führen. Es verstößt allerdings nicht gegen die persönliche Freiheit, alle Arbeitgeber und Arbeitnehmer zur

Teilnahme an einer Körperschaft zu verpflichten, wenn nur so das Wohl einer Korporation oder das Gemeinwohl gesichert werden kann. Man wird gerade in der Verwirklichung der korporativen Ordnung in der Wirtschaft um eine gewisse Zwangsgewalt nicht herumkommen. Sie darf aber die Grenzen der Notwendigkeit nicht überschreiten und muß sich stets am Subsidiaritätsprinzip orientieren.

Die Gefahr, daß die Korporationen ihre Macht mißbrauchen und ihre Grenzen überschreiten, gibt es in jeder Gemeinschaft. Dieser Gefahr kann dadurch begegnet werden, daß das korporative Statut vom Staat überprüft und in seiner Durchführung kontrolliert wird. Die Gefahr des Mißbrauches besteht dann am wenigsten, wenn die gesamte Gesellschaft von unten nach oben streng nach dem Subsidiaritätsprinzip aufgebaut ist. Die größere Gefahr besteht darin, daß der Staat einen Pseudokorporativismus errichtet, um seine zwangswirtschaftlichen Absichten zu verwirklichen. Darum hat der christliche Korporativismus auch nichts zu tun mit der Ideologie eines Ständestaates. Eines aber muß mit aller Deutlichkeit festgehalten werden: Die berufsständische Ordnung ist nicht nur und nicht einmal zuerst eine Frage der Systemveränderung. Sie hängt in ihrem Entstehen und in ihrem Funktionieren von einem neuen Menschen ab, der letztlich aus der Kraft des Glaubens die in ihm tief verwurzelten egoistischen Haltungen überwindet und zu Altruismus und Solidarität befähigt wird.

### *3. Bleibendes und Wandelbares*

Wie bereits erwähnt, entstammen diese Aussagen Gutachten, die im Zusammenhang mit Quadragesimo anno erstellt wurden. Sie zeigen, wie groß die Schwierigkeiten

waren und wie viele Fragen auftauchten, als man daran ging, die neue Gesellschaftsordnung für die Praxis auszudeuten. Es ist daher durchaus verständlich, daß die Enzyklika, wenn sie feststellt, daß die Erneuerung einer ständischen Ordnung „das gesellschaftspolitische Ziel ist“ (82), sofort hinzufügt: „Die Menschen haben die volle Freiheit, eine Form nach ihrem Gefallen zu wählen, wenn nur der Gerechtigkeit und den Erfordernissen des Gemeinwohls Genüge geschieht“ (86).

Es ist bekannt, daß der erste Entwurf der Enzyklika *Quadragesimo anno* mit dem Kapitel über die neue Gesellschaftsordnung und dem der berufsständischen Ordnung abschloß. Aber gerade in diesem Abschnitt wurde gesagt, daß die Verwirklichung der neuen Gesellschaftsordnung auf 2 Wegen zu erfolgen habe: der Zuständereform und der Sittenbesserung (72). Darum entschloß sich *Pius XI.* seiner Enzyklika einen dritten Teil über die Gesinnungsreform und die pastorellen Wege der Verwirklichung anzufügen. Seine pastorelle Überzeugung faßte er so zusammen: „Ein wahres Zusammenwirken aller zu dem einen Ziel des Gemeinwohls ist daher nur dann möglich, wenn die verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen sich ganz durchdringen lassen von dem Bewußtsein ihrer Zusammengehörigkeit als Glieder einer großen Familie, als Kinder eines und desselben himmlischen Vaters, wenn sie sich fühlen als ein Leib in Christo, ‚einer des anderen Glied‘, so daß, ‚wenn ein Glied leidet, alle anderen mit ihm leiden‘“ (137).

Wenn *Quadragesimo anno* sagt, daß das ganze Sinnen und Trachten *Leos XIII.* dahin ging, eine Gesellschaftsordnung aufzurichten, die „nach den Grundsätzen gesunder Sozialphilosophie bis zu ihrer Vollendung nach den erhabenen Vorschriften des Heilsplans der Frohbotschaft“ gestaltet war (76), dann kann dies durchaus richtig verstanden werden. *Leo XIII.* widerstand den Versuchungen einer Rückkehr in vorindustrielle wirtschafts-

und gesellschaftspolitische Leitbilder. Er akzeptierte die Tatsache der kapitalistischen Wirtschaftsweise, stellte sie aber unter 3 entscheidende Ordnungsfaktoren: die moralische Autorität der Kirche, die zunehmende Verantwortung des Rechts- und Sozialstaates, die selbstverantwortliche Mitwirkung der Sozialpartner. Wie aber diese Mitarbeit auszusehen habe, darüber findet sich in *Rerum novarum* wenig Konkretes. Die Industriegesellschaft war auf dem europäischen Kontinent erst im Entstehen.

Quadragesimo anno stand vor einer entfalteten und vermachteten Industriegesellschaft, die durch schwere Krisen gekennzeichnet war. Der liberalistischen und kollektivistischen Ideologie mußte ein Ordnungsbild entgegengesetzt werden, das die Bedrohung beider Systeme überwand: die Atomisierung und damit ausbeuterische Anarchie auf der einen Seite, die Kollektivisierung und damit die Unfreiheit auf der anderen. Dieses neue Ordnungsbild brauchte eine einsichtige sozialphilosophische und sozialtheologische Begründung: Das Bild eines Menschen, der aufgrund seines Ursprunges und seiner Zielsetzung zur Selbstverantwortung berufen war und darum auch einen Rechtsanspruch auf die dazu erforderlichen materiellen Mittel hatte. Dieses Bild des Menschen aber war nie individualistisch gedacht. Die soziale Dimension war ihm wesentlich. Sie verpflichtete ihn nicht nur im Besitz und Gebrauch der materiellen Bedingungen, sondern auch in der Ausgestaltung der gesellschaftlichen Gebilde und Strukturen. Diese Gebilde und Strukturen aber hatten nie einen Selbstzweck, sondern erhielten ihren Inhalt und ihre Form im Dienst am Menschen. Was daher der Einzelmensch aus eigener Verantwortung zu leisten imstande war, durfte ihm nicht von einer sozialen Institution abgenommen werden. Das, was ein unmittelbares Sozialgebilde verwirklichen konnte, durfte kein übergeordnetes an sich reißen. Da-

rum hing eine menschengerechte Sozialordnung wesentlich von der Erhaltung bzw. Wiederherstellung eines gestuften Gesellschaftskörpers ab, der die eigenständige Aufgabe des Staates durchaus anerkannte. Daß es in diesem organisch gegliederten Gesellschaftskörper Spannungen und Konflikte geben würde, war aufgrund der erbsündigen Kondition der Menschheit eine Selbstverständlichkeit. Sie müssen aber nicht zur gesellschaftlichen Anarchie und auch nicht zu kollektivem Zwang führen, weil gerade die die Strukturreform begleitende Gesinnungsreform jenes Maß an zwischenmenschlicher Solidarität auszulösen imstande war, das rein innerweltlich nicht organisierbar ist.

Das waren im wesentlichen die von Quadragesimo anno als Grundsätze einer neuen Gesellschaftsordnung bezeichneten Bauelemente. Pius XI. war sehr darauf bedacht, daß sie in aller Deutlichkeit herausgestellt und festgehalten wurden und daß sie ihre Gültigkeit nicht erst von der Durchführung einer konkreten berufsständischen Ordnung erhielten (15).

## Anmerkungen

- <sup>1</sup> *Giovanni Antonazzi*, L'Enciclica *Rerum novarum*, Roma 1957, S. 42.
- <sup>2</sup> Coll. Lac. VII, S. 860.
- <sup>3</sup> *Alcide de Gasperi*, I tempi e gli uomini che preparavano la „*Rerum novarum*“, Milano 1984.
- <sup>4</sup> *Alcide de Gasperi*, a. a. O., S. 57.
- <sup>5</sup> *Alcide de Gasperi*, a. a. O., S. 29.
- <sup>6</sup> *Cyrille Massard*, L'œuvre social du Cardinal Mermillod, Louvain 1914, S. 161.
- <sup>7</sup> *Giovanni Antonazzi*, a. a. O., S. 44 f.
- <sup>8</sup> *Storia della Chiesa*, Vol. XXII/1, La Chiesa e la società industriale, a cura di Elio Guerriero e Annibale Zambarbieri, Roma 1990.
- <sup>9</sup> *Atti di Leone XIII*. Mondoni 1910, S. 312.
- <sup>10</sup> *Helmut Sorgenfrei*, Die geistesgeschichtlichen Hintergründe der Sozialenzyklika „*Rerum novarum*“, Heidelberg u. Löwen 1970, S. 172.
- <sup>11</sup> *Helmut Sorgenfrei*, a. a. O., S. 55/56.
- <sup>12</sup> *Oswald v. Nell-Breuning*, Wie sozial ist die Kirche?, Düsseldorf 1972.
- <sup>13</sup> *Oswald v. Nell-Breuning*, Die soziale Enzyklika, 2. Aufl. Köln 1932.
- <sup>14</sup> Aufschlußreich ist die Aussage von *Nell-Breuning*: „Wenn ich heute diesen Teil der Enzyklika als den ‚unglücklichsten‘ bezeichne, so nicht deswegen, weil ich an dem dort in Umrissen angedeuteten Ordnungsbild irre geworden wäre — ich halte es heute noch für ebenso richtig und unverzichtbar wie damals —, sondern wegen der ungeheuerlichen Mißverständnisse, die es ausgelöst hat, und wegen der katastrophalen Folgen, die sich daraus ergeben haben.“ *Wie sozial ist die Kirche?*, S. 133.
- <sup>15</sup> *Nell-Breuning* formuliert sein abschließendes Urteil über die berufsständische Ordnung in *Quadragesimo anno* so: „Der Gedanke, die durch liberal-kapitalistische *Laissez-faire*-Wirtschaft herbeigeführte, aller gesunden Strukturen ermangelnde kapitalistische Klassengesellschaft zu überwinden durch sinnvoll um gemeinsame Aufgaben im Dienst des Gemeinwohls sich kristallisierende Gliederungen, ist richtig und darf niemals verlorengehen. Zu beklagen ist es, daß es trotz der im ‚KwKr‘ (Königswinterer Kreis, d. Vf.) geleisteten Vorarbeit nicht gelungen ist, diesen Gedanken durch geeignete Darstellung in der Enzyklika von dem ihm anhaftenden historischen Ballast so frei zu machen und ihn mit solcher Leuchtkraft herauszustellen, daß er richtig verstanden wurde und überzeugend wirkte.“ *Wie sozial ist die Kirche?*, S. 112.

*Jean-Yves Calvez*

## DAS PROBLEM DER WIRTSCHAFTSSYSTEME IN DER SOZIALLEHRE DER KIRCHE

Kann die Kirche sich zu den Wirtschaftssystemen äußern, positiv, negativ? Manche Autoren, z. B. *Emile Poulat*, weisen darauf hin, daß die Kirche zwar eine Sozial-, aber keine Wirtschaftsdoktrin habe. Besser gesagt, daß sie *noch immer* keine Wirtschaftsdoktrin habe nach einem Jahrhundert (seit *Rerum novarum*) intensiver Beschäftigung mit wirtschaftlichen Problemen. Das sei ein schwerer Fehler, meint *E. Poulat*. Was ist davon zu halten?

Zunächst ist es angebracht, die hier gestellte Frage noch genauer zu umschreiben. Was hat man unter dem Wort „Wirtschaftssystem“ zu verstehen? Mir scheint, die Tatsache, daß konkret die verschiedenen Elemente der wirtschaftlichen Wirklichkeit (wie der Bedarf, die Beziehung zu den Gütern, das Eigentum, die Arbeit, das Kapital, der Austausch usw.) zu Systemen (zu eigenen Ordnungsgefügen) kombiniert sind, die einen hohen Grad von Kohärenz besitzen, relativ unabhängig voneinander sind, andererseits doch gegeneinander rivalisieren. Die Systeme vereinigen die verschiedenen Elemente des wirtschaftlichen Lebens unter sich gemäß einer bestimmten Dominante. Seit eineinhalb Jahrhunderten hat man eine besondere Bedeutung dem Eigentum an den Produktionsmitteln zugesprochen und in der

Folge davon Sozialismus und Kapitalismus als Prototypen einander gegenübergestellt, den Sozialismus, der auf dem Kollektiveigentum — praktisch auf dem Staatseigentum — an den Produktionsmitteln beruht, dem Kapitalismus, der das Privateigentum an den Produktionsmitteln oder das Kapital als Wesensmerkmal trägt. Um ganz präzise zu sein, muß man sagen *Privatkapitalismus* im Unterschied zum Staatskapitalismus, der oft dem Sozialismus gleichgestellt wird.

(Privat)kapitalismus wird fast immer mit Liberalismus in Zusammenhang gebracht. Die beiden Ausdrücke haben aber nicht die gleiche Bedeutung. Immerhin ist ein hoher Grad wirtschaftlicher Freiheit praktisch nicht vorstellbar ohne ein breit gestreutes Privateigentum an Produktionsmitteln. Umgekehrt ist es auch wahr, daß es Systeme des Privatkapitalismus mit einem hohen Grad an Staatsinterventionismus gibt.

Wie hat nun die Kirche auf die so verstandenen Systeme reagiert?

### *Rerum novarum*

Diesbezüglich ist eine lange Entwicklung festzustellen. (Ich habe sie in meinem Buch „L'économie, l'homme, la société“, DDB, 1989, Kap. XV, aus dem ich hier mehrere Auszüge bringe, untersucht). Wir beginnen mit der Art und Weise, in der das Problem in der Enzyklika *Rerum novarum* *Leos XIII.* dargestellt wird.

*Leo XIII.* sieht sich dem Sozialismus konfrontiert und diskutiert ihn sehr lebhaft: allerdings mehr die sozialistische Theorie als die sozialistischen Systeme, da es damals noch keine konkreten Beispiele dafür gab. *Leo XIII.* sagt demnach nicht, daß er sich für das kapitalistische System entscheide, aber man kann sagen, daß er es de facto annimmt, weil er kein anderes vor sich sieht außer dem Sozialismus, den er ablehnt, und weil er fast

ohne Einschränkung das Recht auf Privateigentum verteidigt. Er legt trotzdem eine Ansicht von der Staatsintervention vor, die immerhin so betont wird, daß es nicht an Lesern gefehlt hat, die die Enzyklika als „sozialistisch“ bezeichneten. Er schlägt *zwei* wesentliche Korrekturen am klassischen kapitalistischen System vor: Staatsintervention einerseits, Einführung von Verbänden, und sogar solchen korporativen Kolorits, andererseits. Man könnte meinen, daß die Verwirklichung solcher Veränderungen praktisch die Konstituierung eines neuen Systems bedeuten könnte, *Leo XIII.* argumentiert jedoch nicht in dieser Weise.

Er schreibt als Konklusion seiner Auseinandersetzungen mit dem Sozialismus wie mit den Grundlagen des Privateigentums: „Aus all dem ergibt sich, daß man das Vorhaben des Sozialismus, alles in Gemeineigentum zu überführen, durchaus ablehnen muß, vor allem, weil man so denen, denen man helfen will, nur Schaden bringt. Ferner verletzt dieser Plan ein natürliches Recht des einzelnen Menschen, verkehrt die Aufgaben des Staates und bringt schwere Unruhe in die Gesellschaft . . . So muß man vor allem daran festhalten, daß die Grundlage aller Überlegungen die Unverletzlichkeit des Rechts auf Privateigentum bildet.“ (RN 12, UvG IV 12) Die letztgenannten Ausdrücke zeigen klar, daß *Leo XIII.* die Grundlage der Institution des tatsächlichen Kapitalismus nicht in Frage stellt.

*Auf der Suche nach einem anderen System:  
Quadragesimo anno*

In der Enzyklika *Quadragesimo anno* Pius' XI. ist die Problematik eine andere geworden. Wenn auch nicht ausdrücklich von Wirtschaftssystemen gesprochen wird, so doch im Hinblick auf die nichtsozialistischen Indu-

striationen von einer bestimmten „Wirtschaftsweise“. In den Ländern, in denen noch die traditionelle Landwirtschaft vorherrscht, ist die Lage eine ganz andere, denn sie sind nicht der Wirtschaftsweise unterworfen, von der *Pius XI.* sprechen wird. Aber auch in ihnen breitet sich die Industrialisierung und die „kapitalistische Wirtschaftsweise“ aus (QA 103, UvG IV 150). „Tiefgreifende Wandlungen sind es“, wird zu Beginn des dritten Teils der Enzyklika gesagt, „die seit den Tagen *Leos XIII.* sowohl die Wirtschaftsweise als auch der Sozialismus durchgemacht haben“ (QA 99, UvG IV 146). Der Sozialismus wird hier nicht als System bezeichnet, zweifellos wohl deshalb, weil er außerhalb der kommunistischen Staaten (in Wahrheit nur der Sowjetunion) immer noch eher ein Projekt als ein System ist.

Mit Bezug auf die „Wirtschaftsweise“ seiner Zeit, d. h. praktisch den Kapitalismus — jene Wirtschaftsweise, „bei der es im allgemeinen andere sind, die die Produktionsmittel, und andere, die die Arbeit zum gemeinsamen Wirtschaftsvollzug beistellen“ (QA 100, UvG IV 147) — ist *Pius XI.* sehr viel strenger als *Leo XIII.* Auch er verurteilt ihn zwar nicht „in sich“ — um seine Worte bezüglich der Haltung *Leos XIII.* zu gebrauchen —, er läßt aber doch erkennen, daß seine Nachteile das „natürliche Ergebnis“ (QA 107, UvG IV 154) von Mechanismen sind, die, wie die Konkurrenz, ihm praktisch wesentlich sind. So sagt er: „Dieser Wirtschaftsweise bemüht sich Leo die rechte Ordnung zu geben; daraus folgt, daß sie als solche nicht zu verurteilen ist. Und in der Tat, sie ist nicht in sich schlecht. Die Verkehrtheit beginnt vielmehr erst dann, wenn das Kapital die Lohnarbeiterschaft in seinen Dienst nimmt, um die Unternehmungen und die Wirtschaft insgesamt einseitig nach seinem Gesetz und Vorteil ablaufen zu lassen, ohne Rücksicht auf die Menschenwürde des Arbeiters, ohne Rücksicht auf den gesellschaftlichen Charakter der Wirt-

schaft, ohne Rücksicht auf Gemeinwohl und Gemeinwohlgerechtigkeit“ (QA 101, UvG IV 148). Und *Pius XI.* erklärt sodann, was nun tatsächlich geschieht: „Am auffallendsten ist heute die geradezu ungeheuerere Zusammenballung nicht nur an Kapital, sondern auch an Macht und wirtschaftlicher Herrschgewalt in den Händen einzelner, die sehr oft gar nicht Eigentümer . . . sind. . . . Zur Ungeheuerlichkeit wächst diese Vermachtung der Wirtschaft sich aus bei denjenigen, die als Beherrscher und Lenker des Finanzkapitals unbeschränkte Verfügung haben über den Kredit und seine Verteilung nach ihrem Willen bestimmen. Mit dem Kredit beherrschen sie den Blutkreislauf des ganzen Wirtschaftskörpers; das Lebelement der Wirtschaft ist derart unter ihrer Faust, daß niemand gegen ihr Geheiß auch nur zu atmen wagen kann“ (QA 105—106, UvG IV 152—153).

Darauf folgt die sehr starke Aussage: „Die Zusammenballung von Macht, das natürliche Ergebnis einer grundsätzlich zügellosen Konkurrenzfreiheit, die nicht anders als mit dem Überleben des Stärkeren, d. i. allzuoft des Gewalttätigeren und Gewissenloseren enden kann, ist das Eigentümliche der jüngsten wirtschaftlichen Entwicklung“ (QA 107, UvG IV 154).

Diese Situation wird übrigens nicht nur „natürliches Ergebnis der Konkurrenz“ genannt, sondern auch Konsequenz — „letzte Konsequenz“ — des „Geistes des Individualismus“ im Wirtschaftsleben, denn auch der Individualismus ist ein Charakteristikum des Kapitalismus.

*Pius XI.* hat es im übrigen nicht unterlassen, auf die politischen Konsequenzen dieses liberalen kapitalistischen Wirtschaftssystems hinzuweisen: „Der freie Wettbewerb hat zu seiner Selbstaufhebung geführt; an die Stelle der freien Marktwirtschaft trat die Vermachtung der Wirtschaft. . . . Dazu traten die schweren Schäden einer Vermengung und unerfreulichen Verquickung des

staatlichen und des wirtschaftlichen Bereichs. Als einen der schwersten Schäden nennen wir die Erniedrigung der staatlichen Hoheit, die, unparteiisch und allem Interessenstreit entrückt, einzig auf das gemeine Wohl und die Gerechtigkeit bedacht, als oberste Schlichterin in königlicher Würde thronen sollte, zur willenlos gefesselten Sklavin selbstsüchtiger Interessen. Im zwischenstaatlichen Leben entsprang der gleichen Quelle ein doppeltes Übel: hier ein übersteigerter Nationalismus und Imperialismus wirtschaftlicher Art, dort ein nicht minder verderblicher und verwerflicher finanzkapitalistischer Internationalismus oder Imperialismus des internationalen Finanzkapitals, das sich überall da zu Hause fühlt, wo es ihm gut geht“ (QA 109, UvG IV 156). Das Urteil ist streng, hatte ich gesagt. Man könnte es fast brutal nennen, nach der Manier gewisser Analysen von Marxisten.

Wie ist nun der Sozialismus beurteilt? Er hat sich verändert seit den Tagen *Leos XIII.* Er ist nicht mehr ein einziger. Er hat sich heute „in zwei einander scharf entgegengesetzte und einander leidenschaftlich bekämpfende Hauptrichtungen auseinander entwickelt“ (QA 111, UvG IV 158). Kommunismus auf der einen Seite, auf der anderen Sozialismus im engeren Sinn des Wortes — die Richtung, „die auch heute noch die Bezeichnung ‚Sozialismus‘ weiterführt (QA 113, UvG 160). Aber weder die eine noch die andere bilden nach *Pius XI.* ein annehmbares Projekt. Der Kommunismus verfolgt mit äußerster Gewalt zwei Ziele: „schärfsten Klassenkampf und äußerste Eigentumsfeindlichkeit“ (QA 112, UvG IV 159). Der andere Sozialismus „verzichtet nicht nur auf die Anwendung roher Gewalt, sondern kommt mehr oder weniger selbst zu einer Abmilderung des Klassenkampfes und der Eigentumsfeindlichkeit, wenn auch nicht zu ihrer gänzlichen Preisgabe“ (QA 113, UvG IV 160). Er ist in mehr als einer Hinsicht christlichen An-

schauungen sehr nahe, vor allem dort, wo die Feindseligkeiten und der Haß gegenüber der anderen Klasse aufgegeben werden und „der Klassenkampf“ umgeformt wird in „ehrliche, vom Gerechtigkeitswillen getragene Auseinandersetzung zwischen den Klassen, die zwar noch nicht den allseits ersehnten Frieden bedeutet, aber doch als Ausgangspunkt dienen kann und soll, von dem aus man sich zur einträchtigen Zusammenarbeit der Stände emporarbeitet“ (QA 114, UvG IV 161).

Weiterhin: „Auch die Eigentumsfeindlichkeit kann sich mehr und mehr läutern, so daß nicht mehr das Eigentum an den Produktionsmitteln als solches bekämpft wird, sondern nur eine wider alles Recht angemaßte gesellschaftliche Herrschaftsstellung des Eigentums. In der Tat kommt ja eine solche Herrschaftsstellung von Rechts wegen gar nicht dem Eigentum zu, sondern der öffentlichen Gewalt. Alsdann kann auch hier ein fließender Grenzübergang stattfinden von den Forderungen eines solchen gemäßigten Sozialismus zu durchaus berechtigten Bestrebungen christlicher Sozialreformer. Mit vollem Recht kann man ja dafür eintreten, bestimmte Arten von Gütern der öffentlichen Hand vorzubehalten, weil die mit ihnen verknüpfte übergroße Macht ohne Gefährdung des öffentlichen Wohls Privat Händen nicht überantwortet bleiben kann“ (QA 114, UvG IV 161). All das ist christlicher Auffassung so nahe, daß *Pius XI.* sagen kann: „Wer nichts anderes will als dies, hat daher keine Veranlassung, sich zum Sozialismus zu bekennen“ (QA 115, UvG IV 162). Ganz abgesehen davon, daß es außer den Problemen des Klassenkampfes und der Eigentumspolitik andere sozialistische Anschauungen gibt, die für Christen unannehmbar sind. Denn: „vollkommen unbekannt und gleichgültig ist ihm diese erhabene Bestimmung sowohl des Menschen als der Gesellschaft; er sieht in der Gesellschaft lediglich eine Nutzveranstaltung“ (QA 118, UvG IV 165).

Darüber hinaus sind auch seine Anschauungen bezüglich der Gesellschaft problematisch. „Da die Erzeugung der irdischen Güter arbeitsteilig erfolgreicher vor sich geht, als wenn jeder für sich allein darin sich versuchen wollte, müsse die Wirtschaft, die als reines Gütergeschehen aufgefaßt wird, gesellschaftlich betrieben werden. Um dieser sachlich gegebenen Notwendigkeit willen müßten die Menschen in bezug auf die Gütererzeugung sich ganz der Gesellschaft hingeben und unterordnen. Ja, die möglichst beste Versorgung mit all dem, was der Annehmlichkeit des irdischen Lebens dienen kann, erscheint so sehr als das höchste aller Güter, daß hier bedenkenlos die höheren Güter des Menschen, nicht zuletzt das Gut seiner Freiheit, geopfert werden in restloser Unterordnung unter die Sachnotwendigkeiten der absolut rationalsten Gütererzeugung. Die Entschädigung für dieses Opfer seiner menschlichen Persönlichkeit im vergesellschafteten Wirtschaftsprozeß soll der Mensch leicht und reichlich finden in der überströmenden Güterfülle, die als sein Anteil am Ertrag dieses vergesellschafteten Wirtschaftsprozesses ihm ausgeschüttet wird, die er alsdann, wie immer es ihm beliebt, zur Annehmlichkeit und Verschönerung des Daseins in voller Freiheit genießen mag. Während so die sozialistische Gesellschaft auf der einen Seite ohne ein Übermaß von Zwang weder vorzustellen noch durchzuführen ist, huldigt sie auf der andern Seite einer nicht minder falschen Freiheitsidee. Echte gesellschaftliche Autorität aber findet in der sozialistischen Gesellschaft keinen Raum. In Nützlichkeit, im Diesseits kann wahre Autorität nun einmal nicht gründen; ihr Ursprung ist eben nur in Gott, dem Schöpfer und letzten Ziel aller Dinge“ (QA 119, UvG IV 166).

Wohin soll man sich nach all diesen Zurückweisungen wenden? Bedenkt man einige Aussagen, so könnte es zunächst scheinen, als sei der Kapitalismus trotz der

an ihn gerichteten Kritiken immerhin doch nicht grundsätzlich in Frage gestellt und als gäbe der Papst im wesentlichen nur einige Empfehlungen, wie man ihn in Übereinstimmung mit der katholischen Soziallehre bringen könnte. Wenn man diese Empfehlungen jedoch genau untersucht, so kann man sich andererseits des Eindrucks nicht erwehren, daß hier ein ganz neuer Weg, ein neues System empfohlen wird, das dahin tendiert, die Übel sowohl des Kapitalismus wie des Sozialismus zu vermeiden. „Dem Doppelcharakter sowohl des Eigentums als der Arbeit, d. i. ihrer Individual- und Sozialnatur, ist billig und sorglich Rechnung zu tragen, um die Klippen des Individualismus wie des Kollektivismus gleicherweise zu vermeiden. . . . Der freie Wettbewerb, innerhalb der gehörigen Schranken gehalten, mehr noch die wirtschaftliche Macht, sind der öffentlichen Gewalt in allem, was deren Amtes ist, entschieden unterzuordnen. Das menschliche Gemeinschaftsleben insgesamt ist durch die öffentlichen Einrichtungen den Erfordernissen des Gemeinwohls oder, was dasselbe besagt, den Anforderungen der Gemeinwohlgerechtigkeit entsprechend zu gestalten“ (QA 110, UvG IV 157).

Der Eindruck, daß der Papst einen neuen Weg, ein neues System vorschlägt, wird noch stärker, wenn man den zweiten Teil der Enzyklika betrachtet: Darin findet man tatsächlich das Schema einer Reform der Institutionen ausdrücklich dargelegt. *Pius XI.* stellt, wie schon gesagt, fest, daß „schließlich fast nur noch die Einzelmenschen und der Staat übrigbleiben“ (QA 78, UvG IV 125), was eine Deformation des Gesellschaftslebens bedeutet. Man überläßt viel zuviel den Einzelmenschen, man verlangt auch zuviel vom Staat. Es empfiehlt sich vielmehr, einer intermediären sozialen Wirklichkeit, den „Berufsständen“, mehr Gewicht zu verleihen. „Durchgreifende Abhilfe . . . erscheint kaum anders möglich als dadurch, daß wohlgefügte Glieder des Gesellschafts-

organismus sich bilden, also ‚Stände‘, denen man nicht nach der Zugehörigkeit zur einen oder anderen Arbeitsmarktpartei, sondern nach der verschiedenen gesellschaftlichen Funktion des einzelnen angehört“ (QA 83, UvG IV 130).

Hier muß man verschiedene Nuancen berücksichtigen, denen man bisher zu wenig Rechnung getragen hat. Die Ständeordnung soll nicht die Gewerkschaften zum Verschwinden bringen (vgl. QA 85, UvG IV 132). Die Mitgliedschaft bei derartigen Körperschaften muß freiwillig sein — ganz wie die Mitgliedschaft bei den Gewerkschaften (vgl. QA 87, UvG IV 134). Andererseits hat *Pius XI.* seine Vorschläge sorgfältig gegenüber den Projekten des italienischen Faschismus abgegrenzt: „Nun ist unlängst eine eigenartige gewerkschaftliche und berufsständische Organisation eingeführt worden, die bei dem Gegenstand dieses Unseres Rundschreibens hier nicht ohne einige Charakterisierungen und entsprechende Würdigung bleiben kann. Der Staat verleiht der Gewerkschaft eine rechtliche Anerkennung, und zwar nicht ohne Monopolstellung, insofern ausschließlich die so anerkannte Gewerkschaft Arbeitnehmer bzw. Arbeitgeber vertreten, ausschließlich sie Tarifverträge und Tarifgemeinschaften schließen kann. Die Zugehörigkeit zur Gewerkschaft ist freigestellt, und nur in diesem Sinne kann die gewerkschaftliche Organisation als frei bezeichnet werden, denn der Gewerkschaftsbeitrag und andere besondere Abgaben sind pflichtgemäß für alle Berufszugehörigen, gleichviel ob Arbeitnehmer oder Arbeitgeber, wie auch die von den rechtlich anerkannten Gewerkschaften geschlossenen Tarifverträge bindend sind für alle. Allerdings wird amtlich erklärt, daß die rechtlich anerkannte Gewerkschaft das Bestehen anderer Berufsverbände, jedoch ohne rechtliche Anerkennung, nicht ausschließt“ (QA 91—92, UvG IV 138—139).

*Pius XI.* bemerkt im übrigen, daß in diesem italienischen System „Arbeitseinstellungen“ verboten sind; „wenn die streitenden Teile sich nicht einigen können, schlichtet eine Behörde“ (QA 94, UvG IV 141). Er faßt schließlich alle Kritiken, die man gegenüber dem faschistischen Projekt vorbringen kann, in eins: „Wir ergänzen, daß es uns nicht entgeht, wie manche die Befürchtung hegen, der Staat setze sich an die Stelle der freien Selbstbetätigung, statt sich auf die notwendige und ausreichende Hilfstellung und Förderung zu beschränken; sodann, die neue gewerkschaftliche und berufsständische Verfassung habe einen übermäßig bürokratischen und politischen Einschlag; endlich, trotz der angeführten allgemeinen Vorteile, die sie bietet, könne sie politischen Sonderbestrebungen mehr dienstbar sein als der Herbeiführung und Einleitung einer besseren gesellschaftlichen Ordnung“ (QA 95, UvG IV 142).

Aber schon die Tatsache, daß *Pius XI.* so sorgfältig den Abstand seiner eigenen Anschauungen zum faschistischen Projekt markiert, verstärkt den Eindruck, daß er etwas Neues auf der Ebene der Institutionen sucht (vgl. QA 76, UvG IV 123), etwas, das sowohl vom Kapitalismus — zumindest im geläufigen Sinne — als auch vom Sozialismus verschieden ist. Ein System neben anderen Systemen. Er relativiert ein wenig seinen Vorschlag, indem er hinzufügt: „In der Tat, die von Uns umrissene Wiederaufrichtung und Vollendung der gesellschaftlichen Ordnung hat zur Voraussetzung die sittliche Erneuerung“ (QA 97, UvG IV 144). Diese Überzeugung wird die Kirche offensichtlich niemals aufgeben können, auch dann nicht, wenn sie Vorschläge für die institutionelle Neuordnung macht.

## Zur Zeit Pius' XII.

Der Vorschlag *Pius' XII.* wurde tatsächlich verstanden als Projekt, das sowohl dem Kapitalismus — „der Wirtschaftsordnung“, die zu seiner Zeit vorherrschte — wie auch dem, bis ins einzelne kritisierten, Sozialismus in all seinen Formen ein neues Wirtschaftssystem entgegenstellen sollte. Und es scheint, daß die Kirche sich niemals so sehr — über die Kritik an diversen Systemen hinaus — positiv für ein anderes System, das die kritisierten ersetzen könnte, engagiert hat.

Dieser Versuch war, so muß man hinzufügen, eher unglücklich. Zunächst, weil das Projekt von *Quadragesimo anno* trotz aller Vorsichtsmaßnahmen tatsächlich von vielen mit den verschiedenen Varianten des autoritären oder faschistischen Korporativismus verwechselt wurde: mit dem italienischen, dem portugiesischen Salazars, dem des Vichy-Regimes in Frankreich.

Andererseits scheint man zu einem bestimmten Zeitpunkt festgestellt zu haben, daß dem Projekt ganz einfach eine gewisse Konsistenz fehlte, daß es keine wirkliche Lösung bot. Wenn dieser Vorschlag unanfechtbar gewesen wäre, hätte die Kirche es sicher nicht unterlassen, darauf zurückzukommen. Es scheint im Gegenteil, daß man zu der Überzeugung gelangte, daß zwar die Idee der intermediären Körperschaften auch heute noch gültig ist, die Idee der berufsständischen Organisation als Basis der gesellschaftlichen Organisation aber fraglich ist. Der Beruf ist kein Ort der Zusammenarbeit, der bedeutender wäre als das Unternehmen oder die Nation als ganze. Und man sollte auch nicht den Eindruck erwecken, daß man von den Verhandlungen zwischen den Gruppen, Gewerkschaften und Führungskräften (eingeschlossen die Berufsorganisationen, aber diesmal der Unternehmer), weniger erwarten könnte als von der Zusammenarbeit der Berufsstände. Zweifellos sind dies

die Gründe, weshalb die Kirche darauf verzichtet hat, den konkreten Vorschlag eines Alternativsystems, den *Pius XI.* glaubte machen zu müssen, weiterzuverfolgen.

*Pius XII.* hat die Idee des Korporativismus während des Zweiten Weltkrieges und in den darauffolgenden Jahren verschiedentlich erwähnt, aber doch sehr schnell fallengelassen, — zumindest in ihrer ganz präzisen Form, denn es war noch lange Zeit die Rede von der Nützlichkeit all dessen, was sich intermediäre Körperschaften nannte (vgl. in meinem Buch *L'économie, l'homme, la société*, DDB 1989, S. 291 — 292).

### *Heute*

Ganz allgemein kann man sagen, daß sich die Stellung der Kirche zu den Systemen in den letzten Jahren merkbar gewandelt hat. Sie steht nach wie vor dem gleichen Dualismus Kapitalismus—Sozialismus gegenüber, aber sie ist sich zugleich der großen Verschiedenheiten der konkreten Systeme, die der eine wie der andere Ausdruck bezeichnen können, bewußt, wie auch der Distanz, in der sie hinsichtlich der mit dem gleichen Namen bezeichneten radikalen Ideologien stehen, — gemäß der Unterscheidung, die *Johannes XXIII.* in *Pacem in terris* vorgeschlagen hat. Unter diesen Umständen fährt die Kirche fort, die Wirtschaftssysteme zu kritisieren — oder zumindest ihre extremen Formen als Ausdruck unzulässig verabsolutierter Prinzipien. Sie hütet sich aber davor zu erklären, daß man diese Systeme unter all ihren Formen verwerfen müsse. Mittels gewisser Korrekturen könnte das eine wie das andere annehmbar werden. Die Kirche nimmt auch nicht Stellung zu den möglichen konkreten Varianten. In diesem Sinne wahrt sie Abstand von den Systemen wie von den Programmen.

Ein Beispiel hierfür findet sich schon bei *Pius XII.*, in seiner Radiobotschaft vom 1. September 1944, in seiner Kritik an Systemen, verstanden als radikale Ideologien. Die Bemerkung betrifft sowohl den Sozialismus, der das persönliche Eigentum, zumindest an Produktionsmitteln, ablehnt, als auch den Kapitalismus, der auf einem falschen — weil unbeschränkten — Begriff des Privateigentums beruht: „Das christliche Gewissen kann nicht eine Gesellschaftsordnung als gerecht hingehen lassen, die das natürliche Recht auf Eigentum sowohl an den Verbrauchsgütern wie an den Produktionsmitteln entweder grundsätzlich leugnet oder doch praktisch aufhebt oder gegenstandslos macht. Aber ebensowenig kann es jene Systeme annehmen, die das Recht auf Privateigentum zwar anerkennen, jedoch in einem völlig falschen Sinn, und daher im Gegensatz stehen zur wahren und gesunden Gesellschaftsordnung. Darum hat die Kirche zum Beispiel den „Kapitalismus“, falls er auf solch irrigen Auffassungen gründet und ein unbeschränktes Recht auf das Eigentum ohne jede Unterordnung unter das Gemeinwohl beansprucht, verurteilt als im Widerspruch stehend zum Naturrecht“ (UG I 732—733).

Man findet die gleiche Einstellung bei *Johannes Paul II.* fünfunddreißig Jahre später. Die Auffassung, die die Kirche vom Eigentum hat, erklärt er, „unterscheidet sich radikal vom Programm des Kollektivismus, das vom Marxismus proklamiert und im Laufe der Jahrzehnte seit der Enzyklika *Leos XIII.* in verschiedenen Ländern der Welt verwirklicht worden ist“, aber sie unterscheidet sich nicht weniger vom „Programm des Kapitalismus, das vom Liberalismus und den von ihm inspirierten politischen Systemen verwirklicht wird“. „In diesem zweiten Fall“, präzisiert er, „liegt der Unterschied in der Auffassung selbst vom Recht auf Eigentum. Die christliche Tradition

hat dieses Recht nie als absolut und unantastbar betrachtet“ (LE 14).

„In dieser Hinsicht“, sagt er weiter, „bleibt der Standpunkt des ‚strengen‘ Kapitalismus, der das ausschließliche Recht des Privateigentums an den Produktionsmitteln wie ein unantastbares „Dogma“ des Wirtschaftslebens verteidigt, weiterhin unannehmbar. Der Grundsatz der Achtung der Arbeit fordert, daß dieses Recht einer konstruktiven — theoretischen wie praktischen — Revision unterzogen wird“ (LE 14). Aber er fügt hinzu: „Wenn also der Standpunkt des ‚strengen‘ Kapitalismus einer ständigen Revision mit dem Ziel einer Reform unter der Rücksicht der Menschenrechte unterzogen werden muß — wobei die Menschenrechte im weitesten Sinn und im Zusammenhang mit der Arbeit zu verstehen sind —, so muß man unter dem gleichen Gesichtspunkt feststellen, daß diese vielfältigen und so sehr erwünschten Reformen nicht a priori durch eine Aufhebung des Privateigentums an den Produktionsmitteln verwirklicht werden können. Denn es ist zu bedenken, daß es für eine zufriedenstellende Sozialisierung der Produktionsmittel (des Kapitals) nicht genügt, sie einfach den Händen ihrer privaten Eigentümer zu entziehen. Sie hören in diesem Fall nur auf, Eigentum einer bestimmten Gesellschaftsgruppe, der privaten Eigentümer, zu sein, um dafür Eigentum einer organisierten Gesellschaft zu werden und dabei unter die Verwaltung und direkte Kontrolle einer anderen Personengruppe zu geraten, die, ohne Eigentümer der Produktionsmittel zu sein, durch ihre Machtposition in der Gesellschaft darüber auf der Ebene der gesamten nationalen oder der örtlichen Wirtschaft verfügt. Diese führende und verantwortliche Gruppe kann ihre Aufgaben in einer vom Standpunkt des Primates der Arbeit befriedigenden Weise erfüllen; sie kann sie aber auch schlecht erfüllen, indem sie für sich das Monopol in Anspruch nimmt, die Produktions-

mittel zu verwalten und über sie zu verfügen, und dabei nicht einmal vor der Verletzung fundamentaler Menschenrechte zurückschreckt. So ist also der bloße Übergang der Produktionsmittel in Staatseigentum im kollektivistischen System keineswegs schon gleichbedeutend mit einer ‚Sozialisierung‘ dieses Eigentums“ (LE 14).

Aber es ist zu beachten, daß die hier genannte Aussage keine absolute Ablehnung der eigentlichen Idee der Sozialisierung bedeutet. „Von Sozialisierung kann man nur dann sprechen“, sagt *Johannes Paul II.*, „wenn der Subjektcharakter der Gesellschaft garantiert ist, das heißt, wenn jeder aufgrund der eigenen Arbeit den vollen Anspruch hat, sich zugleich als Miteigentümer der großen Werkstätte zu betrachten, in der er gemeinsam mit allen anderen arbeitet“ (LE 14). Unter dieser Bedingung kann man, so scheint es, von annehmbarer und nutzbringender Sozialisierung sprechen. *Johannes Paul II.* geht sogar so weit aufzuzählen, was sie einbringen könnte: „Ein Weg auf dieses Ziel hin könnte sein, die Arbeit soweit wie möglich mit dem Eigentum am Kapital zu verbinden und eine große Vielfalt mittlerer Körperschaften mit wirtschaftlicher, sozialer und kultureller Zielsetzung ins Leben zu rufen: Körperschaften mit echter Autonomie gegenüber den öffentlichen Behörden, Körperschaften, die ihre spezifischen Ziele in ehrlicher Zusammenarbeit und mit Rücksicht auf die Forderungen des Gemeinwohls verfolgen und sich in Form und Wesen als lebensvolle Gemeinschaften erweisen, so daß sie ihre Mitglieder als Personen betrachten und behandeln und zu aktiver Teilnahme an ihrem Leben anregen“ (LE 14).

In diesem Zusammenhang werden der Kapitalismus und der Sozialismus im radikalen Sinn kritisiert und abgelehnt, jedoch nicht unter jeder Form, sofern wirksame Korrektive angebracht werden können. Übrigens manifestiert der Gebrauch von bestimmten Adjektiven

oder anderer Spezifizierungen in der negativen Beurteilung der Systeme, daß es sich nicht oder nicht mehr um eine absolute Verurteilung alles dessen, was unter den Ausdruck fällt, handelt. Wir haben gesehen, daß *Johannes Paul II.* vom „strengen“ Kapitalismus gesprochen und zwischen „Sozialisation“ und „Sozialisierung“ unterschieden hat. Er hat sogar in einem vielbeachteten Brief an die Bischöfe Brasiliens aus dem Jahr 1986 geschrieben: „Ich denke, daß die Kirche in Brasilien in diesem Bereich eine wichtige und heikle Rolle spielen könnte: Es müssen der Raum und die Bedingungen geschaffen werden, damit sich in vollendeter Übereinstimmung mit der befruchtenden Lehre, die in den zwei genannten Instruktionen enthalten ist, eine theologische Reflexion entwickeln kann, in vollem Einklang mit der Lehre der Kirche auf sozialem Gebiet und zur gleichen Zeit fähig, eine wirksame Praxis aufzuzeigen zugunsten der sozialen Gerechtigkeit und der Gleichheit, des Schutzes der Menschenrechte, des Aufbaus einer menschlicheren Gesellschaft, die auf Brüderlichkeit und Eintracht, Wahrheit und Nächstenliebe gründet. Auf diese Weise könnte man mit der vermeintlichen Unabänderlichkeit der Systeme — eines wie das andere unfähig, die Freiheit zu gewährleisten, die Jesus Christus gebracht hat —, dem zügellosen Kapitalismus und dem Kollektivismus oder Staatskapitalismus, brechen“ (vgl. *Libertatis conscientia*, nn. 10 und 13, HK 40, 1986, 281).

*Sollicitudo rei socialis*, jüngeren Datums, enthält wieder die Kritik an beiden Systemen: „gegenüber dem liberalistischen Kapitalismus wie dem kollektivistischen Marxismus“ (SRS 21), insbesondere „von der Entwicklung her gesehen“ (SRS 21). „Auf welche Weise oder in welchem Maße lassen diese beiden Systeme Veränderungen oder Anpassungen zu, so daß eine echte und umfassende Entwicklung des Menschen und der Völker in der heutigen Gesellschaft begünstigt oder gefördert

würde?“ (SRS 21). Beide Auffassungen von Entwicklung brauchen eine radikale Korrektur. Aber ebendiese Aussagen setzen doch voraus, daß das eine wie das andere System — wenngleich es schwierig sein mag — doch zu einer solchen Korrektur fähig ist. Vor allem in *Sollicitudo rei socialis* wird gesagt — und es ist der stärkste Ausdruck, den man feststellen kann —, daß die Kirche keines der wirtschaftlichen und politischen Systeme oder Programme vorzieht, „wenn nur die Würde des Menschen richtig geachtet und gefördert wird und ihr selbst der notwendige Raum gelassen wird, ihren Dienst in der Welt auszuüben“ (SRS 41).

Die kirchliche Autorität hat somit heute eine klare Linie eingeschlagen: Sie verurteilt alle einseitigen und radikalen Formen der Systeme und die ihnen zugrunde liegenden Prinzipien und Ideologien; für alles Übrige untersucht sie die konkreten Aspekte, die Elemente, der wirtschaftlichen und sozialen Wirklichkeit sowie die konkreten Stellungnahmen und Handlungs- und Denkweisen, die, in verschiedenem Ausmaß, in den bestehenden Systemen festzustellen sind, und sie stellt diesbezüglich ihre Forderungen auf, die für alle gelten, indem sie es jedem einzelnen überläßt, ihre Anwendung selbst zu vollziehen. Diese Anwendung kann, je nach dem einzelnen Fall, die Notwendigkeit bestimmter Reformen in dem einen oder anderen System oder auch eine gründlichere Umstrukturierung mit sich bringen, stets im Sinne der von der Kirche vorgetragenen grundsätzlichen Empfehlungen.

In diesem Geiste hatte schon das II. Vatikanische Konzil — das die Systeme mit dem Namen Doktrinen anvisierte — gesagt: „Das Wachstum ist weder ausschließlich dem Automatismus des Tuns und des Lassens der einzelnen Wirtschaftssubjekte noch ausschließlich dem Machtgebot der öffentlichen Gewalt zu überantworten. Sowohl die Lehren, die unter Berufung auf

eine mißverstandene Freiheit notwendigen Reformen den Weg verlegen, als auch solche, die um einer kollektivistischen Organisation des Produktionsprozesses willen grundlegende Rechte der Einzelperson und der Gruppe hintansetzen, sind daher gleicherweise als irrig abzulehnen“ (GS 65, UvG IV 768).

*Die Kirche unterläßt es trotzdem nicht, ein soziales Projekt vorzulegen*

Die Zurückhaltung der Kirche im Urteil über die „Systeme“, sofern es sich nicht um deren radikale Formen handelt, ist deutlich festzustellen. Doch manchmal fragt man sich, ob die Kirche dabei immer konsequent ist.

Tatsache ist, daß sie nicht jede Vorlegung eines sozialen *Projekts* unterläßt. Sie bietet ein solches an im Sinne eines Katalogs von Werten, die alle zugleich zu beachten sind. Dieses Projekt mag sich in seiner Darstellung im Laufe der Zeit gewandelt haben, je nach den Bedürfnissen der Epoche, den Möglichkeiten, die sie bietet, den dramatischen Ereignissen, die in ihr geschehen. Aber das Wesentliche ist nichtsdestoweniger ziemlich genau festgelegt. Man kann es, im großen und ganzen, gemäß den Formulierungen des Zweiten Vatikanischen Konzils folgendermaßen darstellen:

Es ist das Projekt einer Gesellschaft, die auf den *Menschen* ausgerichtet ist, „der Urheber, Mittelpunkt und Ziel aller Wirtschaft ist“ (GS 63, UvG IV 761).

Des weiteren ist es das Projekt einer im *Fortschritt* begriffenen Wirtschaft und einer in Entwicklung befindlichen Gesellschaft, die sich bemüht, „den Bedürfnissen der wachsenden Menschenzahl gerecht zu werden und den immer höheren Ansprüchen der Menschen Genüge zu tun“ (GS 64, UvG IV 766).

Es ist zugleich das Projekt einer Gesellschaft, deren

wirtschaftlicher Fortschritt ganz unter „der Herrschaft des Menschen“ (GS 65, UvG IV 767) verbleibt, d. h. *aller* Menschen, sie darf niemals allein partikulären oder anonymen Kräften ausgesetzt sein.

Es ist das Projekt einer Gesellschaft, in der die über- großen sozialökonomischen *Unterschiede abgebaut* sind (vgl. GS 66, UvG IV 770) und wo die Arbeit den Vorrang hat „vor allen anderen Faktoren des wirtschaftlichen Lebens, denn diese sind nur werkzeuglicher Art“ (GS 67, UvG IV 773).

Es ist das Projekt einer Gesellschaft der *Beteiligung* für alle, die in der wirtschaftlichen Tätigkeit zusammen- arbeiten (GS 68, UvG IV 776). Einer Gesellschaft, in der es reelle Möglichkeiten für das persönliche *Eigentum* und den *Eigentumserwerb* gibt oder für andere Formen privater Verfügung über äußere Güter (GS 71, UvG IV 782), wo auf jeden Fall die Güter in hinreichendem Maße allen Menschen dienen, indem sie alles, was zum Leben und zum Wohlstand nötig ist, sicherstellen (GS 69, UvG IV 779—780).

Mit den Enzykliken *Johannes Pauls II.* sowie mit sei- ner Instruktion „Christliche Freiheit und Befreiung“ (Libertatis conscientia, 22. 3. 1986) zentriert sich dieses soziale Projekt immer mehr auf die Menschenrechte, insbesondere auf jene des wirtschaftlichen Lebens, und auf die Arbeit. *Johannes Paul II.* weist mit Nachdruck auf den Primat der Arbeit gegenüber allem, was nur instrumental ist, und auf den Skandal hin, den die Tat- sache darstellt, daß der Zugang zur Arbeit allzu vielen Menschen verschlossen ist, aber zugleich auch auf den solidarischen Zusammenschluß, der es erlaubt, den Mängeln des Wirtschaftssystems entgegenzuwirken, und schließlich auf die universale Bestimmung aller Gü- ter, das Prinzip, das das gesamte Wirtschaftsleben be- herrschen muß.

Bei alledem ist die internationale Dimension wesent-

lich. Das soziale Projekt kann sich nicht auf eine einzelne Nation beschränken. *Johannes Paul II.* sagte in seiner Rede an die Internationale Arbeits-Organisation von 1982: „Ob es sich nun um Probleme der natürlichen Ressourcen handelt, um die Entwicklung oder die Beschäftigung, niemals kann eine adäquate Lösung gefunden werden, ohne die internationalen Perspektiven zu beachten. . . . Hunderte Millionen hungernder oder unterernährter Menschen, die auch das Recht haben, aus ihrer Armut herauszukommen, geben uns zu verstehen, daß in Zukunft die Grundrealität die Menschheit als Ganze ist. Es gibt ein Gemeinwohl, das sich nicht mehr begrenzen läßt auf mehr oder weniger befriedigende Kompromisse zwischen partikulären Interessen oder zwischen rein wirtschaftlichen Forderungen.“

Dies ist ein Projekt, vor allem ein System von Werten . . . Aber allem Augenschein zum Trotz kommt die Kirche mit alledem nicht zurück auf ihre Weigerung, sich über die Wirtschaftssysteme als solche auszusprechen. Es scheint vielmehr, daß die Kirche sich nicht mit einem einzigen Wirtschaftssystem zufrieden geben kann, das immer nur durch ein Element oder einige wenige charakterisiert ist, sei es die Freiheit des Eigentums, der Initiative und des Austausches — all das ist zu armselig —, sei es das öffentliche Eigentum an den Produktionsmitteln oder die staatliche Lenkung der Wirtschaft — all das ist zu starr —. Die Kirche hat sich in Wirklichkeit immer gegen die Anmaßung gewehrt, lebensfähige Wirtschaftssysteme durch ein einziges Charakteristikum oder durch eine zu geringe Zahl derartiger Charakteristika definieren zu wollen. Sie selbst bietet ein Projekt, das aus einer Mehrzahl hervorstechender Merkmale zusammengesetzt ist. Sie „bilden ein System“, wenn man so will, aber nur in einem sehr weiten Wort-sinn. Die Kirche kann sich nicht mit ihrer Autorität, und daher auch nicht im Namen des Glaubens, einsetzen für

jede konkrete Verwirklichung und Anwendung der Gesamtheit der Werte, die in ihrem sozialen Grundprojekt enthalten sind. Immerhin bietet sie eine Berichtigung der bestehenden Systeme durch den Vergleich mit dem Gesamt dieser Werte. In der Praxis hat sie weder von demjenigen, der die Wirtschaft gemäß dem Privatkapitalismus geordnet hat, noch von demjenigen, der das Staatseigentum an den Produktionsmitteln gewählt hat, verlangt, diese Institutionen zu verlassen, sondern nur, es zu unternehmen, die konkreten Systeme um sie her soweit zu modifizieren, daß sie mit dem Gesamt der Werte, die Sie anbietet, harmonieren. Die hierzu notwendigen Reformen können gewiß sehr weitreichend, sogar äußerst weitreichend sein, je nach dem einzelnen Fall.

### *Beurteilung dieser Einstellung der Kirche*

Wie soll man nun zum Schluß diese Haltung oder diese Stellung der Kirche beurteilen? Soll man es bedauern, daß die Kirche sich nicht genug äußert, wie es all jene tun, die sie bitten, eine Wirtschaftsdoktrin anzunehmen und zu empfehlen?

Angesichts der Fehlschläge, die die grundlegenden Wirtschaftssysteme im Lauf eines Jahrhunderts erfahren haben, kann man das Verhalten der Kirche nur als klug und weise bezeichnen, auch wenn man zu gewissen Zeiten einige Ungeduld empfunden haben mag. Infolge des Zusammenbruchs der sozialistischen Systeme in Osteuropa möchten nicht wenige sie bitten, sich klar für das liberale oder marktwirtschaftliche System auszusprechen, das einzige, das Wert habe, wie die Erfahrung und die Geschichte im übrigen klar bewiesen hätten. (Wir möchten hier bemerken, daß man, in genau definierten Grenzen, der Institution des Marktes große Verdienste

zuerkennen kann, ohne zugleich der Verallgemeinerung dieses Urteils unter dem Namen „Marktsystem“ das Wort zu reden.)

Aber wie kann man die Situation des liberalen, konkurrenzwirtschaftlichen Kapitalismus am Beginn der dreißiger Jahre vergessen, die *Pius XI.* zu dem bekannten Urteil veranlaßten? Wer wagte zu behaupten, daß *Keynes* uns für immer vor solchen Fehlschlägen bewahrt? Und welches Urteil ist angebracht über den liberalen Kapitalismus in Lateinamerika?

Und wer kann im übrigen behaupten, daß die Perspektive einer Sozialisation, die nach dem Wunsch *Johannes Pauls II.* den Subjektcharakter der Gesellschaft sicherstellt, nur eine irreelle, utopische, in sich widersprüchliche Perspektive sei?

Trotz aller Werturteile und Begeisterungen zur bestimmten Zeit tut die Kirche, wie mir scheint, gut daran, die Zukunft offen zu halten, unter Wahrung aller jener Werte, die es immer und überall zu erhalten gilt, und indem sie stets ein kritisches Auge offenhält, unter dem Gesichtspunkt ebendieser Werte. Der entscheidende Grund für ihre Zurückhaltung ist der, daß es niemals nur einen einzigen Weg gibt, um die Freiheit und die Sozialnatur des Menschen auszudrücken: Verschiedene Gruppen von Menschen können in dieser Beziehung sehr verschiedene Entscheidungen treffen oder die vielfältigen Aspekte ihres Lebens auf sehr verschiedene Weise zu harmonisieren wünschen. Wie viele Unterschiede gibt es doch schon im Innern dessen, was man das liberale oder Marktsystem nennen könnte, zum Beispiel zwischen den Vereinigten Staaten, Deutschland, Frankreich, Japan.

Man könnte gewiß auch zum entgegengesetzten Schluß kommen und sagen, daß es *der Mühe wert* sei, sich auszusprechen über partikuläre Systeme, und zu sagen, wie es die Bischöfe der Vereinigten Staaten in

ihrem Hirtenbrief über die Wirtschaft getan haben, daß man dann „nicht mit der gleichen Autorität spricht wie mit jener, die den Erklärungen über die Prinzipien eigen ist“. Aber man muß eingestehen, daß dies weit weniger plausibel ist — und daß man riskiert, hier und da falsch verstanden zu werden — im Falle von Erklärungen, die die ganze Welt betreffen. Im Ganzen gesehen braucht die kirchliche Autorität es nicht zu bedauern, wenn sie sich weniger verschlossen, in offenerer Weise äußern muß: Es handelt sich in Wahrheit um ein größeres Verständnis für die Freiheit und die Weite, die ihr entsprechen, selbstverständlich im Rahmen der grundlegenden Erfordernisse des Katalogs der Werte, die es strikt zu respektieren gilt und die die Kirche nicht aufhört zu wiederholen und zu bekräftigen.

### Abkürzungsverzeichnis:

- GS Gaudium et spes  
 HK Herder-Korrespondenz  
 LE Laborem exercens  
 QA Quadragesimo anno  
 RN Rerum novarum  
 SRS Sollicitudo rei socialis  
 UG A. F. Utz — J. F. Groner — Hrsg., Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens, Soziale Summe Pius' XII., 3 Bde. Freiburg/Schweiz 1954 — 1961, 4 038 S.  
 UvG A. F. Utz — B. v. Galen — Hrsg.: Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung, Eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart. 4 Bde. Aachen 1976, 3296 S.

*Arthur F. Utz*

DER BEGRIFF DES EIGENTUMSRECHTS  
IN DER KATHOLISCHEN SOZIALLEHRE  
UND SEINE BEZIEHUNG ZUR  
WIRTSCHAFTSORDNUNG

*Inhaltsübersicht*

Das Problem

I. Geistesgeschichtlicher Rückblick

1. Die Antike
2. Das christliche Altertum
3. Thomas von Aquin
4. Die Neuzeit
5. Taparelli und die Entwicklung der Eigentumslehre in der katholischen Soziallehre der neueren Zeit

Bemerkungen zur Abfassung der Enzyklika  
Rerum novarum

II. Die Begründung des Eigentumsrechts in der modernen katholischen Soziallehre und die Frage nach der Wirtschaftsordnung

III. Das Recht auf Privateigentum und die Wirtschaftspolitik

IV. Zusammenfassung und Schlußfolgerung für die katholische Soziallehre der Zukunft

Anmerkungen

## Zum Problem

Die Frage nach dem Recht auf Privateigentum steht im Zentrum der Frage nach der Wirtschaftsordnung. Wer zum Recht auf Privateigentum, nicht nur im Konsum-, sondern vor allem auch im Produktionssektor, steht, hat im Einklang mit den Verlautbarungen der Päpste Stellung gegen jeglichen Kommunismus bezogen. Und wer das Naturrecht auf Privateigentum sozial belastet, wendet sich ebenfalls mit den päpstlichen Enzykliken gegen den Manchesterliberalismus, den die Enzykliken durchweg mit Kapitalismus bezeichnen. Aber damit ist für die Definition der Wirtschaftsordnung nicht viel gewonnen. Das zeigen schon die verschiedenen sozialistisch gefärbten Interpretationen zu den päpstlichen Äußerungen über die soziale Belastung des Eigentums, vorab über die Priorität der Arbeit vor dem Kapital und die Mitbestimmung der Arbeitnehmer im Unternehmen.

Gewiß läßt die Betonung des Naturrechts auf Eigentum und der Freiheit in Gesellschaft und Wirtschaft darauf schließen, daß man im Ergebnis auf irgendeine Form von Marktwirtschaft stößt. Aber mehr ist nicht auszumachen. Der Gründe, warum die Päpste, vielleicht mit Ausnahme der Enzyklika *Quadragesimo anno Pius' XI.*, die Frage der Wirtschaftsordnung nicht angefaßt haben, sind mehrere. Einer, und nicht der geringste, liegt in der Begründung des Rechts auf Privateigentum. Die besondere Art dieser Begründung in den Enzykliken kann nur ermittelt werden im Blick auf die geistesgeschichtliche Abhängigkeit, in der die katholische Soziallehre seit der Enzyklika *Rerum novarum Leo XIII.* steht. Die leider allgemeine Meinung, daß die Katholische Soziallehre mit *Leo XIII.* beginnt, zeugt von fundamentaler Unkenntnis der Vorgeschichte. Die Kirche hat sich von jeher des Problems der sozialen Armut und der Mängel im Wirtschaftsleben angenommen, natürlich je-

weils nach den geistigen, sozialen und wirtschaftlichen Umständen der Zeit. Wer die verschiedenen sozialen und staatspolitischen Aussagen *Leos XIII.* zur Kenntnis nimmt, kann leicht feststellen, wie sehr sich dieser Papst um den Anschluß an die Tradition bemüht. Einzig in der Lehre vom Privateigentum hat *Leo XIII.* einen neuen Weg beschritten.

Im folgenden soll aufgewiesen werden, wie sehr die rationalistische Naturrechtslehre die Begründung des Rechts auf Privateigentum und damit zugleich auch das Weiterdenken in Richtung der Wirtschaftsordnung beeinflusst hat. Um es gleich im voraus zu betonen: Es wird hier nicht behauptet, das Naturrecht auf Eigentum sei durch die Enzyklika *Rer. nov.* rationalistisch geworden. Wohl wird sich herausstellen, daß unter dem Einfluß der rationalistischen Begründung des Privateigentums, oder generell der individuellen Naturrechte (Menschenrechte), die von *Thomas von Aquin* vorgetragene Sicht der Problematik teilweise verlassen oder nur verkürzt übernommen wurde, so daß von dem neuen Ansatz der Eigentumslehre aus der unmittelbare Einstieg in die Ordnungsfrage verbaut war.

Die Eigentumslehre *Leos XIII.* muß darum aus dem geschichtlichen Geflecht, in dem sie steht, eruiert werden. Es ist deshalb unumgänglich, der Entwicklung der Eigentumslehre auf dem Boden des Abendlandes nachzugehen bis zu dem Punkt, an dem diese Entwicklung in die moderne Katholische Soziallehre einmündet und sich von da aus im katholischen Raum gewissermaßen eigenständig fortbewegt.

Es sei vorausgeschickt, daß in der Frage nach dem Eigentumsrecht wie überhaupt der sozialen Gerechtigkeit in allen Jahrhunderten nach jenem Urteil gesucht wurde, das dem Menschen in einem sogenannten Urzustand eigentümlich gewesen sein könnte. Bei den Theologen wurde diese Frage nach dem Befund oder Zustand

im Paradies gestellt, später einfach — ohne Bezug auf die theologische Lehre vom Paradies — nach dem „Urzustand“, wie z. B. bei *Th. Hobbes*, *J. Locke*, *J. J. Rousseau* u. a. Auch *K. Marx* sucht seine Vorstellung der gerechten Verteilung in einem solchen ideal gedachten Naturzustand wiederzufinden. Neuerdings greift auch *J. Rawls* nach diesem Anker, um daran seine Theorie der Gerechtigkeit zu befestigen.

## I. Geistesgeschichtlicher Rückblick<sup>1</sup>

### 1. Die Antike

Im Lauf der Geschichte ist die Eigentumsfrage von verschiedenen Gesichtspunkten aus angegangen worden. Bei vielen Autoren, namentlich jener des klassischen Altertums und der Kirchenväter der ersten christlichen Jahrhunderte, wurde die bestehende Eigentumsordnung vorausgesetzt und nur die Frage nach dem sittlich geforderten Gebrauch des Eigentums aufgeworfen. Die Beziehung des Eigentums zur Wirtschaftsordnung tritt erstmals, allerdings unter Benutzung aristotelischer Elemente, bei *Thomas von Aquin* ins Gesichtsfeld, wird aber ausgiebig erst zur Zeit der Industrialisierung behandelt.

Die Eigentumsfrage ist eng verknüpft mit der Naturrechtslehre, d. h. mit der Begründung der Menschenrechte. Ist das subjektive Recht des einzelnen einzig aus der Sicht der Individualität oder Personalität des Menschen zu definieren, so daß die soziale Verpflichtung erst im nachhinein ins Gesichtsfeld tritt, oder ist es nicht vielmehr im vorhinein im Kontext mit der sozialen Bindung der Person zu sehen? Der Stoa lag die erste Erklärung näher. In ihrer Ethik steht der Einzelmensch mit seinem Streben nach persönlicher Vollkommenheit und seinen entsprechenden, natürlich begründeten Anforde-

rungen auf Respektierung im Mittelpunkt. Im ausgesprochen individualistischen Sinn spricht sich der Epikuräismus für die Eigenständigkeit des Individuums mit seinem Streben nach innerer Ruhe, nach Schmerzlosigkeit und in Verbindung damit nach steter Heiterkeit des Gemüts aus. Die Stoa hat keinen Grund, an dem bestehenden Eigentum des einzelnen zu rütteln. Ihr geht es einzig um den rechten, der Vollkommenheit des Menschen entsprechenden Gebrauch. Der gute Gebrauch erscheint darum als eigentliche Begründung des Eigentumsrechts, ein Gedanke, der sich auch bei *Augustinus* findet. Der gute Gebrauch äußert sich besonders darin, daß der Mensch um seiner Vollkommenheit willen sich aller Güter, die er nicht benötigt, zugunsten anderer entledigt. Auch die Eklektizisten, unter ihnen besonders *Cicero*, betrachten das Eigentum im Zusammenhang mit den sittlichen Normen menschlichen Handelns. Diese werden allerdings nicht vom einzelnen selbst bestimmt, sondern haben ihren Grund in einer allgemeinen Übereinstimmung des sittlichen Bewußtseins, im „consensus gentium“. Das Eigentumsrecht erscheint darum als ein durch gemeinsame Gewohnheit gewordenes Recht, jedoch immer gesehen aus der Perspektive des Individuums.

Der Ordnungsgedanke, von dem her die grundsätzliche Fragestellung, inwieweit das Privateigentum vom Ganzen der Gesellschaft aus zu legitimieren ist, erst möglich wird, kam also bei der Stoa und ihren Nachfahren nicht ins Gespräch, wie dies im holistischen Denken *Platos* und *Aristoteles'* der Fall war. *Plato* vertritt ausdrücklich das Gemeingut als Ordnungsprinzip. Auch *Aristoteles* gibt dem Gemeinwohl den Vorrang vor dem Eigenwohl. Sein Blick fällt zuerst auf die Gemeinschaft, den Staat, in welchen die verschiedenen Teile, Individuen, Familien usw. integriert sein müssen. Subjektive Rechte können darum nur vom Ganzen her interpretiert

werden. Doch ist die aristotelische Auffassung von Gesellschaft und Eigentum differenzierter als jene *Platos*.

*Aristoteles* folgt insoweit *Plato*, als auch er in der Gütergemeinschaft ein Ideal sieht. Er bewundert gütergemeinschaftliche Einrichtungen in Lazedämon<sup>2</sup> und Tarent<sup>3</sup>. Mit Blick auf das Verhalten seiner Mitwelt sieht er aber erhebliche Schwierigkeiten für die Durchführung kommunistischer Modelle. „Denn wenn zwischen dem Genuß der Vorteile und der Arbeitsleistung keine Gleichheit eingehalten wird, müssen unvermeidlich gegen die, die viel genießen oder bekommen und wenig leisten, von seiten derer, die weniger bekommen und mehr leisten, Bedenken laut werden.“<sup>4</sup> Die Idee der Gemeinsamkeit möchte er auf dem Weg der persönlichen Verantwortung erfüllt sehen, indem die Besitzenden den Nutzen der Güter den Mitmenschen zugänglich machen. „Die Gemeinschaft des Besitzes bringt also diese und ähnliche Schwierigkeiten mit sich. Dagegen dürfte die gegenwärtige Einrichtung, durch gute Sitten und Gesetzesvorschriften verbessert und verschönert, sehr erhebliche Vorteile bieten. In einem gewissen Sinn nämlich müssen die Güter wirklich gemeinsam sein, im ganzen aber Privateigentum bleiben. Wenn jeder für sich sorgt, werden die gegenseitigen Beschwerden wegfallen, und man wird auch mehr vor sich bringen, da jeder für seinen eigenen Vorteil arbeitet. Um der Tugend willen aber muß es mit dem Gebrauch des Eigenbesitzes nach dem Sprichwort gehen: ‚Freunden ist alles gemeinsam.‘“<sup>5</sup> Eben dieses Sprichwort hatte *Plato* für seine These angerufen<sup>6</sup>.

Das Argument für die Aufteilung der materiellen Güterwelt ist zunächst nicht philosophischer Natur, d. h. es ist nicht der Wesensnatur des Menschen entnommen, sondern fußt vordergründig auf soziologischer Erfahrung: „Überhaupt ist das Zusammenleben und die Gemeinschaft in allen menschlichen Dingen schwer, be-

sonders in solchen (materiellen). Man sieht das an den Gesellschaften der Reisegefährten, wo fast die meisten über Kleinigkeiten und das erste beste, was ihnen in den Weg kommt, sich entzweien und aneinandergeraten.“<sup>47</sup> So hoch *Aristoteles* den Sinn für das Gemeinwohl auch einschätzt, die Erfahrung belehrt ihn eines anderen. „Es ist auch mit Worten nicht zu sagen, welche eigenartige Befriedigung es gewährt, wenn man etwas sein eigen nennen kann. Sicherlich nicht grundlos hat jeder die Liebe zu sich selbst, sie ist uns vielmehr von der Natur so eingepflanzt, und nur die Eigenliebe erfährt gerechten Tadel. Diese ist aber nicht dasselbe wie die Selbstliebe, sondern ist übertriebene Liebe zu sich selbst, wie man auch den Habsüchtigen tadelt, obgleich doch im einzelnen jeder an seiner Habe Freude hat. Aber auch das bereitet hohe Lust, den Freunden oder Gästen oder Gefährten Gunst und Hilfe zu erweisen, was nur geschehen kann, wenn es ein Eigentum gibt.“<sup>48</sup> Unter dem Begriff „Natur“ des Menschen wird die konkret im täglichen Leben erfahrbare Natur verstanden. Diese manifestiert sich als Liebe zu sich selbst. Der Einwand, daß mit der Teilung in Privateigentum die Rechtshändel sich mehrten und Unfrieden entständen, so daß Gütergemeinschaft eine friedfertige Gesellschaft schaffen würde, wird mit der Bemerkung beantwortet, daß solche Händel nicht von der fehlenden Gütergemeinschaft, sondern von der menschlichen Schlechtigkeit herrühren, „da ja doch erfahrungsgemäß solche, die etwas gemeinsam haben und nutzen, viel mehr Streit miteinander bekommen als die Inhaber von Privateigentum . . . Es wäre aber auch gerecht, nicht bloß der vielen Nachteile zu gedenken, vor denen man bei der Gemeinschaftlichkeit der Güter behütet bleibt, sondern auch der Vorteile, deren man durch sie beraubt wird und deren es so viele sind, daß es ganz unmöglich erscheint, unter solchen Einrichtungen zu leben“<sup>49</sup>. Bezüglich Lazedämon und Kreta er-

klärt *Aristoteles*, daß die Gütergemeinschaft dem Verhalten der Menschen nicht entspreche, weswegen sie nur aufgrund gesetzlichen Zwanges zustande gekommen sei<sup>10</sup>.

## 2. Das christliche Altertum

Das antike Christentum hält sich stark an das Ideal der Gütergemeinschaft. Jedoch ist hierbei nicht an irgendeine positiv-rechtliche, sondern einzig an die moralische Ordnung gedacht. Die Beziehung des Menschen zu den irdischen Gütern wird im Hinblick auf Gott, den Schöpfer, betrachtet. Von hier aus gesehen, ist der erste mögliche Eigentümer die Gattung Mensch, und diese ist gegenüber Gott nicht Eigentümerin, sondern verpflichtete Verwalterin. Der Mensch hat darum nur ein Nutznießrecht, mit der moralischen Pflicht, in Anbetracht seiner Vervollkommnung mit den Gütern maßvoll umzugehen. Das Ansammeln von Reichtum ist darum verpönt. Wer mehr besitzt, als er braucht, soll den Überfluß dem Nächsten überlassen. Das ist die rechte Ordnung, die Gott gewollt hat. Der rechte Gebrauch entscheidet darüber, ob einer etwas zu Recht besitzt. Dieser Gedanke ist zwar typisch stoisch. Er hat aber durch den im Evangelium gebrauchten Begriff des „ungerechten Mammons“ eine neue Stützung erfahren.

Die Frage, die sich bereits *Aristoteles* gestellt hatte, ob die Aufteilung in Privateigentum nicht eine bessere Ordnung im Sinn der Wahrung des sozialen Friedens bedeute, wird nicht gestellt. Vereinzelt taucht die Frage auf, ob das Privateigentum wirklich den Streit in der Gesellschaft beseitige (vgl. *Basilius*). Interessant ist, daß auch nach der Rechtfertigung des ersten in der Kette der Aneigner gefragt wurde. Wenn nämlich schon der Erste gestohlen hat, dann sind alle Nachfolger ebenfalls Diebe (*Basilius, Johannes Chrystomus*), es sei denn, man

erkläre mit der Stoa (*Chrysipp*) das Eigentumsrecht einzig aus dem guten Gebrauch, so daß derjenige, der den ungerechten Mammon gut gebraucht, rechtmäßiger Besitzer ist (*Klemens von Alexandrien* u. a.), oder man sage, überhaupt alles, was wir unser Eigentum nennen, sei im Grunde Raub, weil wir nur Verwalter des Schöpfers seien, so daß keiner dem andern einen Vorwurf machen könne, weil das moralische Verdikt alle treffe, die sich Eigentümer nennen, (*Irenäus, Cyprian* u. a.). Es ist hier nicht der Ort, die Auffassung der Kirchenväter bezüglich ihrer Stellung zum Privateigentum eingehend zu referieren<sup>11</sup>.

Verschiedene Interpreten versuchten, bei den Kirchenvätern den perfekten Kommunismus zu entdecken. Doch gibt es dafür kein stichhaltiges Argument. Die theologische Ansicht, wonach im Paradies Gütergemeinschaft bestanden hätte, vor allem auch das Beispiel der Urgemeinde von Jerusalem mochten den einen oder anderen fasziniert haben, obwohl alle wußten, daß die Urgemeinde wegen ihres (freien) Kommunismus in größte Not geraten war, so daß man für sie in auswärtigen christlichen Gemeinden betteln mußte. Die Theologen des antiken Christentums kämpften gegen Luxus und Verschwendung, die mit der unmoralischen Nutzung des privaten Eigentums verbunden waren. Der Gedanke, auf welchem Weg die sorgfältigste und produktivste Verwaltung der materiellen Güter gesichert sein könnte, lag nicht im Blickfeld. Den Kirchenvätern, die ausschließlich pastoral ausgerichtet waren, lag alles an der moralischen Aufrüttelung der Christen. Sie mußten daher in ihren Hörern und Lesern das Bewußtsein wecken, daß alle materiellen Güter vom Schöpfer allen Menschen zur Nutzung übertragen wurden, so daß von diesem Gesichtspunkt aus nicht von einem Recht auf Eigentum gesprochen werden konnte.

### 3. Thomas von Aquin

*Thomas von Aquin* hat die Auffassungen der Tradition in ein geschlossenes System christlichen Denkens gebracht. Er stellte diese Systematik in zwei grundlegenden Artikeln vor<sup>12</sup>. Im ersten Artikel behandelt er die moralische Seite des Problems: die Pflicht des Menschen, die materiellen Güter als Geschenk Gottes zum Nutzen der ganzen Menschheit zu betrachten und dementsprechend zu handeln. Im zweiten Artikel befaßt er sich mit der rechtlichen Organisation, die sich aus der tatsächlichen Verhaltensweise des Menschen aufdrängt, damit das oberste Moralgebot (Art. 1) durch die Gesellschaft erfüllt werde. Der erste Artikel kann als patrologisch, der zweite als aristotelisch bezeichnet werden.

Der *erste* Artikel, der sich die Frage stellt, ob der Besitz äußerer Güter dem Menschen von Natur zukomme, kommt zur Schlußfolgerung, daß die äußeren Güter dem Menschen als dem mit Vernunft begabten Wesen zum Gebrauch überantwortet worden seien. Der Artikel wurde verschiedentlich in dem Sinn ausgelegt, daß das Privateigentum als oberstes naturrechtliches Ordnungsprinzip verstanden worden sei. Man glaubte, hier eine Vorformulierung von Artikel 17 der UNO-Menschenrechtserklärung zu finden, die jedem einzelnen Menschen das Recht auf Eigentum zuspricht. Diese Auslegung entspräche der rationalistischen, im Individualismus entstandenen Naturrechtslehre der subjektiven Rechte. Bei *Thomas von Aquin* ist aber eine solche Naturrechtsauffassung noch nicht zu finden. *Thomas* geht von dem universalistischen, kosmischen Ansatz aus, gemäß dem Mensch und Natur als miteinander verbunden erkannt werden. Von diesem Gesichtswinkel aus steht zur Frage, in welchem Verhältnis der Mensch, allgemein verstanden, zur Natur, die ihn umgibt, stehe. Welche Macht ist dem Menschen über die Natur vom Schöpfer

verliehen worden? *Thomas* antwortet, der Mensch sei aufgrund seiner Vernunftnatur zum Herrn der Welt erkoren worden, damit er sie zu den seiner Natur entsprechenden Zwecken nutze. Ob der Mensch als einzelner sich als Herr bestimmter Dinge betrachten könne, ist noch nicht entschieden. Korrekt ist jene Interpretation, die in dem Artikel einen negativen Kommunismus vertreten sieht. Man darf aber dann den Begriff „der Mensch“ nicht etwa als Summe aller Einzelmenschen, sondern nur im Sinn von „menschliches Wesen“ verstehen. Natürlich sind alle Einzelmenschen menschliche Wesen. Aber es darf eben noch nicht an die Einzelmenschen gedacht werden, auch nicht als in einem Kollektiv zusammengefaßte Einzelmenschen. Mit anderen Worten, es handelt sich um eine metaphysische Aussage über das Verhältnis der menschlichen Natur zur äußeren Natur. „Gott hat die erste Oberherrschaft über die Dinge. Er selbst hat in der Vorsehung einige Dinge für den leiblichen Unterhalt des Menschen bestimmt. Daher hat der Mensch natürliche Herrschaft über die Dinge hinsichtlich der Macht, sie für sich zu nutzen.“<sup>13</sup> Mit diesen Ausführungen wird *Thomas* dem Grundanliegen der christlichen Tradition gerecht, daß die materiellen Güter dem Menschen, der ganzen Menschheit, zum Gebrauch zur Verfügung stehen müssen.

Im zweiten Artikel stellt nun *Thomas* die Frage, „ob es erlaubt sei, daß einer etwas als sein Eigentum besitze“. Mit Absicht sagt *Thomas* nun „einer“ (*aliquis*) und nicht mehr „der Mensch“. Er macht nun zur Lösung der Frage die Unterscheidung zwischen Erwerb und Verwaltung einerseits und Gebrauch andererseits. Bezüglich des ersten Gliedes (Erwerb und Verwaltung oder Disposition) sieht er die praktische Notwendigkeit der privaten Ordnung: 1. zum Ansporn des Fleißes, also zur Erhöhung der Produktivität der Arbeit, 2. zur besseren und unterscheidbareren Verwaltung, d. h. zur Sicherung der Pro-

duktivität des Kapitals und zur Kennzeichnung der verantwortlichen Person, 3. zur Herstellung des gesellschaftlichen Friedens, weil durch rechtliche Abgrenzung der Streit vermieden wird. *Thomas* lehnt sich, wie man sieht, an *Aristoteles* an.

Unter dem Gesichtspunkt des zweiten Gliedes der Unterscheidung (Gebrauch) behalten alle Güter, auch diejenigen, die sich in privater Hand befinden, ihre ursprüngliche Zweckbestimmung, nämlich allen zugute zu kommen.

Diese Zweckbestimmung hebt aber nach *Thomas* keineswegs das Dispositionsrecht des Eigentümers auf. Was einer legitimerweise als Eigentum besitzt, bleibt sein Recht. „Er kann seinen Besitz gebrauchen, wie er will.“<sup>14</sup> Auf dem Eigentümer lastet allerdings die schwere Verpflichtung, den Bedürftigen, wer immer es sei, zu helfen. Die Verpflichtung wiegt um so schwerer, je tiefer der andere in Not geraten ist<sup>15</sup>. Eine allgemeine Regel, wie die Not des Nächsten einzuschätzen ist, gibt es allerdings nicht. Das Urteil hierüber ist kluger Abschätzung überlassen<sup>16</sup>. „Ist jedoch die Not einmal eindeutig so groß, daß man einer gerade gegebenen Not an den dringenden Gütern abzuhelfen hat, z. B. wenn einer Person Gefahr droht und anders nicht abgeholfen werden kann, dann darf einer mit fremder Sache, sei sie nun offen oder heimlich weggenommen, seine Not beheben. Von Diebstahl oder Raub im eigentlichen Sinn kann dann nicht mehr die Rede sein“<sup>17</sup>, „denn was einer in einer derartigen Notlage zu seiner Selbsterhaltung an sich nimmt, wird so zum Seinen.“<sup>18</sup> „Im Notfall gehört alles allen.“<sup>19</sup> In diesem Fall also verliert der Eigentümer sein Recht über jene Güter, die er aufgrund moralischer Pflicht dem Mitmenschen, der sich in äußerster Not befindet, schuldet. „Der Überfluß, den einer besitzt, ist aufgrund des Naturrechts den Armen geschuldet.“<sup>20</sup>

Welche Kraft hat nun das Argument zugunsten der privaten Aufteilung? Ist es naturrechtlicher oder positivrechtlicher Art?

Zunächst eine kurze Erklärung, was *Thomas* unter dem eigentlichen, unabänderlichen Naturrecht versteht. Das Naturrecht ist in seinen obersten Prinzipien das, was das physische Naturgesetz im allgemeinen als Ziel menschlichen Strebens aufweist: Selbsterhaltung, Selbstvervollkommnung, Verehelichung, Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft, Erwerb von Erkenntnis, (natürliche) Gotteserkenntnis<sup>21</sup>. Daß das Naturgesetz Naturrecht begründet, erklärt *Thomas* durch die praktische Vernunft, die von Natur so angelegt ist, daß sie die physischen Naturgesetze als Norm des Handelns, wozu auch das soziale Handeln gehört, imperativisch ausspricht. Der Vorwurf, welcher der thomistischen Naturrechtslehre gemacht wird, es sei widersinnig, einen physischen Sachverhalt als Moral- oder Rechtsnorm zu begreifen, ist also nichtig. Das Soll, der Imperativ, entsteht nicht aus dem Naturtrieb, sondern aus der Vernunft, welche die Wesenstribe des Menschen als göttliche Ordnung erkennt und konkret umsetzt.

Da der Mensch aufgrund seiner Natur mit Vernunft begabt ist, kann weiterhin alles als Naturrechtsnorm betrachtet werden, was die Vernunft im Hinblick auf eine objektiv gegebene Situation aus den allgemeinsten Prinzipien ableitet. „Ableiten“ heißt nicht, begrifflich demonstrativ erschließen, sondern in Kenntnis der konkreten Sachlage als eine Lösung erkennen, die den Prinzipien gerecht wird. Das ist die „Natur der Sache“. Die gerichtlichen Entscheidungen gehen im positiven Recht methodisch in der gleichen Logik vor, nur daß im positiven Rechtsprozeß die Rechtsnorm dem staatlich statuierten Gesetz entnommen wird. Die Natur der Sache gehört als Recht somit zu dem aus den ersten Natur-

rechtsprinzipien im besagten Sinn abgeleiteten Naturrecht. Naturgesetz im strengen Sinn ist nach *Thomas* nur das, was ohne Vernunftschluß direkt aus der Finalität der Natur erkennbar ist. „In dieser Weise wird erklärt, daß ‚der gemeinsame Besitz aller und die Freiheit aller‘ zum Naturrecht zählt.“<sup>22</sup> Dagegen stammen die Aufteilung der Besitzverhältnisse und die Leibeigenschaft nicht aus der Natur selbst, sondern aus der Vernunftüberlegung der Menschen im Hinblick auf die nützliche Gestaltung des menschlichen Lebens<sup>23</sup>. Dieser Unterscheidung in eigentliches Naturrecht und abgeleitetes Naturrecht entsprechen die Bezeichnungen der Scholastik in „primäres“ und „sekundäres“ Naturrecht<sup>24</sup>. Das sekundäre Naturrecht ist im Gegensatz zum primären veränderlich, und zwar aufgrund der veränderten sachlichen, konkreten Bedingungen. *Thomas* hat, wie der zitierte Text zeigt, die Leibeigenschaft zum sekundären Naturrecht gerechnet im Hinblick auf jene Menschen, die nicht in der Lage waren, ihre eigenen Lebensangelegenheiten in nützlicher Weise zu regeln. Man mag das ausgebreitete Vagabundenleben verurteilen. Wenn es aber besteht, dann wird man eine wenigstens vorläufige, vernünftige Regelung treffen müssen. In der mittelalterlichen Gesellschaft, in der in großem Ausmaß ein Vagabundenwesen bestand, war dies in der Tat ad hoc die einzige vernünftige Regelung. Das heißt aber nicht, daß die Leibeigenschaft zum universal geltenden Naturrecht zählen würde.

Die Aufteilung in privaten Besitz gehört also nach *Thomas* zu dem, was man sekundäres Naturrecht nennt. Das Recht auf Privateigentum ist logisch „deduziert“ oder zum strengen Naturrecht durch die Vernunft „dazugefunden“, eine *adinventio rationis humanae*, eine „Findung der menschlichen Vernunft.“<sup>25</sup>

Wichtig ist nun die Frage, auf welcher Erfahrung diese rationale Findung beruht. Ist die Erfahrungsbasis et-

wa so schmal wie jene, aufgrund deren *Thomas* die Leib-eigenschaft zum Naturrecht zählt?

*Thomas* greift hier auf eine universale innere Erfahrung zurück, gemäß der jeder existierende Mensch leichter und sicherer das Eigenwohl als das Gemeinwohl erstrebt, wenngleich es der sozialen Natur des Menschen mehr entsprechen würde, das Gemeinwohl dem Eigenwohl spontan vorzuziehen. Es mußte also ein Weg gefunden werden, das Eigeninteresse in den Dienst des Gemeinwohls einzubinden. Dazu soll die Aufteilung der materiellen Güter in Privateigentum dienen. Die drei Gründe, die *Thomas* angeführt hat, sind alle mit dem Blick auf das Gemeinwohl konzipiert. Das Privateigentum erfüllt demnach gemäß *Thomas* eine soziale Funktion. Es ist nicht aus dem Begriff der Person abgeleitet, wie dies erst später der Fall ist.

Die erfahrungsmäßig feststellbare Tatsache, daß der Mensch sich dem Eigenwohl näher als dem Gemeinwohl fühlt und deshalb das Bestreben hat, weitestmöglich seinem Eigeninteresse zu folgen, wird von *Thomas* als ein gewisser Abfall vom Ideal angesehen. Im paradiesischen Zustand seien Wille und Leidenschaften geordnet gewesen, so daß Gemeinbesitz keinen Streit verursacht habe<sup>26</sup>. Nachdem diese ideale Verhaltensweise des Menschen nicht mehr zu verallgemeinern ist, bleibt als Lösung nur der Weg über das Eigeninteresse, um die Verwirklichung des Gemeinwohls zu gewährleisten. Im Hinblick darauf, daß der Zustand der gefallenen Natur nach *Thomas* auch in der Erlösung - wenigstens für diese Erdenzeit - nicht aufgehoben ist, die Erlösung vielmehr nur die Beziehung des Menschen zu Gott erneuert hat, erkennt man, daß die Bevorzugung des Eigenwohls vor dem Gemeinwohl eine wohl bedauernswerte, aber unabänderliche Neigung ist, die praktisch, wenngleich nicht wesentlich, einer „natürlichen“ Anlage gleichgestellt werden kann. Von hier aus gesehen, haben aus dem

täglichen Leben entnommene Argumente, wie z. B. der aus *Aristoteles* stammende Hinweis darauf, daß der Mensch den natürlichen Drang habe, seinen Freunden aus eigenem Besitz mitzuteilen und zu diesem Zweck Eigentum brauche<sup>27</sup>, nur die Funktion von Beiwerk.

Da *Thomas* das sekundäre Naturrecht auch „*jus gentium*“ nennt, gehört das Privateigentum zum *jus gentium*. Den Begriff des *jus gentium* erklärt *Thomas* im Anschluß an das römische Recht als jenes Recht, das bei allen Völkern im Gebrauch ist. Die überall übliche Rechtsgewohnheit ist ein Zeichen dafür, daß diese Rechtsordnung die durch die Vernunft erkennbare Natur der Sache zum Ausdruck bringt. Entgegen allen terminologischen Schwierigkeiten hinsichtlich des Bezuges vom *jus gentium* zum *jus naturae* oder zum *jus positivum* kann kein Zweifel bestehen, daß *Thomas* das *jus gentium* als sekundäres Naturrecht einstuft, wengleich er<sup>28</sup> *Isidor von Sevilla*, der das *jus gentium* zum zivilen Recht zählte, scheinbar eine Konzession macht, indem er erklärt, das *jus gentium* sei *kein* Naturrecht. Er fügt aber hinzu, daß es sich nicht um ein eigentliches Naturgesetz handle, dem man spontan folge, sondern um einen Sachverhalt, der sich erst durch rationale Überlegung aus dem eigentlichen (primären) Naturgesetz ergebe. Das *jus gentium* ist als Verunftschiuß aus den obersten naturrechtlichen Prinzipien Naturrecht, wie *Thomas* ausdrücklich erklärt<sup>29</sup>, das will heißen, sekundäres Naturrecht. Erst der Kommentator *Franciscus von Vitoria* hat den Begriffswechsel vorgenommen, indem er das *jus gentium* zum positiven Völkerrecht erklärte und damit die moderne Entwicklung des Völkerrechts einleitete, nicht also erst, wie gewöhnlich angenommen wird, *Hugo Grotius*<sup>30</sup>.

Das Privateigentum gehört somit nach *Thomas* eindeutig zum Naturrecht im Sinn des sekundären Naturrechts. Es hat seine Begründung nicht in der Person als

solcher, sondern in dem Sachverhalt, daß die materielle Welt als Mittel zur allgemeinen Bedarfsdeckung besser in privaten, also personalen Besitz aufgeteilt ist, als wenn sie als Gemeinschaftseigentum betrachtet würde. In diesem und nur in diesem Sinn, d. h. mit Blick auf den höheren Nutzen (Produktivität) des Wirtschaftsprozesses und die damit zusammenhängende Friedensordnung in der Gesellschaft trifft *Johannes Paul II.* die authentische Lehre des *Thomas von Aquin*, wenn er in der Enzyklika „*Laborem exercens*“ (Nr. 15) sagt, *Thomas* habe das private Eigentum im Hinblick auf die personalen Werte verteidigt: „Der Organisation der Wirtschaft, wie auch dem Wirtschaftsprozeß ist es von Vorteil, wenn sie die personalen Werte jedes einzelnen (in der Wirtschaft Tätigen) berücksichtigen. Nach dem heiligen *Thomas von Aquin* (S.Theol. II—II 65, 2) ist es vor allem dieser Grund, der für das Privateigentum an den Produktionsmitteln spricht.“ Daß die Erdengüter nicht nur die materiellen, sondern auch die geistigen, allgemein formuliert: die personalen Bedürfnisse aller Menschen befriedigen helfen sollen, ist für *Thomas von Aquin* selbstverständlich. Damit ist aber für *Thomas* noch nichts über das Problem der privaten Eigentumsordnung entschieden, wie die Interpretation von *Johannes Paul II.* es naheulegen scheint. Es muß sich vielmehr die Überlegung anschließen, wie dieses personale Ziel am sichersten und effizientesten erreicht wird, ob bei Kollektiv- oder bei Privateigentum. Erst auf dieser Ebene entscheidet sich *Thomas*, wie dargestellt, für das Privateigentum, weil dieses das persönliche Engagement als Leistungsmotor mobilisiert, um den allgemeinen personalen Nutzeneffekt des Wirtschaftsprozesses sicherzustellen.

#### 4. Die Neuzeit

Die Rückorientierung an einem paradiesischen oder sonstwie idealisierten Zustand der Gesellschaft beherrscht weiterhin die Überlegungen über den Sinn des Privateigentums. Im Grund ist dieses Nachsinnen über einen ehemaligen glücklichen Zustand der menschlichen Gesellschaft nichts anderes als ein geheimes naturrechtliches Raisonement über die Normen, die dem Menschen naturkonform wären, würde er seine Natur von allen im Lauf der Geschichte eingetretenen oder selbst verschuldeten Trübungen reinigen. Dieses platonische Sich-Erinnern an das geheime Hintergründige im Menschen betrifft übrigens nicht nur die Lehre über das Eigentum, sondern gehört, wie bereits erwähnt, allgemein zum Denken über soziale Normen. Um dem naturgemäßen Begriff der sozialen Gerechtigkeit auf die Spur zu kommen, geht *John Rawls*<sup>31</sup> dem Normendenken des Menschen im Urzustand nach und findet dort den Begriff der vom Utilitarismus freien Fairneß.

*Franciscus Suarez* (1548—1607) legt die Ansicht des *Thomas von Aquin*, im Urzustand habe Gemeineigentum bestanden, dahin aus, daß es sich nicht um ein Gebot gehandelt habe, daß mindestens für die beweglichen Güter, d. h. die Konsumgüter, wozu auch das Eigenheim zähle, der private Besitz als angemessen beurteilt worden sei. Gemäß dem Gerechtigkeitsdenken des Menschen im Urzustand, hätte jeder das von ihm Erarbeitete als sein Eigentum betrachtet. Es hätte darum gegen die Gerechtigkeit verstoßen, wenn man das kultivierte Stück Land dem abgenommen hätte, der die Arbeit geleistet hätte<sup>32</sup>. Doch meint *Suarez*, daß diese Präzisierung der altüberlieferten Ansicht vom Kollektiveigentum im Urzustand mehr oder weniger unbedeutend sei, so daß man allgemein sagen könne, im Urzustand habe das Privateigentum noch nicht bestanden, da der Mensch

noch nicht faul, habsüchtig und streitsüchtig gewesen sei. Immerhin weist *Suarez* mit seinem Hinweis, daß auch im Urzustand die Arbeit das Eigentumsrecht auf das erarbeitete Objekt schafft, den Weg von der holistischen Sicht, die in der thomistischen Begründung des Privateigentums noch wirksam war (effiziente Verwaltung der Güter im Hinblick auf die allgemeine Wohlfahrt), weg in Richtung zum Individuum, zur Person als dem ursprünglichen Begründer des Rechts auf Eigentum aufgrund seiner Leistung.

*Hugo Grotius* (1583—1645) sieht, von der Sozialnatur des Menschen ausgehend, den ursprünglichen Zustand als Gütergemeinschaft, wobei er annimmt, daß die Menschen ursprünglich ein moralisch vollkommenes Verhalten an den Tag gelegt hätten. Während alle anderen Lebewesen nur nach dem streben, was ihnen individuellen Nutzen bringt, sucht der Mensch aufgrund seiner Natur sich gewissermaßen in eine Gemeinschaft zu verbreitern, in der das individuelle Interesse nicht Handlungsmotiv ist. *Grotius* vermischt die beiden Grade des natürlichen Rechts, d. h. des primären und des sekundären, und versteht als Naturrecht ganz allgemein das Vernunftrecht, in dem alles enthalten ist, was zum Bestehen der Gemeinschaft und damit auch zum Besten des einzelnen erforderlich ist. Im Urzustand sollte niemand gehindert werden, aus den Gemeinschaftsgütern das für seinen Bedarf Notwendige zu entnehmen. Darum war das, was er zum eigenen Bedarf aus dem gemeinsamen Gut entnahm, sein Eigentum. In diesem Sinn sprach *Grotius* hinsichtlich des Urzustandes von dem Verbot der Verletzung fremden Eigentums. Damit will er nicht sagen, daß im Urzustand die Aufteilung in Privatbesitz bestanden hätte, sondern nur, daß der Gebrauch der Güter selbstverständlich individuell sein mußte. Er verweist zur Erklärung auf das von *Cicero* angeführte Beispiel vom Theater, in dem grundsätzlich die Plätze Ge-

meingut seien, jedoch immer nur von einzelnen in Beschlag genommen werden können<sup>33</sup>. *Grotius* übernimmt nun die theologische Lehre der Erbsünde, indem er erklärt, die Aufteilung in privaten Besitz sei notwendig geworden, da die Menschen nicht im ursprünglichen Zustand der Einfachheit und Unschuld verblieben seien<sup>34</sup>.

Wenn *Thomas* die private Eigentumsordnung noch als Resultat einer vernünftigen, allgemein einsichtigen Überlegung betrachtete und nur in diesem Sinn von einer „Erfindung“ der menschlichen Vernunft (*adinventio rationis humanae*) sprach, spricht *Grotius* von einem Vertrag, durch den die Teilung erfolgt sei. Die Okkupation als Titel des Eigentumserwerbs konnte ihre Legitimation nur finden in der stillschweigenden Übereinstimmung aller. Würde diese Übereinstimmung einfach als die der allgemeinen Vernunft folgende Überzeugung aller verstanden, dann käme man zum thomistischen Begriff des *ius gentium*. Doch versteht *Grotius* die Übereinstimmung offenbar im Sinn eines Vertrags.

In der Lehre vom Eigentum wie überhaupt in der gesamten Naturrechtslehre hat *Hugo Grotius* die philosophischen und theologischen Argumente der Tradition gesammelt, doch daraus kein so logisch konsistentes System gebaut wie *Thomas von Aquin*. Einerseits ist *Grotius* holistisch eingestellt: er spricht dem Staat ein *dominium eminens* zu, so daß die staatliche Gewalt um des Gemeinwohls willen über das Eigentum schrankenlos verfügen kann. Andererseits kann er seine Theorie vom Staatsvertrag nur aufrechterhalten, wenn er im Sinn des Individualismus im Volk den Ursprung der Staatsgewalt sieht. Man könnte in den Gedankengang noch eine Logik einbringen, wenn man den ursprünglichen Zustand nicht als Gemeinschaft friedliebender Menschen verstände, sondern wie *Hobbes* als Zusammensein von einander feindlichen Individuen oder ihn im vorhinein als

Vertragsgemeinschaft auffassen würde. Zwar rechtfertigt *Grotius* den Gehorsam gegenüber der Staatsgewalt logischerweise durch den Staatsvertrag. Dagegen steht aber in Widerspruch die Erklärung, das dominium eminens über sämtlichen Privatbesitz sei im Gemeinwohl begründet, das als absolut übergeordnete Norm verstanden wird. In einer Staatsvertragstheorie ist das Gemeinwohl das Resultat einer freien Übereinkunft, nicht eine naturrechtlich der Gesellschaft vorgeordnete Norm.

Bei *Thomas Hobbes* (1588—1679) ist der einzelne bereits im Urzustand streng vom Mitmenschen getrennt. Er steht in hartem Kampf mit ihm um seine unbeschränkten Rechte, auch sein Recht auf Eigentum. Bei dieser Konzeption des Urzustands ist jede holistische Auffassung vom Gemeinwohl ausgeschlossen. Die Übereignung der eigenen Gewalt an den Träger der Staatsgewalt bringt praktisch, wenngleich ideell von *Hobbes* nicht gewollt, die ursprünglichen subjektiven Rechte zum Erlöschen. Das Staatsoberhaupt verlangt absoluten Gehorsam<sup>35</sup>. *Hobbes* nahm allerdings an, daß das Staatsoberhaupt den Gesetzen der Natur, welche zugleich Gesetze Gottes sind, gehorche<sup>36</sup>. Theoretisch hätte die Staatsgewalt nur die subjektiven Rechte aller einzelnen in friedlichen Ausgleich zu bringen. Sieht man von der Übertragung der Gewalt auf den Staat ab, dann ist man bei der Theorie *Jeremias Benthams*, der individualistisch verstandenen Freiheit aller, somit auch der uneingeschränkten Freiheit der Verfügung über das Eigentum. Diese subjektivistisch orientierte Naturrechtslehre beherrscht die nachfolgende Gesellschaftsphilosophie in England.

*Samuel Pufendorf* (1632—1694) hält sich, *Hugo Grotius* folgend, mehr an die traditionelle Auffassung vom Eigentum im Urzustand. Der Urzustand, wie ihn *Hobbes* geschildert hat, erscheint ihm als der maximal unglückliche. Der kriegerische Urzustand habe nie existieren

können, weil der Mensch in der Familie ins Leben eintrete. Es sei gegen die Natur, gesetzlos zu leben, dies schon wegen der natürlichen Potenz des Menschen, Recht von Unrecht zu unterscheiden. Das fundamentale Gesetz sei die friedliche Geselligkeit. Gegenüber *Hugo Grotius* differenziert *Pufendorf* den Kommunismus des Urzustands. Jene Gütergemeinschaft war, wie er sagt, rein negativ, insofern man keinen als Eigentümer bezeichnen konnte, sie sei aber keine ausgesprochen kommunistische Gemeinschaft gewesen, in der unter Ausschluß privaten Besitzes nur Kollektiveigentum bestanden hätte<sup>37</sup>. Die Teilung in Privateigentum erfolgte gemäß *Pufendorf* in einem Teilungsvertrag. Dieser sollte dem Frieden in der Gesellschaft dienen, zugleich aber auch ein Mittel sein, um jede Arbeit in ihrem Produkt als persönliche Leistung zu respektieren.

Ähnlich wie *Hobbes* äußert sich *Baruch Spinoza* (1622 bis 1677). Auch er nimmt für den Urzustand das Recht des einzelnen auf alles an, soweit seine Macht überhaupt reicht. Damit nun jeder gemäß seiner Vernunft zu leben imstande sei, müsse ein Vertrag vorgesehen werden, durch den zugleich auch die gegenseitige Hilfeleistung und Unterstützung gewährleistet werde. Im Vertrag übertragen die einzelnen ihr unbeschränktes Recht auf die Gemeinschaft. Der einzelne entledigt sich so seiner Macht zugunsten der Gemeinschaft. Diese wird also Träger der Gewalt, die ebenfalls unbeschränkt ist wie ursprünglich die Macht des einzelnen. Die Gewalt reicht so weit, wie sie effizient ist. Im Grunde ist bei diesem Staatsdespotismus das ursprüngliche Recht des einzelnen auf Eigentum wieder aufgehoben.

Im Naturzustand herrscht nach *John Locke* (1632 bis 1704) das natürliche Gesetz der Freiheit, mit dem das Recht auf Eigentum engstens verbunden ist. Das Volk wird definiert als Gesellschaft der Eigentümer. Der Staat hat die natürlichen Rechte, vorab das des Eigen-

tums, zu schützen<sup>38</sup>. *Lockes* Lehre vom Eigentum ist ein Mischmasch sämtlicher tradiertter Argumente. Einerseits wird erklärt, daß die von Gott geschaffenen Güter allen zu Nutzen sein müssen, so daß nur jene Güter Eigentum sein können, die wirklich genutzt werden. Andererseits werden jene Güter, die einer erarbeitet hat, ausschließliches Recht der Person. Auch findet sich das aristotelisch-thomistische Argument, daß die Güter in Privatbesitz im Sinn des allgemeinen Wohls besser verwaltet werden, als wenn sie Kollektiveigentum wären. Die alte Lehre, daß der Mensch aufgrund seines freien Willens Herr seiner selbst, nämlich seiner Handlungen, ist, wird dahin präzisiert, daß die Person ihrem Wesen gemäß als Eigentümerin zu bezeichnen ist. Was immer der Mensch erarbeitet hat, wird darum zu seinem Eigentum und bleibt es mit seinem gesamten Ertrag, auch wenn dieser der Leistung eines angeheuerten Arbeitnehmers zu verdanken ist. Der Ertrag der Arbeit fällt dem zu, der den Boden oder das Produktionsmittel besitzt. Wo allerdings kein bestimmter Eigentümer nachgewiesen werden kann, gehört das Erarbeitete dem Arbeiter: „Das Gras, das mein Pferd gefressen, der Torf, den mein Knecht gestochen hat, das Erz, das ich an einer Stelle geschürft habe, wo ich das Recht auf all dies mit anderen teile, werden somit mein Eigentum, ohne daß jemand sie mir zuteilt oder zubilligt. Die Arbeit, die mein war und sie dem vorgefundenen Grundzustand entrisen hat, hat mein Eigentumsrecht auf sie fest begründet.“<sup>39</sup> Dem hier geäußerten Gedanken ist die Rechtfertigung nicht grundsätzlich abzustreiten. Nur müßte man auch von den Rechten sprechen, die dem lohnabhängigen Arbeitnehmer zustehen. Das Recht der Okkupation, als Arbeit verstanden, wird von *Locke* jedem zugestanden, wo es sich um Güter handelt, die noch keinen Eigentümer haben. Wenn aber einmal Eigentum erworben worden ist, gilt es als sakrales Gut, das niemand einfor-

dern kann. Ein Feldwebel könne zwar einem Soldaten befehlen, einer Kanonenmündung entgegenzumarschieren oder in einer Bresche zu stehen, die für ihn fast den sicheren Untergang bedeutet, er könne ihm aber niemals befehlen, einen einzigen Pfennig seines Geldes herauszugeben. Es gibt keine größenmäßige Begrenzung rechtmäßigen individuellen Eigentums, sofern der Eigentümer nichts ungenutzt verderben läßt. Mit dieser Einschränkung übernimmt *Locke* teilweise einen Gedanken der Kirchenväter, daß nur der gute Gebrauch das Recht auf Eigentum schaffe. Doch ist eine solche Äußerung eine nichtssagende Floskel im Ganzen der *Lockeschen* Eigentumslehre. Im übrigen ist *Locke* weniger ein konsequenter Denker als ein Vertreter seiner eigenen politisch wechselnden und ökonomischen Interessen.

Im Unterschied zu *Th. Hobbes* und *S. Pufendorf* fordert *Christian Wolff* (1679—1754) in Übereinstimmung mit *J. Locke* die Eingrenzung der staatlichen Gewalt im Hinblick auf die vom Menschen unabtrennbare Freiheit. *Wolffs* Lehre von den unveräußerlichen Rechten der Person wirkt sich naturgemäß auch auf das personale Recht auf Eigentum aus. Wie bei *Christian Thomasius* (1655—1728) ist höchster ethischer Wert das Wohlbefinden des einzelnen im Sinn der hedonistischen Ethik *Epi-kurs*. Für die soziale Ordnung ergibt sich die Bestimmung der allgemeinen Wohlfahrt als das vernünftige Glück aller einzelnen. Naturrecht ist gleich Lebensklugheit des einzelnen. Das Eigentum, das im Dienst der Selbstvervollkommnung steht, ist ein bedeutendes Element des individuellen Lebensglücks. *Wolffs* individualistisch orientierte Eigentumstheorie findet — allerdings modifiziert — mittels *Taparelli*, von dem noch eingehender die Rede sein wird, Eingang in die Katholische Soziallehre.

Die verschiedenen Theorien vom ursprünglichen individuellen Recht auf Eigentum haben ihren Ursprung in

der Naturrechtslehre des Rationalismus, die das Recht in der Gesellschaft vom subjektiven Recht des Individuums ableitet. Daß die individuellen Rechte irgendwo in eine gemeinsame Friedensordnung einmünden müssen, leuchtete allen Sozialphilosophen ein. Die Lösung dieses Problems wurde von den Vertretern des Rationalismus in der Konstruktion eines von den Individuen gegründeten Staates gesucht, dessen fast ausschließliche Funktion der Schutz der individuellen Rechte sein sollte. Tiefer lotende Philosophen konnten sich mit dieser Lösung nicht zufriedengeben. In irgendeiner Weise muß die Identität zwischen Eigen- und Gesellschaftsrecht gefunden werden. Schon *J. J. Rousseau* hatte in seinem 1762 veröffentlichten „*Contrat social*“<sup>40</sup> erklärt, das Recht, das jeder einzelne über seine Güter habe, sei stets dem Recht untergeordnet, das die Gemeinschaft über alle habe. Damit glaubte er, die besagte Identität gefunden zu haben. Diesem Gedanken folgten radikalisiert die Frühsozialisten, vor allem *François Noel (Gracchus) Babeuf* (1760—1797), *Pierre Joseph Proudhon* (1809—1865), nicht zuletzt dann *Karl Marx* (1818—1883) und dessen Gefolgschaft. Die Ausdrucksweise *G. W. Fr. Hegels*, daß die Person als „endlich-subjektiver Wille“ sich ihr (äußerliches) Dasein in der Gestalt einer Sache gibt und damit das Eigentum konstituiert<sup>41</sup>, darf in keiner Weise mit *J. Locke* zusammengebracht werden. *Hegel* steht mehr in der Tradition des klassischen als im Sog des rationalistischen Naturrechts. Andererseits ist der *Hegelsche* Begriff der Person in keiner Weise mit dem der Scholastik zu verwechseln.

Sieht man von der erkenntnistheoretischen und weltanschaulichen Grundlage ab, dann ist die *Hegelsche* und im Gefolge die *Marxsche* Eigentumslehre aufgrund ihrer Logik in der Gedankenführung, den individualistisch orientierten Begründungen des Eigentumsrechts überlegen. Wer ein absolutes, in keiner Weise einer ge-

sellschaftlichen oder staatlichen Einschränkung unterworfenen Eigentumsrecht verfiicht — und so weit haben sich nur ganz unbedeutende, extravagante Individualisten verstiegen<sup>42</sup> —, argumentiert unlogisch, wenn er annimmt, damit den sozialen Frieden schaffen zu können. Der Ausgangspunkt der Argumentation muß immer die Ordnung im Ganzen sein, sonst ist die Einführung der gesellschaftlichen Beschränkung ex post unbegründet. *Marx* hat dies erkannt, indem er der Phänomenologie *Hegels* folgte: „Das Wahre ist das Ganze.“ Nur hat er in seinem Materialismus der Freiheit der Person und ihren Individualinteressen keinen Platz einweisen können. Hierzu fehlte ihm die entsprechende erkenntnistheoretische Grundlage, nämlich die Anerkennung der Abstraktion<sup>43</sup>. Unter dieser Voraussetzung konnte er vom Ganzheitsprinzip aus die Berechtigung des individuellen Eigentumsrechts nur leugnen. In der aristotelischen Seinsphilosophie ist die Ganzheit eine — allerdings real gültige — Abstraktion, von der die konkrete Gestaltung aufgrund rationaler Überlegung erst noch gefunden werden muß. Daß *Hegel*, der ebenfalls die Abstraktion nicht kennt, das Recht auf Privateigentum annehmen konnte, ist seiner idealistischen Dialektik zuzuschreiben. Sobald man diesen Idealismus realisiert oder materialisiert, verschwindet der Begriff der Person, wie ihn die Seinsphilosophie kennt. Damit verschwindet auch das reale Rechtssubjekt von Eigentum. Die materialistische Realisierung, die *Marx* durch die Umkehrung *Hegels* vornahm, mußte notwendigerweise in den Kommunismus führen.

Wie man leicht erkennt, hängt die Lehre vom Eigentum eng mit der philosophischen Erklärung des Verhältnisses von der Ganzheit zum Teil, näherhin von der Gesellschaft zum Einzelmenschen zusammen. Seit *Franciscus Suarez* bildet sich mehr und mehr die Idee heraus, daß die Gesellschaft von der persönlichen Entscheidung

des Menschen, der seine individuelle Unzulänglichkeit und Bedürftigkeit erkannt hat, gebildet wird als Einheit all derer, die das gleiche Ziel, nämlich die individuelle Vervollkommnung und Entfaltung, suchen. Zwar hat bereits *Aristoteles* diesen kausalen Prozeß der Gesellschaftsbildung vordergründig betrachtet, dennoch steht seine Gesellschaftslehre unter dem sozialetischen Primat des Gemeinwohls, in das jeglicher Einzelwille eingebunden ist. *Aristoteles* kann darum das Privateigentum nur von der Gesamtordnung aus rechtfertigen. Betrachtet man dagegen das gesellschaftliche Leben nur empirisch als kausalen Prozeß vieler an ihrem eigenen Wohl Interessierter, dann kann man das Gemeinwohl nur als Mittel im Dienst des Wohlbefindens der Individuen verstehen. Von einem allen Individuen vorgeordneten, gemeinsamen Wert kann nicht mehr gesprochen werden. Die kausale Betrachtung weist in der politischen Philosophie den Weg in die Demokratie, wie dies bereits bei *Suarez* deutlich wird. In der Wirtschaft führt sie unmittelbar, d. h. ohne den Weg über die Gesamtordnung, zum subjektiven Recht, d. h. zum angeblich primären Recht der Person auf Privateigentum, womit sie die Gefahr des Abgleitens in den Manchesterliberalismus heraufbeschwört.

Diese Wende vom holistischen zum kausalen Denken wird besonders deutlich in der Entwicklung der Katholischen Soziallehre, wie sie seit *Leo XIII.* und den folgenden Päpsten bis heute dargestellt wird. Der Initiant dieser Wende von der ganzheitlich finalen Schauweise in die prozessuale und damit in die, wenn auch moderiert, individualistische Gesellschafts- und Eigentumstheorie ist *Luigi Taparelli d'Azeglio SJ.*

## 5. Taparelli und die Entwicklung der Eigentumslehre in der katholischen Soziallehre der neueren Zeit

*Luigi Taparelli d'Azeglio* (1793—1862) hat in den Jahren 1840—1845 das fünf Bücher umfassende Werk „Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto“ veröffentlicht<sup>44</sup>. Die deutsche Übersetzung erschien bereits 1845<sup>45</sup>. Wissenswert ist, daß der spätere Kardinal *Matteo Liberatore*, Mitarbeiter an der Sozialenzyklika „*Rerum novarum*„ (1891), und *Gioachino Pecci*, der spätere Papst *Leo XIII.* und Autor der besagten Enzyklika, zu den Schülern *Taparellis* zählten<sup>46</sup>.

*Taparellis* Lehre vom Eigentum ist, wie schon angedeutet, grundlegend für die Entwicklung der katholischen Soziallehre. Wir müssen daher zunächst seiner sozialphilosophischen Konzeption nachgehen, weil nur aus ihr erklärt werden kann, warum die Sozialenzykliken einmal den Akzent auf das mit dem Personbegriff verbundene private Eigentumsrecht, ein andermal auf die soziale Belastung setzen. Besonders hingewiesen sei z. B. auf die Stellungnahme *Pius' XII.* zu Eigentum und Mitbestimmung<sup>47</sup> im Vergleich zu den entsprechenden Äußerungen *Johannes' XXIII.*

*Taparelli stand* bei der Abfassung seines Werkes unter Zeitdruck. An sich hatte er die Absicht, den Thomismus wieder aufleben zu lassen. Doch konnte er in seiner Gesellschaftslehre nur unzusammenhängende Stücke aus dem Thomismus sammeln. Im übrigen stützte er sich auf Autoren, die alles andere als Thomisten waren. Sein hauptsächlichster Gewährsmann war *Christian Wolff*, den er ordentlich kopierte, allerdings ohne ihn zu zitieren<sup>48</sup>.

Unbewandert in der metaphysischen Methode sucht *Taparelli* den Weg zur Definition der Gesellschaft aus der Erfahrung, d. h. durch prozessuale Betrachtung. Dies hatte ohne Zweifel auch eine gute Seite. Das abstrakte, holistische Denken führt leicht zu utopistischen

Vorstellungen, es sei denn, man gebe sich Rechenschaft über die verschiedenen Etappen der Abstraktion, über die man zum sachlich bestimmten Konkreten hinabsteigt. *Taparelli* kannte offenbar nicht die analogen Universalien, zu denen auch der Begriff des Gemeinwohls gehört, das die je verschiedenen Einzelwohle unter Berücksichtigung der konkreten, historisch gegebenen Sachlage in sich begreift. Den Exzeß des Empirismus mit seinem Individualismus und Subjektivismus konnte *Taparelli* allerdings verhältnismäßig leicht überwinden, indem er den Gemeinwohlbegriff der christlichen Tradition hereinholte. Es konnte daraus natürlich keine logisch konsistente Theorie entstehen, immerhin aber ein praktikabler Prinzipiensynkretismus, der, mit Vernunft angewandt, seinen eigenen Vorteil für die praktische Gesellschafts- und Wirtschaftspolitik hat.

Das der Empirie abgelesene kausale, d. h. willentliche Element kommt deutlich in der Definition der Gesellschaft zum Ausdruck: „Jede Gesellschaft im allgemeinen“ ist „die Vereinigung oder Übereinstimmung vieler vernünftiger Wesen in der Liebe zu einem von allen anerkannten Gut“. „Menschliche Gesellschaft hier auf Erden ist: die Vereinigung vieler Menschen zur gemeinschaftlichen Erreichung des Gutes, das alle erkennen und wollen“.<sup>49</sup> Es sind die einzelnen Menschen, welche um ihrer individuellen Zwecke willen die Gesellschaft suchen: „So oft viele moralische Wesen, von der Erkenntnis einer und derselben Wahrheit geleitet, moralisch gezwungen werden, das in ihr erkannte Gute mit Übereinstimmung zu wollen, können wir sagen, daß unter ihnen eine *Einheit* besteht.“<sup>50</sup> Als „analytische Elemente unseres sozialen *Seins*“ gibt *Taparelli* an: „Einheit im Ziel, Harmonie der Erkenntniskraft, Übereinstimmung der Willenskräfte, Koordination der Mittel.“<sup>51</sup> Der Mensch hat seinem Wesen gemäß das „Recht der Unabhängigkeit“<sup>52</sup>. Dieses Recht ist an sich unbegrenzt,

es wird in der Gesellschaft begrenzt durch das gleiche Recht des Mitmenschen. Unüberhörbar ist hier das Echo aus der Gesellschaftslehre des konsultierten und reichlich benutzten *Christian Wolff*. Dem traditionellen Begriff des Gemeinwohls wird immerhin ein Ehrenplatz zugewiesen, insofern es als umfassenderes Gut betrachtet wird, das stärkere Rechtskraft hat als das individuelle Gut. Doch hat die das Gemeinwohl vertretende staatliche Gewalt nur die Befugnis, die individuellen Rechte zu ordnen: „Wir können also jetzt zur Schlußfolgerung kommen, daß das Gemeinwohl nichts anderes ist als der höchst mögliche Grad von *Gerechtigkeit*, die schützt, und von *Billigkeit*, die mittels der Kraft aller fördert: das Wohl jedes einzelnen. Die ordnende Gewalt hat demgemäß bei der Disposition über die gemeinschaftlichen Kräfte darauf ihr Augenmerk zu richten, daß niemand von seinem eigenen Recht mehr verliere, als bei der Kollision mit den Rechten anderer verlorengehen muß. Dies gehört dann eigentlich nicht mehr ihm und kann daher auch nicht als Opfer bezeichnet werden. So wird es nach unserer Theorie geschehen, daß 1. der Mensch in der Gesellschaft *in Wirklichkeit* nichts verliert, als das, worauf er kein Recht mehr hat und das er selbst zu seinem eigenen Vorteil *gerne aufgeben* muß, weil die *Pflicht* zur Gerechtigkeit sein *eigenes wahres Wohl* bedeutet; 2. daß die Gesellschaft oder vielmehr die Autorität nie das Recht hat, natürliche Beziehungen zu verändern, sondern bloß ihre öffentliche Geltung zu erklären: und diese Erklärung muß auf eine Weise geschehen, daß sie dem sozialen Handeln als Einheitsprinzip diene, weil die Autorität das Prinzip sozialer Einheit ist.“<sup>53</sup> Hier wird deutlich, daß der alte holistische, aristotelisch-thomistische Begriff der legalen oder allgemeinen Gerechtigkeit ersetzt worden ist durch einen Ordnungsbegriff, der es wesentlich auf die Erhaltung der Unabhängigkeit der in der Gesellschaft geeinten Personen absieht und

dem *Taparelli* als erster den Namen „soziale Gerechtigkeit“ gegeben hat<sup>54</sup>.

Aus dieser sozialphilosophischen Grundeinstellung versteht man die Lehre vom Eigentum bei *Taparelli*. Er geht rein empirisch vor, indem er den Prozeß der Aneignung verfolgt. Mit der christlichen Tradition stellt er fest, daß die Erde, wie sie geschaffen worden ist, noch keine Privatbesitzer von irgendwelchen materiellen Gütern aufweist. Von der Theologie des Paradieses, von der aus die Theologen sich die Frage stellten, in welcher Weise die Menschen, wenn sie weiterhin wie das erste Menschenpaar in dem ursprünglichen Zustand der perfekten menschlichen Natur verblieben wären, die Erde bebaut und für sich genutzt hätten, hält *Taparelli* nichts. Diese Frage hatte sich immerhin der subtile Kommentator des *Thomas von Aquin Suarez* noch gestellt. Er meinte allerdings entgegen der Auffassung des Aquinaten, wie bereits gesagt, daß die Menschen hinsichtlich der „mobilen“, d. h. der dem Konsum dienenden Güter, von selbst auf die Anerkennung des privaten Besitzes gekommen wären, da jeder auf seinem durch Arbeit erworbenen Grundbesitz sich seinen Unterhalt gesichert hätte. *Taparelli* sieht nun im Reden von einem Zustand vor der Verteilung eine falsche Voraussetzung für die Frage, inwieweit das Recht auf Privateigentum naturrechtlich begründet sei. „Einer der größten Philosophen, die über diese Materie geschrieben haben, nämlich Suarez“, habe „mit einem vielleicht weniger genauen Ausdruck (*De opificio sex dierum*, lib. 5, cap. 7, n. 12)“ gesagt, „daß das Privateigentum nicht naturrechtlich begründet sei“ und beigefügt, „wenn jemand auch vor der Aufteilung (eine falsche Voraussetzung, wie wir bald hören werden) ein Stück Boden zur Bebauung für sich nähme, er dessen nicht ohne Ungerechtigkeit beraubt werden könnte.“<sup>55</sup> „Die Autoren, welche die Aufteilung des Grundbesitzes für nicht in der Natur begründet betrachten, scheinen

*natürlich* mit *von Geburt* zu verwechseln, Dinge, die übrigens sehr verschieden sind. Das, was ein Wesen bei seinem ersten Entstehen hat, ist der Zustand seiner *Geburt*, das, was ihm infolge seiner Entwicklung zukommt, dieses bildet seinen *natürlichen* Zustand. Nun kommt dem menschlichen Geschlecht zu, sich zu vermehren, somit eines größeren Umfangs von Mitteln zu bedürfen, als die Natur von sich aus an Produkten anbietet, also die Erde ständig kultivieren zu müssen, ihr in dieser Kulturleistung den Erfolg ihrer harten Arbeit und ihres Fleißes zu widmen und so einen dauerhaften Rechtsanspruch auf sie zu erwerben. Die beständigen Rechte auf die Erde stammen somit folgerichtig aus der menschlichen Natur.“<sup>56</sup> *Taparelli* will nichts wissen von „Aufteilung“, weil er in diesem Begriff den Sozialkontrakt wittert. Weder *Thomas von Aquin* noch *Suarez* haben an einen Vertrag gedacht, wohl aber an die Möglichkeit, daß die Erdengüter, die von sich aus keinen Besitzer anzeigen, nicht nur in privater Aufteilung des Eigentumsrechts, sondern unter Umständen auch kollektiv bebaut und genutzt werden könnten. *Taparelli* hätte dieser Modus aus seinem eigenen Lebensstand als Ordensmann einsichtig sein müssen. Jener Mitbruder, der durch den Oberen zur Anpflanzung von Kartoffeln im Klostergarten bestimmt wurde, hat sicherlich seine Arbeit mit der Absicht verrichtet, daß er die Kartoffeln nicht für sich allein, sondern in erster Linie für die Kommunität, also auch für *Taparelli* pflanze. Diese ideale Kollektivwirtschaft, wie sie die Mönche betreiben, ist nichts anderes als eine Nachahmung der Vorstellung, wie der aus der Hand Gottes hervorgegangene makellose, neidlose und friedfertige Mensch die Erde kultiviert und genutzt hätte. Angesichts dieser Vorstellung ist die Frage berechtigt, mit welchen Argumenten die Menschen die Aufteilung in Privatbesitz begründen können. Mit der Arbeit allein ist die Begründung des Rechts auf

privaten Bodenbesitz nicht erbracht. Das wußte auch *Suarez*. Er meinte aber, wie schon gesagt, daß immerhin jene Güter, die durch den Konsum aufgebraucht werden, als privater Besitz betrachtet werden müßten. *Taparelli* kritisiert ihn wegen der Unterscheidung in bewegliche (d. h. dem Konsum gewidmete) und unbewegliche Güter (Grund und Boden). Er war offenbar nicht dahintergekommen, was eigentlich bezüglich des Zustandes vor der Aufteilung in Privatbesitz diskutiert werden sollte.

Wie immer es sich mit dem Mißverständnis des Urzustandes vor der Aufteilung in Privatbesitz verhalten mag, *Suarez* hat immerhin besser als sein Kritiker *Taparelli* begriffen, daß die Notwendigkeit der Aufteilung in private Rechte sich nicht aus der menschlichen Natur als solcher, sondern aus einer bestimmten Verfassung der menschlichen Natur, nämlich der nicht auszurottenden Tendenz zu einem gewissen Egoismus, im Sinn der Bestimmung des Entscheidungsziels aufgrund des Eigeninteresses, ergibt. Dieser Zustand ist, wie die Theologen annehmen, erst dem Abfall des Menschen von seiner ursprünglichen Vollkommenheit zuzuschreiben. *Taparelli* sieht die ethische Legitimation des Rechts auf Privateigentum im persönlichen Interesse. *Thomas* anerkennt zwar völlig das persönliche Interesse am Eigenbesitz, aber nur als ordnungspolitisch unabänderliche Notwendigkeit. Die ethische Legitimation des privaten Eigentumsrechts ist bei ihm ökologisch begründet im Sinn der von Gott in die materielle Welt hineingelegten Ordnung, zu deren Verwirklichung das persönliche Interesse eingesetzt werden muß.

Bei aller Kritik an *Taparellis* Begründung der privaten Eigentumsordnung sind die positiven Seiten nicht zu unterschätzen. Sein Grundanliegen war, das Naturrecht und damit auch das natürliche Recht auf privates Eigentum empirisch nachzuweisen, sich also nicht in spekula-

tiven Erörterungen zu verlieren. Auch *Thomas von Aquin* beginnt als Aristoteliker seine Naturrechtslogik mit der Erfahrung und versucht, daraus dauerhafte Erkenntnisse über die naturgegebenen Ziele menschlichen Handelns zu gewinnen. Es sei nur an seine Ausführungen über die natürlichen Neigungen des Menschen (*naturales inclinationes*) hingewiesen, aus denen er für den Menschen gültige Gesetze ableitet<sup>57</sup>. Nur hat *Thomas* genauer unterschieden zwischen dem, was zur Natur als solcher und was zu einem bestimmten Zustand gehört, um auf Handlungsnormen zu stoßen, die real immer effizient sind. In der Sozialnatur des Menschen erkennt er das Apriori des Gemeinwohls, so daß alle konkreten Verhaltensweisen und Ordnungsfragen von dort her ihre Begründung finden müssen, natürlich stets im Hinblick auf die konkrete Sachlage, demgemäß auch auf die Interessenlage der in der Gesellschaft handelnden Individuen. *Taparelli* beginnt nun mit der Betrachtung der individuellen Interessen. An der Stelle der Pflicht im Hinblick auf das allen Individualinteressen vorgeordnete Gemeinwohl steht nun die individuelle Freiheit am Anfang der Reflexion über die Gesellschaftsordnung. Erst von hier aus führt der Weg in die Pflicht. Auf die Eigentumsfrage angewandt: in erster Linie das Recht des einzelnen auf Eigentum, das vom Staat zu schützen ist, dann die soziale Verpflichtung. Diese Formulierung des Eigentumsrechts wird seit *Leo XIII.* durch alle Sozialenzykliken mit wechselndem Akzent auf „eigen“ und „sozial“ durchgehalten. Dieser Denkweise ist auch *J. Messner* in seinem Werk „Das Naturrecht“ gefolgt. *Messner* hat *Taparelli* hohe Wertschätzung gezollt<sup>58</sup>.

Die Theorie *Taparellis* kann aufgrund ihres Ansatzes der personalen Freiheit und Unabhängigkeit ohne weitere spekulative Vermittlung die praktisch nützliche Anweisung geben, man habe grundsätzlich beim Individuum und seinem Eigentumsrecht zu beginnen, wenn man

ein Ordnungskonzept entwerfen wolle. Die Begrenzung dieses Rechts im sozialen Raum habe dann nach den Erfordernissen des Gemeinwohls zu erfolgen. Der Begriff des Gemeinwohls muß hierbei aus irgendeiner, allerdings logisch nicht an der richtigen Stelle stehenden, Überlegung herbeigeht werden. *Taparelli* konnte die hohe Wertschätzung des Gemeinwohls in der christlichen Tradition nicht übersehen. Es ist aber nicht gut einzusehen, auf welchem logischen Weg er plötzlich den Vorrang des Gemeinwohls berücksichtigt, wenn vorher nur vom Recht des Individuums die Rede war. Die Verirrung in den Individualismus ist bei dieser Logik nicht auszuschließen, wie andererseits bei der holistischen Denkweise, die vom Gemeinwohl ausgeht, die Gefahr besteht, die individuellen Interessen zu gering einzuschätzen. Die Sicht *Taparellis* ist unmittelbar auf die Praxis, gewissermaßen auf den zeitlichen Ablauf, gerichtet: Das individuelle Eigentumsrecht wird zunächst fest in der Natur des Einzelmenschen verankert, erst im nachhinein wird die Gemeinwohlverpflichtung des Eigentums nachgetragen. Tatsächlich geht die vom Liberalismus beeinflusste westliche Politik in dieser Weise vor. Man überläßt zunächst den Individuen ihre Entscheidungen. Wenn sie das nicht erbringen, was vom Gemeininteresse her erwartet wird, begrenzt man ihre Freiheiten. Man riskiert damit allerdings, daß die Sozialpolitik der Wirtschaftspolitik stets als leidiges Korrektiv nachhinkt. Der Individualismus des 18. und 19. Jahrhunderts führte mit Notwendigkeit in die freie Marktwirtschaft hinein. Infolge der sozialen Mängel war man dann gezwungen, sozialpolitische Maßnahmen anzuhängen. Die Politik der möglichst breiten Streuung von Produktiveigentum, auch in Arbeitnehmerhand, lag nicht im Konzept des Manchesterindividualismus. Der Kollektivismus war nichts anderes als die normale Reaktion gegen den Individualismus des Privateigentums.

Im Konzept *Taparellis* ist ohne Zweifel die breite Streuung des Privateigentums beschlossen, weil das Recht auf Privateigentum, auch auf das produktive, als allgemeines Menschenrecht bezeichnet wird. Nur fehlt die *wirtschaftsethische* Ordnungsnorm.

Die thomistische Denkweise scheint bei oberflächlicher Betrachtung dem Individualeigentum weniger Raum zu gewähren. Jedoch ist das Gegenteil der Fall. Das private Eigentum ist gemäß der thomistischen Sicht ein Grundprinzip der Wirtschaftsordnung. Von hier aus ergibt sich unmittelbar die Forderung, daß möglichst alle in der Wirtschaft Tätigen zu Eigentum, und zwar zu Produktiveigentum, kommen müssen, um dem Ordnungsprinzip zu genügen. Die Entwicklung der Wirtschaftspolitik im Osten zeigt den dortigen Verantwortlichen deutlich, daß ihre kollektivistische Reaktion gegen den Liberalismus ein Mißverständnis der natürlichen Ordnungsfunktion des privaten Eigentumsrechts war. Wenn sie heute eine gewisse Wendung zum Privateigentum vornehmen, dann nicht etwa, weil sie von einem angeblich naturhaften Recht des Individuums auf Privateigentum ausgehen, sondern einzig aus der Erkenntnis, daß mit gestreutem Privateigentum eine effizientere und stabilere Wirtschaftsordnung zustande kommt. Der Westen selbst hat erst spät — und heute noch nicht ganz — erkannt, daß man der Aufblähung der Sozialpolitik besser mit einer geeigneteren Streuung des Produktiveigentums begegnet als mit sozialpolitischem Flickwerk.

Trotz ihrer theoretischen Unvollkommenheit ist die Theorie *Taparellis*, wie gesagt, eine praktikable Formulierung des Sozialdenkens auf der Stufe des sekundären Naturrechts. Das ist auch der Grund, warum seit *Leos XIII. Sozialenzyklika Rerum novarum* diese Denkweise in der Katholischen Soziallehre beherrschend geworden ist. Die Päpste brauchen in ihrer Lehrtätigkeit dem gläubigen Volk keine logisch aufgebaute Theorie vorzustel-

len, sie können in den Gläubigen das Wissen voraussetzen, daß der Mensch von Gott als soziales Wesen geschaffen worden ist, daß darum alle dem Gemeinwohl verpflichtet sind und der rechtmäßigen, die konkrete Ordnung bestimmenden Autorität Gehorsam schulden. Daraus erklärt sich, daß seit *Leo XIII.* alle Päpste in ihren sozialen Enzykliken der Denkweise *Taparellis* gefolgt sind und dessen Werk als das geeignete Handbuch für die sozialphilosophische Bildung der Theologiestudenten empfohlen haben. *Pius XI.* schreibt über das Werk *Taparellis*: „ein Werk, das nie genug gelobt und den Universitätsstudenten zum Studium empfohlen werden kann“<sup>59</sup>. Die Beziehung Gemeinwohl-Individuum, wie sie in der thomistischen Systematik logisch-konsistent gesehen wurde, bleibt aber — im Unterschied zu *Taparellis* Formulierungen — der deutlich erkennbare Hintergrund der päpstlichen Soziallehre<sup>60</sup>. Da aber die konkrete Orientierung, die in den päpstlichen Enzykliken angestrebt wird, keine großangelegte systematische, sondern mehr praxisnahe Formulierung verlangt, ist die im vorhinein auf die Praxis eingestellte Gesellschaftstheorie *Taparellis* trotz ihrer Nachteile eine willkommene Hilfe.

So gilt seit *Leo XIII.* in der katholischen Soziallehre die Formel: Privateigentum ist Naturrecht des einzelnen Menschen, allerdings mit sozialer Belastung. In dieser Formulierung sind die von *Thomas v. Aquin* logisch streng auseinandergehaltenen Stufen für die konkrete Wirklichkeit in eine einzige Formel zusammengeschmolzen worden: 1. Grundsätzlich hat die materielle Welt allen Menschen zu dienen, 2. die Aufteilung in Privateigentum ist eine durch die menschliche Vernunft erkannte wirtschaftliche und soziale Notwendigkeit. Ohne diese Logik wenigstens zu implizieren, könnten die päpstlichen Verlautbarungen den Kontakt mit der Tradition nicht aufrechterhalten. Der Ansatz des Eigen-

tumsrechts beim Individuum oder, wie wir heute sagen, bei der Würde der Person, hätte einen zu rationalistischen Akzent, wenn nicht in Betracht gezogen würde, daß dieses Recht seine ganze Geltung aus der Finalität des Objekts, auf das es sich bezieht, gewinnt. Die Tatsache, daß der Mensch ein nahrungsbedürftiges Wesen ist, reicht nicht aus zur Begründung des *Rechts* auf Nahrungsmittel, wenn diese nicht ihrerseits final für die gesamte Menschheit bestimmt wären. Aus dieser Finalität folgt die Pflicht des Eigentümers, sein Eigentum als sozial verpflichtet aufzufassen. Im Anschluß an diesen Gedanken hat *Thomas v. Aquin* von der Pflicht des Eigentümers gesprochen, den Überfluß für die Armen zu verwenden.

*Thomas* hatte diese Pflicht in die Worte gefaßt: „Der Überfluß ist naturrechtlich den Armen geschuldet.“<sup>61</sup> Wie steht es nun um den Sinn dieses Begriffes „naturrechtlich“. Soll dies heißen, daß der Eigentümer überhaupt nicht als Eigentümer seines Überflusses betrachtet werden dürfe? Damit wäre die ganze Ableitung der Notwendigkeit des Privateigentumsrechts illusorisch. Denn der Überfluß würde freies Gut für jedweden Armen. *Thomas* hat nur bezüglich des sich in äußerster Not befindlichen Armen erklärt, er dürfe sich fremdes Gut aneignen. In diesem Fall verliert der Eigentümer sein Recht über den Überfluß. Außer diesem Notfall behält der Eigentümer sein Recht über den Überfluß, er ist darum nur aufgrund des natürlichen *Sittengesetzes* verpflichtet, den Überfluß den Armen abzugeben. Der Begriff „naturrechtlich geschuldet“ heißt darum: aufgrund der natürlichen Grundordnung, gemäß der die materielle Welt allen zu Nutzen sein muß. Wenn die Aufteilung in Privateigentum einmal erfolgt ist, sei es durch Arbeit oder legitime Besitzergreifung, dann gilt zunächst diese konkrete Rechtsordnung. Die originäre Finalität der materiellen Welt auf die Menschheit hin wird nun auf

der Ebene der etablierten privaten Aufteilung zum *sittlichen* Imperativ an den einzelnen. Man begreift in diesem Zusammenhang die Bedeutung der thomistischen Logik, gemäß der die Aufteilung in Privateigentum durch die Menschen aufgrund des Sachverstandes (*adinventio rationis humanae*) erfolgt und nicht schon von Natur, d. h. aufgrund des Personseins vorgegeben ist. Nachdem die menschliche Vernunft die Notwendigkeit der Aufteilung erkannt hat, ist eine Rechtsordnung geschaffen, aufgrund deren der Eigentümer als Inhaber der ausschließlichen Herrschaftsmacht die Priorität besitzt<sup>62</sup>.

Das Eigentumsrecht bezieht sich nicht nur auf eine bereits vorhandene Sache, die man gerade besitzt, sondern schließt allgemein jeglichen rechtmäßigen Anspruch auf Teilhabe am gesamtwirtschaftlichen Ertrag ein. Auch die in die Sozialversicherung einbezogenen Eigenleistungen sind darum als Eigentumstitel zu bezeichnen. Damit erweitert sich zugleich die Pflicht, den Überfluß den Armen zur Verfügung zu stellen, zur Pflicht, alles, was der Eigentümer nicht unmittelbar zu seinem Nutzen braucht, auf dem Weg der Mithilfe bei den Investitionen der gesamtwirtschaftlichen Produktivität zur Verfügung zu stellen.

### *Bemerkungen zur Abfassung der Enzyklika Rerum novarum*

Die Frage, auf welchem Weg die Eigentumslehre *Tapa-*  
*rellis* in die erste Sozialenzyklika (*Rerum novarum*) Eingang gefunden hat, ist nicht leicht zu beantworten. Die unvollständigen Akten geben nicht so viel her, daß man daraus die Spuren eindeutig entdecken könnte. Die zwei Personen, die mit der Vorbereitung hauptsächlich betraut waren, der Jesuit *Matteo Liberatore* und der Dominikaner *Tommaso Zigliara*, sind von sehr verschiedener

geistiger Einstellung. *Liberatore* ist als Schüler *Taparellis* auf die Praxis ausgerichtet, *Zigliara* ist als eifriger Thomist spekulativ orientiert. Eigenartigerweise ist dieser hervorragende Kenner der Werke des *Thomas von Aquin* in der Eigentumslehre nicht ganz *Thomas* gefolgt. Die Herabsetzung der materiellen Lebensqualität, die sich aus dem Kommunismus ergibt, wog ihm weniger als der Verlust der persönlichen Freiheit. Im Kommunismus spürte er bereits das Gewaltsystem des Totalitarismus heraufkommen. Dieses abzuriegeln sollte die Lehre vom Privateigentum schon theoretisch, also vor jeder Anwendung auf die Praxis, auf ein vorstaatliches, jedem staatlichen Zugriff verschlossenes personales Recht gestellt werden, d. h. auf die Konzeption eines absoluten Naturrechts. In der Praxis ging es dann nur noch um die Legitimierung des einzelnen Besitzes. *Zigliara* versuchte, diese Gedanken in die beiden Artikel, die *Thomas* über das Eigentum in der *Summa theologiae* verfaßt hatte, hineinzuzinterpretieren. Die etwas schwierigen philosophischen Zusammenhänge, die *Zigliara* schon 1876 in der ersten Auflage seiner *Summa philosophica* dargelegt hatte, erschienen *Leo XIII.* zu abstrakt, so daß er dem einfacheren Text *Liberatores*, einer Überarbeitung des *Zigliaratextes*, den Vorzug gab. Dieser Text wurde außerdem nochmals durch *Gabriele Boccali*, den tüchtigen Sekretär *Leos*, gründlich überarbeitet. Hinter die Einzelheiten der Abfassung der Enzyklika wird man nie ganz kommen<sup>63</sup>. Von der Gedankenentwicklung her beurteilt, ist der Einfluß *Taparellis* über seinen Schüler *Liberatore* nicht in Zweifel zu ziehen, dies besonders auch im Hinblick auf die enge geistige Beziehung *Leos* zu *Taparelli*<sup>64</sup>.

## II. Die Begründung des Eigentumsrechts in der modernen katholischen Soziallehre und die Frage nach der Wirtschaftsordnung

Die seit *Leo XIII.* in der katholischen Soziallehre heimisch gewordene Formulierung des Rechts auf Eigentum „Naturrecht der Person, sozial belastet im Sinn der allgemeinen Wohlfahrt“ entspricht dem Subsidiaritätsprinzip: zunächst Eigeninitiative, soweit sie wirksam sein kann, Aktivwerden des Kollektivs bzw. dessen Sachwalters zur Unterstützung der Eigeninitiative oder, falls diese die ihr gestellte Aufgabe überhaupt nicht zu leisten vermag, zur völligen Übernahme der Aufgabe. Wie kommt man nun bei diesem Programm zur Erkenntnis der Wirtschaftsordnung? Diese Frage kann nur beantwortet werden, wenn man vorgängig weiß, was in der Wirtschaft die Eigeninitiative erreichen soll. Und hier hilft uns der Begriff der Person, von der her das Eigentumsrecht in der modernen Katholischen Soziallehre begründet wird, nicht weiter. Wir müssen auf die Logik des *Thomas von Aquin* zurückgreifen: das Privateigentum hat den Zweck, die wirtschaftlich effizienteste Nutzung der Ressourcen zu garantieren. Das private Eigentumsrecht und mit ihm die private Disposition über das Eigentum reichen so weit, als sie sich einer wirtschaftlichen Ordnung unterstellen, der es um die effizienteste Überwindung der Knappheit der Ressourcen geht.

Ausgehend von der Konzeption der modernen katholischen Soziallehre, d. h. vom Menschenrecht auf Eigentum mit sozialer Belastung, kann man zwar auf die mit sozialen Vorzeichen versehene Marktwirtschaft, also eine sogenannte Soziale Marktwirtschaft schließen. Es fehlt aber die wirtschaftsethische Formulierung des Kriteriums, wonach eine Ordnung als marktwirtschaftlich zu bezeichnen ist. Es ist eben nicht die metaphysische Definition der Personwürde, die im Vordergrund der

wirtschaftsethischen Begründung der Marktwirtschaft steht, sondern es sind an erster Stelle die von Gott geschaffenen Güter, die in die Verantwortung der Person genommen werden müssen. Um ihrer Knappheit willen müssen sie wirtschaftlich effizient verwaltet werden, um auf diese Weise der ersten, absolut geltenden naturrechtlichen Forderung zu entsprechen, gemäß der die materielle Güterwelt allen dienstbar gemacht werden muß. Das Motiv, das im privaten Besitz und in der privaten Disposition die Knappheitsüberwindung sicherstellen will, ist nicht zunächst die Vervollkommnung der Person, sondern das Eigeninteresse an den Gütern, somit das Erwerbsstreben. Es ist nicht einzusehen, warum es zur Definition der Person gehört, privater Eigentümer zu sein. Wie die Geschichte der Theologie des Eigentumsrechts beweist, hat man nie daran gedacht, den Erwerb von Eigentum zum christlichen Vollkommenheitsideal zu rechnen oder gar die Person im Sinn von *John Locke* als Eigentümerin ihrer selbst zu bezeichnen. Auch die Menschenrechte im Verständnis der UNO-Menschenrechtserklärung, in der die Person nur zusätzlich sozial belastet wird, als ob die Individualität und die Sozialität von einander geschieden werden könnten, haben erst in neuerer Zeit in die katholische Soziallehre Eingang gefunden. Wie schon gesagt, ist die von *Tapparelli* stammende und in die katholische Soziallehre eingeführte Konzeption des Eigentumsrechts eine praktische Formulierung. Sie ist aber für ein logisches theoretisches Verständnis nicht brauchbar. Und für den Zugang zur Wirtschaftsordnung ist nun einmal dieser theoretische Weg unabdingbar.

Wenn die katholische Soziallehre dem logischen Weg des *Thomas von Aquin* in der Begründung des Eigentumsrechts gefolgt wäre, wäre sie unmittelbar auf die Ordnungsfrage gestoßen. Denn die Logik des Aquinaten führt zunächst zur Ordnungsfunktion des privaten Ei-

gentums, dann erst zum individuellen Recht auf Eigentum und in der Folge auf die individuellen Zwecke der Person.

Es läßt sich aber leicht erklären, warum es der modernen katholischen Soziallehre weniger auf die Definition der wirtschaftlichen Ordnung als auf die menschliche Person, d. h. auf die Wahrung der Würde des einzelnen Menschen ankam. Man kann jedes Wirtschaftssystem ethisch beurteilen nach der Art und Weise, wie es den Menschen darin ergeht. Man kann es aber auf diese Weise nicht begründen. Deutlich tritt diese Sicht auf die Würde des einzelnen im Wirtschaftsprozeß in der Enzyklika *Laborem exercens* zutage. Aber bereits *Leo XIII.* wollte den einzelnen Menschen, damals den Arbeitnehmern, helfen. Darum die Betonung des Rechts auf Erwerb von Eigentum aufgrund des Titels der Arbeit. Der Familienvater lebt mit seiner Familie, streng genommen, nicht vom Eigentum, sondern von den Gütern, die Eigentum sind. Daß diese Güter Eigentum sein müssen, hat einen anderen Grund als präzis den der Ernährung, nämlich die Tatsache, daß im Kollektivismus die Verteilung der Güter nicht gerecht vor sich gehen kann. Und diese der Verteilung vorgeordnete Gerechtigkeit wird zuerst von der Güterordnung aus bestimmt, weil ohne Berücksichtigung der Knappheit die zu verteilenden Güter überhaupt nicht vorhanden wären. Aus der Sicht des *Thomas von Aquin* ist die Begründung des Eigentumsrechts aufgrund der persönlichen Arbeit erst denkbar, nachdem das Privateigentum als Ordnungsprinzip des wirtschaftlichen Prozesses nachgewiesen worden ist. Man kann über die Titel des Eigentumserwerbs erst sprechen, wenn die Eigentumsordnung ethisch fundiert ist. Man könnte sagen, die Eigentumslehre des *Thomas von Aquin* sei zuerst ökologisch, erst in der Folge personalistisch.

Der Zweck der Eigentumsordnung, der Effizienz der

Wirtschaft zu dienen, ist selbstverständlich in den größeren Normenkomplex, der vom Lebenssinn der menschlichen Person aus bestimmt ist, zu integrieren. Die wirtschaftliche Rationalität ist nicht das A und O aller Rationalität überhaupt. Hiervon soll im folgenden im Anschluß an die Property Rights-Theorie gesprochen werden.

### III. Das Recht auf Privateigentum und die Wirtschaftspolitik

Die Begründung des Rechts auf Privateigentum beruht nach der Auffassung des *Thomas v. Aquin*, wie dargestellt, nicht auf dem Begriff der personalen Freiheit, sondern auf der Forderung, die knappen Güter in der produktivsten Weise zum materiellen Wohl der Gesamtheit zu nutzen. Das materielle Wohl ist naturgemäß in das Gesamtwohl des Menschen eingebunden. Aufgrund dieser Finalisierung des privaten Rechts durch die umfassende Gemeinwohlgerechtigkeit unterscheidet sich diese Auffassung von jener, die in der Wirtschaftswissenschaft unter dem Namen „Property Rights“ diskutiert wird. Gemäß dem Property Rights-Ansatz soll jeder Wertstandard ausgeschlossen und nur die ökonomisch beste Allokation der Ressourcen ins Auge gefaßt werden. Das ist eine typisch individualistische und dazu dem umfassenden menschlichen Zweckdenken fremde Konzeption, die nur auf dem analytisch-ökonomischen Reißbrett steht<sup>65</sup>. Zwar vermag der wirtschaftliche Wettbewerb automatisch, also prozessual, eine für die Gesellschaft notwendige, rationale Allokation zu bewirken. Doch ist die wirtschaftliche Handlung nicht nur „ökonomisch“ rational, sondern zielt letztlich auf einen vom — auch als rational zu bezeichnenden — Wertdenken bestimmten Lebenszweck. Der Property Rights-Ansatz

übersieht, daß das Recht auf Privateigentum in ein umfangreiches Netz von Lebensnormen eingeflochten ist. Zwar darf der Nutzen der privaten Investition, die vom Gewinnstreben, das seinerseits eng mit der Absicht erhöhter Produktivität verbunden ist, nicht übersehen werden. Das Leben besteht aber nicht nur in der Nutzung möglichst großer Gütermengen, sondern erstrangig in der Schaffung jener materiellen Grundlage, die zur Verwirklichung menschlicher, wirtschaftlich nicht mehr greifbarer Werte notwendig ist. In der Wirklichkeit hat darum eine Wirtschaftspolitik, die einzig dem Property Rights-Ansatz folgt, keine reellen Chancen, weil sie nicht mit dem realen Streben des Menschen rechnet. Die auf dem Privateigentum aufbauende Wirtschaft verlangt allerdings einen politischen Konsens bezüglich der Lebenswerte, denen die Wirtschaft untergeordnet werden soll. Hier kommt die „soziale Hypothek“ der Eigentumsordnung ins Spiel. In der Sozialen Marktwirtschaft finden diese Werte in den staatlich festgelegten Rahmenbedingungen des Wettbewerbs ihre Berücksichtigung.

Hierbei spielt die Unterscheidung zwischen Eigentumsrecht und Eigentumsgebrauch oder -disposition eine entscheidende Rolle. Überführung in das öffentliche Eigentumsrecht ist nur in jenen extremen Fällen angezeigt, wo ein rein ökonomisch-rationaler Einsatz von Produktions- und Dienstleistungsmitteln den sozialen Zielen widerstrebt. Mit dem Instrument des öffentlichen Eigentumsrechts ist aber mit äußerster Vorsicht umzugehen. Es hat sich erwiesen, daß manches Eigentum öffentlicher Hand sich aus wirtschaftlichen und sozialen Gründen besser in privater Hand befunden hätte. Bezüglich der Disposition über privates Eigentum können Rahmengesetze der Marktwirtschaft die soziale Funktion des privaten Eigentums sicherstellen.

Die Unterscheidung zwischen Eigentumsrecht und

Eigentumsdisposition ist alt. Sie liegt den Forderungen der Kirchenväter der altchristlichen Zeit zugrunde, daß der Reiche sich im Gebrauch seines Eigentums als Verwalter, nicht als Eigentümer betrachten solle. *Leo XIII.* hat in *Rerum novarum* (Nr. 19) die Unterscheidung besonders hervorgehoben und *Pius XI.* bezeichnete sie in *Quadragesimo anno* (Nr. 47) als „Grundstein“ der Eigentumslehre.

Von seiten verschiedener, auch liberaler, Wirtschaftswissenschaftler wurde erklärt, daß es heute nicht mehr auf das Eigentumsrecht, sondern vielmehr einzig auf die Eigentumsdisposition ankäme. In den großen Kapitalgesellschaften spiele der Manager die entscheidende Rolle. Der Eigentümer sei einzig auf die Rendite bedacht, die er entsprechend seinem Gewinnstreben in wechselnder Kapitalanlage suche. Schließlich müsse auch der Manager auf den größtmöglichen Ertrag des Unternehmens bedacht sein. Man muß sich aber fragen, wer den Manager kontrolliere. Am Ende der langen Kette der Entscheidungsinstanzen muß einer stehen, der das Risiko am eigenen Leib spürt. Und das ist nur der Eigentümer. Daß dieser seine Kompetenz einer Bank, also wiederum einem Manager, überträgt, kann die Bedeutung des Eigentümers nicht annullieren. Der wirtschaftsethische Kern der Eigentumsethik liegt bei der geradezu natürlichen Sanktion, die bei falschen Entscheidungen den Eigentümer trifft.

#### IV. Zusammenfassung und Schlußfolgerung für die katholische Soziallehre der Zukunft

Die Kirche hatte sich von jeher für die Rechte jener ausgesprochen, die irgendein Unrecht vonseiten der Gesellschaft oder der Staatsgewalt erlitten. Sie hat die gesellschaftliche und politische Verfassung, in der sie leb-

te, als Faktum, an dem sie nichts ändern konnte, hingenommen. Ihr Objekt war immer das Recht des einzelnen in der Gesellschaft im Hinblick auf sein von Gott gestecktes Lebensziel. Dadurch war sie, wenigstens auf wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Ebene, von den Ordnungsfragen dispensiert. Dies ging z. B. so weit, daß die Theologen des hohen Mittelalters es als Sünde, zumindest als eine Unvollkommenheit ansahen, wenn einer um irdischen Prestiges willen in der sozialen Gliederung einen höheren Stand anzustreben suchte. Kardinal *Cajetan* (Thomas de Vio Cajetanus OP), ein Zeitgenosse *Martin Luthers*, hat als erster Theologe gewagt, zu erklären, daß es keine sündhafte Selbstsucht sei, wenn einer nach einem höheren Stand in der Gesellschaft strebe.

Als *Leo XIII.* seine Sozialenzyklika *Rerum novarum* in Angriff nahm, war die mittelalterliche Ständeordnung längst überwunden. Die Industrialisierung hatte die Gesellschaft in Klassen von Besitzenden und besitzlosen Lohnabhängigen geteilt. Die Besitzlosen waren die Arbeitnehmer, die ihre Arbeitskraft den Kapitalbesitzern verkaufen mußten. Es war daher selbstverständlich, daß die Kirche für die Rechte der Arbeiterklasse eintrat. Da der Marxismus die Kluft zwischen Kapitalbesitzern und Arbeitnehmern durch Kollektivierung der irdischen Güter beseitigen wollte, stand nichts näher, als für das Menschenrecht aller auf Eigentum einzutreten. Zu diesem Zweck war die Eigentumskonzeption *Taparellis* die gegebene Lösung des anstehenden Problems.

In der Folgezeit bis heute verblieb die Kirche bei ihrem Bestreben, die jeweils zurückgesetzten Gruppen oder Klassen mit dem Hinweis auf die allgemeinen Menschenrechte zu schützen. Die allgemeine Menschenrechtserklärung der UN kam daher den Ausführungen von *Johannes XXIII.*<sup>66</sup> sehr willkommen. Die Menschenrechtserklärung der UN übernimmt die vom rationalistischen Naturrecht stammende straffe Kon-

zeption von den subjektiven Rechten des einzelnen. Dort wird, nachdem diese subjektiven Rechte im einzelnen aufgezählt worden sind, erst am Schluß (Art. 29) von den Pflichten gegenüber der Gemeinschaft, also von der sozialen Belastung, gesprochen. Das heißt, der Ansatz ist die einzelne Person, die gedanklich oder systematisch erst nachträglich ins Gemeinwohl eingebunden wird. Dies ist durchaus verständlich, weil es in neuerer Zeit darum ging, den einzelnen gegen die höhere, vor allem die staatliche, Macht zu schützen, also von den Rechten der einzelnen zu sprechen, vom Recht aller auf Freiheit, auf Eigentum, auf Arbeit usw.

Auf wirtschaftlicher Ebene vermag man unter diesem Aspekt nur vom Recht aller, besonders auch der arbeitenden Klasse, auf Eigentum, auf standesgemäßes Einkommen, auf Koalitionfreiheit, im Hinblick auf die Arbeitnehmer auf gewerkschaftliche Vereinigung und auf Streik usw. zu sprechen. Bereits die Enzyklika *Rerum novarum* (Nr. 31) hat aber auf die durch den Streik entstehenden Schädigungen des Gemeinwohls hingewiesen und für die Beseitigung der Mißstände den Weg über Verordnung oder Gesetze empfohlen. Die Frage nach der Definition der Wirtschaftsordnung stand jedoch nicht zur Debatte, es sei denn, es handelte sich um systembedingte krasse Verstöße gegen die Menschenrechte wie beim Kommunismus und dem Manchesterkapitalismus.

Inzwischen haben sich die gesellschaftlichen Verhältnisse, wenigstens in den industrialisierten Ländern, gewandelt. Die Arbeitnehmerorganisationen haben einen bedeutenden Einfluß auf das wirtschaftliche Geschehen gewonnen. Sie sind teilweise bereits zu Störungsfaktoren der wirtschaftlichen Ordnung geworden. Die katholische Soziallehre ist darum gezwungen, sich ernstlich mit der Frage der Wirtschaftsordnung zu befassen. Das ist allerdings keine leichte Sache. Zwar tendiert die ka-

tholische Soziallehre aufgrund ihrer Lehre von der Freiheit und vom Recht auf Eigentum aller zur Marktwirtschaft. Diese aber erfordert die Erfüllung von so vielen Bedingungen, daß es schwer wird, die Marktwirtschaft praktisch überall zu verteidigen: allseits, d. h. weltweit offene Märkte, gleiche Währung, ausgeglichene Handelsbilanz, einigermaßen gleicher sozialer Standard, gleiche Sozialpolitik mit entsprechender gleicher Einkommensverteilung usw. Wir haben bis jetzt die Erfahrung gemacht, daß dort, wo aufgrund der Marktwirtschaft ein hohes wirtschaftliches Wachstum erreicht wurde, zugleich die Slums zunahmen. Die Vollbeschäftigung ist auch für die bestorganisierten Marktwirtschaften ein geradezu unlösbares Problem geworden.

Was bleibt dann der katholischen Soziallehre anderes übrig, als weiterhin, wenigstens vorläufig, auf Einzelmängel der gegenwärtigen wirtschaftlichen Situation aufmerksam zu machen, d.h. weiterhin als Ansatz der Kritik konkreter Ungerechtigkeiten die subjektiven Rechte zu nehmen, von denen aus man kein Ordnungskonzept entwerfen kann. Allerdings müßte sie von der Begründung des Eigentums einzig in der Person Abstand nehmen und dessen wirtschaftsethische Seite ins Licht stellen. Auf diese Weise käme sie immerhin zur ethischen Würdigung der Marktwirtschaft, um konkrete Probleme anzufassen, die sie bis heute nicht erkannt hat, z. B. das Geld- und Kreditwesen, die Gemeinwohlverpflichtung der beiden in der Tarifautonomie zementierten Kartelle der Arbeitgeber- und Arbeitnehmerverbände, die moralische Pflicht aller Erwerbstätigen zum investiven Sparen, die Eigensorge zur Entlastung der staatlichen Sozialpolitik usw. Im Rahmen eines wirtschaftlichen Ordnungsgefüges stellen sich viele Fragen anders als nur auf der Basis von Menschenrechten.

## Anmerkungen

- <sup>1</sup> Vgl. hierzu meinen Kommentar in Bd. 18 der Deutschen Thomasausgabe, *Recht und Gerechtigkeit*, Heidelberg-Graz 1953, 490—527, Neuausgabe: *Thomas von Aquin, Recht und Gerechtigkeit*, Übers. von J. F. Groner, Kommentar von A.F. Utz, Bonn 1987.
- <sup>2</sup> Politik II 5, 1263a.
- <sup>3</sup> Politik VI 6, 1320b.
- <sup>4</sup> Politik II 5, 1263a.
- <sup>5</sup> Politik II 5, 1263a.
- <sup>6</sup> Staat, 4, 424A.
- <sup>7</sup> Politik II 5, 1263a.
- <sup>8</sup> Politik II 5, 1263a/b.
- <sup>9</sup> Politik II 5, 1263b.
- <sup>10</sup> Politik II 5, 1263a.
- <sup>11</sup> Siehe die ausführliche Darstellung in meinem bereits zitierten Kommentar zu Bd. 18 der Deutschen Thomasausgabe; außerdem: *O. Schilling*, *Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur*, Ein Beitrag zur sozialen Frage, Freiburg i. Br. 1908; *ders.*, *Der kirchliche Eigentumsbegriff*, Freiburg i. Br. 1930; *H. Schumacher*, *The Social Message of the New Testament*, Milwaukee 1937; *I. Seipel*, *Die wirtschaftsethischen Lehren der Kirchenväter*, Wien 1907; *John A. Ryan*, *Alleged Socialism of the Church Fathers*, St. Louis 1913; die Artikel von *Patrick J. Healy*, *Historic Christianity and the Social Question*, in: *The Catholic University Bulletin*, XVII 1911. Die Gedanken finden ihre verschiedene Auswertung bzgl. des Problems „Religion und Kapitalismus“ bei *Tawney*, *Laski*, *Fanfani*, *O'Brien*, *Troeltsch*, *M. Weber* u. a.
- <sup>12</sup> S. Theol. II—II 66, 1 u. 2.
- <sup>13</sup> S. Theol. II—II 66, 1 ad 1.
- <sup>14</sup> *Quest. quodlibet. q. 6, a. 12.*
- <sup>15</sup> A.a.O.
- <sup>16</sup> A.a.O., vgl. auch S.Theol. II—II 66, 7.
- <sup>17</sup> S.Theol. II—II 66, 7.
- <sup>18</sup> S.Theol. II—II 66, 7 ad 2.
- <sup>19</sup> S.Theol. II—II 66, 7 sed contra.
- <sup>20</sup> S.Theol. II—II 66, 7.
- <sup>21</sup> I—II 94, 4; vgl. die gute Interpretation von *Robert Linhardt*, *Die Sozial-Prinzipien des hl. Thomas von Aquin*, Freiburg i. Br. 1932, 104.
- <sup>22</sup> I—II 94, 5 ad 3.
- <sup>23</sup> A.a.O.

- <sup>24</sup> Wenn *Thomas* von primären und sekundären Naturrechtsprinzipien spricht (vgl. z. B. I—II 94, 6), dann darf diese Unterscheidung nicht mit den Begriffen primäres und sekundäres Naturrecht identifiziert werden.
- <sup>25</sup> S.Theol. I—II 66, 2 ad 1.
- <sup>26</sup> Vgl. S.Theol. I—II 98, 1 ad 3.
- <sup>27</sup> Kommentar in Polit. Arist., Lib. 2, lect. 4.
- <sup>28</sup> S.Theol. I—II 95, 4 ad 1.
- <sup>29</sup> S.Theol. II—II 57, 3.
- <sup>30</sup> Vgl. *S. Ramírez*, El derecho de gentes. Examen crítico de la filosofía del derecho de gentes desde Aristóteles hasta Francisco Suárez. Madrid/Buenos Aires, 1955.
- <sup>31</sup> Theory of Justice 1971, deutsch: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt/M 1975.
- <sup>32</sup> *Franciscus Suarez*: Opera omnia, Tom. 3, lib. 5, c. 7, Nr. 18, Paris 1856, S. 418.
- <sup>33</sup> *Hugo Grotius*, De jure belli et pacis, l. 2, c. 2, 1: „Deus humano generi generaliter contulit ius in res huius inferioris naturae statim a mundo condito, atque iterum mundo post diluvium reparato. ‚Erant, ut Justinus loquitur, omnia communia et indivisa omnibus, veluti unum cunctis patrimonium esset‘. Hinc factum est, ut quisque hominum ad suos usus arripere posset, quod vellet, et quae consumi poterant, consumere. Ac talis usus universalis juris erat tum vice proprietatis: nam quod quisque sic arripuerat, id ei eripere alter nisi per injustitiam non poterat. Similitudine hoc intelligi potest ea, quae est apud Ciceronem de finibus III: ‚Theatrum cum commune sit, recte tamen dici potest, eius esse eum locum, quem quisque occuparit‘“.
- <sup>34</sup> Op.cit., l. 2, c. 2, 2, 4: „Quominus autem fructus in commune conferrentur, primum obstitit locorum, in quae homines discesserunt, distantia, deinde justitiae et amoris defectus, per quem fiebat, ut nec in labore, nec in consumptione fructuum, quae debebat, aequalitas servaretur.“
- <sup>35</sup> De cive, c. 5, 11.
- <sup>36</sup> De cive, c. 13, 2: Quamquam enim ii, qui summum inter homines imperium obtinent, legibus proprie dictis, i.e. hominum voluntati subjici non possunt, quia summum esse et aliis subjici contradictoria sunt, officii tamen eorum est, rectae rationi, quae lex est naturalis, moralis et divina, quantum possunt, in omnibus obedire.
- <sup>37</sup> De jure naturae et gentium, Ed. Francof. 1716, l. 4, c. 4, 2: „Communio vocabulum accipitur vel negative, vel positive. Illo modo communes res dicuntur, prout considerantur, antequam ullum extiterit factum humanum, quo peculiariter ad hunc magis, quam ad illum pertinere declarentur. Eodem sensu etiam ejusmodi res dicun-

tur *nullius*, sensu magis negativo, quam privativo, i.e. quod nondum certo alicui sint assignatae, non quod certo alicui assignari nequeant. Communes autem res in altero significato a propriis differunt in eo dumtaxat, quod hae ad unam personam, illae autem ad plures eodem modo pertineant.“ Pufendorf übernimmt, wie man sieht, die Unterscheidung der Scholastiker zwischem negativem und positivem Kommunismus.

<sup>38</sup> Second Treatise, An Essay Concerning the True Original, Extent, and End of Civil Government, c. 1, 3. In c. 5, 25—51 behandelt *Locke* eingehend das Eigentum. Vgl. die deutschen Ausgaben: *John Locke*, Zwei Abhandlungen über die Regierung, übers. v. *Hans Jörn Hoffmann*, hg. u. eingeleitet von *Walter Euchner*, Frankfurt/M. 1977; *John Locke*, Bürgerliche Gesellschaft und Staatsgewalt, Sozialphilosophische Schriften, übers. v. *Klaus Udo Szudra*, hg. und mit einem Essay „Mister Locke beginnt zu publizieren oder das Ende der Revolution“ v. *Hermann Klenner*, Leipzig 1980. Vgl. auch *C.B. Macpherson*, Die politische Theorie des Besitzindividualismus, Von Hobbes bis Locke. Aus dem Englischen von *Arno Wittekind*, Frankfurt 1967; Originaltitel: *The Political Theory of Possessive Individualism*; *John Dunn*, The Political Thought of John Locke, An Historical Account of the Two Treatises of Government, Cambridge 1969 (daselbst weitere Literaturangaben); *Walter Euchner*, Locke, in: *Klassiker des politischen Denkens*, 2. Band, hg. v. *H. Maier*, *H. Rausch*, *H. Denzer*, 2., erweiterte Aufl. München 1987, 9—26 (1. Aufl. 1968).

<sup>39</sup> Op. cit., c. 5, 28, zitiert nach Ausg. von *H. Klenner*, S. 117.

<sup>40</sup> L. I, c. 9.

<sup>41</sup> Die Frühschriften, hrsg. von *G. Landshut*, Stuttgart 1953, S. 540.

<sup>42</sup> Selbst *Adam Smith* sah die Notwendigkeit einer solchen höheren Norm des wirtschaftlichen Geschehens.

<sup>43</sup> Zur erkenntnistheoretischen Grundlage der *Marx*'schen Lehre siehe *A.F. Utz*, Die marxistische Wirtschaftsphilosophie, Bonn 1982, S. 40 ff.

<sup>44</sup> 2 Bde., 2. Aufl. Prato 1883.

<sup>45</sup> *Aloys Taparelli*, Versuch eines auf Erfahrung begründeten Naturrechts, Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. *Fridolin Schöttl* und Dr. *Carl Rinecker*, 2 Bde., Regensburg 1845. Ich zitiere in eigener Übersetzung nach der italienischen Ausg., weil die deutsche Ausgabe an manchen Stellen etwas ungenau ist.

<sup>46</sup> Vgl. Näheres bei *Helmut Sorgenfrei*, Die geistesgeschichtlichen Hintergründe der Sozialzyklika „*Rerum novarum*“ Papst *Leos XIII.* vom 15. Mai 1891, 116 ff.

<sup>47</sup> Ansprache vom 3. 6. 1950, vgl. *Utz-Groner*, Soziale Summe *Pius'* XII., Nr. 3266.

<sup>44</sup> Vgl. *Marcel Thomann*, Une source peu connue de l'Encyclopédie: L'influence de Christian Wolff, Paris 1870; *ders.*; Einführung zu: Christian Wolff, *Jus gentium*, Hildesheim 1972; *ders.*, Einführung zu Christian Wolff, *Jus naturae*, Hildesheim 1972.

<sup>45</sup> Bd. 1, Nr. 307, ital. Ausg., S. 133; deutsche Ausg., S. 120.

<sup>46</sup> Bd. 1, Nr. 304, ital. Ausg. S. 133, deutsche Ausg., S. 119.

<sup>47</sup> Bd. 1, Nr. 307, ital. Ausg., S. 133; deutsche Ausg., S. 120.

<sup>48</sup> Bd. 1, Nr. 360, ital. Ausg., S. 154, deutsche Ausg., S. 146.

<sup>49</sup> Bd. 1, Nr. 745, ital. Ausg., S. 360, deutsche Ausg., S. 370.

<sup>50</sup> Ital. Ausg., S. 148 ; deutsche Ausg. Bd. 1, S. 137. Zur Geschichte des Begriffes der sozialen Gerechtigkeit vgl. *A.F. Utz*, Sozialethik, I. Teil: Die Prinzipien der Gesellschaftslehre, Heidelberg 1964, 198—226.

<sup>51</sup> Bd. 1, Nr. 410, ital. Ausg., S. 171, deutsche Ausg. S. 169.

<sup>52</sup> Bd. 1, Nr. 408, ital. Ausg., S. 170, deutsche Ausg., S. 168.

<sup>53</sup> S. theol. I—II 94, 2.

<sup>54</sup> *Joh. Messner*, Das Naturrecht, 79 ff. Vgl. hierzu: *A. F. Utz*, Johannes Messners Konzeption der Sozialphilosophie, Die Definition der Sozialnatur und der Gesellschaft, in: *A. Klose, H. Schambeck, R. Weiler*, Hg., Das Neue Naturrecht, Die Erneuerung der Naturrechtslehre durch Johannes Messner, Berlin 1985, 21—62. — *J. Messner* schätzte die empirische Einstellung *Taparellis*, weil er selbst die empirische Bestätigung des metaphysischen Begriffes der menschlichen Natur herausstellen wollte, was ihm auch völlig gelang, um auf diese Weise den modernen Lesern das katholische Verständnis des Naturrechts näherzubringen. *Messner* hat aber auf den metaphysischen Begriff nicht verzichtet. Ich habe mit ihm länger über diesen strittigen Punkt der Naturrechtslehre bei *Taparelli* diskutiert. Und ich habe im Hinblick auf diese persönliche Diskussion in meinem Artikel über „Die epistemologische Grundlage der Ethik und Sozialethik von Johannes Messner“ (in: *Erfahrungsbezogene Ethik*, Festschrift für Johannes Messner, hrg. von *V. Zsifkovits* u. *R. Weiler*, Berlin 1981) einen Satz in seinem großen Werk „Naturrecht“ kritisiert und ihn vor der Publikation meines Artikels um seine Stellungnahme gebeten. *Messner* schreibt dort, die Naturrechtsethik verweise die praktische Vernunft an die Erkenntnis der menschlichen Natur. Da ich die Sympathie *Messners* für *Taparelli* kannte, klang mir dies zu sehr nach *Christian Wolff*. Meine Kritik lautete darum: „Ich würde sogar vorziehen, von der *natura humana* als Norm zu sprechen“ (S. 27), denn just das ist der wunde Punkt bei *Wolff*, daß er die menschliche Natur, wie *M. Thomann* in seinem Artikel nachweist, nur als konkrete Existenz verstand und darum die Funktion einer abstrahierten und für die Realität gültigen Norm von Grund auf umdeutete und pervertierte. *Joh. Messner* schrieb an

den Rand meines Manuskripts: „richtig“. Ich sprach dann später wieder mit ihm über *Taparelli*. Diesmal erklärte er mir, er nehme von *Taparelli* Abstand. Ohne Hinweis auf *Taparelli* steht seine Naturrechtslehre auf festeren Füßen.

<sup>59</sup> Enzyklika „*Divini illius Magistri*“ vom 31. 12. 1929. Vgl. *A. Utz u. B. Gräfin von Galen*, Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung, Eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrh. bis in die Gegenwart, Aachen 1976, Bd. II, S. 1435.

<sup>60</sup> Vgl. hierzu: Kommentar in Bd. 18 der Deutschen Thomasausgabe (Nachfolgefassung, Bonn 1987), Exkurs III: Der Gemeinwohlbegriff des hl. Thomas und die katholische Soziallehre, 456—409, bes. 461 ff.

<sup>61</sup> S. Theol. II—II 66, 7.

<sup>62</sup> *Leo XIII.* hat diesen Zusammenhang in folgender Weise ausgedrückt: „Wenn man davon spricht, daß Gott dem Menschengeschlecht die Erde als gemeinsames Gut geschenkt habe, so bedeutet dies nicht, daß alle unterschiedslos die Herrschaft über die Erdengüter ausüben sollten; es bedeutet vielmehr, daß Gott selbst keinem Menschen einen bestimmten Güteranteil als Eigentum zugewiesen, sondern es den Bemühungen der Menschen und den Rechtsformen der Völker überlassen hat, die Sondereigentumsverhältnisse zu umschreiben.“ *Rerum novarum* Nr. 7.

<sup>63</sup> Vgl. hierzu die eingehende Studie von *Helmut Sorgenfrei*, Die geistesgeschichtlichen Hintergründe der Sozialenzyklika ‚*Rerum novarum*‘ Papst Leos XIII. vom 15. Mai 1891, Sammlung Politeia Bd. XXV, Heidelberg 1970.

<sup>64</sup> Entgegen *Ildefonso Camacho SJ*: La chiesa de fronte al liberalismo e al socialismo, Per una interpretazione più completa della ‚*Rerum Novarum*‘, in: La Civiltà Cattolica 137 (1986) 219—233, eine Kurzfassung der Diss. desselben Autors: La enciclica ‚*Rerum Novarum*‘, Su Proceso de elaboración a través de los sucesivos textos preparatorios (Excerpta de la Tesis Doctoral, Granada 1984).

<sup>65</sup> Vgl. hierzu *Peter Stolz*: Das wiedererwachte Interesse der Ökonomie an rechtlichen und politischen Institutionen. In: Schweizerische Zeitschr. f. Volkswirtschaft und Statistik, 119. Jg., 1983, 49—67.

<sup>66</sup> *Pacem in terris*, Nr. 142 f.

*Marcel Thomann*

## DER RATIONALISTISCHE EINFLUSS AUF DIE KATHOLISCHE SOZIALLEHRE

Am 11. Januar 1991 hat *Johannes Paul II.* vor einem internationalen Kongreß katholischer Juristen die Notwendigkeit betont „jene Begriffe, Werte und Prinzipien zu erläutern, die heute wie gestern das soziale Leben regulieren.“ „Nicht nur die Verteidigung und die Anwendung der Menschenrechte ist Aufgabe der katholischen Juristen, sie müssen dieselben auch begründen können, und zwar auf der Basis des Naturrechts, von dem man sagen kann, es sei die Wahrheit des Rechts.“ Der Papst schloß seine Ansprache mit Worten, die wohl auch den Kern unseres Kolloquiums treffen: „Daß Überlegungen zum Naturrecht ihrem Ziel gerecht werden, erzeugt sich daran, daß der Mensch als Person anerkannt wird. In diesem Punkt hilft uns der Glaube entscheidend weiter, da wir durch ihn wissen, daß der Mensch von seinem Schöpfergott in den Status eines Sohnes erhoben wurde.“ . . . „Wenn ihr für diese allerhöchste Aussicht auf das Endziel der menschlichen Person aufgeschlossen seid, dann seid ihr auch besser gewappnet, um jene Marksteine zu erkennen und zu bestimmen, mit denen das Recht den Weg zeichnet.“<sup>1</sup> Es ist den katholischen Juristen und Gesellschaftswissenschaftlern also auferlegt, rechts- und sozialphilosophische Überlegungen über die Grundlagen der katholischen Soziallehre anzustellen.

Die Hauptfrage wäre dann wohl: Wo können Christen, und speziell katholische Christen, hieb- und stichfeste Argumente und Antworten zu diesen Problemen schöpfen?

Es ist ein historisches Faktum, daß ein weitgehender Konsens des Abendlandes über Recht und Moral in Lehrbüchern des rationalistischen 18. und 19. Jahrhunderts bereits festgeschrieben, wenn nicht systematisch „kodifiziert“ vorlag. Außer den jüngst verabschiedeten sozialistischen Theorien ist auch in den neuesten Verfassungen wenig Bahnbrechendes hinzugekommen.

Im folgenden sollen deshalb zwei Probleme zur Diskussion gestellt werden:

1. Wie findet man wieder den ursprünglichen Kern der katholischen Soziallehre? Anders ausgedrückt: welche Einflüsse haben die ursprüngliche, metaphysische Basis der katholischen Soziallehre bis zur Unkenntlichkeit verschüttet, so daß man von einem Bruch in der Tradition sprechen muß? Hier geht es um die zerstörerische Wirkung des Rationalismus, der auch vor der katholischen Soziallehre nicht haltgemacht hat. Entspricht eine rationalistische Sozialphilosophie wirklich den vom Heiligen Vater aufgestellten Kriterien der Ausrichtung auf das „transzendente“ Endziel des Menschen?

2. Auf welchem Weg oder Umweg fand der Rationalismus Eingang in das katholische Rechts- und Sozialdenken, und wie vollzog sich in katholischen Kreisen seine rasche, begeisterte und immer noch anhaltende Aufnahme?

## I. DAS RATIONALISTISCHE ERBE

Im Zeitalter der Aufklärung haben monumentale Systeme der praktischen Philosophie den Anspruch erhoben, die seit dem 16. Jahrhundert währende Aus- und Umar-

beitung der christlichen moralphilosophischen und naturrechtlichen Tradition endlich zu einem wissenschaftlich endgültigen und ökumenischen Abschluß gebracht zu haben.

Für die kritische Interpretation vieler katholischer Naturrechtssysteme erlangte dadurch das Werk eines Philosophen der Aufklärung, Christian WOLFF (1679 bis 1754), eine besondere Bedeutung<sup>2</sup>. Dort findet sich nämlich jenes rationalistische System in reinsten Form detailliert belegt, das vielen katholischen Lehrbüchern als Vorlage gedient hat. Für unser Thema ist Wolff zudem wichtig, weil er sich nicht nur mit DESCARTES, HOBBS, SPINOZA, LEIBNIZ oder LOCKE, sondern auch mit den Doktrinen der katholischen Scholastik der Neuzeit akribisch auseinandergesetzt und die zur wissenschaftlich-ideologischen Begründung seiner eigenen Weltanschauung irgendwie brauchbaren Ergebnisse in das eigene System einbezogen hat.

Sein achtbändiges Naturrecht überschrieb er folgendermaßen:

„RECHT DER NATUR,  
IN WELCHEM  
ALLE ANGEBORENEN VERBINDLICHKEITEN  
UND RECHTE  
DES MENSCHEN  
AUS SEINEM WESEN UND SEINER NATUR  
A PRIORI  
IN EINEM BESTÄNDIGEN ZUSAMMENHANG  
HERGELEITET WERDEN“

Damit verheißt er eine unerhörte gesellschaftspolitische Novität. In dieser für das soziale Leben heilsverkündenden Botschaft steht die Rationalität im Vordergrund. Sie ist aber keineswegs das eigentliche Endziel des Verfassers. In Wirklichkeit hatte *Christian Wolff* die Methode bereitet, welche die effiziente Anpassung der christ-

lichen und „weltlichen“ Moralität an den Zeitgeist garantierte. Um diesem eigentlich politischen Programm den Heiligenschein und die Salvaguardia wissenschaftlicher Gründlichkeit zu verleihen, mußte es „metaphysisch“ untermauert und zudem noch, wenn irgend möglich, mit der Kautio scholastischer Tradition bemäntelt werden.

Da es unmöglich ist, hier die Theorien *Christian Wolffs* auch nur einigermaßen detailliert auszubreiten, soll versucht werden, nur jene — allerdings wichtigen — Innovationen festzuhalten, die von der neueren Forschung als mit der christlichen Lehre und Tradition unvereinbar erkannt wurden.

## 1. Innovationen in der philosophischen Argumentation

### *a) Eine neue Methode zur Findung der Wahrheit von Moral und Recht?*

Uns Heutige dürften eigentlich die philosophischen Händel des Aufklärungszeitalters kaum noch interessieren. Die kritische Philosophie hat seither weitgehend damit aufgeräumt. Selbst wenn der Anspruch erhoben wird, daß es gelungen sei, endlich auch die metaphysische „Wahrheit“ wissenschaftlich rational festzulegen, daß nun auch das gesamte soziale Verhalten der Menschen bestimmt werden könne und daß deshalb auch die Politiker Metaphysik studieren müssen<sup>3</sup>.

Weil jedoch zu vermuten ist, daß immer noch mit dieser Aufklärungsphilosophie rationalistisch demonstriert wird, ist es notwendig, auch leidige Durststrecken von teilweise allzu subtilen Argumenten durchzustehen.

Die klassische Metaphysik abstrahierte die Wirklichkeit in Begriffe und Gesetzlichkeiten, um daraus einen Teil des „Wesens“, d. h. des Bleibenden im Seienden herauszustellen<sup>4</sup>. Da jedoch der menschliche Verstand

beim Erkennen der empirisch-natürlichen Dinge auf unüberwindbare Schranken stößt, kann das „Wesen“ in der geschaffenen Sinneswelt nur annähernd erkannt werden<sup>5</sup>. Deshalb blieb die metaphysische Wissenschaft der Domäne des immateriellen Denkens verhaftet. Der Daseinszweck der Metaphysik war und ist die vernünftige Orientierung des empirischen Seins auf die göttliche Ordnung, in der es ein Diesseits und ein Jenseits gibt.

Die klare und erkenntnistheoretisch notwendige Trennung zwischen immateriellem Denken und empirischer Erfahrung wurde von der Aufklärungsphilosophie aufgehoben. Der immense Vorteil war, daß von nun an auch individuelle Dinge in Gattungen und Arten gefaßt und zur systematischen Deduktion herangezogen werden konnten.

Es ist nämlich nicht nur ein semantisches Novum im Spiel, wenn *Christian Wolff* z. B. ankündigt, daß er die Moral und das Recht aus der Natur des Menschen „a priori“ ableiten wird.

Seit einem Jahrtausend hatten „a priori“ und „a posteriori“ nur auf die Richtung des Denkvorganges hingewiesen. A prioristisch rasonieren bedeutete, daß man von der Ursache auf die Wirkung schloß, von dem Prinzip auf die Folgerung. Aus dem was „simpliciter prius“ war, folgte man logisch das Resultat. Im Gegensatz dazu bewegte sich das gedankliche Schliessen „a posteriori“ von der Konsequenz auf die Ursache zurück.

Mit Wolff jedoch steht als „a priori“ das abstrakte reine Denken neben der aus empirischer Erfahrung folgernden „a posteriori“ Methode, und er behauptet die „Wahrheit“ mittels einer neuen „gemischten“ Methode entweder, d. h. wahlweise (je nach dem gewünschten Resultat?), a priori oder a posteriori zu finden.

In der klassischen aristotelisch-thomistischen Philosophie war der immaterielle Denkprozeß strikt von der Empirie, d. h. von der den Sinnen zugänglichen Erfah-

rung unterschieden. Die vorausgehenden Prinzipien rationaler Erkenntnis waren Axiome, Definitionen und schon demonstrierte Sätze: alles rein im Denken entstandene immaterielle Elemente. Dazu fügt nun Wolff auch „richtige Erfahrungssätze“, die aus der sinnlichen Erfahrung („perceptio“) stammen. Bestehen diese Produkte der „sinnlichen“ Gewißheit die Prüfung einer von Wolff entworfenen logischen Verifikation, so werden sie als „wahr“ erkannt. Nach dieser Prozedur können also auch Erfahrungstatsachen neben Axiomen, Definitionen und schon vorher demonstrierten wahren Sätzen zum Ausgangspunkt einer aus ihrem Begriff erfolgenden logischen Deduktionskette werden°. Die Schlüsse und Lösungen, welche man bisher durch „Denken“ objektiv zu erarbeiten trachtete (Metaphysik), konnten nun auch von der geschaffenen Wirklichkeit diktiert (Empirie) werden.

Praktisches Resultat: Aus empirischer a posteriori-Erkennntnis zu einem a priori-Begriff geläutert, kann letztendlich aus der subjektiven „Natur des Menschen“ die Regulation des sozialen Verhaltens demonstriert werden. Die empirische Wahrheit erhebt aber trotzdem Anspruch auf „metaphysische“, ja auf göttliche Wahrheit.

Die Philosophen (nicht nur *Kant* . . .) brauchten eine gewisse Zeit, um festzustellen, wie wundersam exakt die „a priori“-Deduktion der tatsächlichen oder der von den aufgeklärten Kreisen gewünschten Praxis entsprach.

Der wohl beste Kenner der *wolffschen* Metaphysik hat selbstverständlich die merkwürdige Umkehrung der „a priori“- und „a posteriori“-Begriffe festgestellt, und auch, daß dieses „véritable chassé croisé de l'a posteriori et de l'a priori“ Bestandteil einer Methode ist, „die zuerst von dem a posteriori ausgeht, um es a priori zu erklären“. Wenn aber gefragt wird, warum diese „unter der Feder eines sonst so rigorosen und genauen Autors schwerlich erklärbare“ Neuerung<sup>7</sup>, dann könnte die

Antwort lauten: „die Metaphysik ist für ihn nur in bezug auf die Anwendung wichtig.“<sup>8</sup>

Es wird aufzuzeigen sein, warum der Vorteil für die praktische Anwendung am ehesten in jenen Kreisen erkannt wurde, wo man sich von dieser Philosophie schnellen Erfolg erhoffte, und nicht zuletzt bei den katholischen Moral- und Naturrechtsphilosophen, die von nun an mit der empirischen „Natur des Menschen“ rationalistisch und „modern“ metaphysieren konnten.

### b) *Die Natur des Menschen*

Daß man die jeweilige individuelle „Existenz“ und Geschichtlichkeit des Seins praktisch vergessen kann, um allein mit einer rationalistisch festgelegten und verzerrten „Natur des Menschen“ zu operieren, in welcher das real existierende Individuum als sozusagen „unwesentlich“ degradiert wird, ist ein kapitaales Novum der *Wolffschule*.

Speziell die von ihrem transzendenten Endziel losgelöste „Natur des Menschen“ wurde durch eine zu diesem Zweck geschaffene Abstraktionsmethode in die neuartige Metaphysik integriert: Die empirische „Natur des Menschen“ wurde so zum Objekt einer Wissenschaft, die sich früher auf das Materielle beschränkt hatte<sup>9</sup>.

Auch die klassische katholische Lehre kannte den Begriff „Natur des Menschen“. Es handelte sich jedoch nur um eine Hypothese, und zwar um eine im Wortsinn rein „metaphysische“ Hypothese. Von der Betrachtung des empirischen Seins ausgehend, wurde mit diesem Begriff versucht, den idealen Menschen in seiner eigentlich für immer unerkennbaren Vollkommenheit wenigstens gedanklich zu skizzieren<sup>10</sup>.

In der Tat sind die im Titel des „*Jus Naturae*“ verwendeten Begriffe „Wesen“ und „Natur“ der Sprache der

Metaphysik entnommen. Sollte es gelungen sein, die Kluft zwischen immaterieller Metaphysik und empirischer Realität zu überwinden? Die oft und stolz wiederholte Behauptung *Wolffs*, mit dieser kapitalen Trennung wissenschaftlich aufgeräumt zu haben, ist m. E. eine der Ursachen seines weltweiten Erfolgs.

Anhand eines von ihm und *Leibniz* neu geprägten Begriffs der „Kraft“, schlägt er nämlich zwischen dem immateriellen metaphysischen „Wesen“ und der materiell empirischen „Natur“ eine Brücke, die er in seiner — ebenfalls neuen — Definition der Natur verankert:

„... da durch die Natur nichts anderes verstanden wird als die wirkende Kraft, insoweit sie durch das Wesen eines Dinges in ihrer Art determiniert wird...“.

Dadurch gerät das „Wesen“ in so unmittelbare Nähe des real existierenden „Seins“, daß es in ihm verschmilzt und sozusagen in ihm aufgeht<sup>11</sup>. Zudem, wird argumentiert, hat schon Aristoteles zur Genüge bewiesen, daß das Wesen im Seienden durch experimentelle und vergleichende Beobachtung erkannt werden kann.

So war man schließlich bei der extrem „essentialistischen“ Gleichung angelangt:

natura homo = ens homo = homo<sup>12</sup>, woraus Lehrbücher des Naturrechts, und nicht zuletzt katholische, im 18., 19. und 20. Jahrhundert den schwerwiegenden Schluß gezogen haben, daß real existierende Dinge zum Objekt einer deduktiv-systematischen Wissenschaft werden können<sup>13</sup>, ohne die individuelle „Existenz“ genügend in Betracht zu ziehen<sup>14</sup>.

Damit erweist sich das *wolffsche* Naturrecht als die Geburtsurkunde einer verheerenden Verkennung der Werte, die jedem einzelnen, individualisierten Menschen kraft seiner Natur zukommen<sup>15</sup>. Denn: Da im allgemeinen Sprachgebrauch „menschliche Natur“ einer von jedermann faßbaren organischen und psychologischen Realität entspricht, wären dann nach dem oben

zitierten Programm alle moralischen und obrigkeitlichen Vorschriften in einer systemgerecht abstrahierten Menschennatur — und nur in ihr — zu schöpfen, sogar unter Ausschluß aller anderen „Autoritäten“, also auch der demokratischen Gruppierungen, der Kirchen und der Regierungen?

So reagierten jedenfalls vorerst die politisch interessierten Zeitgenossen auf die Ankündigung des „Jus Naturae“, und ihre Deutung entsprach effektiv der Absicht des Autors<sup>16</sup>.

Die jedem Menschen zukommenden Rechte auf eine „metaphysische“, d. h. der göttlichen Ordnung gemäß und im Wortsinn eigentlich transzendente, Vervollkommnung waren von nun an jedenfalls aus der neuen, sich noch „Metaphysik“ nennenden Wissenschaft ausgeklammert.

### c) *Die mißbrauchte Metaphysik*

Nun sollte aber eine Doktrin, welche der christlichen Lehre und Tradition gerecht werden will, unter Berücksichtigung der ihr zugrunde liegenden und vom kirchlichen Lehramt angerufenen Metaphysik bewertet werden.

Führende Wissenschaftler schließen heute aus der Philosophie *Wolffs*, sie habe „die Metaphysik zu einer Wissenschaft der Empirie gemacht“<sup>17</sup>.

Die manchmal nicht sehr subtile, aber immer zielstrebige Verführung besteht einerseits in der vordergründigen Behauptung, „metaphysisch“ und „a priori“ vorzugehen, während andererseits und viel diskreter erklärt wird, daß *Cicero* mit seinem „ipsa natura constitutum jus est“ nicht Unrecht hatte<sup>18</sup> und daß Ethik und Politik ihre Prinzipien aus der Empirie bezögen<sup>19</sup>.

Aus obigen Ausführungen dürfte sich bereits ergeben haben, daß diese Metaphysik zu rationalistisch war, um

den religiösen Bedürfnissen zu entsprechen. Es ist eine Metaphysik ohne Theologie, und es genügt wohl auch, hier auf das Urteil der Spezialisten zu verweisen:

„Wolff war bemüht“, so *Jean Ecole*, „eine von der Vormundschaft der Offenbarungstheologie befreite Metaphysik Gottes auszuarbeiten.“<sup>20</sup>

Schon *Etienne Gilson* hat festgestellt: „Wolff ist der erste Metaphysiker, der eine Ontologie ohne Theologie postuliert.“<sup>21</sup>

#### d) *Die verführte Logik*

Zur pseudo-metaphysischen Begründung aus der Empirie, muß auch die Logik erhalten.

Ein Osterhase kann nur „gefunden“ werden, wenn die Mutter ihn vorher adäquat „versteckt“ hat; zudem merken einsichtige Kinder bald, wie gut es für sie sein kann, so herzlich wie möglich an die Wirklichkeit eines so „guten“ Hasen zu glauben. Daß *Wolff* beim Aufbau seiner Syllogismen von der empirisch existierenden oder gewünschten Realität, also vom zu „findenden“ Schluß ausging, um tunlichst den passenden Obersatz zu finden, gab er unbefangen zu. Das praktische Rezept, mit-samt Kunstgriffen liefert er mit: „. . . die gantze Arbeit besteht demnach darinnen, daß wir zu einem verstümmelten Schlusse den gehörigen Obersatz finden . . .“<sup>22</sup>

Zu recht hat man diese Logik auf sozialpolitischem Gebiet wie folgt bewertet: „ein Versuch, die vorgefundene Wirklichkeit mittels strenger Definitionen und Einordnen in ein System endgültig auf den Begriff zu bringen“<sup>23</sup>, oder auch „. . . historische Erfahrungen werden zu Vernunftsprinzipien hochstilisiert . . .“<sup>24</sup>

#### e) *Ein subjektives Naturrecht*

„Subjektivität“ ist der schwerwiegendste Vorwurf, den man dieser Philosophie gemacht hat.

Auch das scheinbar objektivste Rechtsempfinden entspringt oft der — wenn auch nur im Unterbewußtsein lauernenden — egoistischen Subjektivität. In seiner rationalistischen Verblendung hatte *Wolff* gegen *Locke* ausdrücklich betont, daß dieser Vorwurf seinem Naturrecht nicht gemacht werden könne<sup>25</sup>.

Auf seine Art hat *Kant* die Subjektivität der wolffschen Metaphysik bekämpft, aber auch das Kind mit dem Bade ausgeschüttet. Daß seiner radikalen Lösung des Problems zugestimmt werden könne, ist ein anderes Kapitel.

Kann eine ausschließlich aus der Natur des Menschen gezogene Moral etwas anderes sein als die „subjektive“ Spiegelung der egoistischen Menschennatur? Ist es der menschlichen Vernunft gegeben, sich völlig autonom, ohne Hilfe der Offenbarung z. B., von den bewußten und unbewußten Trieben, Werten und Wünschen ihrer Natur loszusagen, sie sozusagen zu neutralisieren, um sich einem allgemeinen, kosmischen, objektiven und christlichen Naturrecht unterzuordnen? Diese Kernfrage einer christlichen Soziallehre hat *Christian Wolff* kaum gestellt und nicht beantwortet. Der Begriff „subjektives Recht“ findet sich, soviel ich sehen konnte, in seinen sonst so weitläufigen Schriften nicht.

Daß seine Moral und sein Naturrecht grundsätzlich der objektiven Soziallehre des *Thomas von Aquin* und des katholischen Glaubens widersprechen, wird in der Forschung immer wieder festgehalten<sup>26</sup>.

## 2. Die geknebelte Freiheit

Die „Freiheit eines Christenmenschen“ ist das wichtige und schwierige Problem jeder Gesellschaftsordnung.

Bei *Christian Wolff* und seinen Schülern ist die Freiheit an das rationalistische Naturrecht und die „Natur

des Menschen“ gekoppelt: Die Vernunft erkennt das Gute und das Böse und „lehrt“, was wir tun und lassen sollen<sup>27</sup>.

Nicht nur im System der Moral und des Naturrechts sind die freien Handlungen vorgeschrieben („determiniert“)<sup>28</sup>, sondern auch im „Recht“<sup>29</sup>. Das ideale Recht ist die Freiheit, die Möglichkeit, die Macht, „moralisch“ (d. h. dem vernünftigen, syllogistischen System gemäß) zu handeln. Besteht die Freiheit darin, sich dieser „guten“ Wahl zu entziehen? Kann der Mensch willentlich unvernünftig handeln? Nicht, wenn er richtig rasoniert. Sein Wille ist an die Erkenntnis gebunden. Er kann nur wissend oder unwissend sein: es steht ihm nur „frei“, auf das Wissen zu verzichten<sup>30</sup>.

Zudem ist die Freiheit an die empirische, zur Subjektivität neigende Natur des Menschen gekettet: „Frei und richtig ist nur diejenige Handlung, die ihren zureichenden Grund im Wesen und in den Attributen des Handelnden hat“<sup>31</sup> und die sich mit dem Endzweck („rationes finales“) seiner biologisch-psychologischen Naturgesetzlichkeit deckt<sup>32</sup>.

Man hat *Wolff* diesen Freiheitsbegriff vorgeworfen. Manchmal zu Unrecht. Viele Elemente dieser Lehre findet man auch bei *Thomas von Aquin*. Das eigentliche Gift liegt in der Unterordnung unter ein rationalistisches System. Die Freiheit ist letztendlich der vergöttlichten Menschennatur und deren vergöttertem Vernunfturteil untertan.

### 3. Die rationale Zwangsjacke des Systems

Da man heute weiß, daß die Systemstruktur mancher „praktischen Philosophie“ des 20. Jahrhunderts auf die rationalistische Aufklärung zurückgeführt werden kann, sei schließlich als der Überlegung wertiges Exempel die

strenge Syllogistik vieler Naturrechtslehrbücher erwähnt.

Obwohl das Naturrecht *Christian Wolffs* rein diesseits ist, hat er seine Philosophie und die ihr adäquate Methode mit Argumenten angepriesen, die keinen Christen gleichgültig lassen konnten, ja den Christen psychologisch unausweichlich verpflichten müßten, denn er behauptet ohne Unterlaß:

a) — sie ist göttlich:

„Gott ist der Autor des Naturgesetzes und er selbst verpflichtet den Menschen darauf.“ Sein „Naturrecht“ genanntes Lehrgebäude breitet das komplexe Gewebe von gottgewollten Ursachen und Wirkungen aus, „deshalb ist die natürliche Verbindlichkeit göttlich und das Naturgesetz göttliches Gesetz“<sup>33</sup>.

b) — sie ist „vernünftig“:

„. . . ich bin der erste, der gezeigt hat, wie alle menschlichen Handlungen a priori aus der Natur der Seele erklärt und bestimmt werden können, und dies ebenso rational wie die Phänomene der Physik“, oder: „meine Methode befreit die Interpretation der Gesetze von jeder Ambiguität“<sup>34</sup>, und endlich: „was die Vernunft von den Handlungen der Menschen lehrt, das ist eben das Gesetz der Natur“<sup>35</sup>.

c) — sie ist göttlich „wahr“:

Denn „Wahrheit ist nichts anderes als vernünftiges (= rationales) Deduzieren“. „Wahrheit liegt in den Dingen, die logisch begründet sind.“<sup>36</sup> „Vernunft ist die Einsicht in den Zusammenhang der Wahrheiten.“<sup>37</sup>

d) — Die Göttlichkeit, die Vernünftigkeit, die Wahrheit und die philosophische Konkordanz der Naturrechtslehre offenbaren sich im „System“:

Ist doch ein System im wolffschen Sinne nichts anderes als die komplexe Struktur der logisch unwiderlegba-

ren und zwingenden Beweisführung<sup>38</sup>. Auch diese Definition ist ein Novum<sup>39</sup>. Selbst Leibniz, der zwar von einem solchen System geträumt hatte, wagte sich nicht an dessen praktische Durchführung<sup>40</sup>.

Da das vollständig verästelte System die Einheit der göttlich gewollten Natur darstellt, kann, muß und darf auch ein gesellschaftlich relevantes Naturrecht sich nicht von einem philosophischen System unterscheiden: die rationalistische Philosophie diktiert das ethische Verhalten. Recht und Philosophie sind damit versöhnt: „ita simul ad systema philosophicum eadem methodo conditum relata ad concordiam revocatur cum philosophia“<sup>41</sup>.

„Es war vor allem der emphatische Nachdruck, den *Wolff* seiner Auffassung der wissenschaftlichen Methodik verliehen hat, der historisch wirksam geworden ist.“<sup>42</sup> Die Anpreisung der extrem rationalistischen und heilsverkündenden Lehre war umso verführerischer, als sie vor Ende des 18. Jahrhunderts von niemandem seriös widerlegt worden war. Im Naturrecht konnte sie sogar die weltbekannten protestantischen Vorgänger HUGO GROTIUS und SAMUEL PUFENDORF dank der systematischen und bezeichnenderweise „a-historischen“ Behandlung des Stoffes wenigstens in der Lehrmeinung zurückdrängen<sup>43</sup>. 1751 wird gemeldet, „daß Wolffs Logik fast allgemein worden: und hat schon viele Jahre den erhaltenen Beyfall behauptet“. Und lobende Berichte reißen bis ins 19. Jahrhundert hinein nicht ab, obwohl eine für die hier angesprochene Problematik charakteristische Verlagerung der Anhängerschaft stattfand.

Waren schon 1735 im protestantischen Deutschland 112 Lehrstühle an Universitäten und Gymnasien mit Wolffianern besetzt, so drangen die systembedingten wolffschen Definitionen und Theorien ab 1750 massenhaft in katholische Schulen und Universitäten ein, meist in „neo“scholastischem oder „neo“thomistischem Ge-

wande<sup>44</sup>. Trotz *Kant*, der in katholischen Kreisen lange keinen Eingang fand.

In der Tat ist (nachstehend) erweisbar, daß die Systeme der wolffschen „Praktischen Philosophie“ in richtungweisende doktrinale Werke der Katholizität übernommen wurden.

#### 4. Absicherung durch die Tradition?

War die betonte Abkehr von der Scholastik ein gemeinsamer Grundzug aller Richtungen der protestantischen Schullogik, so ist es selbstverständlich, daß der zu Beginn seiner Karriere im evangelischen Kirchendienst stehende *Wolff* vorerst auch in dieser Tradition beheimatet war.

An entscheidenden Schnittstellen seiner Doktrin wird die aristotelisch-thomistische Tradition ausdrücklich zurückgewiesen:

##### a) — Wahrheit:

Die „Wahrheit“ der Scholastiker z. B. entbehrt der Klarheit<sup>45</sup>. Für *Wolff* ist Wahrheit die logische Übereinstimmung der Gedanken. Was durch logisches Denken (= mittels der Logik *Wolffs*) bewiesen werden kann, ist metaphysisch „wahr“. Ob eine solche, allerdings klare, Bestimmung etwa der metaphysischen Bedeutung des Satzes „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ gerecht wird?

##### b) — Empirie und Metaphysik:

Wenn *Wolff* empirische Erfahrungssätze in sein System der Wahrheitsfindung einbringt, betont er seinen Abstand zu Aristoteles<sup>46</sup>.

Jedoch hatte er seit seiner frühen Jugend auch mit seinen „Freunden, den Mönchen“, und mit Autoren der katholischen Spätscholastik regen Kontakt. Beim Aufstellen und Begründen seiner Definitionen und Theo-

rien übernimmt er ausdrücklich das Vokabular der Scholastik<sup>47</sup>. Ja, er stützt sich ab und zu auch auf THOMAS VON AQUIN. Es gilt jedoch als wahrscheinlich, daß er selbst nie ein Werk des Aquinaten in Händen hatte. Ruft er das Zeugnis des hl. *Thomas* an, so geschieht dies aus zweiter Hand.

Zur Begründung seiner „metaphysischen“ Thesen über „Sein“ und „Wesen“ beruft er sich u.a. auf Franciscus SUAREZ (1548-1617), der, so die wolffsche Ausdrucksweise, in diesem Punkt die Lehre des Thomas aufgenommen habe.<sup>48</sup> Nur: bei *Thomas* findet sich die wolffsche These nicht.

Gerade bei diesem wichtigen Problem hat *Suarez* nicht nur *Thomas von Aquin*, sondern auch den andern „antiqui Thomistae“ die Gefolgschaft verweigert. Gegen den Aquinaten zieht er in Erwägung, daß ein „Wesen“, sobald es sich in der Materie verkörpert, kaum von dem „Sein“ zu unterscheiden sei<sup>49</sup>.

An anderem Ort habe ich den Versuch einer Gegenüberstellung der Thesen Wolffs und des hl. *Thomas* über „Vernunft“ oder „Naturrecht“ unternommen und auf die Überheblichkeit der rationalistischen Versprechen der *Wolffschule* im Vergleich zur thomistischen „prudentia“ verwiesen. *Thomas* unterstreicht z. B., daß in den Geschäften dieser Welt keine geschlußfolgerte Unfehlbarkeit zu erreichen sei, und — dies ist der große Unterschied zum Rationalismus — er hält sich auch daran. Die praktische Vernunft bleibt letztlich auf ein Bonum Commune ausgerichtet, in dem sowohl die soziale als auch die immaterielle, wesenhaft metaphysische, in der Transzendenz verwurzelte Natur des Menschen gebührend berücksichtigt wird<sup>50</sup>.

c) — subjektive Ethik und „Natur“ des Menschen

Der Begriff einer „subjektiven“ Moral findet sich, soviel ich sehen konnte, bei *Wolff* nicht. Die ihm (meist später)

angelastete Subjektivität seiner Ethik hat *Wolff* selbst kaum in die Diskussion einbezogen. An den Punkten, wo sich die Frage hätte stellen sollen, begnügte er sich, Autoren der Spätscholastik (*Suarez*) als Vorläufer gewisser von ihm aufgegriffenen Thesen zu zitieren. Ob diese beabsichtigte Absicherung durch die Tradition, besonders auf diesem Gebiet, anerkannt werden kann, dürfte zurecht bezweifelt werden?<sup>51</sup>

## II. EPISODEN EINER „ÜBERWINDUNG“<sup>52</sup>

„Um 1770 beherrscht die Philosophie von Leibniz/Wolff beinahe souverän die katholischen Universitäten Süddeutschlands, und das wolffsche Naturrecht hat dasjenige von Pufendorf und Thomasius ganz überwunden.“<sup>53</sup> Diese historisch belegte Tatsache ist die Begleiterscheinung einer tiefgehenden Umwandlung im Denken und Leben der Katholiken. Nicht nur eigentlich „protestantische“ Naturrechtstheorien wurden „überwunden“, sondern wichtigste und damals verkannte Werte der scholastischen Metaphysik und Moralthologie wurden verleugnet und aufgegeben.

An zwei Exempeln soll thesenhaft aufgezeigt werden, warum urplötzlich zentrale Anliegen der scholastischen Metaphysik preisgegeben wurden. Drei weitere, zum Zweck der Diskussion hier einskizzierte Beispiele, wollen auf Mittel und Wege der über-raschen und überraschenden Kapitulation hinweisen.

### 1. Das angestrebte Ziel

#### a) *Die Dechristianisierung mit den Waffen der „Modernität“ bekämpfen*

Von England kommend hatten Atheismus, Materialismus, Skeptizismus oder Deismus um die Mitte des 18.

Jahrhunderts weite Gebiete Europas dechristianisiert. In Frankreich war die Lage beinahe verzweifelt. Daß die Welle auch Deutschland und Italien überschwemmen werde, schien nur noch eine Frage der Zeit. Die rationalistische Philosophie der deutschen Aufklärung war für viele das erfolversprechende Mittel zur Abwendung einer tödlichen Gefahr.

Im Auftrag des Papstes inspizierte in den Jahren 1761—1763 der spätere Kardinal und päpstliche Nuntius in Wien, Joseph GARAMPI, die deutschsprachigen Länder, um die Ursachen des auch hier spürbaren Niedergangs festzustellen. Das Fazit: Die katholischen Universitäten vegetierten überall trostlos dahin und seien ihrer wissenschaftlichen Aufgabe keineswegs gewachsen; ganz im Gegensatz zur protestantischen Konkurrenz, die leider Brutstätten des Rationalismus seien. Es käme nun darauf an, auch „moderne“ katholische Lehrbücher zu verfassen. Leider sei aber in dieser Hinsicht von den katholischen Universitäten nicht viel zu erwarten<sup>54</sup>. Die nahe Zukunft sollte zeigen, daß der päpstliche Gesandte die verlegerische Potenz seiner Geistlichen unterschätzt hatte.

b) *Der Wunsch: Wiedervereinigung der Kirchen durch die Philosophie Wolffs*

Zwischen 1743 und 1745 hatte *Christian Wolff* mit dem Jesuiten Joseph STEPLING (1716—1778), Rektor der Universität Prag, über das Problem der Wiedervereinigung der christlichen Konfessionen mittels der Philosophie korrespondiert. Das wolffsche System schien Stepling dazu vortrefflich geeignet. Seinen Oberen, den Generalvikar der Jesuiten *Timoni*, beruhigt er mit dem Hinweis, daß die Metaphysik Wolffs in Verona mit der Approbation der Inquisitionszensur erschienen sei, und argwöhnischen Confratres versichert er: „... nicht alle

zeitgenössischen Philosophen sind gefährlich; unter den zu empfehlenden nenne ich den von mir verehrten und bewunderten *Ch. Wolff*.“<sup>55</sup>

*Steppling* wird mit seiner Empfehlung Erfolg haben, und rationalistische Gesellschafts- und Moralphilosophie wird auch die katholischen Bastionen erobern. Der Wiedervereinigung der Kirchen war jedoch damit nicht gedient. Im Gegenteil!

## 2. Mittel und Wege

### a) Politische Förderung

Am Beispiel der katholischen Universität Ingolstadt ist zu ersehen, daß im Süden Deutschlands die „aufgeklärten“ Herrscher und mehr noch die geschäftsführenden Intellektuellen durchaus die dem *wolffschen* System inhärenten revolutionären Möglichkeiten erkannt hatten. In Würzburg war man früh „modern“ eingestellt, weil der Fürst und seine Berater es so wollten. Bereits im Jahr 1746 hatte *Kurfürst Max-Joseph* den eifrigen *Wolffschüler* ICKSTATT berufen, dem es gelang, trotz energischen Widerstandes der Jesuiten, die Lehrbücher *Wolffs* offiziell einzuführen, nachdem er geltend machen konnte, daß dieselben schon an den katholischen Universitäten Mainz, Bamberg, Fulda und Würzburg verwendet wurden. Allerdings sollten sie in Ingolstadt nur bis zum Eintreffen ähnlicher Werke katholischer Autoren im Lehrbetrieb benützt werden. Daß der Würzburger Professor für *wolffsches* Naturrecht, Adam WEISHAUPT, um 1770 auch Gründer und Schulungsleiter des „Illuminatenordens“ wurde, ist eine durchaus logische Begleiterscheinung der politischen Ideologie, die sich hinter der *wolffschen* Philosophie verbirgt<sup>56</sup>.

In Wien und in Prag läuft dieselbe Entwicklung mit dem „Josephinismus“ konform.

### *b) Obrigkeitliche Ausrichtung des Theologiestudiums*

Im Jahr 1776 erläßt Stephan RAUTENSTRAUCH (1734—1785), ehemaliger Benediktinerabt von Braunau und zuletzt Direktor der katholischen Fakultäten in Wien und in Prag, die für das heutige Österreich und weite Teile Süddeutschlands bis 1919 geltende Studienordnung für theologische Fakultäten. Da die Zeit für die Wiedervereinigung der Christenheit nun reif sei, empfiehlt er eine neue systematische Theologie, die mittels einer ebenfalls neuen „systematischen Methode“ zu lehren sei. So könnten endlich alle Wahrheiten untereinander in beständiger, ununterbrochener Demonstration vorgetragen werden. Durch dieses „natürliche System“ sei es nun möglich geworden, die Unordnung der bisherigen Lehrbücher, „Produkte eines chaotischen Mittelalters“, zu meistern. Zum Exempel und zum Gebrauch publiziert er selbst einen „Theologiae moralis tractandae conspectus“ (Wien, 1775) sowie „Anleitung und Grundriß der systematischen dogmatischen Theologie“ (1776).

In Trier hatte die katholische Studienreform schon 1751 auf *Wolff* umgeschaltet.

### *c) Erneuerung der moralphilosophischen Bibliotheksbestände*

Aus der Feder von Benediktinern, Zisterziensern, Prämonstratensern, Piaristen, Franziskanern, Jesuiten und Diözesangeistlichen überschwemmt ab Mitte des Jahrhunderts eine Flut neuer Lehrbücher der Philosophie, der Logik, der Metaphysik, der Moraltheologie die katholischen Lehrbetriebe, die meisten offen oder indirekt in der Nachfolge *Wolffs*.

Unter Dutzenden einige Beispiele. In Augsburg erscheinen 1768 drei Bände eines „Compendium theolo-

giae dogmaticae, scholasticae et moralis, methodo scientia propositum“ (3. Auflage, Turin, 1837), dessen Autor, Dominik SCHRAM (1722–1797), Benediktiner der bayerischen Abtei Banz, die neue Methode anwendet, „damit die Protestanten den Katholiken nicht mehr vorwerfen können, sie hätten kein System in ihrer Lehre“. Im damals noch Speyerischen Bruchsal veröffentlicht der Superior des Priesterseminars Adam BRAND-MAYER (1746–1804) „Principia Catholica Introductionis in universam theologiam Christianam Methodo demonstrativa academicis Praelectionibus accomodata“ (1785), worin er sich ausdrücklich auf *Wolffs* „demonstrative Methode“ beruft.

Die Spur könnte weiter verfolgt werden in Böhmen, Polen, Ungarn, Galizien, in der Ukraine . . .

Da es hier aber um den Inhalt katholischer Lehren geht und nicht um eine Historie des wolffschen Siegeszuges, seien einige andere Autoren des deutschsprachigen Europa, die in diesem Kontext untersucht werden könnten, nur aufgezählt, und auch dies ohne Anspruch auf Vollständigkeit: Joseph MANGOLD, Benedikt STÄTTLER, Thomas LECHLEITNER, Stephan WIEST, Theodor SCHMIEDEL, Fr. Chr. BAUMEISTER, L.P. THÜMMIG. Mit ihren Schülern, Nachfolgern und Übersetzern ließe sich wohl eine Bibliothek zusammenstellen<sup>57</sup>.

Die Frage ist nun: Inwiefern sind diese Lehrbücher christlicher oder katholischer, inwieweit haben sie das christliche Welt- und Sozialverständnis gefördert oder geschmälert?

### 3. Taparelli d’Azeglio

Der Fall des italienischen Jesuitenprovinzials Luigi TAPARELLI D’AZEGLIO (1793–1862), Kronzeuge

der katholischen Moral- und Sozialphilosophie, verdient wegen seiner Exemplarität besondere Beachtung<sup>58</sup>.

Ob in seinem Hauptwerk „Saggio teoretico di Diritto naturale appoggiato sul fatto“ (1840—1844) Werte der rationalistischen Utopie geopfert wurden, dürfte sich am ehesten aus den Aussagen Taparellis an jenen philosophiegeschichtlich delikatsten Stellen ergeben, die — wie oben angezeigt — bei Wolff Probleme aufwerfen<sup>59</sup>.

#### a) Die „Mischung“ von Empirie und Metaphysik

Taparelli kündigt an, daß er der „neuen Schule“ des Franzosen Victor COUSIN (1792—1867) eine Methode entlehnt hat, welche die Vorzüge des Empirismus mit denen der Metaphysik verbindet.

Die neue Art „ist um so wahrer, als sie sich mehr der Natur des Menschen anpaßt, die ein Gemisch von Materie und Geist ist“. Daß er mit der Erkenntnistheorie, die er „gemischt“ nennt, diejenige, ebenfalls „gemischt“ genannte, *Wolffs* übernimmt — sei es direkt oder über den von *Wolff* ebenfalls stark beeinflussten Eklektiker *Cousin* — ist unbestreitbar. Sie dürfte also ebenso mit der christlichen Lehre unvereinbar sein<sup>60</sup>.

Auch dazu einige Zitate: „Ich will meinen Lesern die metaphysische Theorie des Sozialrechts vorführen.“<sup>61</sup> „... ich habe versucht die neue Metaphysik auf moralische Theorien zu übertragen“<sup>62</sup>, ... „ich werde alles positive Recht beiseite lassen und nur den philosophischen Teil behandeln, wo aufgezeigt wird, wie die philosophischen Prinzipien auf das Recht anzuwenden sind“<sup>63</sup>.

#### b) Eine ausschließlich auf das Diesseits bezogene Philosophie

Von mit Empirie „gemischten“ Begriffen ausgehend, behauptet Taparelli, das Sozial- und Völkerrecht rein me-

taphysisch zu behandeln, und zwar in einem rationalistischen ganz diesseitsbezogenen System. „Die Philosophie muß sich auf das Studium rein natürlicher Tatsachen beschränken“<sup>64</sup>, und die Metaphysik ist auch eine rein diesseitige Wissenschaft, deren Endziel von der Logik des Satzes vom zureichenden Grund bestimmt wird: „ein Endziel wird metaphysisch notwendig genannt, wenn keine logische Kontradiktion gegeben ist“, — eine Aussage, der wohl zugestimmt werden kann. Die Gretchenfrage wäre nur: Ist metaphysisches Denken so autonom, daß es ganz in der menschlichen Logik aufgeht?

*c) Die im Rationalismus eingefangene Freiheit  
des Christenmenschen*

„Der von der Vernunft erkannte notwendige Endzweck umkettet (enchaîne) unsere Freiheit.“<sup>65</sup> Die Theorie der Willensfreiheit ist wohl das komplizierteste Kapitel *Ta-parellis*. Das von Wolff angereicherte Arsenal der „Moderne“ mit den Begriffen der Verbindlichkeit oder der Moralität usw. wird seitenlang bemüht. Für unsere Überlegung maßgebend kann nur der Schluß sein: die fast bedingungslose Unterordnung unter das rationalistische System.

Die freie Einordnung der menschlichen Wesensnatur in die göttliche Weltordnung ist eine Notwendigkeit, weil die menschliche Wesensnatur ihr letztes Fundament in der Natur Gottes hat: Dies war und ist die traditionelle katholische Lehre<sup>66</sup>. Diese metaphysische und theonome Rationalität entspricht der „metaphysischen“ Vernunftnatur des Menschen, die streng von dem konkreten Vernunfturteil der spezifischen empirischen Menschennatur zu unterscheiden wäre. Kann die menschliche Vernunft den Anspruch erheben, die abstrakte Richtigkeit des Naturgesetzes ohne Hilfe der Offenbarung auszudrücken?

Die „Modernen“, und darunter auch *Suarez*<sup>67</sup>, dem *Wolff* auch in dieser Beziehung folgte, „vergöttlichen“ jedenfalls den Verstandesakt und machen ihn deshalb bindend. Ob und wie sich dieser Rationalismus rechtfertigen läßt, ist ein Problem, das nicht nur die Theologen beschäftigen sollte.

Gesellschaftspolitisch kann an dieser Stelle nur in der Sprache der Philosophen vom Programm *Taparellis* Kenntnis genommen werden: Die metaphysische, theonome und „analoge“ Rationalität der Scholastik hat sich in den empirischen, autonomen, „univoken-eleatischen“ Rationalismus der „Moderne“ verwandelt: „Wir werden uns der Führung der Vernunft anvertrauen, und, von den ersten Prinzipien ausgehend, werden wir alle Konsequenzen daraus erschließen.“<sup>68</sup>

Wie bei *Wolff* ist deshalb metaphysisch „wahr“, was logisch nicht zu widerlegen ist (69), die moralische Verbindlichkeit wird von der Vernunft erkannt<sup>70</sup>, im Naturrecht wird rational demonstriert, und der Mensch hat seinen Willen „nur kraft der natürlichen Prinzipien zu lenken“<sup>71</sup>. Sind die rational erkannten Wahrheiten deshalb auch göttlich, wie es der rationalistische Hochmut der Aufklärung verkündet hatte? Nach den Exzessen der französischen Revolution mit der *Déesse Raison* ist *Taparelli* gewiß diskreter, aber dennoch im Prinzip einig: „... in unserer Theorie, wo die Ordnung und also die soziale Abhängigkeit eine Forderung der Natur ist, gehorcht der Mensch nicht dem Menschen, sondern der Natur und deren Schöpfer“<sup>72</sup>.

#### d) *Natur des Menschen*

Die Definition der „Natur“, die wir von *Wolff* her kennen, ist zwar gleichlautend<sup>73</sup>, aber in der Wortwahl versucht *Taparelli*, den Ausdruck „Natur des Menschen“

zu vermeiden oder zu umschreiben. Er setzt den Begriff (einfacherweise?) als philosophisch bewiesen und akzeptiert voraus<sup>74</sup>. Sie ist „das erste Prinzip der Moralität“, „... die Natur der moralischen Fähigkeiten“ ... „ein dynamisches Prinzip“ (un principe actif), welches in die Materie gelegt wurde, und da sie „ein Gemisch von Materie und Geist“ ist, ist die „gemischte Methode“ — so Taparelli — zu ihrem Studium besonders geeignet, jedenfalls: „... auf diesem Grund haben wir unser Lehrbuch gebaut. . .“<sup>75</sup>.

#### *e) Gerechtigkeit ohne Gott*

Es handelt jedenfalls gerecht, wer dem von seiner Natur vorgezeichneten Ziel zustrebt; darin besteht die „Richtigkeit“ (rectitude) einer moralischen Handlung<sup>76</sup>. Wie vereinbart sich diese eigentlich egoistische und schmal-spurig naturalistische Definition der „rectitudo actionis“ mit der Lehre des Aquinaten, wo das Gesetz „justa et recta“ sein muß? Wobei „justa“ die Ausrichtung auf das Gemeinwohl und „recta“ die Konformität mit dem Naturgesetz und dem (geoffenbarten) göttlichen Gesetz bedeutet?<sup>77</sup>

#### *f) Die bejahte Subjektivität*

Ist auch die christliche Offenbarung aus der neuen philosophischen „Mischung“ verbannt, so offenbart Taparelli dennoch etwas entscheidend Klarstellendes zum Verständnis seiner wolffschen Vorlage, wenn auch nur im Vokabular. Und zwar wenn er das vom Modell sorgsam gemiedene Wort „subjektiv“ verwendet: „Weil die Natur nach der Vollkommenheit der spezifischen Natur strebt, besteht die subjektive Vollkommenheit des Seins in dem Erreichen dieses Ziels.“<sup>78</sup>

### g) *System*

*Taparelli* bekennt sich offen und mit Nachdruck zum extrem rationalistischen System. Er trägt es dem Leser zuerst in literarisch feiner Manier vor. Als Beweis seiner Systemtreue reicht er es am Schluß des Werkes auch in dem abstrakten logischen Aufbau nach. „Auf einigen Seiten nur, und in einer trockenen Form resümiert, wird der Leser dann verstehen, wie unsere Lehren rigoros aneinandergelinkt sind, wie sie sich auf das erste Prinzip der Moralität und auf die Natur unserer moralischen Fakultäten stützen. . . . Diese Analyse . . . wird unsere gesamte Theorie wie auf einer synoptischen Tafel darstellen; dadurch erhält die moralische Doktrin die Formen der geometrischen Evidenz.“<sup>79</sup>

Ist der Ausdruck „die Natur unserer moralischen Fähigkeiten“ nicht die systembedingte Umschreibung des Begriffs „menschliche Natur“? Und was bedeutet eigentlich: „die moralische Doktrin in die Formen der geometrischen Evidenz bringen“? War das nicht schon das Programm, mit dem sich Wolff brüstete?

Obwohl *Taparelli* wußte, „daß jede Innovation in der Wissenschaft der Logik, der Ontologie oder der Psychologie alle Teile der Wissenschaft modifiziert“<sup>80</sup>, hat er sich trotzdem bemüht, „. . . in allen Teilen dieses Buches die gesamte Rechtswissenschaft auf die ersten Prinzipien der Moral zurückzuführen, um daraus dann so rigoros wie möglich auch die entferntesten Konsequenzen zu deduzieren“<sup>81</sup>. Damit hat er auch implizit zugegeben, daß wichtigste Teile der christlichen Ethik, wie sie die klassische Scholastik aus der Offenbarung und der Lehre herausgearbeitet hatte, nun notwendigerweise der logischen Kohärenz des „Systems“ geopfert werden mußten.

## h) *Rationalistischer Essentialismus*

Es soll keineswegs bestritten werden, daß streckenweise klassische Demonstrationen der Scholastik vorgetragen werden. Auch deren Vokabular ist größtenteils übernommen. Christian Wolff hatte diese Technik ebenfalls meisterhaft beherrscht und gerade damit viel katholischen Applaus geerntet. Die angenehm-elegante Prosa *Taparellis* und die rhetorisch gewandt eingestreuten christlichen Absichtserklärungen können jedoch kaum die Tatsache verschleiern, daß alle Werte der individuellen Existenz und mehr noch diejenigen der christlichen „Person“ in einer extrem rationalistisch abstrahierten „wesentlichen Natur“ weder eingefangen, noch aus ihr gewonnen werden können. Die Strenge des auf reduzierte Begriffe gebauten Systems verbietet jegliches Ausbrechen, selbst da, wo eine (dem System nicht adäquate) Ausschau auf das von der Transzendenz her zu verstehende Gemeinwohl eigentlich von dem Theologen zu erwarten wäre. Der „analogen“ Schlußfolgerung des Aquinaten steht die eleatische Univozität des suarezisch-wolffschen Rationalismus gegenüber.

Das liest sich folgendermaßen: „... wir wollen unseren Lesern nicht die Geschichte, sondern die metaphysische Theorie des Sozialrechts vorführen. Deswegen muß die Gesellschaft in ihrer allgemeinsten Formel betrachtet werden, als ein Aggregat von Menschen, die dasselbe, ihnen von der Natur vorgezeichnete Ziel verfolgen. Dabei dürfen wir die Zufälligkeiten (accidents), welche diese Gesellschaft bis ins Unendliche modifizieren können, nicht in Betracht ziehen. So kann dann unsere Theorie auf jede beliebige Gesellschaft angewendet werden. Dabei fördern wir auch das Studium aller Einzeldisziplinen, die mit der Sozialwissenschaft im Zusammenhang stehen: dies ist das Ziel, das wir im Naturrecht erreichen wollen.“<sup>82</sup>

Über Wesen und Sinn der „Person“ sagt Taparelli kaum etwas.

Auch über die „Würde“ des Menschen erfährt man praktisch nichts<sup>83</sup>.

Das Ziel von *Taparellis* Naturrecht ist jedenfalls nicht die Entwicklung des Individuums zur vollkommenen, auch mit geistlichen Werten ausgestatteten „Person“, schon deswegen nicht, weil die von dieser Ethik angestrebte Vollkommenheit ganz und ausschließlich auf das Diesseits ausgerichtet ist: „ein Sein ist absolut vollkommen (entièrement parfait), wenn es das von seiner Natur vorgezeichnete Endziel erreicht hat.“<sup>84</sup>

### i) *Das Modell*

Die engen Zusammenhänge zwischen *Wolff* und *Taparelli* könnten in Form und Inhalt weiter ausgeführt werden. Es ist auch dafür hier nicht der Ort<sup>85</sup>.

Daß *Taparelli Wolffs* Werk kannte und daß er daraus schöpfte, ist auf vielerlei Art erwiesen. Die Werke *Wolffs* waren in Italien sehr verbreitet, und nicht nur in Mailand, wo Taparelli studiert hatte. In Neapel stand *Taparelli* der Ordensprovinz vor, und auch dort war die wolffsche Philosophie an der Universität offiziell durch königliches Patent eingeführt worden. Seine Beschäftigung mit *Wolff* geht zudem aus dem Briefwechsel mit seinem Oberen, dem Jeuitengeneral Beck, hervor, der bei ihm ein katholisches Naturrechtslehrbuch bestellt hatte.

Kannte *Taparelli* die katholische Tradition? Die Frage sollte sich eigentlich kaum stellen. Er berichtet: „Beim Studium der protestantischen Autoren, die man für die einzigen Meister dieser Wissenschaft hielt, baute ich auf dieser Basis ein katholisches System auf. Der hl. *Thomas* war Schritt für Schritt der Prüfstein, der mich vor dem Irrtum bewahrte.“<sup>86</sup>

Leider zitiert er den hl. *Thomas* kaum.

Wenn es ausnahmsweise dazu kommt, und auch dies nur in einer Anmerkung, erweist er zwar „der unnachahmlichen Präzision und Klarheit des Doctor Angelicus“ die Reverenz, fügt aber sogleich hinzu, „daß er jedoch die Eleganz des römischen Rhetors vermissen läßt“. Darüber ließe sich streiten; es wäre jedoch interessanter, die äußerst flüchtige (und m. E. unannehmbare) Interpretation *Taparellis* der berühmten Quaestio 90 und 97 der Summa Theologiae zu analysieren. Das Problem ist ihm nur einige Zeilen in einer Anmerkung wert. Unter dem Titel „Der hl. Thomas behauptet die Souveränität des Volkes nicht“ führt er aus: „wenn der hl. Thomas dem Volke manchmal eine Art Souveränität zuerkennt, so nur in einigen partikulären Fällen, wo sein eminent philosophischer Geist zwischen konkreter Macht und abstrakter Autorität unterscheiden konnte.“<sup>87</sup>

Zu einem Ausbruch aus dem *wolffschen* „System“ hat *Taparelli* den hl. *Thomas* jedenfalls nicht benutzt. Zudem geht aus der Lebensgeschichte hervor, daß er vor dem Eintritt in den Orden wenig Gelegenheit zum Studium der Scholastik hatte.

Allerdings geht es auch *Wolff* bei *Taparelli* nicht viel besser als dem hl. *Thomas*. Von *Taparelli* nie angegriffen, im Unterschied zu seinen Vorgängern und Nachfolgern, wird er sozusagen katholisiert und deshalb auch integriert: „die ersten Protestanten, welche das Naturrecht von der Offenbarung loslösen und ausschließlich auf die Vernunft bauen wollten, haben oft zu den schönen Demonstrationen der katholischen Autoren Zuflucht genommen. In ihren Naturrechtslehrbüchern (*Jus naturae*) haben die *Grotius*, *Pufendorf*, *Wolff* und die anderen Patriarchen der protestantischen Jurisprudenz geglaubt auf grundsätzliche Ideen zurückgreifen zu müssen: z. B. die metaphysischen Prinzipien von der Natur des Menschen, die menschlichen Handlungen, das Gewissen,

das Prinzip des Naturgesetzes. Diese Ideen waren jedoch bei ihnen meist nur Reminiszenzen, und es ist augenscheinlich, daß sie sich den großen katholischen Theorien nicht entziehen konnten.“<sup>88</sup>

### j) Der Erfolg

Das Lehrbuch *Taparellis* hätte nur eines unter vielen sein können, wäre nicht zufällig sein Schüler *Gioacchino Peci* unter dem Namen *Leo XIII.* zum Papst gewählt worden. In der Enzyklika „*Aeterni Patris*“ (1879) empfiehlt er *Taparelli* als Spezialisten für die Lehre des hl. *Thomas. Pius XI.* wiederholt in „*Divini Illius Magistri*“ die allerhöchste Gutheißung. Dieser Förderung verdanken Werk und Theorie *Taparellis* ihre so gewaltige, kaum zu übersehende, weltweite Verbreitung, so daß sie lange Zeit geradezu Inbegriff der katholischen Sozialphilosophie waren.

## BUSSE FÜR EINEN ALLZU BILLIGEN ERFOLG?

Im 18. Jahrhundert hatten die mit der absolutistischen und feudalen Ordnung unzufriedenen Kreise (darunter berühmte katholische Autoren) den Vorzug des neuen rationalistischen Prinzips für die Ausarbeitung eines positivierten „*Naturrechtssystems*“ erkannt. Mit seiner Hilfe konnten sie, u. a. auch mit metaphysischen Argumenten, ihre Mitbürger „wissenschaftlich“ von der Notwendigkeit einer neuen politischen Ordnung überzeugen: die Revolution von 1789 nährte sich (in Deutschland, nicht in Frankreich) mit *wolffschem* Naturrecht, das als die christliche Rechtsphilosophie galt<sup>89</sup>.

Die als Mittel zum Zweck zusammengereimten rationalistisch-metaphysischen Kunstgriffe konnten jedoch

nur Scheinblüten hervorbringen. Von dem soliden Grundstock der geoffenbarten Wahrheiten losgelöst, hatten sie in der konkreten Wirklichkeit keinen Bestand<sup>90</sup>.

Unter dem Namen „Begriffsjurisprudenz“ eroberte zwar die *wolffsche* Methode ganz Europa<sup>91</sup>, aber gerade die immer noch mit ihr operierenden systembeflissenen Positivisten verweisen heute jede „Metaphysik“ ins absolute Abseits, wo sie der Verachtung oder der Lächerlichkeit preisgegeben wird.

Es ist auch keineswegs ein Zufall, daß die auf metaphysisch kaum noch haltbaren Argumenten fußenden Begriffe im heutigen internationalen Recht auf energischen Widerstand stoßen.

Wer heute an französischen Rechtsfakultäten katholische Rechts- und Moralprinzipien ins Spiel bringen will, kann sich des Interesses der Studenten sicher sein, wenn er die Ansichten des *hl. Thomas von Aquin* vorträgt. Die Erfahrung lehrt sogar, daß Ausführungen über die auf eine höhere Ordnung gerichtete transzendente Bestimmung des Menschen die Hörerzahl zum Teil beträchtlich ansteigen läßt. Aus taktischen Gründen empfiehlt es sich jedoch (leider!), das Wort „Metaphysik“ so wenig wie möglich zu verwenden. Den Kollegen damit abzuwerten, daß er „metaphysische“ Argumente in die Jurisprudenz einbringe, ist in der Praxis die gefährlichste Waffe bornierter militanter Positivist<sup>92</sup>.

Die Metaphysik ihrer Verwurzelung in der Transzendenz und ihrer Glaubwürdigkeit beraubt zu haben, ist wohl die historische Schuld der Rechts- und Sozialphilosophien des 18. Jahrhunderts. Die katholische Rechts- und Sozialphilosophie wurde einem „Rationalismus“ verpflichtet, der mehr der Irrationalität der Empirie verfallen ist als der eigentlichen Vernunft. Wir büßen heute für die billigen Erfolge, welche von jenen Rationalisten und ihren geistlichen Imitatoren und Kopisten mit wis-

senschaftlichem Falschgeld vorschnell eingeheimst wurden.

Wir sind hier nicht zusammengekommen, um theoretische Probleme der Theologie oder der Philosophie zu lösen. Da jedoch Juristen und Gesellschaftspolitiker täglich praktische Fragen zu lösen haben und ihnen vom kirchlichen Lehramt dringend aufgetragen ist, die Grundbegriffe zu klären und die „Wahrheit des Rechts“, d. h. des Naturrechts in den Vordergrund ihrer Überlegungen zu stellen, kann es wichtig sein, auf einige rechts- und sozialphilosophische Aspekte der Ambiguität eines noch weitverbreiteten Lehrbuches hinzuweisen.

## Anmerkungen

<sup>1</sup> OSSERVATORE ROMANO, Ausgabe vom 12. 1. 1991; französischer Originaltext und italienische Übersetzung.

<sup>2</sup> Über den im folgenden angesprochenen Fragekomplex erlaube ich mir, auf meine diesbezüglichen Vorarbeiten zu verweisen, wo über die hier nur angeschnittenen Probleme weitere Ausführungen mit Referenzen und Literaturangaben zu finden sind.

a) In französischer Sprache:

Christian Wolff et son temps — Aspects de sa pensée morale, juridique et politique, Thèse (Habilitationsschrift) de Doctorat en droit, Strasbourg, 1963, 2 Bde., 506 p. (Dactylogr.).

Verschiedene Artikel in: ARCHIVES DE PHILOSOPHIE DU DROIT, Paris, u. a.: Christian Wolff et le droit subjectif, t. 9, 1964, 153—154; Influence du philosophe allemand Christian Wolff sur l'„Encyclopédie“ et la pensée politique et juridique du XVIII<sup>e</sup> siècle français, t. 13, 1968, 233—248; Histoire de l'idéologie juridique au XVIII<sup>e</sup> siècle, ou: le droit prisonnier des mots, t. 19, 1974, 129—149; Un modèle de rationalité idéologique: le rationalisme des „Lumières“, t. 23, 1978, 131—145; In der Revue d'Histoire des Facultés de Droit et de la Science Juridique, n<sup>o</sup> 6, Paris, 1988, 63—76, Réalités et Mythes du droit naturel en Europe vers 1789;

Artikel „Christian Wolff“ in Denis HUISMAN (Hrg.) Dictionnaire des Philosophes, Paris, P.U.F., 1984, 2674—2677; Einführungen der

Neuausgabe von CH. WOLFF, GESAMMELTE WERKE, Georg Olms Verl., Hildesheim: Editoris introductio zu den Institutiones Juris Naturae, Gesammelte Werke II. Abtlg. Lateinische Schriften, Bd 26, 1969, 47 Seiten (in lateinischer Sprache); Le jus gentium de Christian Wolff, Gesammelte Werke, II. Abtlg. Lat. Schr., Bd. 25, 1972, 52 Seiten; Influence du Jus naturae de Christian Wolff, Ges. Werke, II. Abtlg. Lat. Schr., Bd. 17, 1972, 76 S.

b) In deutscher Sprache:

Artikel Christian Wolff, in STAATSLEXIKON, 7. Aufl., Herder Verl., Freiburg i. Br., Bd. V, 1989, 1130—1131; Artikel Christian Wolff, in STOLLEIS (Hrg.), Staatsdenker im 17. und 18. Jahrhundert, 1. Aufl, 1977, 2. verb. Aufl. 1987, 257—283; Einführung zur Neuausgabe von „Grundsätze des Natur- und Völkerrechts“, GESAMMELTE WERKE, I. Abtlg., Deutsche Schriften, Bd. 19: Die historische Bedeutung des wolffschen Naturrechts, 1980, S. V—X; Die Bedeutung der Rechtsphilosophie Ch. Wolffs in der juristischen und politischen Praxis des 18. Jahrhunderts, in: HUMANISMUS UND NATURRECHT IN BERLIN-BRANDENBURG-PREUSSEN, Berlin, Walter de Gruyter, 1979, 121—133; Ideologische Aspekte der praktischen Philosophie Wolffs in Werner SCHNEIDERS (Hrg.) Christian Wolff, Hamburg, 1983, S. 193—202.

\* De theoria negotiorum publicorum, in Horae subsecivae Marburgenses, Trimestre vernale, 1731, in GESAMMELTE WERKE, o.c. (s. Anm. 2), 2. Abtlg., Bd. 34, 3, Hildesheim, 1983, 179—242.

\* „Metaphysik ist diejenige philosophische Wissenschaft, die das Seiende als solches und damit die Fundamentalbedingungen und Grundelemente des Seienden unabhängig von seinen konkreten Bestimmungen und Ausgestaltungen zum Gegenstand hat.“ Definition von A. F. UTZ in: Gesellschaftspolitische Kommentare, Bonn, 31. Jahrgang, n° 8, 1990, 180.

\* Theoretisch erkannte dies auch Wolff an. Von dem unmittelbaren praktischen Nutzen ließ er sich aber dazu verleiten auch als „unklar“ erkannte Erkenntnisse als bare, zur metaphysischen Deduktion in der Moraltheorie fähige wissenschaftliche Münze zu akzeptieren. S. Psychologia Empirica, Paragr. 315. „... in confuse perceptis subsistere et confusas quasdam notiones pro primitivis seu irresolubilibus assumere“.

\* H. W. ARNDT, Rationalismus und Empirismus in der Erkenntnislehre Christian Wolffs, in Werner SCHNEIDERS (Hrsg.), o.c. (s. Anm. 2), insbesondere 40—41.

\* Jean ECOLE, Einleitung (in franz. Sprache) zu der Neuausgabe der Horae subsecivae. . . , GESAMMELTE WERKE, o.c. (s. Anm. 2), Bd. 34,1, S. XXXVIII.

- <sup>8</sup> Jean ECOLE, *La Metaphysique de Christian Wolff*, GESAMMELTE WERKE, 3. Abtlg., Bd. 12.1, Hildesheim, 1990, u. a. 219; auf die Umdeutung hat Rudolph EUCKEN, *Geschichte der philosophischen Terminologie*, Neudruck Hildesheim 1960, 69, 70, 85, 102, 134, 135, 176, 196 aufmerksam gemacht; Jean ECOLE, o.c., passim, sowie in einigen Artikeln, ist der Neuerung im Detail nachgegangen und konnte aufzeigen, wie damit Probleme der Metaphysik umgekrempelt werden konnten, wenn auch nicht mit einwandfreier Logik.
- <sup>9</sup> Über die neue Abstraktionsmethode siehe ECOLE, o.c. (s. Anm. 8), 118, 120.
- <sup>10</sup> S. Christian Wolff et son temps, o.c. (s. Anm. 2), 106 ff.
- <sup>11</sup> Genaue Analysen dieser äusserst schwierigen Fragen bei Mariano CAMPO, *Christiano Wolff e il razionalismo precritico*, 1. Aufl., Milano, 1939, 2 Bde., Neudruck CHRISTIAN WOLFF, GESAMMELTE WERKE, o.c. (s. Anm. 2), Materialien und Dokumente 9, Hildesheim, 1980, (2 Bde. in 1 Bd.), Bd. 1, 156 ff.: *L'ontologia razionalista*, und neuerdings in dem zweibändigen Werk von Jean ECOLE, *La métaphysique de Christian Wolff*, GESAMMELTE WERKE, o.c. (s. Anm. 8), 3. Abtlg., Bd. 12. 1 und 12.2, Hildesheim 1990, speziell S. 69, wo „die fehlende Präzision in der Unterscheidung zwischen Erfahrung und Vernunft“ . . . gerügt wird, und S. 200 ff.; siehe z. B. „ . . . l'appel à la notion de force pour rendre raison de l'actualisation de la puissance . . .“ als spezifisch modernes Element dieser Philosophie, S. 425; s. auch S. 282, oder 325 „ . . . indem Wolff der Perzeptionskraft der Seele dieselbe Rolle zuweist wie der Bewegungskraft der Körper, hat er den Erklärungstypus dieser zwei Gebiete vereinheitlicht . . .“, oder S. 425.
- <sup>12</sup> Beweisführung bei Etienne GILSON, *L'Être et l'Essence*, Paris, Vrin, 1948, der die „desexistentialisation de l'essence“ hervorhebt; s. insbesondere S. 148 ff.
- <sup>13</sup> Beispiel aus einem (katholischen) Lehrbuch der Metaphysik des 20. Jahrhunderts: „ . . . mais nous faisons abstraction de l'existence . . . Ce n'est que par là que les choses finies et créées auxquelles l'existence n'est pas essentielle peuvent devenir l'objet de la science . . .“. P. DESCOQS, *Institutiones Metaphysicae Generalis. Elements d'ontologie*, Paris, 1925, Bd. I, 100—101.
- <sup>14</sup> Es ist das grosse Verdienst von A. F. UTZ, auf den verschiedensten Gebieten der Soziallehre immer wieder aufgezeigt zu haben, wie eigentlich unchristlich und gefährlich es sein kann, auf diesem Gebiet die metaphysischen Voraussetzungen der geoffenbarten Theologie außer acht zu lassen. S. zuletzt seine Analysen in Nachfolgefassung von Bd. 18 der Deutschen Thomasausgabe, Bonn, 1987,

Exkurs III, Der Gemeinwohlbegriff des hl. Thomas und die katholische Soziallehre, 456–498, insbesondere 481 ff.

So auch Anton BISSINGER, Zur metaphysischen Begründung der Wolffschen Ethik, in Werner SCHNEIDERS, Christian Wolff, 1983, 148 ff., der u. a. zum Schluß kommt, daß „... diese Philosophie für das Abgründige und Schicksalhafte des menschlichen Lebens blind gewesen“ sei.

<sup>18</sup> Über die Anfänge und die Folgen dieses Phänomens siehe in Frankreich das Lebenswerk meines Lehrers Michel VILLEY und im deutschsprachigen Europa dasjenige von A. F. UTZ.

<sup>19</sup> Schon in der 1720 erschienenen sogenannten „Deutschen Ethik“ hatte es Wolff versprochen: „Ja, weil wir durch die Vernunft erkennen, was das Gesetze der Natur haben will, so brauchet ein vernünftiger Mensch kein weiteres Gesetze, sondern vermittelst seiner Vernunft ist er ihm selbst ein Gesetze“ (§ 24). Verschiedene geheime politische Gesellschaften, „Aletophilen“ (1736), um 1770 die „Illuminaten“ u. a. m., haben sich ausdrücklich auf Wolff berufen, um mit diesem philosophischen Werkzeug gesellschaftliche und juristische Umwälzungen zu bewirken. Siehe: Influence o.c. in Anm. 2 und Ch. Wolff in meinem Beitrag in STOLLEIS, o.c. 261–265.

<sup>17</sup> Zitiert nach ECOLE, o.c. (s. Anm. 8), 78, 79, 420.

<sup>18</sup> Philosophia Practica Universalis, I, § 136a.

<sup>19</sup> Discursus praeliminaris de philosophiae in genere, 1728, p. 10, „cognitio historica philosophia fundamentum praebet . . . / . . . philosophia quoque moralis atque civilis inde principia debet (§ 12).

<sup>20</sup> ECOLE, o.c. (s. Anm. 8).

<sup>21</sup> L'Être et l'Essence, o.c. (s. Anm. 12), 172.

<sup>22</sup> Vernünftige Gedanken von der Menschen Tun und Lassen, 1720, (= Deutsche Moral) § 193.

<sup>23</sup> FENSKE/MERTENS/REINHARD/ROSEN, Geschichte der politischen Ideen, 1981, 297.

<sup>24</sup> Hasso HOFMANN, Von den Ursprüngen deutschen Rechtsstaatsdenkens in der nachchristlichen Sozialphilosophie, in: Juristische Schulung, 1984, Heft 1, 10.

<sup>25</sup> Grundsätze des Natur- und Völkerrechts, 1754, Vorrede.

<sup>26</sup> Zum Problem des subjektiven Rechts im allgemeinen zahlreiche Studien von Michel VILLEY, insbesondere: La formation de la pensée juridique moderne, Paris, 1968; in Bd. IX der ARCHIVES DE PHILOSOPHIE DU DROIT Artikel „Le droit subjectif en question“, und neuerdings die vortreffliche Habilitationsarbeit von Michel BASTIT, La notion de loi, de saint Thomas à Suarez. Les origines scolastiques de la loi moderne, Thèse droit, Rennes 1986, 2 Bde., 1054 S. (in gekürzter Form 1990 unter dem Titel „Naissance de la loi moderne“ im Druck erschienen, bei P.U.F., Paris). Speziell

zu dem subjektiven Recht bei Wolff, s. Christian Wolff et le droit subjectif, art. c. (s. Anm. 2); Klara JOESTEN, Christian Wolffs Grundlegung der praktischen Philosophie, 1931, 9, 30, 89 und passim; siehe auch BISSINGER, o.c. (s. Anm. 14), 155; „... Grund und Maßstab seines Handelns liegen in ihm selbst . . . / . . . Autonom ist der sittlich Handelnde auch im Blick auf die Religion . . .“

- <sup>27</sup> Vernünftige Gedanken . . . (Deutsche Moral) o.c. (s. Anm. 22), § 23.
- <sup>28</sup> Psychologia empirica § 945: Determinatio animae ad volendum et nolendum est fundamentum totius philosophiae moralis atque civilis, seu ideo philosophia moralis et civilis una cum jure naturae datur, quia anima se per motiva determinat ad volendum et nolendum.
- <sup>29</sup> Jus est libertas aut potestas agendi.
- <sup>30</sup> BRÜCKNER, Jutta, Staatswissenschaften, Kameralismus und Naturrecht, 1977, 214: „... der intellektualistische, antivoluntaristische Wolff glaubt prinzipiell, daß das erkannte Gut notwendig den Willen determiniere, ohne daß innerer psychologischer oder äußerer Zwang durch staatliche Sanktion nötig seien“; s. auch Heinz SCHÄRTL, Die Zurechnungslehre Ch. Wolffs (Dissert. München, 1970), 17: „Die Willensfreiheit wird gerettet, weil es beim Menschen steht, wissend oder unwissend zu sein“.
- <sup>31</sup> Theologia Naturalis, II, § 950: actio libera est, quae rationem sufficientem in essentia et attributis agentis habet.
- <sup>32</sup> „Si actiones liberae tendere debent ad perfectionem nostram statusque nostri, cum naturalibus per easdem rationes finales determinari debent“, Theolog. Natur. II, § 914.
- <sup>33</sup> Vorrede zu: Grundsätze des Natur- und Völkerrechts.
- <sup>34</sup> Vorrede zu: Psychologia Empirica, 1732.
- <sup>35</sup> Vorrede zu: Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben des Menschen . . . (= sogenannte Deutsche Politik), 1721, § 428. Hier ist „Vernunft“ selbstverständlich nicht mit dem Hegelschen Sinn des Wortes zu verwechseln.
- <sup>36</sup> Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, I, 1721 (= deutsche Metaphysik), § 146, 368, und II, 1724, § 176. Siehe auch LEIBNIZ „La vérité des choses sensibles se justifie par leur liaison, qui dépend des vérités intellectuelles, fondées en raison“, Nouveaux Essais sur l'entendement humain, Livre IV, Chapitre 11, § 11. Ich habe andernorts versucht, den Rodomontaden Wolffs die Lehre des hl. Thomas gegenüberzustellen (Christian Wolff et son temps, o.c. (s. Anm. 2), Kapitel „Le rationalisme de Wolff“). Da es unmöglich ist, hier näher auf obige Behauptungen einzugehen, sei nur auf die Ansicht des Aquinaten über die Wahrheit verwiesen, für den sie in der Existenz begründet ist, und keineswegs nur in der Überzeugung der Vernunft: Veritas habet funda-

mentum in re (I Sent. 19,5,1) oder auch „Veritas intellectus est adaequatio intellectus et rei“.

- <sup>37</sup> Deutsche Metaphysik, o.c. (s. Anm. 36), § 368.
- <sup>38</sup> „Denn es ist eine beständige Verbindung zwischen allen Verbindlichkeiten und Rechten, daß eines aus dem anderen durch eine ununterbrochene Reihe von Schlüssen hergeleitet werden kann: und also alle einen Inbegriff verbundener Wahrheiten ausmachen, welches ein System genennet wird, und von uns ein wahres System (systema veri nominis); weil diese vortreffliche Benennung, wie es auch bey anderen zu geschehen pflegt, gar zu sehr gemissbraucht wird“, Grundsätze des Natur- und Völkerrechts worinn alle Verbindlichkeiten und alle Rechte aus der Natur des Menschen in einem beständigen Zusammenhange hergeleitet werden, 1754, § 62.
- <sup>39</sup> Hans Werner ARNDT, Einführung des Herausgebers: Neuausgabe von Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit (= Deutsche Logik von 1712), GESAMMELTE WERKE, o.c. (s. Anm. 2), 1. Abtlg., Bd. 1, Georg Olms, Hildsheim 1965, 91; „Während dieser Ausdruck bei Leibniz vorwiegend einen Grundgedanken bezeichnet, von dem aus als perspektivistisches Zentrum sich die Gesamtheit einer wissenschaftlichen Theorie erschließt.“
- <sup>40</sup> Über das Wunschbild des Systems bei Leibniz, siehe meinen Beitrag in den Archives de Philosophie du Droit, Histoire de l'idéologie juridique au XVIII<sup>e</sup> siècle, ou le droit prisonnier des mots, o.c. (s. Anm. 2), 132 ff.
- <sup>41</sup> Ch. WOLFF, De influxu philosophiae autoris in Facultates superiores, in: Horae subsecivae Marburgenses, 1731, Trim. Brumale, § 16. GESAMMELTE WERKE, Bd. 34, 3, S. 65 (1983).
- <sup>42</sup> ARNDT, o. c. (s. Anm. 39), 90 ff. gibt auch hierzu zahlreiche weiterführende Belege.
- <sup>43</sup> Zum Problem der Rezeption und der „Erneuerung“ von Grotius und Pufendorf durch das eminent rationalistischere „System“ der Wolffianer siehe Marcel THOMANN, Les traductions françaises de Grotius, in der Zeitschrift XVII<sup>e</sup> siècle, Numéro spécial „Actualité de Grotius“, Paris, 1983, 471—485.
- <sup>44</sup> Statt vieler sei die Feststellung von Johannes MESSNER herangezogen, wonach um 1770 die Philosophie von Leibniz-Wolff beinahe souverän die katholischen Universitäten Deutschlands und Oesterreichs beherrschte, in: Das Naturrecht, 5. Aufl., 1966, 260. Ausführliche Belege in meinem Influence du Jus Naturae, o.c. (s. Anm. 2), S. CII ff.
- <sup>45</sup> Philosophia Prima, sive Ontologia I (= Lateinische Ontologie, 1730), § 502 (lange Ausführungen).

- <sup>46</sup> Lateinische Logik, § 498.
- <sup>47</sup> *Philosophia, sive Ontologia*, o.c. (s. Anm. 45), § 10 bis 15.
- <sup>48</sup> Wolffs Behauptung in *Philosophia Prima, sive Ontologia I* (s. Anm. 45) Nota nach § 159.
- <sup>49</sup> F. SUAREZ, *Metaphys. Disputationes*, XXXI,1,3, S.155 der Ausgabe von 1615 — Über diese Fragen neuestens Jean Francois COURTINE, *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, 1990, 557 S.
- <sup>50</sup> *Christian Wolff et son temps*, o.c. (s. Anm. 2), „Les années de formation“, S. 16—54; ECOLE, *Metaphysique*, o.c. (s. Anm. 2), 425,
- <sup>51</sup> Michel BASTIT, *La naissance de la Loi moderne*, o.c. (s. Anm. 26).
- <sup>52</sup> Über die im folgenden erörterte Geschichte und Problematik detailliertere Ausführungen und Belege in der Einleitung zu der Neuauflage des *Jus Naturae*, „*Influence du jus naturae*“, o.c. (s. Anm. 2).
- <sup>53</sup> Robert HAAS, *Die geistige Haltung der katholischen Universitäten Deutschlands im 18. Jahrhundert*, 1952, 167. Siehe auch B. JANSEN, *Die Pflege der Philosophie im Jesuitenorden während des 17./18. Jahrhunderts*, 1938, und die immer noch nicht überholte Arbeit von Joseph DIEBOLT, *La théologie morale catholique en Allemagne au temps du philosophisme et de la Restauration, 1750—1850*, Strasbourg, 1926.
- <sup>54</sup> J.Ph. DENGEL, *Die politische und kirchliche Tätigkeit des Msgr Joseph Garampi in Deutschland, 1761—1763*, 1905.
- <sup>55</sup> J. Steplingii, *Litterarum commercium*, Breslau, 1782, wo auch die Korrespondenz mit Wolff abgedruckt ist. Über Stepling s. Eduard WINTER, *Der Josephinismus*, 1962, passim.
- <sup>56</sup> Über die Verhältnisse in Süddeutschland und die Illuminaten gibt Fritz KREH, *Leben und Werk des Reichsfreiherrn J.A. von Ickstatt*, Paderborn, 1974, dokumentierten Aufschluß. Das hochinteressante Problem der „Illuminaten“, die Rolle des hohen Klerus in diesem Orden und die der wolffschen Philosophie kann in diesem Zusammenhang hier nur erwähnt werden. Siehe *Ideologische Aspekte der praktischen Philosophie Ch. Wolffs*, o.c. (s. Anm. 2), sowie *Influence du jus naturae*, o.c. (s. Anm. 2).
- <sup>57</sup> S. WINTER, o.c. (s. Anm. 55), 75 ff. und DIEBOLT, o.c. (s. Anm. 53), 44 ff., 63, 86, 96, 314.
- <sup>58</sup> *Allgemeine Literatur zu Taparelli* s. insbesondere MISCELLANEA TAPARELLI, *A cura della Pontificia Università Gregoriana*, 1964, 548 S., insbesondere die Beiträge von AMBROSETTA und COMPOSTA über die rechtsphilosophischen Grundlagen.
- <sup>59</sup> Die philosophische Abhängigkeit Taparellis von Christian Wolff wurde schon öfter behauptet und erwiesen, s. die in *Influence*, o.c. (s. Anm. 2) angeführte Literatur, die nur einen Bruchteil der veröffentlichten Studien anführt. Jedoch bedürften die theologischen,

ethischen und auch wirtschaftspolitischen Konsequenzen dieser Beeinflussung noch eingehenderer Untersuchung.

- <sup>60</sup> Man hat dem Eklektizismus von Victor COUSIN „oft den Vorwurf gemacht, daß er die Spiritualität der Seele und Gottes behauptet, wo er doch von einer auf Empirie fußenden Psychologie ausgeht“. Jean LEFRANC, Artikel „Cousin“ in: *Dictionnaire des Philosophes*, Paris, PUF, Bd. 1, 1984, 632.
- <sup>61</sup> *Essai . . .*, Ausg. 1875 Bd. 2, 225 (= Zitat nach der approbierten französischen Übersetzung in der zweibändigen in-4° Ausgabe von Paris, Castermann, 1875, *Essai Théorique de Droit Naturel*).
- <sup>62</sup> *Essai . . .*, Ausg. 1875, Bd. 1, 16.
- <sup>63</sup> *Essai . . .*, Ausg. 1875, Bd. 1, 5.
- <sup>64</sup> *Essai . . .*, Ausg. 1875, Bd. 1, n° 106, S. 62.
- <sup>65</sup> *Essai . . .*, Ausg. 1875, Bd. 1, n° 97, S. 56.
- <sup>66</sup> J. M. GALPARSORO ZURUTUZA, *Die vernunftbegabte Natur des Sittlichen und Grund der Sollensforderung. Systematische Untersuchung der Naturrechtslehre Gabriel Vasquez*, 1972.
- <sup>67</sup> „Ergo ratio naturalis, quae indicat quid sit per se malum vel bonum homini, consequenter indicat esse secundum divinam voluntatem ut unum fiat“, *De Legibus*, Lib. II, cap. 6, n. 8; „et vis quaedam illius naturae, quam habet ad discernendum inter operationes convenientes et disconvenientes illi naturae, quam rationem naturam appellamus“, *De Legibus*, Lib. II, cap. 5, n.9.
- <sup>68</sup> *Essai . . .*, Ausg. 1875, Bd. 1, Einleitung, 21. Daß bei Taparelli — diesmal anders als bei Wolff — die theoretisch postulierte Rationalität sich absolut der Autorität des Gesetzgebers zu fügen hat, gehört zu einem anderen, hier nicht angeschnittenen Fragekreis, der politischen Ausrichtung Taparellis.
- <sup>69</sup> *Essai . . .*, Ausg. 1875, Bd. 1, n° 80, S. 53.
- <sup>70</sup> *Essai . . .*, Ausg. 1857, Bd. 1, 65; Bd. 4, S. 48 (= Zitat nach der approbierten französischen in-8° Ausgabe, Paris, 1857).
- <sup>71</sup> *Essai . . .*, Ausg. 1857, Bd. 3, S. 375.
- <sup>72</sup> *Essai . . .*, Ausg. 1875, II, 342, LIV; Bd. I, S. 172, n° 428.
- <sup>73</sup> „Dieses innere Prinzip der Aktivität, das wir Natur nennen“. *Essai . . .*, 1875, Bd. 1, S. 29.
- <sup>74</sup> *Essai . . .*, Ausg. 1875, Bd. 2, 226.
- <sup>75</sup> *Essai . . .*, Ausg. 1875, Bd. 1, 20.
- <sup>76</sup> „Die Richtigkeit einer Befugnis (Faculté) besteht in dem Streben (tendance) nach seinem natürlichen Ziel“, *Essai . . .*, Ausg. 1875, n° 98, S. 57.
- <sup>77</sup> S. Th. Ia—IIae, qu. 97, 1, Obj. 3: „de ratione legis est quod sit justa et recta“. Vgl. auch 95, 2.

- <sup>78</sup> Essai . . . , Ausg. 1875, n° 16, S. 32, „l'objet vers lequel se porte sa nature spécifique: la perfection subjective de l'être consistera à atteindre le même objet.“
- <sup>79</sup> Essai . . . , Ausg. 1875, Bd. 2, 225 u. Bd. 1, 20.
- <sup>80</sup> Essai . . . , Ausg. 1875, Bd. 1, 16.
- <sup>81</sup> Essai . . . , Ausg. 1875, Bd. 1, 19, 20.
- <sup>82</sup> Essai . . . , Ausg. 1875, Bd. 1, 248.
- <sup>83</sup> Die Zusatzanmerkung „Würde des Menschen“ in Bd. II, n° LIV, S. 341—342, ist bezeichnend für die Verkenning des Problems.
- <sup>84</sup> Essai . . . , Ausg. 1875, Bd. 1, n 13, S. 31; s. auch in diesem Zusammenhang die in Note 26 zitierten Ausführungen Bissingers.
- <sup>85</sup> S. Influence . . . , o.c. (s. Anm. 2).
- <sup>86</sup> Brief. Zitiert von Robert JACQUIN, *Le Père Taparelli d'Azeglio*, Paris, 1943, 169.
- <sup>87</sup> Essai . . . , Ausgabe 1875, Bd. 2, 382, Zusatzanmerkung n° LXVIII.
- <sup>88</sup> Essai . . . , Ausg. 1875, Bd. 1, Einleitung, 18—19.
- <sup>89</sup> Marcel THOMANN, *Revolution der Gesellschaft durch Naturrecht? Die Präambel der Menschenrechtserklärung von 1789 — Ein gewollt zweideutiger Kompromiß*, in: Heinz MOHNHAUPT (Hrg.), Frankfurt, Klostermann, 1988, 37—59.
- <sup>90</sup> Christian Wolff et son temps, o.c. (s. Anm. 2), Kapitel „La méthode juridique et son application“.
- <sup>91</sup> Franz WIEACKER, *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit*, 2. Aufl., 1967, 247 ff.
- <sup>92</sup> Marcel THOMANN, *Se justifica el derecho por las realidades naturales y el Bien Comun?*, in: *Persona y Derecho*, Vol. 9, 1982, Pamplona, 1982, 31—37.

*Alfred Klose*

## DIE FORDERUNGEN DER KATHOLISCHEN SOZIALLEHRE AN DIE MARKTWIRTSCHAFT

### Grundlegung

Die Katholische Soziallehre geht von der Grundtatsache aus, daß eine marktwirtschaftliche Ordnung nicht ausreicht, allen im Staat lebenden Menschen eine ausreichende Sicherung ihrer Existenz zu gewährleisten. Der für die Ordnungspolitik verantwortliche Staat hat nicht nur die Aufgabe der Sicherung von Recht und Ordnung, sondern, wie Johannes Messner hervorhebt, der Ermöglichung der Erfüllung der wesentlichen Lebensaufgaben, eben der existentiellen Zwecke seiner Bürger<sup>1</sup>. Dies bedeutet keineswegs eine Alleinverantwortung des Staates: Im Gegenteil ist die vom Subsidiaritäts- und Freiheitsprinzip bestimmte Katholische Soziallehre immer davon ausgegangen, daß der einzelne diese existentiellen Lebenszwecke in Eigenverantwortung verwirklichen muß. Der Staat hat aber im Rahmen seiner Gemeinwohlaufgaben bestimmte Rahmenbedingungen zu setzen. So geht es in der Industriegesellschaft unserer Zeit um ausreichende sozialpolitische Sicherungsmaßnahmen, weiters um eine funktionsfähige Umweltpolitik; in diesem Sinn fordert die Katholische Soziallehre, wie noch näher zu umschreiben sein wird, eine bestimmte Form einer sozialen Marktwirtschaft; manche Autoren sprechen von einer ökosozialen Marktwirtschaft.

## Marktwirtschaft als Wirtschaftssystem der geordneten Freiheit

Johannes Messner zeichnet auf der Grundlage der christlichen Sozialprinzipien, vor allem des Solidaritäts-, des Subsidiaritäts- und des Freiheitsprinzips die Konzeption eines Wirtschaftssystems der geordneten Freiheit. Es gehe dabei um so viel Freiheit wie möglich, so viel Regelung wie notwendig, dies im Interesse des Gemeinwohls. Messner sagt auch, daß der Markt zu den stärksten gesellschaftsbildenden Kräften gehöre; dies sei auch die Anschauung des Thomas von Aquin gewesen — eine Tatsache, die heute immer mehr vergessen werde<sup>2</sup>. Der Wettbewerb habe die Funktion eines fundamentalen Ordnungsprinzips, bedürfe aber selbst eines ordnenden Prinzips, damit die Erfüllung seiner Funktion im Dienste des Zweckes der Sozialwirtschaft gewährleistet ist. Ziel ist der geordnete Wettbewerb<sup>3</sup>.

Im modernen Staat sind die Großgruppen durch starke Interessenvertretungen organisiert und repräsentiert. Dies gibt die Chance, durch eine Kooperation vor allem der Arbeitnehmer- und Arbeitgeberorganisationen eine Mitwirkung dieser Institutionen an der Wirtschafts- und Sozialpolitik sicherzustellen, vor allem aber in der Einkommenspolitik im Rahmen der Tarifautonomie diesen Verbänden eine eigenverantwortliche Funktion zuzuerkennen, dies im Sinne des Subsidiaritätsprinzips. Im System der Sozialpartnerschaft sehen wir heute eine solche Möglichkeit einer Kooperation der Arbeitgeber und Arbeitnehmer bzw. ihrer Organisationen: Im weiteren Sinn geht es hier um jene Kooperation von Arbeit und Kapital, wie sie in den Sozialzyklen immer wieder gefordert wird. Die Überwindung des Gegensatzes von Arbeit und Kapital ist ein besonderes Anliegen von „*Laborem exercens*“ (13), ebenso von „*Mater et magistra*“ (91), wo die verantwortliche Mitwirkung der Arbeitnehmer nach-

drücklich verlangt wird. Schon „Quadragesimo anno“ betont, daß die Fruchtbarkeit der menschlichen Schaffenskraft durch das Zusammenwirken von Arbeit und Kapital bewirkt werde (69).

Entscheidend ist der Geist dieser Kooperation, die Grundtatsache der Verbundenheit der arbeitenden Menschen bei der Erfüllung der gemeinwohlorientierten Formen der im Sozialzweck der Wirtschaft gelegenen Arbeitsleistungen. So besteht eines der erstrangigen Ziele dieser gemeinwohlorientierten Sozialpartnerschaft in der Erhaltung des sozialen Friedens, eine für die funktionsfähige Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung überaus wichtige Zielsetzung. Gewerkschaften und Arbeitgeberorganisationen der verschiedensten Art sind nicht nur zur Zusammenarbeit in Fragen der Tarifautonomie, sondern auch durch Mitwirkung in paritätischen Ausschüssen an der Gestaltung der Wirtschafts- und Wettbewerbsordnung berufen. So hat sich in Österreich diese Kooperation besonders auch im Kartellwesen bewährt, aber auch ganz allgemein in der für die Lohn-, Einkommens- und Preispolitik wichtigen Paritätischen Kommission und ihrem Beirat für Wirtschafts- und Sozialfragen, einem dem Sachverständigenrat in Bonn vergleichbaren Beratungsorgan der Regierung, das aber aus Experten der Sozialpartner zusammengesetzt ist.

Sozialpartnerschaft ist im Sinne der Katholischen Soziallehre ein Gegenprinzip zum Klassenkampf. So gesehen ist diese Sozialpartnerschaft direkt ableitbar aus jenen Forderungen, die besonders in „Laborem exercens“ hervortreten: Es ist das Solidaritätsprinzip, das dieser Konzeption der Sozialpartnerschaft zugrundeliegt. Es geht um die Überwindung von Konfliktsituationen. Stehen doch hinter Arbeit und Kapital immer Menschen, die in gemeinsamer Anstrengung den Arbeitserfolg verwirklichen sollen. Im Sinne der Enzyklika „Laborem exercens“ kann man auch die Arbeitgeber- und Arbeit-

nehmerorganisationen als indirekte Arbeitgeber ansprechen, wenn sie „den einen oder anderen Aspekt des Arbeitsverhältnisses“ bestimmen (11).

### Kooperation auch auf der Ebene des Unternehmens und Betriebes

Die Katholische Soziallehre sieht im Geist des Solidaritätsprinzips die Notwendigkeit einer Zusammenarbeit von Arbeitgebern und Arbeitnehmern auf allen Ebenen, so ganz wesentlich auch auf der betrieblichen Ebene und der des Unternehmens. In der Enzyklika „Quadragesimo anno“ (65) steht die Forderung, zur Behebung der Klassengegensätze den Lohnvertrag soweit wie möglich durch den Gesellschaftsvertrag zu ersetzen.

„Quadragesimo anno“ macht zunächst deutlich, daß der Lohnvertrag bzw. das Lohnarbeitsverhältnis in sich nicht ungerecht oder menschenunwürdig sei. Deshalb dürfe nicht generell ein Ersatz durch den Gesellschaftsvertrag gefordert werden (64). „Quadragesimo anno“ stellt aber diese These heraus, daß für den damals gegebenen Standard der gesellschaftlichen Entwicklung immerhin eine gewisse Annäherung des Lohnarbeitsverhältnisses an ein Gesellschaftsverhältnis „nach Maßgabe des Tunlichen sich empfehle“ (65). Erfreuliche Ansätze seien zu beiderseitigem Vorteil der Arbeitnehmer wie der Produktionsmittelbesitzer bereits gemacht. Arbeiter und Angestellte würden auf diese Weise zu Mitbesitz oder Mitverwaltung oder zu irgendeiner Art von Gewinnbeteiligung kommen (65).

Pius XII. hat diese Gedanken weitergeführt und darauf hingewiesen, daß der gerechte Lohn und eine bessere Verteilung der Güter die beiden dringendsten Forderungen im Sozialprogramm der Kirche seien. So begün-

stige die Kirche Bestrebungen, die darauf abzielen, Elemente des Gesellschaftsvertrages in den Arbeitsvertrag einzuführen. Ziel bleibe immer, die Beziehungen zwischen Arbeitnehmern und Arbeitgebern menschlicher und christlicher zu gestalten und gegenseitiges Vertrauen herbeizuführen (UG 3266).

Was nun ein gerechter Lohn sei, das hat schon „Quadragesimo anno“ als abhängig vom zugleich sozialen und individualen Charakter der menschlichen Arbeit bezeichnet (69). „Rerum novarum“ hatte betont, der Lohn dürfe nicht unter ein Minimum sinken, so daß er auch ein vernünftiges Maß an Lebensbedürfnissen des Arbeiters nicht mehr decke (34). „Quadragesimo anno“ stellt immer wieder den ausreichenden Lohn für die Familie des arbeitenden Menschen heraus; gewiß können und sollen — wie in der Landwirtschaft und vielfach auch im Handwerk — die anderen Familienmitglieder auch am Arbeitsprozeß mitwirken; Frauen und Kinder dürfen aber nicht über das Maß ihres Alters und ihrer Kräfte belastet werden (71).

Pius XII. hat sich wiederholt bemüht, die These zum Ausdruck zu bringen, daß der Arbeitnehmer ein Recht habe, am Leben und an der Verantwortung des Unternehmens oder Betriebes, in dem er tätig ist, aktiv beteiligt zu werden (UG 6055, 6096). Johannes XXIII. beruft sich auf ein weiteres Wort seines Vorgängers, wenn er in „Mater et magistra“ darauf hinweist, daß die Mitverantwortung des Arbeitnehmers angesprochen werden sollte: der Papst zitiert hier die bekannte Aussage von Pius XII., daß es die wirtschaftliche und soziale Funktion, die jeder Mensch erfüllen möchte, verlange, daß die Tätigkeit, die er entfaltet, nicht völlig dem Willen eines anderen unterworfen sei (UG 6193, Mater et magistra 92). Johannes XXIII. führt diesen Gedanken in „Mater et magistra“ näher aus, wenn er feststellt, daß die weitergehende Verantwortung, die heute in verschie-

denen Wirtschaftsunternehmen den Arbeitern übertragen werden soll, durchaus der menschlichen Natur entspricht; sie liege aber auch im Sinn der geschichtlichen Entwicklung von heute in Wirtschaft, Gesellschaft und Staat (93).

In diesem Sinn führt „Mater et magistra“ diese Überlegungen weiter und spricht von einem Mitwirken der Arbeitnehmer auf allen Ebenen, lehnt den Klassenkampf ab und stellt diesem die soziale Partnerschaft gegenüber (97). Diese Grundsätze werden in „Laborem exercens“ noch deutlicher herausgestellt, wobei der Vorrang der Arbeit vor dem Kapital hervortritt (6). Es ist die Würde der Arbeit, die hier bestimmend ist. Darin kann man die zentrale Aussage dieser Enzyklika sehen.

Wir können hier auch eine Kontinuität zum II. Vatikanum feststellen: „Gaudium et spes“ spricht von einem Verbundensein von Personen im Betrieb, von freien, selbstverantwortlichen Menschen: Es gehe um eine aktive Beteiligung aller am betrieblichen Geschehen Mitwirkenden, dies unbeschadet der Notwendigkeit einer einheitlichen Werksleitung (68).

Auch aus der Enzyklika „Laborum exercens“ läßt sich keine bestimmte Form der Mitbestimmung herauslesen. Zentrales Anliegen dieser Enzyklika ist es, vom Personenprinzip ausgehend, die Würde der Arbeit in jedem Wirtschaftssystem zu achten und zu verwirklichen, und die Subjektivität des arbeitenden Menschen nachdrücklich herauszustellen (6 ff). In der scharfen Ablehnung jedes programmierten Klassenkampfes und eines kollektivistischen Wirtschafts- und Sozialsystems sieht die Enzyklika die entscheidenden Voraussetzungen für eine menschenwürdige Arbeitsordnung (11).

Der Optimismus, der in der Enzyklika zum Ausdruck kommt, findet sich in der Feststellung, daß die Einteilung der Menschen in verschiedene Gruppen nach der Art der von ihnen verrichteten Arbeit nicht mehr sinn-

voll sei. Die erste Grundlage für den Wert der Arbeit sei der Mensch selbst; dies führe zur Schlußfolgerung, daß der Mensch zur Arbeit berufen sei, in erster Linie aber die Arbeit für den Menschen da sei und nicht der Mensch für die Arbeit (6).

### Die Chance zur Arbeit

In einer Reihe von Industriestaaten steht heute weniger die grundsätzliche Mitbestimmung der Arbeitnehmer zur Diskussion oder im Mittelpunkt der Auseinandersetzung, sondern vielmehr die Frage der Sicherung der Arbeitsplätze. Arbeitslosigkeit ist zum Schicksal vieler Menschen geworden, besonders tragisch in ihren moralischen Folgen ist die Jugendarbeitslosigkeit, nicht minder folgenschwer die immer wieder eintretende Arbeitslosigkeit älterer Arbeitnehmer, die ihr Selbstwertgefühl beeinträchtigt sehen, wenn sie „nicht mehr gebraucht werden“, die aber auch vielfach Einkommensverluste bei der Pensions- oder Rentenberechnung in Kauf nehmen müssen.

„Mater et magistra“ (82) und „Laborem exercens“ (2 ff) zeigen nachdrücklich den Zusammenhang zwischen Arbeitsleistung und Persönlichkeitsentfaltung auf. Die letzte Enzyklika stellt mit ihrer Forderung, auch dem behinderten Menschen entsprechende Arbeitsmöglichkeiten zu sichern, die anthropologisch so bedeutsame und begründete These auf, daß der Mensch eben der Arbeit zur Vollentfaltung seiner Persönlichkeit bedürfe (22). Immer wieder geht gerade diese Enzyklika auf die theologischen und religiösen Zusammenhänge ein: Die Arbeit ist Teilnahme am Werk des Schöpfers (25). Christus wird als ein Mann der Arbeit herausgestellt (26). Immer wieder trägt „Laborem exercens“ die

Handschrift von *Johannes Paul II.* So schreibt *Oswald von Nell-Breuning*, es handle sich um „die klare und folgerichtig durchgeführte Konzeption eines Mannes, der eine tiefe religiöse Sicht und das streng nüchterne Verständnis eines Gegenstandes vereinigt, der beide Arten von Arbeit, die schwere körperliche des heutigen Industriearbeiters und die strenge geistige Arbeit des heutigen wissenschaftlichen Forschers, aus eigener Erfahrung kennt“.

Die Chance zur Arbeit kann heute nur durch eine umfassende Konzeption einer koordinierten Wirtschafts- und Sozialpolitik erreicht werden, die das Vollbeschäftigungsziel in den Vordergrund stellt; daß damit das Ziel der Geldwertstabilität untrennbar verbunden ist, zeigen die längerfristigen Entwicklungen in vielen Ländern: Wird durch eine Inflation, wie die Erfahrungen in vielen lateinamerikanischen, aber auch europäischen Ländern wie Jugoslawien deutlich zeigen, doch letztlich die wirtschaftliche Entwicklung gehemmt und damit eine Arbeitslosigkeit größeren Ausmaßes verursacht. Es geht um eine wohlüberlegte Koordinierung der grundlegenden wirtschaftspolitischen Ziele, der Geldwertstabilität, der Vollbeschäftigung und eines mit dem Ziel der Erhaltung einer lebenswerten Umwelt verbundenen maßvollen Wachstumszieles, dazu dem für die soziale Marktwirtschaft wesenhaften Ziel einer möglichst gerechten Einkommensverteilung.

Die soziale Gerechtigkeit erfordert eine sinnvolle Verteilung der Arbeit auf die arbeitsfähigen und arbeitswilligen Menschen im Staat. Diese Grundforderung einer Katholischen Soziallehre ist im Solidaritätsprinzip begründet.

Papst *Johannes Paul II.* hat in vielen Reden, so 1987 in Bottrop, hervorgehoben, daß an der gerechten Verteilung menschlicher Arbeit die große Verantwortung der Entscheidungsträger in Staat und Wirtschaft deutlich

werde<sup>5</sup>. Im Hirtenbrief der katholischen Bischöfe der USA „Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle“ wird auf die so vielfältigen Diskriminierungen hingewiesen, die heute auch am Arbeitsmarkt gegeben sind<sup>6</sup>. Am Beispiel der USA werden solche Gegebenheiten bei den ethnischen Minderheiten und den Frauen aufgezeigt. Im Grundsatzpapier des kommenden österreichischen Sozialhirtenbriefes sind es gleichfalls die Frauen, daneben die Gastarbeiter, bei denen ähnliche Entwicklungen dargelegt werden<sup>7</sup>.

Die Marktwirtschaft hat sich gegenüber anderen Formen einer Wirtschaftsordnung als fähiger erwiesen, wirtschaftliche Impulse auszulösen und Arbeitsplätze vermehrt anzubieten. Die Forderung der Katholischen Soziallehre an die Marktwirtschaft geht in die Richtung, einerseits Beschäftigungsmöglichkeiten in den Unternehmungen für alle arbeitswilligen und arbeitsfähigen Menschen sicherzustellen und andererseits im Rahmen der Politik entsprechende Rahmenbedingungen für eine Vollbeschäftigung zu setzen. Es ist nicht Aufgabe der Katholischen Soziallehre, Fragen technischer Art zu lösen: Es sollen je nach den gegebenen Verhältnissen in den einzelnen Ländern arbeitsmarktpolitische und arbeitsrechtliche Möglichkeiten ausgeschöpft werden, wie die Begrenzung der Überstundenleistungen und allgemeine Arbeitszeitregelungen, Umschulungshilfen etc., um bestmögliche Bedingungen für eine Vollbeschäftigung zu erreichen.

Es ist ein besonderes Kennzeichen der Katholischen Soziallehre, einerseits die Gemeinwohlaufgaben des Staates deutlich herauszuarbeiten, dann aber auch die Notwendigkeit zu betonen, daß alle Kräfte der Eigeninitiative anzuspornen sind. In diesem Sinn besteht die Katholische Soziallehre auf dem Vorrang der Eigeninitiative, wie er etwa in der Enzyklika „Mater et magistra“ deutlich hervortritt (51).

Die Sorge um den einzelnen Menschen ist ein immer wieder betontes Anliegen der Katholischen Soziallehre. In diesem Sinn geht es nicht um sozialutilitaristische Zielsetzungen einer Existenzsicherung für eine größtmögliche Zahl von Menschen, sondern um die Chance einer Erfüllung der existentiellen Zwecke jedes einzelnen Menschen. Am deutlichsten kommt dies in der Enzyklika „Redemptor hominis“ zum Ausdruck: Die Kirche dürfe am Menschen nicht vorbeigehen; dabei gehe es wirklich um jeden Menschen, in all seiner unwiederholbaren Wirklichkeit im Sein und im Handeln, im Bewußtsein und im Herzen (14).

### Hoher Wertrang der Sozialpolitik

Die hohe Einschätzung des einzelnen und seiner existentiellen Lebenserfüllung führt zur Forderung der Katholischen Soziallehre an das politische System, eine Basissicherung durch eine umfassende Sozialpolitik zu gewährleisten, durch die allen Personen, die aus eigener Kraft dazu nicht in der Lage sind, eine Erfüllung ihrer wesenhaften Lebenszwecke sichergestellt wird. Dies ist vor allem durch ein Sozialversicherungssystem möglich, das solche Sicherungen für existentielle Risiken wie Alter, Tod des Ernährers, Krankheit, Unfall und Arbeitslosigkeit gewährt. Dazu treten aber zusätzliche Aufgaben des Staates, so eine Ordnung des Bildungswesens zu verwirklichen, welche bestmögliche Voraussetzungen für Arbeitsmöglichkeiten sicherstellt. Auch hier ist es die Ordnungsaufgabe, die dem Staat zukommt; die Bildungseinrichtungen sollen soweit wie möglich im Sinne des Subsidiaritätsprinzips bei anderen Trägern sein, religiösen und anderen Schulträgern, Einrichtungen der Wirtschaft wie beim dualen System der Lehrlingsausbil-

dung. In der deutlichen Ablehnung des liberalen Staates, der sich möglichst wenig in das Wirtschaftsleben einmengt, geht es um eine eindeutige Vorrangstellung jener sozialpolitischen Sicherungsmaßnahmen, von denen Verwirklichungsmöglichkeiten der wesentlichen Lebenszwecke für viele Menschen abhängen. Daß dabei bildungspolitische und arbeitsmarktpolitische Maßnahmen große Bedeutung haben, führt zur Umschreibung der Sozialpolitik als Gesellschaftspolitik.

„Mater et magistra“ hat mit besonderem Nachdruck die neuen Seiten der sozialen Frage herausgestellt. Die Maßstäbe von Gerechtigkeit und Billigkeit müßten nicht nur auf die Beziehungen von Arbeitnehmern und Arbeitgebern angewandt werden, sondern ebenso auch auf die verschiedenen Wirtschaftszweige untereinander und die wirtschaftlich unterschiedlich gestellten Gebiete eines Staates; das gleiche gilt innerhalb der gesamten menschlichen Gesellschaft im Verhältnis von Entwicklungsländern und entwickelten Staaten (122). Am Beispiel der Landwirtschaft, eines „benachteiligten Bereiches“, führt die Enzyklika ein Konzept einer zukunftsweisenden Agrarpolitik aus (123 ff).

„Octogesima adveniens“ verweist mit gleichem Nachdruck auf die neuen sozialen Probleme unserer Zeit, so besonders auf die Fragen der Verstädterung und der Landflucht. Die übermäßige Zusammenballung der Menschenmassen in den Stadtzonen wird als eines der schwerwiegendsten Probleme herausgestellt (8 ff). Heute wissen wir, daß die „Megalopolis“ zu einem Alptraum werden kann, daß Städte wie Mexico City oder Calcutta schon heute keinen echten Lebensraum mehr darstellen, daß das Massenelend indischer oder lateinamerikanischer Millionenstädte nahezu unlösbare soziale Probleme und Umweltbelastungen mit sich bringt. „Octogesima adveniens“ spricht von „Städte-Ungeheuern“, das maßlose Anwachsen der Städte zu Massenquartieren sei

eine Begleiterscheinung des vielfältigen Wachstums des industriellen Wirtschaftssystems. Ein menschenwürdiges Leben in der Stadt von morgen müsse das Ziel sein: Hier liege eine echte Herausforderung an die Einsicht des Menschen, an seine Fähigkeit, seine Welt planmäßig und gezielt zu meistern (9, 10). Man müßte überschaubare Gemeinschaften innerhalb der Menschenmassen schaffen (11)! Immer wieder verweist die päpstliche Soziallehre auf die Lösungen im Bereich der Familie, auf ihre unzerstörbare Kraft zur Gemeinschaftsbildung.

Es geht bei einer modernen und zukunftsweisenden sozialpolitischen Konzeption um vielseitige Ansatzpunkte: „*Sollicitudo rei socialis*“ verweist auf die so gewaltigen sozialen Fehlentwicklungen, das Elend alter Menschen, den Wohnungsmangel: vielfach verschlechtern wirtschaftliche, soziale und finanzielle Mechanismen die Situation; Arbeitslosigkeit und Unterbeschäftigung werden als soziale Hauptprobleme vieler Länder hingestellt (13, 16, 17). Bei weitgehenden Unterschieden in den Zielen und Maßnahmen der einzelnen Staaten in der Sozialpolitik ergeben sich doch gewisse Gemeinsamkeiten, die in den Sozialenzykliken hervorgehoben werden.

Der Realismus der Katholischen Soziallehre bewahrt diese vor einem einseitigen Fortschrittsglauben: Dies wird in „*Sollicitudo rei socialis*“ besonders deutlich (12). Die Enzyklika betont, daß sich viele Hoffnungen auf eine bessere weltweite wirtschaftliche Entwicklung nicht erfüllt haben, wie dies ebenso in „*Populorum progressio*“ gesagt wurde (8 ff).

Die Enzyklika „*Sollicitudo rei socialis*“ nimmt eine kritische Haltung gegenüber kapitalistischen wie gegenüber marxistischen Vorstellungen ein (21). Dies gibt einer echten sozialen Marktwirtschaft eine besondere Chance, soweit diese eine Sozialpolitik im angedeuteten Sinn verwirklicht.

## Die weltweite Dimension der Sozialen Frage

„Pacem in terris“, „Laborem exercens“ und „Sollicitudo rei socialis“ heben immer wieder die weltweiten Zusammenhänge der sozialen Frage hervor. Mit besonderer Schärfe hat „Populorum progressio“ die Fehlentwicklungen im sozialen Bereich kritisiert, die echten Formen der Ausbeutung und Unterdrückung arbeitender Menschen in vielen Ländern (1, 8). Die Enzyklika spricht aber auch von der Sehnsucht der Menschen, frei zu sein vom Elend, den Lebensunterhalt gesichert zu haben, Gesundheit und feste Beschäftigung zu haben und Schutz vor jenen Verletzungen der Menschenwürde zu finden, die auch heute noch in vielen Ländern so sehr hervortreten (6).

Die marktwirtschaftliche Ordnung kann viele Impulse geben. Unermeßlich groß sind aber die auf den Staat zukommenden Aufgaben: Sie umfassen in vielen Staaten die Aufgaben der Basisbildung (Kampf gegen das Analphabetentum im Sinne von „Populorum Progressio“, 35), eine sinnvolle Bevölkerungs- und Familienpolitik, finanzielle und bildungspolitische Förderungsmaßnahmen für die Errichtung von Unternehmen und Genossenschaften — immer wieder führen einzelne Enzyklischen Beispiele an, dies auch für das Wirken der Kirche und ihrer Organisationen. Vieles bleibt für die einzelnen Regionen und Länder unterschiedlich — es ist immer wieder die Aufgabe der Katholischen Soziallehre, die sozialethischen Grundlagen aufzuzeigen, Aufgabe der Politik, eine Realisierung unter den gegebenen Verhältnissen zu versuchen.

„Sollicitudo rei socialis“ verweist nachdrücklich auf die wachsende Ungleichheit zwischen Industriestaaten und Entwicklungsländern hin. Besonders gilt dies für die internationale Verschuldung, die Finanzierungspro-

bleme bei den Investitionen, ganz allgemein für das Bildungswesen. Gerade die Finanztransfers haben vielfach zu einer Verschärfung der Entwicklung geführt: Die Enzyklika spricht von einer durch überdimensionierte Kredite bedingten verschärften Unterentwicklung (19). In einem bedeutsamen Dokument hat die Päpstliche Kommission *Justitia et Pax* diese Zusammenhänge aufgezeigt und damit die Forderung verbunden, über den ethischen Charakter der wechselseitigen Abhängigkeit der Völker nachzudenken und Schlußfolgerungen für die internationale Kooperation und die Entwicklungspolitik zu ziehen<sup>8</sup>.

„*Sollicitudo rei socialis*“ umschreibt die Tatsache, daß die Führungsrolle unter den Nationen die ethische Verpflichtung beinhaltet, eine ausgeglichene Entwicklung weltweit sicherzustellen (23). Heute hat sich deutlicher denn je erwiesen, daß eine Hoffnung nur auf die westlichen Marktwirtschaften gegründet sein kann, dies nach dem politischen und wirtschaftlichen Versagen der östlichen Zentralverwaltungswirtschaften. Wenn die gleiche Sozialenzyklika auch positive Zeichen der Zeit deutet und dabei auf die überall auflebende Sorge um die Achtung der Menschenrechte verweist (26), wird sie gleichfalls durch die seither eingetretene revolutionäre Entwicklung in den Oststaaten bestätigt. Es ist ein für das katholische Sozialdenken kennzeichnender Optimismus, daß immer wieder sich eine Hoffnung auf die Erstarkung des Bewußtseins von den Menschenrechten gründet, daß die Chance eines christlichen Humanismus, eines Sozialhumanismus aus dem Geist der Katholischen Soziallehre, sich doch nicht als wirklichkeitsfremde Illusion erweist.

*Johannes XXIII.* hat in „*Pacem in terris*“ einen umfassenden Katalog der Menschenrechte herausgestellt, der sich weitgehend mit der Menschenrechtsdeklaration der Vereinten Nationen deckt (11—27). Die Katholische So-

ziallehre sieht nur eine Chance zur Verwirklichung der Sozialen Marktwirtschaft in jenen Staaten, welche diese Menschenrechte nicht nur in den Verfassungen umschrieben haben, sondern auch in der politischen Praxis realisieren. Freiheit der Berufswahl und Berufsausübung, Recht auf Ein- und Auswanderung, Pressefreiheit, freie Wahl der Freizeitgestaltung und des Arbeitsplatzwechsels — das alles sind unabdingbare Voraussetzungen für eine existentielle Lebenserfüllung, aber auch für das Funktionieren einer marktwirtschaftlichen Ordnung. Hier geht es nicht nur um die freie Konsumwahl, sondern vor allem um die Sicherung des Nachwuchses der maßgebenden Berufe: So fehlen in den östlichen Planwirtschaften und den unterentwickelten Ländern Unternehmer in ausreichender Zahl; darin liegt neben dem Kapitalmangel der schwierigste Engpaß für die Entwicklung einer funktionsfähigen marktwirtschaftlichen Ordnung.

### Der regionale Wohlstandsausgleich

Die Wohlstandsunterschiede sind nicht nur weltweit gesehen enorm, sondern auch vielfach innerstaatlich. Es ist Aufgabe einer zukunftsweisenden Raumordnungs- und Regionalpolitik, diesen Gegebenheiten entgegenzuwirken und eine ausgeglichene Einkommensstruktur anzustreben. Dieses Ziel wird freilich nur in gewissen Grenzen erreichbar sein. Immerhin können Maßnahmen zur Verbesserung der Infrastruktur, vor allem im Verkehrswesen und im Bildungssektor sowie eine Förderung von Betriebsansiedlungen in strukturschwachen Gebieten eine gewisse Abhilfe darstellen. Auch diese Maßnahmen dürfen im Rahmen der marktwirtschaftlichen Ordnung nicht so stark wirken, soll nicht der Wettbewerb verzerrt werden.

Die Enzyklika „Mater et magistra“ weist nachdrücklich auf die Notwendigkeit einer ausgeglichenen Entwicklung der Gesamtwirtschaft hin: Dabei hat sie angesichts der Gegebenheiten in den meisten Ländern der Erde vor allem die Landwirtschaft vor Augen, die fast in allen strukturschwachen Regionen stärker vertreten ist. Um ein ausgeglichenes Wachstum der verschiedenen Wirtschaftszweige zu sichern, müssen die staatlichen Stellen entsprechende Förderungsmaßnahmen nicht nur im Agrarbereich, sondern auch bei den verarbeitenden Industrien setzen (128 ff).

Die Abwanderung in den strukturschwachen Gebieten hängt wiederum eng mit einer da und dort überzogenen Verstädterung und der zu starken Konzentration der Bevölkerung in den Ballungsgebieten zusammen. Die Enzyklika „Octogesima adveniens“ des Papstes Pauls VI. hat die Zusammenhänge in dieser Hinsicht aufgezeigt (8 ff). Gerade diese Enzyklika verlangt von den verantwortlichen Entscheidungsträgern eine „schöpferische Erfindungsgabe . . . auf gesellschaftspolitischem Gebiet“; für die Lösung der anstehenden Probleme müßten mindestens ebenso viel Geisteskraft und finanzielle Mittel zur Verfügung stehen wie für kriegerische Zwecke und für technische Spitzenleistungen (19).

### Umweltschutz und Marktwirtschaft

Auf die Zusammenhänge zwischen Arbeit und Schöpfung, welche die Katholische Soziallehre immer wieder herausgestellt hat, wurde bereits verwiesen. Aus dieser Sicht gesehen kommt dem arbeitenden Menschen die Aufgabe zu, seine wirtschaftliche Tätigkeit so zu vollziehen, daß die Umwelt dabei nicht zerstört wird, ja daß möglichst wenig Beeinträchtigungen der Lebensgrund-

lagen für die weitere menschliche Entwicklung entstehen.

Mit besonderem Nachdruck hat die Enzyklika „*Sollicitudo rei socialis*“ auf diese Zusammenhänge hingewiesen: Unter den positiven Zeichen der Gegenwart müsse man das Bewußtsein von der Begrenztheit der verfügbaren Ressourcen sehen; daraus erwachse die Verpflichtung, die Unversehrtheit und die Rhythmen der Natur zu achten und bei der Planung der Entwicklung zu berücksichtigen (26). Es ergeben sich im Sinne der Ausführungen in der Enzyklika Grenzen für den Gebrauch der sichtbaren Natur. Die vom Schöpfer dem Menschen anvertraute Macht sei keine absolute; wir seien nicht nur biologischen, sondern auch moralischen Gesetzen in diesem Zusammenhang unterworfen, die man nicht ungestraft übertreten dürfe (34).

Zukunftsforscher und Sozialethiker mahnen seit vielen Jahren, daß sich für das Christentum immer deutlicher die Verpflichtung zeige, sich der Herausforderung durch die Umweltproblematik nicht zu entziehen (26). Heute sind diese Mahnungen viel dringender geworden. Aber auch der Papst hat ernstere und härtere Mahnungen ausgesprochen. So wurde in einer Botschaft zum letzten Weltfriedenstag gefordert, daß wir unseren Lebensstil ändern müßten, wenn wir Lösungen für die ökologischen Probleme finden wollen. Der Papst stellt vor allem die Notwendigkeit einer konzertierten Aktion auf internationaler Ebene heraus, die zugleich mit einer Solidarität mit der Dritten Welt verbunden sein müsse. Es gehe um ein weltweites System der Verwaltung der Ressourcen der Erde — eine gewiß unendlich schwierige Aufgabe. Das rücksichtslose Abholzen der Wälder in einer Reihe von Ländern gefährde das menschliche Leben ebenso wie das Verschwenden nicht regenerierbarer Roh- und Energiestoffe. Weiters geht es auch um Lösungen für die Entsorgung von Gift- und Atommüll; auch

hier braucht man weltweite Kooperation. Die Größe all dieser Aufgaben bedeutet aber auch eine Chance: es bietet sich hier eine günstige Gelegenheit für friedliche Zusammenarbeit, wie der Papst betont. Die ökologische Krise ist für *Johannes Paul II.* eine Folge der moralischen Krise unserer Zeit. Zunehmende Verwüstungen entstehen durch das verantwortungslose Verhalten von Menschen, die gleichgültig gegenüber den innersten und doch klar erkennbaren Erfordernissen der Ordnung und Harmonie der menschlichen Gesellschaft sind.

Es steht außer Zweifel, daß die marktwirtschaftlich geordneten Staaten mehr für den Umweltschutz getan haben als die Entwicklungsländer oder die östlichen Planwirtschaften. Dennoch steht gerade die Forderung des Papstes und der Katholischen Soziallehre gegenüber den demokratischen, marktwirtschaftlich geordneten Staaten im Bereich des Umweltschutzes und der Umweltpolitik im Vordergrund unserer Überlegungen, eben weil diese Staaten die ausreichenden finanziellen und politischen Voraussetzungen mitbringen, eine zukunftsweisende Umweltpolitik zu gestalten.

Auch beim Jahreswechsel 1989/90 hat der Papst wieder auf diese seine Mahnungen zum Weltfriedenstag hingewiesen. Es ist zu hoffen, daß die Stimme der Kirche immer stärker auf das Umweltproblem eingeht. In regionalen Bereichen der Weltkirche war dies in letzter Zeit immer wieder der Fall. So haben sowohl der erwähnte amerikanische Wirtschaftshirtenbrief auf diese Fragen hingewiesen als auch der genannte Grundtext des kommenden österreichischen Sozialhirtenbriefes; in der breiten Diskussion dieses Papiers ist der Umweltbereich stark hervorgetreten. Immer wieder greifen katholische Organisationen und Verbände die Fragen der Umweltethik auf und zeigen die Zusammenhänge der Thematik „Mensch-Umwelt-Schöpfung“ auf.

## Sozialstaat und Marktwirtschaft

Sozialstaatskonzeptionen auf der Grundlage der Katholischen Soziallehre können durchaus unterschiedlich sein: Das in den Art. 20 und 28 des Bonner Grundgesetzes umschriebene Sozialstaatsprinzip kann als eine der möglichen Konzeptionen angesehen werden. Wesentlich für den Sozialstaat ist die Sicherung der Erreichung der wesentlichen Lebenszwecke auch für jene Menschen, die diese Ziele nicht ohne die Hilfe der Gesellschaft bzw. des Staates erreichen können. Heute ist der Sozialstaat in einer Reihe von Staaten durch seine Überforderung in eine Krise gekommen. Dabei sind es vor allem die Finanzierungsschwierigkeiten, weniger die Tatsache einer gewissen Überversorgung in manchen Bereichen. Immerhin gibt die Katholische Soziallehre mit ihrem Subsidiaritätsprinzip und dem Personenprinzip, das nicht nur die Achtung des einzelnen Menschen verlangt, sondern auch seine Eigenständigkeit, deutliche Grenzen der sozialstaatlichen Expansion.

Die Katholische Soziallehre wendet sich grundsätzlich gegen jede Form eines staatlichen Zentralismus: in diesem Sinn ist sie für eine mehr mittelständische Wirtschaftsstruktur, für einen funktionsfähigen Wettbewerb mit Absicherungen gegen die Konzentration wirtschaftlicher Macht, für Leistungsmotivation und damit auch für eine Ausgangslage von einem realistischen Menschenbild: Unter Ablehnung der Konzeption eines „neuen“ Menschen marxistischer und anderer utopischer Sozialideen steht die Katholische Soziallehre auf dem Boden einer realistischen Anthropologie: Auch unter nicht idealen Bedingungen soll die marktwirtschaftliche Ordnung funktionieren, eben weil sie jene Möglichkeiten in Anspruch nimmt, die sich gerade durch die Eigeninteressen der Menschen ergeben. Die Selbstentfaltung aller Mitglieder der Gesellschaft im Sinne des

Subsidiaritätsprinzips setzt entsprechende Rahmenbedingungen für das Verhalten des einzelnen voraus, die gewährleisten, daß niemand an der Entfaltung seiner Fähigkeiten durch andere gehindert wird. Der für diese Rahmenbedingungen verantwortliche Staat muß unter Berücksichtigung der wirtschaftlichen und sozialen Gegebenheiten jene sozialen Sicherungen realisieren, die zur Gewährleistung der Erfüllung der existentiellen Lebenszwecke seiner Bürger (und der anderen im Staat lebenden Menschen) erforderlich sind, die aber dort ihre Grenze finden, wo Leistungswille und Eigeninitiative des einzelnen durch eine zu weitgehende Sozialstaatskonzeption beeinträchtigt werden.

Die Marktwirtschaft bedarf immer wieder des unternehmerischen Menschen, nicht nur des Unternehmers im eigentlichen Sinn. Die moderne Wirtschaft braucht auf allen Ebenen unternehmerische Menschen. Es geht dabei um Persönlichkeiten, die Risikofreude, Leistungsbereitschaft, Phantasie und Unternehmungslust verbinden, die eine von außen geplante Existenz und Bevormundung ablehnen. *Johannes Messner* hebt in diesem Zusammenhang die besondere Bedeutung des Eigenunternehmers hervor: Die Erhaltung und Neubildung weitest gestreuten Produktiveigentums erscheint als eine der grundlegenden Voraussetzungen für eine funktionsfähige marktwirtschaftliche Ordnung. Dieses Höchstmaß weitgestreuten selbständigen Produktiveigentums anzustreben habe Ziel einer Wirtschaftspolitik nach dem Prinzip zu sein, daß gesellschaftspolitisch das kleinere Unternehmen soweit zu bevorzugen sei, als es volkswirtschaftlich nicht weniger produktiv ist als das größere. Aus zweifachem Grund sei eine solche Wirtschaftspolitik durch das Gemeinwohl geboten: Erstens weil die breiteste Eigentumsstreuung die wichtigste Garantie für die Zukunft des freiheitlichen Gesellschaftsprozesses darstelle, zweitens weil eine Höchstzahl mit-

telständischer Unternehmer wirtschaftlich die Voraussetzung für einen seine Sozialfunktion erfüllenden wettbewerbsgesteuerten Markt bilde°. Eine große Zahl selbständiger mittelständischer Unternehmer kann einem überdimensionierten Sozialstaat entgegenwirken; ihre wirtschaftlichen Leistungen können entscheidend aber auch zur Finanzierung der sozialen Aufgaben beitragen. Es bleibt Aufgabe einer zukunftsweisenden Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik, eine Hilfsstellung zur Entfaltung dieser aktiven Kräfte der Unternehmerinitiative zu geben. Wie wichtig dies ist, zeigt die Situation in den Oststaaten mit dem Fehlen einer ausreichenden Zahl unternehmerischer Persönlichkeiten. Entscheidend in dieser Situation sind auch Finanzierungshilfen für aufstrebende Unternehmer.

Die Vereinbarkeit einer zukunftsweisenden Sozialstaatskonzeption mit der marktwirtschaftlichen Ordnung bedeutet ganz allgemein eine hohe Einschätzung der Eigentumsbildung, die durch eine entsprechende Eigentumpolitik gefördert werden soll. Schon „Rerum novarum“ erhofft einen Beitrag zur Lösung der Arbeiterfrage durch Eigentumsbildung, insbesondere an Grund und Boden; das Recht des Eigentums sei ein dem Menschen von Natur zustehendes Recht (5, 35). „Quadragesimo anno“ bekräftigt diese Aussagen und schließt insbesondere auch das Erbrecht ein (49). Dieses Eigentum sei vornehmlich die natürliche Frucht der Arbeit, betont Pius XII. (UG 732). „Mater et magistra“ weist darauf hin, daß es nicht genüge, das natürliche Recht auf Privateigentum, auch an Produktionsmitteln, zu betonen. Mit gleichem Nachdruck müsse alles unternommen werden, damit alle Kreise der Bevölkerung in den Genuß dieses Rechtes gelangen (113). Breitere Streuung des Eigentums sei in unserer Zeit besonders geboten (115). Mit der Herausstellung der Notwendigkeit einer Eigentumpolitik erfährt die sozialstaatliche Konzep-

tion der Katholischen Soziallehre eine besonders wichtige Ergänzung: Wird doch durch die Bildung von Privateigentum jene Eigenständigkeit besonders gestärkt, die der beste Schutz gegen eine expansive und leistungsfeindliche Sozialstaatskonzeption darstellt.

Diese Grundgedanken führt „Gaudium et spes“ weiter. Das Privateigentum oder ein gewisses Vermögen über äußere Güter teilen jedem „den offenbar notwendigen Raum für seine persönliche und familiäre Selbständigkeit zu“ (71). „Sollicitudo rei socialis“ bringt die Sorge des Papstes zum Ausdruck, daß die Gräben zwischen Reichtum und Armut sich verbreitern, dies nicht nur weltweit, sondern vielfach auch innerstaatlich (13, 14). Ein funktionsfähiger Sozialstaat muß auf breite Eigentumsstreuung durch eine wirksame Eigentumspolitik bedacht sein.

### Die wichtige Funktion der Gewerkschaften in der Marktwirtschaft

Den Gewerkschaften kommt in der modernen Wirtschaft eine unvertretbare Aufgabe zu. Dies wurde in der Katholischen Soziallehre immer wieder hervorgehoben, vor allem in „Laborem exercens“.

Gerade diese Enzyklika betont die Notwendigkeit der Gewerkschaften mit besonderem Nachdruck; sie sind als unentbehrliches Element des sozialen Lebens eine auf Dauer angelegte Institution mit nur von ihr vertretbaren Aufgaben. Dennoch kann dies nicht bedeuten, daß den Gewerkschaften die Gesamtverantwortung für die Sozialpolitik zukommt. *Joseph Höffner* warnt vor einer Verwischung der Verantwortungstrennung von Staat und Gesellschaft; wenn sich politische oder wirtschaftliche Interessengruppen mit dem staatlichen Gemeinwohl identifizieren, wird der Staat als Letztverantwortli-

cher für das Gemeinwohl entthront und zugleich durch Sondergruppen mißbraucht<sup>10</sup>. So ergeben sich auch deutliche Grenzen für die gewerkschaftlichen Aktivitäten, auch unter den Gegebenheiten der Sozialpartnerschaft. Seit „*Laborem exercens*“ wird immer wieder hervorgehoben, daß die Katholische Soziallehre eine Transformation von einer kapitalorientierten zu einer arbeitsorientierten Wirtschaftsordnung vorgenommen habe<sup>11</sup> — tatsächlich ist für sie immer wieder der Mensch in der Wirtschaft und damit besonders der Arbeitnehmer als Vertreter der zahlenmäßig stärksten Gruppe in der Wirtschaft im Mittelpunkt gestanden.

Die Sonderstellung der Gewerkschaften (und damit auch der Arbeitgeberverbände) gerade in der marktwirtschaftlichen Ordnung ist durch die Problematik der Tarifautonomie und die damit verbundene Ausnahme vom Wettbewerbsprinzip bedingt. Die Erfahrungen in vielen Industriestaaten zeigen allerdings, daß eine unbegrenzte Tarifautonomie große Gefahren mit sich bringt. So können heute kleine Gruppen wichtiger Arbeitnehmer weite Bereiche einer Volkswirtschaft lahmlegen und gemeinwohlgefährdende Wirkungen erzielen. Streiks von Fluglotsen können solche Gefahren verursachen, in ähnlicher Weise kann schon eine Gruppe von Krankenhausangestellten oder von Berufsfeuerwehren unfaßbar schwere Schäden an Menschenleben, Gesundheit oder Eigentum verursachen.

„*Laborem exercens*“ befürwortet nicht ein unbegrenztes Streikrecht: Der Vorrang der Arbeit vor dem Kapital sei eine höchstens ethische Wertabwägung im Hinblick auf das Ziel des gesellschaftlichen Lebens (20). Die Katholische Soziallehre steht grundsätzlich auf dem Boden gesellschaftlicher Harmonie: Schlichtungsverfahren gewinnen einen hohen Wert; damit bleibt das Streikrecht gewiß gewahrt, wird aber zur „*ultima ratio*“, zu einem Instrument, das in seltenen Ausnahmefällen zur Anwen-

dung kommt. Schon „Rerum novarum“ spricht von der Möglichkeit, daß der Streik ein Übel für das Gemeinwohl sein könne (31).

Richtig ist, daß die Gewerkschaften am Aufstieg der Arbeiter und ihrer Integration in die Wohlstandsgesellschaft in den Industriestaaten einen maßgebenden Anteil haben. Schwieriger ist die Frage zu beantworten, ob sich die Gewerkschaften auf die Vertretung der Arbeitnehmer in den „eigentlichen Arbeitnehmerfragen“ beschränken oder einen universalen Vertretungsanspruch durchsetzen sollen. Die Katholische Soziallehre bejaht starke Gewerkschaften als gesellschaftliche und politische Notwendigkeit. „Laborem exercens“ spricht von der Verteidigung der legitimen Interessen der Arbeitnehmer in allen Bereichen, wo ihre Rechte ins Spiel kommen, und nennt sie unentbehrliche Elemente des gesellschaftlichen Lebens. Die Gewerkschaften sollten nicht Ausdruck der Klassenstruktur der Gesellschaft sein, keinesfalls die Träger eines Klassenkampfes (20). Gewiß zeigen sich heute in manchen Ländern Entwicklungen hin zu einer Verbändedemokratie: Neben die Parteien treten die großen Interessenverbände als mitgestaltende Faktoren im gesellschaftlichen und politischen Entscheidungsprozeß. Dennoch ergeben sich in den Fragen der Interessenvertretung und vor allem im politischen Entscheidungsprozeß deutliche Unterschiede. Die Parteien haben im legitimen parlamentarischen Bereich ihre Interessen durchzusetzen, Gewerkschaften und Unternehmerorganisationen in jenen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Sektoren, von denen gewiß auch Einflüsse auf die parlamentarische Willensbildung ausgehen, die sich aber außerhalb des Parlamentes vollziehen, zum Teil im vorparlamentarischen Raum.

Entscheidend ist die These der Enzyklika „Laborem exercens“, daß der legitime Einsatz zur Sicherung der Rechte von Arbeitnehmern derselben Berufsgruppe im-

mer den Beschränkungen Rechnung tragen müßte, welche die allgemeine Wirtschaftslage eines Landes bedingt. So dürften die gewerkschaftlichen Forderungen nicht in Gruppen- oder Klassenegoismus ausarten: Sie sollen aber im Interesse des Gemeinwohls der ganzen Gesellschaft auch auf die Verbesserung der Lage der einzelnen Gruppen abzielen. Die praktische Durchsetzung dieser gemeinwohlorientierten Zielsetzungen bedingt gewiß enge innergewerkschaftliche Kooperation, etwa durch die Errichtung eines Gewerkschaftsbundes in den einzelnen Staaten wie in der BRD oder in Österreich, dann aber auch eine gewisse sozialpartnerschaftliche Koordination der Lohn- und Einkommenspolitik. Die Enzyklika ordnet die Aktivität der Gewerkschaften bei aller Abgrenzung gegenüber den politischen Parteien aber der „Politik“ zu: Darunter versteht der Papst offensichtlich jedes „Bemühen um Gemeinwohl“ (20). Auf keinen Fall sollten die Gewerkschaften bei ihren Aktivitäten den politischen Parteien unterstellt sein, oder auch nur in zu enger Verbindung mit ihnen stehen. Der Papst hat offensichtlich (und nicht nur) das polnische Beispiel der früheren staatsabhängigen Gewerkschaften im Auge und ist — wie vor allem polnische Zeugen bekunden — immer wieder von der Entwicklung der unabhängigen Solidarnost beeindruckt<sup>12</sup>.

Schon „Mater et magistra“ (59) hat das Problem der immer mehr zunehmenden gesellschaftlichen Verdichtung aufgezeigt: Dieser Vergesellschaftungsprozeß, der sich im dichter werdenden Netz sozialer Beziehungen ausdrückt, wird von der Katholischen Soziallehre positiv beurteilt, soweit er den sozialen Rechtsansprüchen der Person entgegenkommt; soweit er allerdings dem Subsidiaritätsprinzip widerspricht, wird er verworfen. Die Konzentration wirtschaftlicher und politischer Macht bei den großen Gewerkschaftsorganisationen, bei den Gewerkschaftsbünden, ist so gesehen eine Her-

ausforderung: Es bleibt eine immer sich neu stellende Aufgabe, hier die Grenzen aufzuzeigen und damit auch den Gewerkschaften einen sinnvollen Weg in die Zukunft zu zeigen.

Lösungen liegen wie in vielen anderen Fällen beim Kompromiß: Die Gewerkschaften wissen ebenso wie die anderen Interessenvertretungen um die große Bedeutung der Kompromisse im politischen und gesellschaftlichen Handeln. Auch bei der Festsetzung ihrer Aktionsfelder und längerfristigen Zielsetzungen geht es immer wieder um Kompromißlösungen in dem Sinn, daß nicht alles, was politisch möglich wäre, auch erstrebenswert ist. Mit einer Verwischung der Grenzen zur politischen Partei wird das Eigentliche und Wesentliche der Gewerkschaftsidee in Frage gestellt. Ein klares Bekenntnis zu einer marktwirtschaftlichen Ordnung kann es den Gewerkschaften leichter machen, ihre durch andere Gruppen nicht vertretbare Funktion auch in der modernen Wirtschaftsgesellschaft zu bestimmen und sich damit auf die wesentlichen Aufgaben im Interesse der größten Gruppe in der Gesellschaft, der Arbeitnehmer, zu konzentrieren.

Dies hindert die Gewerkschaften keineswegs, etwa in ihrer Lohn- und Einkommenspolitik über die Gruppeninteressen hinaus auch gesamtwirtschaftliche Ziele zu berücksichtigen. So wird eine auf die gesamtwirtschaftliche Produktivität hin orientierte Lohnpolitik sinnvoll sein; kurzfristige Vorteile in einzelnen Branchen durch höhere Lohnabschlüsse könnten über eine inflationsbedingte spätere Reallohnkürzung wieder zunichte gemacht werden. Überdies zeigen verantwortungsvolle Gewerkschaften auch deutliche Ansätze zu einer gesamtgewerkschaftlichen Solidarität. Davon wird auch die Lohnpolitik „starker“ Gewerkschaften mitbestimmt sein müssen. Zu sehr sind heute in der Wirtschaft die nationalen und internationalen Verflechtungen wirk-

sam. So werden auch die Gewerkschaften über die Einkommenspolitik hinaus auch bei ihrer Einflußnahme in wichtigen Bereichen der Sozialpolitik, etwa bei den Arbeitszeitregelungen, gesamtwirtschaftliche Gegebenheiten immer mehr berücksichtigen müssen.

### Schlußfolgerungen

Die bisherigen Überlegungen haben deutlich gemacht, daß es vielfältige und vielseitige Forderungen sind, die sich aus der Sicht der Katholischen Soziallehre an die Soziale Marktwirtschaft stellen.

Im einzelnen ergeben sich folgende Zielrichtungen:

1) Im Sinne von *Johannes Messner* geht es darum, die Marktwirtschaft so zu gestalten, daß sie als Wirtschaftssystem der geordneten Freiheit jene Rahmenbedingungen aufweist, in denen der Markt seine Sozialfunktionen entfalten kann: Dazu zählen nicht nur die Sicherung einer funktionsfähigen Wettbewerbsordnung durch eine Wettbewerbsgesetzgebung, sondern auch vielfältige andere Rahmenbedingungen: das Steuersystem, das Staatsbudget, die Einbeziehung der Sozialpartner in die gesamtwirtschaftliche Verantwortung, die Eigentumsstruktur, eine umfassende gemeinwohlorientierte Sozialgesetzgebung, nicht zuletzt — wie hervorgehoben — die Umweltpolitik.

2) Die zweite Einkommensverteilung für alle jene Bereiche, die nicht über den Markt geordnet werden können, ist wesentlich für die Soziale Marktwirtschaft. Ihre Grenzen lassen sich nicht allgemein bestimmen, sondern sind von den Gegebenheiten der einzelnen Staaten abhängig. Immer geht es aber um die Basissicherung zur Gewährleistung der Erfüllung der existentiellen Lebenszwecke der im Staat lebenden Menschen.

Von besonderer Bedeutung ist die Tatsache, daß sich in jeder Gesellschaft immer neue soziale Fragen stellen: So in der modernen Industriegesellschaft das Entstehen immer neuer Randgruppen, etwa der Arbeitslosen, der Behinderten, der Straftentlassenen; vor allem bringt es die Überalterung unserer Gesellschaft mit sich, daß der Anteil älterer (und kranker bzw. pflegebedürftiger) Menschen stark zunimmt: Die zweite Einkommensverteilung beschränkt sich nicht allein auf die direkten Transferzahlungen, sondern bedingt auch den Aufbau entsprechender sozialer Dienste.

3) Dies bedeutet einen Vorrang der Sozialpolitik über die Fragen der Einkommensverteilung hinaus. Solidaritäts- und Subsidiaritätsprinzip sind für den Aufbau des Sozialstaates maßgebend. In der Ablehnung kollektivistischer Versorgungssysteme und einer Zerstörung der Selbsthilfe ergeben sich ebenso deutliche Grenzen, wie andererseits die Basissicherung so weit gehen soll, daß Gefährdungen der persönlichen Existenz ausgeschaltet werden.

4) Von entscheidender Bedeutung ist die Einbeziehung der Arbeitgeber- und Arbeitnehmerorganisationen in ein System einer Sozialpartnerschaft: Dies bedeutet, sie als Ordnungsfaktoren anzuerkennen, ohne ihnen eine Vermengung ihrer arteigenen Funktionen mit denen der politischen Parteien zu ermöglichen.

5) Die soziale Gerechtigkeit soll ein zukunftsweisendes Kennzeichen einer Sozialen Marktwirtschaft sein: In diesem Sinn geht es immer wieder um die Lösung neu auftretender sozialer Probleme. Der Realismus der Katholischen Soziallehre bewahrt diese vor utopischen Zukunftshoffnungen. Diskriminierungen benachteiligter Gruppen in der Gesellschaft sind immer wieder abzubauen, besonders gilt dies für die verschiedenen Minderheiten in den Staaten. Auf die Diskriminierungen am Arbeitsmarkt wurde hingewiesen. In diesem Sinn geht es

auch um die Lösung des Dilemmas der strukturellen Benachteiligung der Frauen in den fortgeschrittenen Industriegesellschaften. Die soziale Gerechtigkeit steht am Beginn jener Ordnungsvorstellungen, die nach dem Zweiten Weltkrieg für die Konzeption der Sozialen Marktwirtschaft maßgebend waren.

Die Sozialenzykliken haben eine Konzeption, welche die Menschenrechte hervorhebt, immer wieder herausgestellt; auf den Grund- und Menschenrechtskatalog von „Pacem in terris“ wurde hingewiesen, ebenso auf das entscheidende Recht zur Arbeit, die reale Chance zur Arbeit. Die Anteilnahme an den sozialen Errungenschaften einer Gesellschaft, die im Sinn des Gemeinwohls geordnet ist, muß nach dieser Konzeption jedem Gesellschaftsmitglied möglich sein.

6) Weltweit gesehen geht es um den Aufbau marktwirtschaftlich konzipierter Wirtschafts- und Gesellschaftssysteme, in der Dritten Welt ebenso wie nach dem eindrucksvollen Versagen der östlichen Planwirtschaften in den Staaten der Zweiten Welt. In manchen Ländern kann man dabei auf eine frühere marktwirtschaftliche Wirtschaftsordnung zurückgreifen, wie in der DDR. Selbstverantwortung und Subsidiarität können freilich nicht von heute auf morgen in einer Gesellschaft realisiert werden, der entscheidungsfreudige Persönlichkeiten — nicht nur Unternehmer — in ausreichender Zahl fehlen. Es geht daher bei diesen Bemühungen um langfristige Entwicklungsprozesse. Das Versagen der östlichen Planwirtschaften ist letztlich auf die materialistische Grundkonzeption dieser Systeme zurückzuführen; die Enzyklika „Redemptor hominis“ betont, daß eine Zivilisation von rein materialistischem Charakter den Menschen zu einer Abhängigkeit vom Wirtschaftssystem verurteilt: Die Situation des Menschen von heute sei noch fern von den objektiven Forderungen der sittlichen Ordnung, von den Forderungen

der Gerechtigkeit und mehr noch von der sozialen Liebe (16). Dies gilt in besonderer Weise von jenen Wirtschafts- und Gesellschaftssystemen, die in ihrer totalitären Machtkonzentration sich über die grundlegenden Menschen- und Freiheitsrechte des einzelnen so lange Zeit hindurch hinweggesetzt haben. Diese umfassende gesellschaftliche Neuorientierung, um die es heute etwa in den osteuropäischen Staaten geht, bedarf des Aufbaus zukunftsweisender freiheitssichernder Institutionen; eine der wichtigsten davon ist die Verwirklichung einer funktionsfähigen Eigentumsordnung, die auch das Privateigentum an den Produktionsmitteln anerkennt und realisiert.

7) Bei der Bildung von auf den Grundsätzen der Subsidiarität, der Freiheit und der Solidarität aufbauenden Wirtschafts- und Gesellschaftssystemen kommt neben den politischen Parteien den Interessenverbänden und hier besonders den Gewerkschaften (wie das polnische Beispiel zeigt) besondere Bedeutung zu. Die christlichen Kirchen haben einen hervorragenden Anteil an den weitreichenden politisch-sozialen Veränderungen in Osteuropa. Ihre zukunftsweisenden Aufgaben bestehen vor allem darin, im Wege ihrer Verkündigung, im besonderen in der Verwirklichung einer umfassenden Erwachsenenbildung die soziale Botschaft der christlichen Soziallehre zum Ausdruck zu bringen. In den Grundaussagen stimmen die Katholische, die evangelischen und orthodoxen Soziallehren weithin überein. Es geht in den Oststaaten um einen Pluralismus, der aber von übereinstimmenden Wertorientierungen geprägt ist: Die Ordnungssätze christlicher Soziallehren wie das Subsidiaritäts- und Freiheitsprinzip sowie das auf allen Ebenen des Gesellschaftssystems wirksame Solidaritätsprinzip stehen dabei im Vordergrund.

Um Solidarität geht es auch bei der Forderung, daß die westlichen Marktwirtschaften beim Aufbau demo-

kratischer und freiheitsorientierter Wirtschafts- und Gesellschaftssysteme der Oststaaten durch umfassende Hilfsmaßnahmen mitwirken sollen. Im Sinne der Enzykliken „Mater et magistra“ und „Populorum progressio“ muß Solidarität auf allen Ebenen des gesellschaftlichen Lebens wirksam sein. „Laborem exercens“ warnt ebenso wie „Redemptor hominis“ vor einer einseitig materialistischen Zivilisation: So geht es gewiß nicht nur um materielle Hilfen, sondern auch um eine Vermittlung der ethischen Grundlagen der demokratischen und marktwirtschaftlichen Systeme.

Die Warnungen aus der Sicht der Katholischen Soziallehre zielen vor allem auf die Vermeidung eines „Konsumismus“ hin, der gewiß auch nicht den Kommunismus ablösen soll. So weist „Sollicitudo rei socialis“ auf die Gefahren einer Überentwicklung hin, „die in einer übertriebenen Verfügbarkeit von jeder Art materieller Güter zugunsten einiger sozialer Schichten besteht“ (28). Gerade dies war ja ein Kennzeichen der östlichen Gesellschaftssysteme, so etwa in Rumänien und Bulgarien! Papst Johannes Paul II. weist nachdrücklich in „Sollicitudo rei socialis“ auf die Gefahren hin, die von einer rein materialistischen Zivilisation ausgehen, die den Menschen innerlich leer werden und immer neue Forderungen hervortreten läßt. Daß gerade diese Konsumgesellschaft mit ihrer Verschwendung auch zur Ursache der allzu starken Umweltzerstörung wird, tritt uns in „Sollicitudo rei socialis“ ebenso entgegen (28) wie in der schon zitierten Botschaft des Papstes zum letzten Weltfriedenstag.

Gerade „Sollicitudo rei socialis“ stellt immer wieder jenen Zusammenhang her, der von der Einzelmenschlichen Existenz, von den Bedürfnissen des Menschen (von der Realisierung seiner existentiellen Zwecke im Sinne von Johannes Messner) zur Gesellschaftsordnung gegeben ist: Der Mensch braucht die Güter, die der

wirtschaftliche und technische Fortschritt hervorbringt; diese Güter möglichst allen Menschen zur Erfüllung ihrer Lebenszwecke zur Verfügung zu stellen, bleibt ein Hauptziel der Sozialpolitik. Der Mensch müsse aber, betont die Enzyklika, die Grenzen für den Gebrauch und die Beherrschung dieser Güterwelt kennen; es gehe um die Unterordnung des Besitzes, der Herrschaft und des Gebrauchs der Güter „unter die göttliche Ebenbildlichkeit des Menschen“; diese transzendente Wirklichkeit des menschlichen Seins ist durch die Erschaffung des Menschen als Mann und Frau grundsätzlich sozial ausgerichtet; immer geht es um die persönliche und die soziale Wirklichkeit des Menschen (29).

Die Enzyklika „*Sollicitudo rei socialis*“ weist nachdrücklich darauf hin, daß das wachsende Bewußtsein für die Solidarität der Armen untereinander, aber auch für die vielfältigen Initiativen gegenseitiger Hilfen zu den positiven Zeichen der heutigen Welt gehören. Die Kirche fühle sich an die Seite der Armen gerufen: Sie dürfe dabei nicht den Blick für das Wohl der einzelnen Gruppen im Rahmen des Gemeinwohls verlieren. Zukunftsziel ist für den Papst die Schaffung eines internationalen Systems, das sich auf die Grundtatsache der Gleichheit aller Völker und auf die notwendige Achtung ihrer legitimen Unterschiede stützt. Die Solidarität helfe, den „anderen“ (Person, Volk oder Nation) nicht als irgendein Mittel zu sehen, dessen Arbeitsfähigkeit und Körperkraft man zu niedrigen Kosten ausbeutet, sondern als ein uns „gleiches“ Wesen. Ausbeutung, Unterdrückung und Vernichtung der anderen müssen ausgeschlossen sein (39)!

Es ist ein besonderer Vorzug der Katholischen Soziallehre und hier wiederum der päpstlichen Lehraussagen, daß sie bei aller Anerkennung einzelstaatlicher Entwicklungen und Sonderprobleme immer wieder den weltweiten Problembereich im Auge hat und auf der Grundlage

des Solidaritätsprinzips die weltweite Verantwortung aller Entscheidungsträger herausstellt. So stehen die Fragen der Entwicklungspolitik bilateral und multilateral immer wieder im Mittelpunkt, vor allem in den großen Enzykliken „Pacem in terris“, „Populorum progressio“ und „Sollicitudo rei socialis“.

## Anmerkungen

- <sup>1</sup> *Messner, Johannes*: Das Naturrecht, Innsbruck u. a. 5. A., 1966, S. 751.
- <sup>2</sup> *Messner, Johannes*: a. a. O., S. 987 ff., bes. 1067.
- <sup>3</sup> *Messner, Johannes*: a. a. O., S. 1150 ff.
- <sup>4</sup> v. *Nell-Breuning, Oswald*: Der Wert der Arbeit und der Weg zur Gerechtigkeit, Die Enzyklika über die menschliche Arbeit mit einem Kommentar, Freiburg u. a. 1981, S. 105.
- <sup>5</sup> Solidarität — Lebenskraft — Zukunft. Die Botschaft Papst Johannes Pauls II., 1987 in Bottrop, Essen 1987, S. 21.
- <sup>6</sup> Gegen Unmenschlichkeit in der Wirtschaft — Der Hirtenbrief der katholischen Bischöfe der USA „Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle“. Aus deutscher Sicht kommentiert von *Friedhelm Hengsbach*, Freiburg u. a. 1987, S. 84 f.
- <sup>7</sup> Grundtext des österreichischen Sozialhirtenbriefes „Sinnvoll arbeiten — solidarisch leben“, Wien 1988.
- <sup>8</sup> *Justitia et Pax*: Im Dienst der menschlichen Gemeinschaft. Ein ethischer Ansatz zur Überwindung der internationalen Schuldenkrise, Rom 1986.
- <sup>9</sup> *Messner, Johannes*: Der Eigenunternehmer in der Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik, Heidelberg und Löwen 1964, S. 99 ff.
- <sup>10</sup> *Höffner, Joseph*: Christliche Gesellschaftslehre, 4. A. der Studienausgabe (nach der 8. A.), Kevelaer 1983, S. 281.
- <sup>11</sup> *Kuppler, Bernhard*: Kapital im Wandel, Baden-Baden 1988, S. 137.
- <sup>12</sup> *Kondziela, Joachim*: Man as Subject of Economic and Political Decision making. In the Light of John Paul II. Encyclical „Laborem exercens“, in: Die soziale Funktion des Marktes, Festschrift für A. Klose, hrsg. von *G. Merk, H. Schambeck* und *W. Schmitz*, Berlin 1988, S. 217 ff.

*Bernhard Külp*

**DIE LEISTUNGEN  
DER MARKTWIRTSCHAFT  
IM HINBLICK AUF DIE FORDERUNGEN  
DER KATHOLISCHEN SOZIALLEHRE**

**Korrekturbedürftigkeit und Korrekturfähigkeit**

*Gliederung*

- I. Zur Problemstellung
- II. Zur Frage der Korrekturbedürftigkeit des Marktes
  1. Marktwirtschaft und soziale Gerechtigkeit
  2. Marktwirtschaft und soziale Sicherung
  3. Marktwirtschaft und soziale Integration
  4. Marktwirtschaft und moralische Ordnung
- III. Zur Korrekturfähigkeit einer Marktwirtschaft
  1. Grundsätzliche Bemerkungen
    - a) Marktmängel versus Mängel der politischen Systeme
    - b) Die Kosten der Sozialpolitik
    - c) Das Problem der Folgekosten
    - d) Das Problem der Inflexibilität
  2. Verteilungspolitische Lösungen
  3. Sicherungspolitische Lösungen
  4. Integrationspolitische Lösungen
  5. Die Bedeutung einer moralischen Ordnung

## I. Zur Problemstellung

*W. Churchill* soll einmal gesagt haben, daß die Demokratie eine schlechte Ordnung sei, aber die beste, die er kenne. In Abwandlung dieses Zitates möchte ich mein Referat mit der These beginnen, daß auch die Marktwirtschaft eine schlechte Ordnung mit vielen, recht unbefriedigenden Ergebnissen darstellt, aber trotzdem den uns bekannten Alternativen, insbesondere der Zentralverwaltungswirtschaft, eindeutig überlegen ist.

Wenn man davon spricht, daß die Marktwirtschaft bürokratischen und politischen Wirtschaftssystemen *überlegen* ist, denkt man vor allem an zwei Eigenschaften:

- Eine Marktwirtschaft erlaubt eine größtmögliche Entfaltung der Leistungskräfte und trägt damit zu hohen, materiellen Wachstumsraten im realen Sozialprodukt pro Kopf bei. Dieser Vorteil ist einmal der Tatsache zu verdanken, daß die Marktwirtschaft das Streben nach Eigeninteresse ausnutzt (die meisten strengen sich am meisten dann an, wenn sie für sich oder ihre Familie arbeiten), zum anderen dem Umstand, daß die ordnende Kraft der Marktwirtschaft auf gegenseitigem Wettbewerb beruht und der Wettbewerb die Unternehmungen unter ständigen Druck setzt, zu rationalisieren und damit die Kosten zu senken.
- Des weiteren erfolgt in einer Marktwirtschaft eine Ausrichtung der Produktion am Bedarf der einzelnen Bürger. Damit ist zugleich auch eine hohe individuelle Freiheit im Hinblick auf Konsum und Produktion verbunden.

Wie kein anderes Ordnungssystem ist nämlich der Markt in der Lage, über das Gesetz von Angebot und Nachfrage im Preis die verschiedenen Vorstellungen der Marktpartner zusammenzufassen.

Es ist zwar richtig, daß auch eine funktionierende politische Ordnung, die nach den Spielregeln der Demokratie aufgebaut ist, der Tendenz nach eine Ausrichtung der politischen Leistungen am Bedarf der Bürger vorsieht. Auch die Politiker stehen in einer Demokratie in gegenseitigem Wettbewerb untereinander, den sie zu ihren Gunsten nur dadurch entscheiden können, daß sie ihre Politik an den Wünschen der Wähler ausrichten.

Trotzdem weist eine politisch-demokratische Ordnung bei der Lösung wirtschaftlicher Probleme in dreierlei Hinsicht gegenüber einer marktwirtschaftlichen Ordnung Nachteile auf:

a) Die Leistungen des Staates werden als Kollektivgüter, die der Unternehmungen als Individualgüter angeboten. Ein Kollektivgut ist für alle Bürger das gleiche, während Individualgüter im Prinzip von jedem Konsumenten in unterschiedlicher Art nachgefragt werden können.

Entscheidet sich der Staat für eine bestimmte Lösung, so tragen alle Bürger an den erwünschten oder unerwünschten Folgen. Entscheidet sich jedoch im Markt der einzelne Konsument für ein ganz bestimmtes Gut, so ist der Rest der Konsumenten durch diese Entscheidung in seiner eigenen Konsumwahl nicht gebunden.

b) Die Logik der repräsentativen Demokratie bringt es mit sich, daß in den Wahlen immer ein ganzes Bündel von Entscheidungen ansteht. Auch wenn es den Interessen des einzelnen Wählers sehr viel besser entsprechen würde, wenn er — um ein Beispiel zu bringen — in der Außenpolitik vielleicht das Programm der SPD, in der Innenpolitik etwa das Programm der FDP und in der Kulturpolitik das der CDU wählen könnte, er kann in einer repräsentativen Demokratie immer nur eine Person oder Partei und damit ein ganzes Bündel von Lösungsvorschlägen auswählen.

Auch in dieser Frage ist der Markt überlegen. Der Umstand, daß man in der Kleidung eine moderne Form wählt, zwingt keinen Konsumenten, eine gleiche Richtung bei anderen Gütern — sagen wir in der Wohnungseinrichtung — zu bevorzugen. Die Auswahl der einzelnen Güter kann in fast jedem einzelnen Fall für sich getroffen werden. Dies bringt bei einer Marktlösung automatisch eine bessere Anpassung der Gesamtproduktion an den individuellen Bedarf mit sich.

c) Drittens schließlich ist die politische Ordnung dem Markt auch deshalb unterlegen, weil die Demokratie im Grunde genommen eine Korrektur der Politik nur nach Ablauf einer mehrere Jahre dauernden Wahlperiode gestattet, während der Markt wiederum im Grundsatz eine permanente Korrektur erlaubt.

Von den Kritikern einer marktwirtschaftlichen Ordnung werden vor allem folgende vier *Nachteile* hervorgehoben:

- Eine Marktwirtschaft führt zu hoher Ungleichheit und damit zu sozialer Ungerechtigkeit. Eine einmalige überdurchschnittlich hohe Startchance hat höhere Einkommen zur Folge, dieses gestattet eine höhere Kapitalbildung, und auf diesem Wege steigt das Gesamteinkommen in Zukunft weiterhin überproportional an.

Auch kennt die reine Marktwirtschaft keinen Familienlastenausgleich. Wer im Betrieb die gleiche Leistung erbringt, erhält auch den gleichen Lohn, unabhängig davon, ob er diesen Lohn als Lediger nur für sich selbst oder als Familienvater (Mutter) für eine mehrköpfige Familie benötigt. Auf diese Weise benachteiligt die Marktwirtschaft die Familien mit einer großen Kinderzahl.

- Eine Marktwirtschaft vernachlässigt das Bedürfnis nach Sicherheit gegenüber den sozialen Risiken der

Krankheit, des Alters, des Unfalls und der Arbeitslosigkeit.

Gerade der Unselbständige und Empfänger geringer Einkommen verfügt nicht über ausreichende Ressourcen für eine befriedigende Zukunftsvorsorge, seine wirtschaftliche Existenz ist jedoch bedroht, wenn er von den sozialen Risiken befallen wird, da die Arbeitskraft weitgehend seine einzige Erwerbsquelle darstellt.

- Eine Marktwirtschaft stellt den einzelnen auf sich selbst, sie trägt zur Desintegration und damit zur Vereinsamung des einzelnen bei. Der Wettbewerb zwischen den einzelnen ist so stark, daß der einzelne seine ganze Aktivität nur an der Leistung ausrichten kann; jede Art von Kooperation ist verpönt, da sie als Behinderung des Wettbewerbes gedeutet werden kann.
- Eine Marktwirtschaft honoriert unsittliches Verhalten und gefährdet auf diese Weise die sittliche Ordnung. Die Marktordnung baut auf dem Eigennutz auf; alles, was dem einzelnen nützt, ist erlaubt; so wird der einzelne sogar honoriert, wenn er gegen das Interesse des jeweils andern verstößt.

Wir wollen im folgenden in einem ersten Schritt eine kritische Auseinandersetzung mit den oben aufgeführten Thesen von den Nachteilen der Marktwirtschaft bringen, also nach der Korrekturbedürftigkeit des Marktes fragen und sodann in einem zweiten Schritt untersuchen, auf welchem Wege eine Korrektur der Marktwirtschaft erfolgen kann und wo die Grenzen der Korrekturfähigkeit liegen.

Wenn ich von Markt und Marktwirtschaft spreche, denke ich hierbei weniger an die reale Ausgestaltung unserer Wirtschaftsordnung, die fast immer ein Mix mehrerer Ordnungen darstellt, sondern an eine idealtypische Form der Marktwirtschaft, in der die Regelung

wirtschaftlicher Probleme allein dem politisch unbeeinflussten Markt überlassen wird.

Natürlich erfolgt diese Idealisierung vorwiegend darum, um auf diesem Wege die Korrekturbedürftigkeit des Marktes aufzuzeigen. Weiterhin werden wir sehen, daß die realen Ordnungen oftmals soziale Mängel aufweisen, die fälschlicherweise der Marktwirtschaft zugerechnet werden. Die idealisierende Vorgehensweise kann eine solche falsche Zurechnung verhindern helfen.

## II. Zur Frage der Korrekturbedürftigkeit des Marktes

### 1. Marktwirtschaft und soziale Gerechtigkeit

Eine Marktwirtschaft führt nicht per se zu ungerechten Lösungen. Je vollkommener eine Marktwirtschaft verwirklicht ist, um so mehr werden die persönlichen Einkommen nach der individuellen Leistung verteilt. Die Berücksichtigung der individuellen Leistung bei der Einkommensverteilung entspricht jedoch der Forderung fast aller Verteilungsbilder, auch der katholischen Soziallehre.

Der Mangel der reinen Marktwirtschaft besteht in dieser Frage darin, daß der Markt nur nach dem Leistungsprinzip entlohnt, während die meisten Leitbilder von der Gerechtigkeit eine Korrektur dieses Prinzips mindestens in dreierlei Hinsicht für erforderlich halten:

a) Erstens verlangt unterschiedlicher Bedarf unter gewissen Voraussetzungen auch bei gleicher Leistung unterschiedliches Einkommen. Hier wäre einmal auf das Problem des Familienlastenausgleichs hinzuweisen. Es entspricht allgemeinen Gerechtigkeitsvorstellungen, daß derjenige, der Kinder zu ernähren hat, auch bei gleicher Leistung über ein höheres Einkommen verfügen sollte, als der kinderlose Erwerbstätige.

Darüber hinaus besteht unterschiedlicher Bedarf im Zusammenhang mit den sozialen Risiken. Vor allem dann, wenn das Auftreten eines sozialen Risikos unverschuldet ist, entspricht es der Vorstellung der Gerechtigkeit, daß der hieraus erwachsene Mehrbedarf und Einkommensausfall von der Gemeinschaft zu tragen sei.

b) Zweitens entspricht es allgemeiner Vorstellung, daß jeder Mensch einen Anspruch auf ein Existenzminimum hat, selbst dann, wenn die eigene Armut selbst verschuldet ist. Auch diese Forderung kann die reine Marktwirtschaft nicht von selbst erfüllen.

c) Drittens setzt das Leistungsprinzip zu seiner Rechtfertigung stets Chancengleichheit voraus. Gegen Ungleichheit ist solange nichts einzuwenden, als diese auf unterschiedliche Leistung zurückzuführen ist und als jeder eine gleich hohe Leistung hätte erbringen können, wenn er nur ernsthaft gewollt hätte. Auch diese Voraussetzungen sind in einer Marktwirtschaft keineswegs erfüllt.

Allerdings muß auch betont werden, daß ein Großteil der tatsächlich vorhandenen Ungleichheit in den Startbedingungen primär nichts mit der Marktwirtschaft zu tun hat, sondern der Marktwirtschaft von außen vorgegeben wird; dies gilt z. B. für die Erbgesetzgebung.

Kritischer ist die Vorstellung zu beurteilen, daß Gleichheit per se erwünscht sei und daß jede Form der Nivellierung als solche einen sozialen Gewinn bedeute. Hier sind zwei unterschiedliche Positionen zu unterscheiden:

Die eine (sozialistische) Position mißt das Ausmaß an Gerechtigkeit am Nivellierungsgrad der Einkommen. Je größer die Gleichheit (gemessen am Nivellierungsgrad) ist, um so größer gilt hier auch die Gerechtigkeit. Die andere (liberale) Position mißt das Ausmaß an Gerechtigkeit daran, wie hoch das Einkommen der Ärmsten einer Gesellschaft ist.

So hält *Rawls* eine Politik, die zu einer Zunahme in der Einkommensdifferenzierung führt, dann aus Gerechtigkeitsgründen für durchaus tolerierbar, wenn nur auf diesem Wege das Einkommen der Gruppe mit dem geringsten Einkommen gesteigert werden kann.

Schließlich gilt es zweierlei zu bedenken: Auf der einen Seite muß ein beachtlicher Teil der Ungerechtigkeiten in der realen Welt gerade darauf zurückgeführt werden, daß diese mehr oder weniger von den idealen Voraussetzungen einer Marktwirtschaft abweicht. So führen vor allem Vermachtungsprozesse nicht nur zu einer Verminderung der Leistungsfähigkeit der Marktwirtschaft im Hinblick auf die materielle Wachstumsrate, sondern eben auch zu einer Abkehr vom Leistungsprinzip. Eine Monopolisierung der Märkte ist immer auch mit einer Zunahme an Ungerechtigkeiten in der Einkommensverteilung verbunden.

Auf der anderen Seite kann eine Korrektur der Marktwirtschaft immer nur dadurch erfolgen, daß andere Ordnungsprinzipien ergänzend eingeführt werden; dies bedeutet jedoch gleichzeitig, daß deren Mängel und Unvollkommenheiten übernommen werden.

Es besteht hier stets die Gefahr, daß die sozialpolitischen Maßnahmen, die eine Annäherung an die Gerechtigkeit zum Ziele haben, entweder gar nicht zum Erfolg führen oder aber zwar punktuell erfolgreich sind, aber an anderen Stellen Ungerechtigkeiten herbeiführen. Wir werden auf diese Frage noch zurückkommen.

## 2. Marktwirtschaft und soziale Sicherung

Es wäre falsch zu behaupten, die reine Marktwirtschaft kenne überhaupt keine Vorrichtungen, um den einzelnen gegenüber den allgemeinen und sozialen Risiken abzusichern. Die Marktwirtschaft kennt das Versicherungsprinzip, wonach sich der einzelne durchaus gegen-

über Risiken absichern kann. Dieses Versicherungsprinzip beruht darauf, daß bei vielen Risiken-Tatbeständen die Unsicherheit über die materiellen Risiken-Folgen nur für den einzelnen gilt, nicht aber für eine größere Gruppe.

So kann ein einzelner nicht bestimmen, welches Ausmaß an Kosten ihm im Zusammenhang mit Krankheiten in Zukunft entstehen werden, wohl aber ist das durchschnittliche krankheitsverursachte Kostenniveau innerhalb einer größeren Gruppe einigermaßen bekannt. Durch Zusammenschluß in einer größeren Versicherungsgemeinschaft erhält der einzelne dadurch eine weitgehende Sicherheit über seine risikenbedingte periodische materielle Belastung, und zwar dadurch, daß er einen stets gleichbleibenden und bekannten Versicherungsbeitrag pro Periode zu entrichten hat.

Allerdings kennt die reine Versicherung Mängel in dreierlei Hinsicht:

a) Erstens gibt es sogenannte nicht oder nur schwerversicherungs-fähige Risiken; dies gilt z. B. für die Arbeitslosigkeit, deren Umfang auch in einer größeren Gruppe keinesfalls bekannt ist und deshalb auch nicht berechnet werden kann.

b) Zweitens geht man oftmals von der Vorstellung aus, daß die Menschen Zukunftsbedürfnisse systematisch unterschätzen und daß sie deshalb zur Vorsorge gezwungen werden müssen (These von *Böhm-Bawerk* von der Minderschätzung zukünftiger Bedürfnisse).

Dies war z. B. die Begründung Bismarcks zur Einführung der Sozialversicherung Anfang der 80er Jahre des vergangenen Jahrhunderts in Deutschland. Es ist klar, daß der reine Markt immer nur die von den einzelnen Individuen geäußerten Bedürfnisse verwirklichen kann. Hält man diese Bedürfnisäußerung für falsch, bedeutet dies natürlich auch, daß die Marktlösung als falsch zu gelten hat.

c) Drittens entspricht die Versicherungslösung mit dem sogenannten Äquivalenzprinzip, das die Beitragshöhe an die Risikohöhe koppelt, durchaus dem Leistungsprinzip; wie bereits gezeigt, gehört jedoch gerade die Versicherung zu jenen Bereichen, in denen eine Ergänzung durch das Bedarfsprinzip angezeigt ist, da es nicht gerechtfertigt ist, daß der einzelne für überdurchschnittliche Risikentatbestände, die er selbst nicht verursacht hat, mit höheren Kosten belastet wird.

Auch hier wiederum muß daran erinnert werden, daß in der realen Marktwirtschaft ein Teil der Unsicherheit damit zusammenhängt, daß die Marktwirtschaft nicht in reiner Form verwirklicht wird. Ein großer Teil der Arbeitslosigkeit z. B. hängt nämlich damit zusammen, daß die Gewerkschaften ein Lohnniveau erzwingen, das keine Vollbeschäftigung ermöglicht. Es wird hier davon ausgegangen, daß bei einer Lohnsenkung die Nachfrage nach Arbeit ansteigen würde und daß auf diesem Wege die Arbeitslosigkeit auf einem reinen Markte reduziert werden könnte.

Prinzipiell stellt die Marktwirtschaft den einzelnen vor die Entscheidung, ob er risikoreichen oder risikoarmen Beschäftigungen nachgehen will. Der Selbständige entscheidet sich für risikoreiche und höher honorierte Tätigkeiten, der Unselbständige im Prinzip für eine geringere Bezahlung, aber für eine an und für sich sichere Tätigkeit.

Dieses Prinzip wird nun in der Realität in zweierlei Hinsicht durchbrochen. Auf der einen Seite versuchen Unternehmungen durch Zusammenschlüsse und Schaffung anonymer Kapitalgesellschaften das mit der unternehmerischen Tätigkeit verbundene Risiko auf dritte abzuwälzen. Auf der anderen Seite führt die Forderung nach Lohnzuwachsen, die über der Wachstumsrate der Produktivität der Arbeit liegen, dazu, daß die Nachfrage nach Arbeit dem Angebot nicht mehr entspricht.

Aber diese Mängel sind keine Mängel der reinen Marktwirtschaft, sondern entstehen gerade deshalb, weil die Marktwirtschaft in der realen Welt nicht in reiner Form realisiert wird.

Kritisch muß allerdings angemerkt werden, daß es auch Arbeitslosigkeit gibt, die nicht auf überhöhte Löhne, sondern auf zu geringen Absatz zurückgeführt werden kann. Wir unterscheiden hierbei zwischen klassischer und keynesianischer Arbeitslosigkeit. Nur bei „klassischer“ Arbeitslosigkeit kann der Beschäftigungsrückgang auf überhöhte Lohnsätze zurückgeführt werden. Allerdings gilt es zu betonen, daß in den 50er und 60er Jahren dieses Jahrhunderts die Gefahr keynesianischer Arbeitslosigkeit insgesamt weit überschätzt wurde.

### 3. Marktwirtschaft und soziale Integration

Ein dritter Mangel rein marktwirtschaftlicher Ordnungssysteme liegt sicherlich darin, daß die Marktwirtschaft vorwiegend die individuellen Aktivitäten honoriert, aber kollektive und kooperative Aktivitäten weitgehend unterbindet.

Natürlich entspricht es auch hier nur einem Zerrbild des Liberalismus, wenn man davon ausgeht, daß die Marktwirtschaft nur auf das Einzelinteresse setzt. Gerade die Marktwirtschaft ist eine Ordnungsform, die sehr wohl auf Zusammenarbeit aufgebaut ist, allerdings auf keine von oben befohlene und damit auch bewußt herbeigeführte Kooperation. Die faktische Kooperation ergibt sich hier vielmehr als erwünschtes Nebenprodukt individueller Aktivitäten.

Aber es bleibt bestehen, daß die von der Marktwirtschaft geduldete Kooperation stets anonymer Art ist, jede bewußt herbeigeführte Kooperation in Form von

Absprachen gilt als Durchbrechung des Wettbewerbes, der für die Funktionsfähigkeit der Marktwirtschaft von lebenswichtiger Bedeutung ist.

Diese Feststellung gilt zunächst einmal für die Beziehungen der Unternehmer untereinander. Zusammenschlüsse von Unternehmungen (Kartelle, Fusionen etc.) gelten vor allem dann, wenn sie den freien Marktzugang erschweren, als Durchbrechung des Wettbewerbes und sind deshalb weitgehend unerwünscht.

Für den Bereich der Unselbständigen wird jedoch ein ähnlicher desintegrierender Effekt der Marktwirtschaft behauptet. Gerade weil in einer reinen Marktwirtschaft die individuelle Leistung und nur diese honoriert wird und der Wettbewerb zwischen den einzelnen um so größer ist, je reiner die Marktwirtschaft verwirklicht ist, besteht stets die Gefahr, daß die Gesellschaft denjenigen, der nicht zur Leistung bereit ist, diffamiert.

Hier gilt es festzustellen, daß der Markt als solcher zunächst denjenigen, der nicht zur Leistung bereit ist, lediglich dadurch schlechter stellt, daß er im Hinblick auf materielle Güter geringer entlohnt wird.

Wenn nun die geringere Leistung auch auf einem geringeren Leistungswillen beruht, der einzelne also sehr wohl physisch zu einer höheren Leistung in der Lage gewesen wäre, wäre gegen eine solche materielle Schlechterstellung auch nichts einzuwenden.

Dadurch, daß dieser einem geringeren Leistungsdruck unterliegt und seine Ressourcen auch in geringerem Maße erwerbswirtschaftlich einsetzt, erhält er durchaus eine Kompensation für den geringeren materiellen Lohn. Dadurch, daß er sich frei zu dieser Alternative entschieden hat, gibt er auch kund, daß er diese höher bewertet. Er ist somit auch nicht benachteiligt. Warum sollte sich ein einzelner auch nicht — mitten in einer Umwelt leistungsbewußter Mitmenschen — für ein Leben entscheiden, in dem seine Ressourcen weni-

ger für materielle, als für immaterielle Werte eingesetzt werden?

Bedenklich wird dieser Sachverhalt erst dann, wenn diese Entscheidung gegen einseitig materiell entlohnte Leistung zusätzlich zu einer sozialen Diffamierung führt. Diese soziale Diffamierung, die in der Realität sicherlich oft beobachtet werden kann, ist allerdings kein unmittelbares Produkt der Marktwirtschaft selbst, sondern hängt eher damit zusammen, daß im Zuge der Verwirklichung der Marktwirtschaft andere, sozial ausgerichtete Ordnungssysteme verdrängt wurden. Es ist eher die Schwäche dieser nichtwirtschaftlichen Systeme, die sich beim Aufkommen des freien Marktes nicht anpassen und damit auch nicht halten konnten, die letztlich zu sozial unbefriedigenden Lösungen geführt haben.

Es wäre ein verhängnisvoller Irrtum, zu meinen, der überzeugte Liberale ließe sich von der Idee leiten, alle gesellschaftlichen Probleme seien am besten marktwirtschaftlich zu regeln. Bereits *Adam Smith*, der Begründer der liberalen Wirtschaftswissenschaft, und vor allem *J. St. Mill* hatten klar erkannt, daß der Markt immer nur einen Teil der gesellschaftlichen, eben die wirtschaftlichen Probleme im engeren Sinne lösen kann und daß eine Marktwirtschaft in diesem Sinne immer ergänzungsbedürftig ist. Nicht die Verwirklichung der Marktwirtschaft als solche, sondern der Umstand, daß sich die sozialen Ordnungssysteme bei Einführung der Marktwirtschaften zurückdrängen ließen, schufen das integrative Vakuum.

#### 4. Marktwirtschaft und moralische Ordnung

In engem Zusammenhang mit den gerade ausgeführten Bemerkungen steht der von den Kritikern einer Marktwirtschaft geäußerte vierte Vorwurf, daß die Marktwirt-

schaft den einzelnen zu unmoralischem Verhalten verleite und daß in diesem Sinne die Marktwirtschaft „eine unsittliche Ordnung“ sei.

Natürlich gestattet der Markt durchaus altruistisches Verhalten. Aber an dem oben geäußerten Vorwurf der Unmoralität ist sicherlich soviel richtig, daß die reine Marktwirtschaft unmoralisches Verhalten zuläßt und in den Fällen, in denen unmoralisches Verhalten nicht anderweitig (z. B. durch Gesetze) geahndet wird, sogar belohnt. Wenn bestimmte Formen von Betrug nicht bestraft werden, kann der einzelne seinen materiellen Gewinn durch betrügerisches Handeln vergrößern. Je größer nun der Wettbewerb zwischen den einzelnen Unternehmern ist, um so größer ist der informelle Druck und auch die Bereitschaft, in solche unmoralische Verhaltensweisen zu flüchten.

Hier zeigt sich — genauso wie im vorhergehenden Abschnitt — einmal wieder, daß eine Marktwirtschaft auch in ihrer reinsten Form einer rechtlichen Rahmenordnung, die unerlaubtes Verhalten wie Betrug usw. ahndet, nicht entbehren kann und daß eine rechtliche Rahmenordnung insofern konstitutiv für das Funktionieren einer Marktwirtschaft ist.

Wir können noch einen Schritt weitergehen. Auch eine rechtliche Ordnung, die feststellt, welches Verhalten nicht erlaubt ist, und die unerlaubtes Verhalten ahndet, kann ihre Aufgabe nur dann voll erfüllen, wenn sie selbst wiederum durch eine übergeordnete moralische Ordnung getragen wird.

Eine Rechtsordnung kann nur dann funktionieren, wenn der größte Teil der Bürger von sich aus bereit ist, sich an die Normen zu halten, wenn also der Staatsapparat (die Gerichtsbarkeit und Polizei) nur dazu benötigt wird, einen verschwindend kleinen Teil an Gesetzesbrechern, die es in jeder realen Welt geben wird, zu verfolgen. Nur in diesem Falle reichen die für diese Zwecke

eingesetzten Ressourcen aus, um die Ordnung aufrechtzuerhalten.

Ein Alkoholverbot im Verkehr — um ein aktuelles Beispiel zu bringen — läßt sich nur dann befriedigend durchsetzen, wenn nicht die überwiegende Mehrheit der Fahrer Alkohol im Verkehr für eine Art Kavaliersdelikt hält. Dieses Beispiel zeigt hier erneut, daß das Funktionieren einer Ordnung (hier der rechtlichen) zumeist vom Vorhandensein einer anderen Ordnung (hier der sittlichen) abhängt.

Auch hier gilt es ein zweites zu bedenken. Auch wenn es richtig ist, daß der reine Markt unmoralisches Verhalten in gewissen Fällen unterstützt, muß immer auch gesehen werden, daß wohl jedes System in dieser Hinsicht Mängel aufweist. Nur rein äußerlich gesehen geben sich bürokratische und politische Systeme moralischer als Marktsysteme.

Es ist natürlich richtig: Der Markt appelliert rein äußerlich gesehen zunächst an das Einzelinteresse, während der Politiker und Bürokrat im Auftrag der Gemeinschaft für das Gemeinwohl tätig ist. In dieser Betrachtungsweise kommt jedoch eine zu verengte Sicht zum Vorschein. Es war der wohl wichtigste Beitrag des Liberalismus, aufgezeigt zu haben, daß auch das Verfolgen von Einzelinteressen bei Vorliegen einer bestimmten Rahmenordnung das Gemeinwohl begünstigen kann.

Spätestens seit *Schumpeters* Veröffentlichung seiner Arbeit „Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie“ gehen wir auch in der Politikwissenschaft davon aus, daß sich Politiker sehr wohl von Einzelinteressen leiten lassen — an die Stelle des Gewinnstrebens tritt hier das Machtstreben (in einer Demokratie das Streben nach Stimmenmehrheit) — und da wir in einer pluralistischen Welt leben, sind die Gemeinwohlziele des Politikers — selbst wenn er sie besten Glaubens verfolgen sollte — zunächst einmal die Überzeugungen eines einzelnen Po-

litikers, die nicht unbedingt von der Mehrheit der Bevölkerung geteilt werden müssen.

Schließlich sind Bedenken anzumelden, die Frage der „Sittlichkeit“ einer Ordnung nur daran zu messen, welches Verhalten diese Ordnung zuläßt und von welchen Motiven sich die einzelnen leiten lassen. Ein zweiter zumindest genauso wichtiger Aspekt ist in diesem Zusammenhang die Frage, in welchem Maße eine Ordnung letzten Endes Gerechtigkeit und Gemeinwohl herbeiführt oder verhindert.

Ordnungen, die nur dann funktionieren, wenn die meisten ihrer Bürger oder auch nur alle Führungskräfte sich permanent sittlich einwandfrei verhalten, führen gerade deshalb zu Ungerechtigkeit und Gemeinwohleinkünften, da es keine reale Welt von nur Engeln gibt. Die Marktwirtschaft zeichnet sich demgegenüber dadurch aus, daß sie die Gemeinwohlverwirklichung gerade nicht davon abhängig macht, ob in jedem Einzelfall Gemeinwohlziele das tragende Motiv sozialer Handlungen waren. Darin sehe ich einen Vorteil der Marktwirtschaft gerade im Hinblick auf die Frage der „Sittlichkeit“ einer Ordnung.

Aber nochmals sei betont: Bereits *A. Smith* hatte deutlich gesehen, daß jedes Marktgeschehen eine moralische und gesetzgeberische Ordnung für ihr Funktionieren voraussetzt.

Unsere bisherigen Überlegungen haben gezeigt:

- Ein gewisses Ausmaß an Gerechtigkeit und Sicherheit wird gerade durch den Markt verwirklicht (Leistungsprinzip und Versicherungsprinzip).
- Ein Teil der tatsächlichen Ungerechtigkeiten und Unsicherheiten entsteht weiterhin gerade dadurch, daß in der Realität der Markt nicht verwirklicht ist.
- Da jedes alternative System ebenfalls Mängel und Unvollkommenheiten aufweist, geht es nicht um den Nachweis, daß der Markt Mängel aufweist, sondern

daß die Marktmängel größer sind als in alternativen Ordnungssystemen.

- Auch der Markt erlaubt durchaus altruistisches Verhalten. Er wird keinesfalls durch eine sittliche Rahmenordnung gestört, sondern ganz im Gegenteil: Eine solche rechtliche und sittliche Ordnung ist die Voraussetzung für das Funktionieren des Marktes.

Andererseits haben unsere Überlegungen auch klar gezeigt, daß der Markt im Hinblick auf soziale Ziele durchaus korrekturbedürftig ist:

- Der Markt kann nur das Leistungsprinzip verwirklichen; da Gerechtigkeit immer aus einem Mix von mehreren Verteilungsprinzipien besteht, bedarf der Markt zur Verwirklichung der Gerechtigkeit einer Korrektur.
- Auch das Ziel der sozialen Absicherung kann der Markt allein nicht befriedigend lösen. Es gibt schwer versicherbare Risiken, es gibt unverschuldete Risiken, es gibt eventuell das Problem, daß große Bevölkerungsteile systematisch den Bedarf an Vorsorge unterschätzen.
- Vor allem die Ziele einer Integration und Schaffung moralischer Werte können nicht vom Markt erfüllt werden. Hierzu bedarf es anderer Ordnungssysteme als die des Marktes.

### III. Zur Korrekturfähigkeit einer Marktwirtschaft

#### 1. Grundsätzliche Bemerkungen

Wir kommen nun zum dritten Teil unseres Referates. Wir haben die Korrekturbedürftigkeit des Marktes im Hinblick auf die Realisierung sozialer Ziele herausgestellt. Wir haben nun zu überprüfen, ob der Markt auch zur Korrektur fähig ist.

Der Rahmen dieses Referates und die Komplexität dieses Themas gestatten es allerdings nicht, diese Frage voll auszuschöpfen. Es sind Hunderte von Korrekturen notwendig, die Diskussion jeder einzelnen Maßnahme wäre ein Thema für sich. Hier in diesem Referat kann es nur darum gehen, die Richtung der notwendigen Korrekturen und gewissermaßen die einzelnen Konturen aufzuzeigen, vor allem auf gewisse Gefahren und immer wiederkehrende Fehler der praktischen Sozialpolitik hinzuweisen.

Es wäre naiv zu meinen, es reiche aus, zu erkennen, wo die Mängel des Marktes liegen, und daß es dann nur noch auf den guten Willen der Politiker und Bürger ankomme, diese Mängel zu beseitigen.

#### a) Marktmängel versus Mängel der politischen Systeme

Wir hatten bereits darauf hingewiesen, daß die Korrektur des Marktes stets dadurch erfolgt, daß neben oder an die Stelle des Marktes andere Ordnungssysteme (Bürokratien, demokratische Ordnungen) gestellt werden und daß diese ebenfalls Unvollkommenheiten aufweisen.

Auch die Politiker unterliegen — ähnlich wie die Unternehmer in der Marktwirtschaft — gewissen Zwängen, aufgrund derer nicht alles Erwünschte realisiert werden kann. Es ist ein leichtes, in einer realen Ordnung — also auch in einer marktwirtschaftlichen Ordnung — Mängel nachzuweisen. Daraus folgt keinesfalls bereits zwingend die Notwendigkeit einer politischen Korrektur. Zunächst bedeutet der Nachweis eines Mangels nur, daß wir nicht in einem Schlaraffenland mit idealen Lösungen leben. Eine Korrektur ist nur dann angezeigt, wenn zumindest eine hohe Wahrscheinlichkeit besteht, daß eine zum Markt alternative Lösung eine gewisse Besserung verspricht.

## b) Die Kosten der Sozialpolitik

Weiterhin gilt, daß Sozialpolitik im allgemeinen zu einer Beeinträchtigung der Marktleistung führt und daß der Markt nicht unbegrenzt Belastungen ertragen kann. Natürlich ist der Hinweis, daß Sozialpolitik die Effizienz des Marktes beeinträchtigt, nicht schon per se ein Argument gegen die Sozialpolitik. In der Politik hat alles seinen Preis und der Preis sozialpolitischer Maßnahmen besteht zum Teil gerade darin, daß die Effizienz der Produktion mehr oder weniger zurückgeht.

Da die Realisierung der sozialen Ziele erwünscht ist, bedeutet sie auch für die Gesamtheit eine Zunahme an Wohlfahrt (an Gemeinwohl). Solange die Kosten dieser Politik partiell einen geringeren Verlust an Wohlfahrt bewirken als Gemeinwohlzuwächse durch diese Politik erwartet werden können, ist im Prinzip nichts gegen eine solche Effizienzminderung einzuwenden.

Ein Problem entsteht jedoch dann, wenn entweder das Ausmaß an Wohlfahrtsverlusten den Umfang des erhofften Gemeinwohlgewinns übersteigt oder wenn die Sozialpolitik ineffizient ist, also die sozialpolitischen Ziele auf diesem Wege gar nicht mehr verwirklicht werden.

Hierbei ist zu berücksichtigen, daß das angestrebte soziale Ziel bisweilen zwar vordergründig verwirklicht wird, aber dafür andere soziale Ziele verletzt werden und daß damit lediglich eine Verlagerung eines unsozialen Zustandes bewirkt wird.

So gilt es — um nur ein Beispiel zu erwähnen — klar zu erkennen, daß ein noch so perfektes Arbeits-Kündigungsschutzgesetz den Umfang an Arbeitslosigkeit nicht reduziert. Kurzfristig werden auf diesem Wege keine neuen Arbeitsplätze geschaffen, es werden nur diejenigen Arbeitnehmer geschützt, die bereits einen Arbeitsplatz besitzen, zu Lasten derjenigen, die arbeitslos sind. Die Begünstigung der bereits Beschäftigten zieht eine

weitere Benachteiligung der Arbeitnehmer nach sich, die bereits arbeitslos sind.

Langfristig kann ein rigoros eingesetztes Kündigungsschutzgesetz sogar die Arbeitslosigkeit vergrößern, einfach deshalb, weil die Unternehmer aufgrund dieser Gesetzgebung zurückhaltender werden, Arbeitskräfte bei Zunahme der Güternachfrage neu einzustellen.

Solange sie davon ausgehen müssen, daß in einer beginnenden Hochkonjunktur die Mehrnachfrage nach Gütern nur vorübergehend und damit noch nicht sicher ist, werden sie auch keine neuen Arbeitskräfte einstellen, obwohl ein solcher Bedarf bereits besteht. Sie verhalten sich in der Frage der Neueinstellung von Arbeitskräften abwartend, da sie aufgrund des Kündigungsschutzgesetzes diese Arbeitskräfte nur sehr schwer wieder entlassen können, wenn sich später herausstellen sollte, daß sie den Aufschwung zunächst zu optimistisch eingeschätzt hatten.

Dies bedeutet allerdings nicht, daß ein Kündigungsschutzgesetz keine Funktion erfüllt. Nach wie vor gilt, daß durch Kündigungsschutz der einzelne Arbeitnehmer vor willkürlicher Entlassung geschützt werden kann. Im allgemeinen wird der Arbeitnehmer zwar durch intensiven Wettbewerb der Unternehmer untereinander viel wirkungsvoller gegen Willkür geschützt. Wir haben aber immer davon auszugehen, daß in Einzelfällen Monopolstellungen entstehen und den Unternehmungen die Möglichkeit einräumen, unliebsame Arbeitnehmer ohne triftigen sachlichen Grund zu entlassen. Gegen eine solche Willkür bietet ein Kündigungsschutzgesetz dem Arbeitnehmer in der Tat einen effektiven Schutz.

### c) Das Problem der Folgekosten

Weiterhin gilt es zu erkennen, daß ein Eingriff in den Markt zumeist weitere Eingriffe in anderen Bereichen

notwendig machen kann, daß aufgrund dieser Folgewirkungen weitere Effizienzverluste entstehen, so daß es nicht ausreicht, bei der Abwägung der Erwünschtheit einer Korrektur nur auf die Kosten zu achten, die im Zusammenhang mit den anfänglichen Maßnahmen entstehen. Wir werden auf diesen Zusammenhang der Folgekosten weiter unten noch ausführlicher zu sprechen kommen.

#### d) Das Problem der Inflexibilität

Der entscheidende Mangel am heutigen Wirtschaftssystem liegt aber in der hohen Inflexibilität. Man ist entweder selbständig oder unselbständig; man arbeitet mit 60 Jahren und darüber entweder überhaupt nicht mehr oder mit dem vollen Arbeitseinsatz usw. Da eines der Hauptschwierigkeiten unseres heutigen Systems die Erstarrung und die Unfähigkeit zur Anpassung an äußere Umweltänderungen ist, kommt es darauf an, in allen Gebieten flexibler zu werden.

Der einzige überzeugende Grund dafür, daß Arbeitszeiten oder das Austrittsalter aus dem Erwerbsleben oder der Umfang der Unselbständigkeit dem einzelnen vorgeschrieben werden, ist derjenige, daß dies aus produktionstechnischen Gründen unerläßlich ist, aber sicherlich nicht, daß eine Gleichbehandlung in dieser Frage aus Gerechtigkeitsgründen erforderlich sei.

Aber gerade deshalb sind kollektive Verabredungen in dieser Frage oftmals unerwünscht, da sie jeden an den Vertragsabschluß binden, unabhängig davon, ob der Betroffene diese Regelung als Gewinn oder als Belastung empfindet. Die Verwirklichung der Menschenwürde besteht u. a. gerade darin, daß der einzelne seinen eigenen Bedürfnissen und Veranlagungen entsprechend handeln kann, auch dann, wenn diese vom Bedarf und von der Veranlagung der Mehrheit abweichen.

## 2. Verteilungspolitische Lösungen

In verteilungspolitischer Hinsicht ist der Markt — wie gezeigt — korrekturbedürftig, da das Leistungsprinzip nicht immer voll befriedigend realisiert wird und darüber hinaus dieses Leistungsprinzip durch das Bedarfsprinzip korrigiert werden sollte.

Wir haben allerdings gezeigt, daß ein Teil der Mängel damit erklärt werden muß, daß in der realen Marktwirtschaft Machtkonzentrationen entstehen, die der Verwirklichung des Leistungsprinzips abträglich sind. Insoweit ist die Förderung des Wettbewerbes nicht nur aus produktions-, sondern gerade auch aus verteilungspolitischen Gründen geboten.

Diese Überlegungen gelten auch für den Arbeitsmarkt. Die Zulassung von Gewerkschaften läßt sich in erster Linie damit rechtfertigen, daß die Arbeitgeber ohne die Existenz von starken Gewerkschaften eine quasimonopolistische Stellung einnehmen würden. Eine zu große Privilegierung der Gewerkschaften kann jedoch dazu führen, daß der Wettbewerb wiederum in zu starkem Maße eingeschränkt wird. Nicht alle Bevölkerungsgruppen lassen sich nämlich gewerkschaftlich organisieren, und gewerkschaftliche Macht kann sich sehr wohl auch zu Lasten dieser nicht oder nur schwer organisationsfähigen Bevölkerungsgruppen auswirken.

Das Leistungsprinzip wird in der realen Marktwirtschaft oftmals auch dadurch verfälscht, daß keine annähernd gleichen Startbedingungen gegeben sind. Hier ist insbesondere die Bildungspolitik angesprochen, obwohl klar zu erkennen ist, daß aufgrund von Erbfaktoren nicht alle Ungleichheiten über Ausbildung beseitigt werden können.

Auf dem Kapitalmarkt ist die Ungleichheit der Startbedingungen insbesondere durch die Erbgesetzgebung behindert. Hier gilt es zu erkennen, daß die heute gültige

Vererbungsgesetzgebung keinesfalls in vollem Umfange aus marktwirtschaftlichen Notwendigkeiten heraus geboten erscheint und daß gewisse politische Begrenzungen in der Vererbung aus verteilungspolitischer Sicht durchaus erwünscht sein können.

Im Hinblick auf die Korrektur der Marktverteilung durch das Bedarfsprinzip sind in erster Linie die Sozialhilfe, der Familienlastenausgleich, die Übernahme risikobedingter Lasten und Umverteilungen zugunsten der Empfänger geringer Einkommen angesprochen.

Als wichtigste Begrenzung einer solchen Verteilungspolitik gilt der Umstand, daß in einer Marktwirtschaft die Entlohnungssätze nicht nur über die Einkommensverteilung, sondern zugleich auch über die Produktion entscheiden. Der Markt steuert die Produktion vorwiegend über Veränderungen in den Preisen. Dieser Umstand verbietet den Versuch, die verteilungspolitischen Korrekturen primär über eine Veränderung in den Bruttoeinkommen anzusteuern.

Ein solcher Versuch müßte stets mit Effizienzverlusten bei der Verwirklichung der Produktionsziele erkauft werden. Zwar haben wir oben darauf hingewiesen, daß gewisse Effizienzverluste durchaus als Preis der Verwirklichung sozialer Ziele hingenommen werden könnten. Die Gefahr besteht nur darin, daß mit den Effizienzverlusten in der Produktion langfristig auch die Möglichkeiten der Umverteilung reduziert werden, da eine Veränderung in der Einkommensverteilung um so schwerer zu realisieren ist, je geringer die Wachstumsrate des Sozialproduktes ist.

Auf der einen Seite stehen bei Wachstumsverlusten insgesamt weniger knappe Ressourcen zur Umverteilung an, auf der anderen Seite ist der Widerstand in Zeiten geringen Wachstums bei den belasteten Gruppen größer, da man eine Verminderung im Einkommenszuwachs natürlich leichter hinnimmt als einen absoluten

Rückgang im Einkommen. Also schon das Gebot der Klugheit führt zu der Empfehlung, die Verteilungsziele möglichst ohne Verzerrung in den Preisrelationen zu realisieren.

Dies spricht auch gegen den Versuch, an und für sich durchaus berechnete Umverteilungsziele im Rahmen der sozialen Versicherung zu realisieren. Ein solcher Versuch führt auf der einen Seite zu hohen negativen Effizienzverlusten. Auf der anderen Seite verbaut er auch den Weg zu einer gerechten Lösung, da eine Umverteilungspolitik, die an verschiedenen Stellen ansetzt, zu unberechtigten Kumulationen von Sozialleistungen führen muß. Eine gerechte Umverteilung kann nur dann erzielt werden, wenn die Maßnahmen an der Gesamthöhe der Transferzahlungen ausgerichtet werden.

Eines der entscheidenden Beiträge des Neoliberalismus zur Ordnungsfrage ist der Hinweis, daß man die wirtschafts- und sozialpolitischen Maßnahmen des Staates zur Korrektur der Wirtschaftsergebnisse danach unterteilen kann, ob sie das System unterhöheln und damit krisenanfällig machen oder den Koordinationsmechanismus weitgehend unbehelligt lassen. Die Neoliberalen sprechen im zweiten Falle von marktkonformen Maßnahmen und empfehlen, staatliche Eingriffe in den Markt auf marktkonforme zu beschränken.

Auch dann, wenn an der Spezifizierung dieses Kriteriums der Marktkonformität durchaus mehrfache Kritik geübt werden kann, ist dem Ansatz zuzustimmen. Wir müssen damit rechnen, daß aus mehreren Gründen heraus einzelne direkte Eingriffe des Staates weitere nach sich ziehen und auf diesem Wege in der Tat die gesamte Marktordnung in ihrer Effizienz gefährden. Dieser Verbreitungseffekt dirigistischer Maßnahmen hängt einmal damit zusammen, daß die von politischen Maßnahmen negativ Betroffenen reagieren und den Versuch unternehmen, ihre auf diesem Wege entstehenden Lasten auf

Dritte abzuwälzen; diese Reaktion der negativ Betroffenen macht weitere politische Maßnahmen zur Erhaltung der Effizienz notwendig.

Zum ändern muß darauf hingewiesen werden, daß in einer Gesellschaft, in der die Politiker teilweise von Verbandsfunktionären beeinflußt werden können, ein Eingriff zugunsten einer Gruppe in der Regel weitere Eingriffe zugunsten anderer Gruppen nach sich zieht. Auf diesem Wege wird jedoch nicht nur der anfänglich angestrebte Verteilungseffekt wieder zunichte gemacht, sondern der Anreizmechanismus des Marktes entscheidend geschwächt.

Dies wird verständlich, wenn man bedenkt, daß der Koordinationsmechanismus des Marktes über ein System relativer Preise, also über die Preisverhältnisse gesteuert wird und daß deshalb die Preisverhältnisse des einen Gutes auch dann gestört sind, wenn der Preis dieses Gutes selbst in keiner Weise verändert wurde.

Langfristig reduziert sich die Leistungsfähigkeit des Systems, es werden immer mehr finanzielle Mittel zur Erhaltung ineffizienter Produktionsbereiche abgezweigt und damit der Innovation entzogen, mit dem Ergebnis, daß langfristig das Wohlfahrtsniveau gerade auch der Einkommensärmeren zurückgeht und immer weniger Mittel zur Unterstützung der Schwachen zur Verfügung stehen.

Insofern ist es sicherlich richtig, daß Eingriffe — auch solche sozialpolitischer Art — möglichst so eingesetzt werden sollten, daß sie den Steuerungsmechanismus des Marktes unberührt lassen. Dies bedeutet, es sind Eingriffe in Form der Änderung von Spielregeln und weniger in Form von Übernahme wirtschaftlicher Entscheidungen erwünscht.

Auch kann im Zuge der oben angesprochenen Folgewirkungen die ursprüngliche verteilungspolitische Absicht möglicherweise total vereitelt werden. Erhält eine

einzelne Gruppe eine Subvention, so zieht dies Forderungen anderer Gruppen nach sich. Je mehr Gruppen bereits gefördert wurden, um so lauter dürften die Forderungen der verbleibenden Gruppen werden und um so schwieriger dürfte es dem Politiker fallen, den Forderungen der weiteren Gruppen nicht zu entsprechen. Hierbei gilt es jedoch klar zu erkennen, daß die anfänglich beabsichtigte Begünstigung eben nur solange bestehen bleibt, als andere Gruppen nicht begünstigt werden. Politik besteht im allgemeinen aus Umverteilung materieller und immaterieller Rechte.

Werden alle begünstigt, so wird in verteilungspolitischer Hinsicht der ursprüngliche Zustand wiederhergestellt, nur rein nominell sind die einzelnen begünstigt worden. Die reale Situation hat sich nicht geändert. Gerade Demokratien neigen dazu, sich allzusehr mit solchen nominellen scheinbaren Effekten zufriedenzugeben und gar nicht nach den realen Wirkungen zu fragen.

Weiterhin hat *D. C. Mueller* aufgezeigt, daß gerade im Hinblick auf die Verwirklichung sozialer Ziele eine Demokratie überfordert ist. Auch die Politiker in einer Demokratie müssen — ähnlich wie die Unternehmer im Markt — auf die Meinung der negativ Betroffenen Rücksicht nehmen. Politiker werden in einer Demokratie nicht nur über den Wahlprozeß gesteuert. Organisierte Gruppen haben sehr wohl — u. a. durch Informationsmonopole — die Möglichkeit, die Politiker in ihrem Sinne zu beeinflussen. Entscheidend ist hierbei, daß sich die einzelnen Bevölkerungsgruppen in sehr unterschiedlichem Maße in Interessengruppen organisieren lassen.

Da sich also über den Lobbyismus die negativ Betroffenen wehren können und auch werden, besteht die Gefahr, daß gerade die demokratisch-politische Ordnung das „Mehr an Gerechtigkeit“ nicht immer erreichen kann, das eigentlich von der Demokratie erhofft wurde.

Hier hat nun *D. C. Mueller* gezeigt, daß eine Lösung auf Verfassungsebene im Rahmen der Verteilungspolitik größeren Erfolg verspricht als der Versuch, Verteilungsziele im Rahmen der Alltagspolitik zu realisieren. Solange die einzelnen Bürger die Vor- und Nachteile einer politischen Maßnahme klar erkennen können, werden sie ihre politische Macht einsetzen, um den erwarteten eigenen Schaden so gering wie möglich zu halten. Kann jedoch der einzelne nicht mehr klar erkennen, ob er zu den Begünstigten oder Belasteten einer Maßnahme zählt, ist er eher zu einem quasi-altruistischen Verhalten bereit. Langfristig angelegte verteilungspolitische Maßnahmen lassen jedoch oftmals nicht mehr erkennen, ob man selbst bzw. die eigenen Kinder und Kindeskinde zur Gruppe der Begünstigten oder Belasteten zählen.

So läßt sich erklären, daß die staatliche Fürsorge und Sozialversicherung in England und Deutschland gerade zu einer Zeit eingeführt wurde, in der die Politiker vorwiegend von den Interessen der besitzenden Bevölkerungsgruppe abhängig waren.

Auch die Einführung der dynamischen Renten 1957 in der BRD war sicherlich keine Maßnahme, die vordergründig der damaligen Wählermehrheit: den Erwerbstätigen zugute kam. Diese Begünstigung der Rentner war vielmehr nur möglich aufgrund des sehr langfristig angelegten Charakters dieser Gesetzgebung. Die Rentenformel erhielt zwar nicht *de jure*, aber doch *de facto* eine Art Verfassungsrang.

### 3. Sicherungspolitische Lösungen

Zu den Forderungen der katholischen Soziallehre gehörte vor allem in der BRD die Beteiligung der Arbeitnehmer am Produktionsvermögen. Eine Beteiligung der Arbeitnehmer an der Vermögensbildung wurde nicht nur deshalb angestrebt, weil man sich auf diese Weise

eine Verbesserung der Einkommensverteilung zugunsten der Arbeitnehmer erhoffte, sondern vor allem auch deshalb, weil ein Arbeitnehmer, der über Vermögen und damit über eine zweite Einkommensquelle verfügt, gleichzeitig in geringerem Maße von den sozialen Risiken abhängig sei.

In der unmittelbaren Nachkriegszeit hatte eine kleine Zahl von Unternehmungen ein betriebliches Miteigentum eingeführt. Diese Versuche sind in der Zwischenzeit nahezu alle gescheitert. Unternehmungen sind nämlich gerade in Krisenzeiten auf Kapital angewiesen, um sich auf diese Weise der veränderten Situation anzupassen. Aufgrund der Miteigentumsordnung verlieren sie jedoch gerade in diesen Zeiten das benötigte Kapital, und zwar dadurch, daß bei Entlassungen die Arbeitnehmeranteile ausgezahlt werden müssen.

Auch die breitangelegte Politik der Vermögensbildung in breiten Schichten der CDU-Regierungen der 60er Jahre hat alles in allem im Hinblick auf die Vermögensverteilung kaum etwas bewegt. All diese Pläne ließen außer acht, daß Vermögensbildung in spürbarer Höhe ein bestimmtes hohes Einkommensniveau voraussetzt, das bei den Arbeitnehmern in der damaligen Zeit noch nicht vorhanden war. Es gibt viele Möglichkeiten, solche vermögenspolitischen Pläne zu unterlaufen, wenn der einzelne Arbeitnehmer zur Ersparnis nicht bereit ist. Jeder Versuch, auf politischem Wege das Vermögen der Arbeitnehmer zu erhöhen, muß den Arbeitnehmern in Zukunft einmal die Möglichkeit einräumen, frei über dieses Vermögen zu verfügen. Vermögenstitel, die auf Dauer nicht eingelöst werden können, stellen kein reales Eigentum dar. Bei allen politisch herbeigeführten Vermögenszuwächsen besteht immer die Gefahr, daß der Arbeitnehmer in dem Augenblick, in dem er über das Vermögen frei verfügen kann, dieses auflöst und für den Ankauf von Konsumgütern verwendet.

Auf der anderen Seite zeigt die jüngste Zeit aber auch, daß mit wachsendem Einkommen die Ersparnis der Arbeitnehmer ohne staatliche Hilfe ansteigt.

Die Idee einer Gewinnbeteiligung hat in jüngster Zeit durch den sogenannten Weitzmannplan neues Interesse gefunden, allerdings weniger als Mittel, den Arbeitnehmern Miteigentum zu verschaffen — dies wird allenfalls als willkommener Nebeneffekt betrachtet —, sondern um auf diese Weise das Ausmaß unfreiwilliger Arbeitslosigkeit zu vermindern. Wir kommen hier zu einem der entscheidenden Probleme einer Sicherungspolitik, denn sicherlich ist die augenblickliche Arbeitslosenfrage in mehrerer Hinsicht unbefriedigend gelöst.

Unbefriedigend ist erstens, daß die Zahl der Arbeitslosen nun über ein Jahrzehnt hin anhaltend hoch ist. Der Hinweis, daß ein beachtlicher Teil der arbeitslos gemeldeten Arbeitnehmer im Grunde freiwillig und auch nur scheinbar arbeitslos ist, da viele als arbeitslos gemeldete Arbeitnehmer einer Schwarzarbeit nachgehen, macht die Sache nicht besser. Gerade dieser Verdacht führt auf der einen Seite dazu, daß die Arbeitslosen allgemein als Drückeberger diffamiert werden, ein Vorwurf, der auch gegenüber denjenigen erhoben wird, die in echtem Sinne unfreiwillig arbeitslos sind.

Ich bezweifle auf der anderen Seite auch, ob es wirklich der Würde des Menschen entspricht, ohne jegliche Arbeit ein Arbeitslosengeld in Empfang zu nehmen. Auch der Hinweis, daß der einzelne Arbeitslosengeldempfänger im Arbeitslosengeld nur das Äquivalent für die vorher eingezahlten Beiträge zur Arbeitslosenversicherung erhält, überzeugt nicht vollständig.

Die Arbeitslosigkeit ist — wie bereits erwähnt — ein schwer versicherungsfähiges Risiko. Es ist kein Zufall, daß Arbeitslosenversicherungen auf privater, marktwirtschaftlicher Basis in der Vergangenheit trotz hohen Bedarfes nicht entstanden sind. Der Grund dieser Versi-

cherungsunfähigkeit liegt u. a. darin, daß im Gegensatz zu anderen versicherungsfähigen Risiken auf der einen Seite der Mißbrauchsreiz extrem groß ist, auf der andern Seite aber auch Mißbrauch im konkreten Einzelfall nur in sehr geringem Maße nachgewiesen werden kann.

Moral hazard (Mißbrauchsverhalten) gibt es zwar in jeder Versicherung, eine Versicherung ist jedoch nur dann existenzfähig, wenn dieser Mißbrauch im großen ganzen kontrolliert werden kann. Dies ist im Bereich der Arbeitslosigkeit nicht der Fall. Der Anreiz, arbeitslos zu feiern und trotzdem fast den gleichen Wohlstand zu verwirklichen wie derjenige, der arbeitet, ist extrem groß und das Interesse an Schwarzarbeit ist nicht nur beim Schwarzarbeiter, sondern auch bei demjenigen gegeben, der diesen Schwarzarbeiter beschäftigt.

Demgegenüber würde es den Zielen einer menschenwürdigen Gesellschaft eher entsprechen, daß auf der einen Seite die eigentlichen Ursachen der Arbeitslosigkeit vermindert werden und daß auf der anderen Seite derjenige, der in der Erwerbswirtschaft vorübergehend keine Beschäftigung findet, zeitweise im nichterwerbswirtschaftlichen Bereich eingesetzt wird.

In unserer Gesellschaft gibt es zahlreiche gesellschaftliche Aufgaben, die erwerbswirtschaftlich nicht angegangen werden und deshalb brachliegen. Wenn der heute Arbeitslose für das Entgelt auch eine Arbeit verrichten muß, so entspricht das durchaus auch der Menschenwürde des Betroffenen, gleichzeitig sind die starken Anreize, die Arbeitslosenversicherung auszunutzen, vermindert.

Aber auch die Gewinnbeteiligung kann, wie Weitzmann gezeigt hat, dazu beitragen, die Arbeitslosigkeit zu vermindern. Die eigentliche Problematik der Arbeitslosigkeit liegt darin, daß der Markt nur dann funktionieren kann, wenn er auf die vielfältigen, fast täglichen Datenänderungen schnell genug reagieren kann. Ein

funktionierender Markt führt in diesem Falle deshalb zu keiner anhaltenden, allenfalls nur kurzfristigen Arbeitslosigkeit, da der Angebotsüberhang auf dem Arbeitsmarkt zu Lohnänderungen, diese wiederum zu vermehrter Nachfrage nach Arbeit führen. Beide Reaktionen sind heute gerade durch sozialpolitische Maßnahmen stark gehemmt.

Lohnsenkungen sind durch Tarifverträge und durch die Macht der Gewerkschaften weitgehend verbaut, auch solche, die zur Vermeidung der Arbeitslosigkeit notwendig wären. Schnelle Reaktion der Unternehmer auf Preisänderungen sind — wie bereits gezeigt — nicht zu erwarten, da die Kündigungsschutzgesetzgebung dem Unternehmer den Anreiz gibt, dem Risiko bei der Neueinstellung auszuweichen. Eine Zunahme in der Güternachfrage wird nun erst dann zu einer Neueinstellung von Arbeitskräften führen, wenn der Unternehmer fest damit rechnen kann, daß die Nachfragesteigerung auf dem Gütermarkt anhält.

Damit wird jedoch der Aufschwung hinausgezögert. Die Gewinnbeteiligung verspricht hier eine Besserung, da nun nur noch ein Teil des Arbeitsentgeltes in fester Form als Lohn ausgezahlt wird, während der restliche Teil mit der Höhe des Gewinns schwankt.

Dies bedeutet auf der einen Seite, daß der Unternehmer die Möglichkeit erhält, auch in Zeiten des Abschwunges die Arbeitskräfte weiter zu beschäftigen. Nachfragerückgänge führen dann nicht mehr in so starkem Maße wie heute zu Produktionsrückgängen und Arbeitsentlassungen. Entlassungen können nun zum Teil dadurch vermieden werden, daß mit den Löhnen auch die Güterpreise bei Nachfragerückgang sinken können. Preissenkungen lassen jedoch den anfänglichen Nachfragerückgang zumindest teilweise wieder rückgängig machen.

Auf der anderen Seite werden Arbeitnehmer am Er-

trag des Unternehmens beteiligt, den Gerechtigkeitsforderungen wird hierdurch besser entsprochen. Gleichzeitig steigt auch das Interesse des Arbeitnehmers am Unternehmenserfolg, mit der weiteren Folge, daß auf diesem Wege das Problem der Integration günstiger als heute angegangen wird. Hiermit ist das dritte Problem: das der Integrationspolitik angesprochen.

#### 4. Integrationspolitische Lösungen

In der BRD wurde in der Vergangenheit das Problem der Desintegration des Arbeitnehmers im Betrieb auf dem Wege der institutionalisierten Mitbestimmung angegangen. Der Integrationseffekt ist weitgehend ausgeblieben, die ohnehin große Unbeweglichkeit der Großunternehmungen und damit deren Unfähigkeit auf Datenänderungen schnell zu reagieren, ist auf diesem Wege um ein Weiteres erhöht worden.

Repräsentative Mitbestimmung eines Arbeitnehmers kann allenfalls in kleinen Unternehmungen zur Integration beitragen, in Großgesellschaften sind die anstehenden Entscheidungen zu komplex und der Kontakt zwischen dem einzelnen Arbeitnehmer und seinen Vertretern ist zu schwach, als daß auf diesem Wege ernsthaft eine Integration gelingen könnte.

Hier haben Pläne, die die Integration des Arbeitnehmers auf dem Wege erreichen wollen, daß sie den einzelnen Arbeitnehmer am Arbeitsplatz beteiligen, mehr Erfolg. Denn der Arbeitsplatz ist ein Bereich, den der einzelne Arbeitnehmer noch überschauen kann. Er wird im allgemeinen auch nicht überfordert, wenn er um seine Meinung gefragt wird. Er kann weiterhin auch die Wirkung seiner Beteiligung erfassen, er wird schließlich durch die Gruppe seiner unmittelbaren Arbeitskollegen einer ausreichenden Mißbrauchskontrolle unterzogen.

Allerdings sollte man auch hier den Bogen nicht überspannen. Die Bereitschaft, Verantwortung zu übernehmen, ist bei Arbeitnehmern unterschiedlich groß, und es gibt keinen Grund, jemand dazu zu zwingen, Verantwortung zu übernehmen. Schließlich hat sich der einzelne Arbeitnehmer unter Umständen gerade deshalb für den Status der Unselbständigkeit entschieden, weil er risikoscheu ist und keine größere Verantwortung im Betrieb übernehmen will. Eine solche Haltung kann durchaus solange toleriert werden, als derjenige, der Verantwortung ablehnt, auch die Konsequenzen seiner Haltung trägt, also z. B. in geringerem Maße am Gesamtertrag des Unternehmens beteiligt wird.

## 5. Die Bedeutung einer moralischen Ordnung

Im Hinblick auf die „moralische Seite“ der Marktordnung kann ich mich kurz fassen. Es ist sicherlich nicht Aufgabe eines Marktes, sittliches Verhalten zu erzeugen.

Ich habe bereits darauf hingewiesen, daß der Markt sehr wohl auch uneigennütziges, altruistisches Verhalten zuläßt. Der Umstand, daß de facto Anreize zum unsittlichen Verhalten bestehen, ist dadurch ausgelöst worden, daß nicht etwa der Markt, sondern die rechtlichen und moralischen Institutionen versagt haben. Vor allem moralische Institutionen haben es beim Aufkommen der modernen, arbeitsteiligen Industriegesellschaft versäumt, sich an die moderne Problemlage anzupassen.

Es wurde hingegen zu lange versucht, veraltete Verhaltenskodexe zu verteidigen, indem Anwendungen moralischer Prinzipien auf konkrete Gesellschaftsordnungen mit diesen Prinzipien selbst verwechselt wurden. Nicht diese Prinzipien selbst, aber sehr wohl ihre Anwendungen auf konkrete Situationen, hätten angepaßt werden müssen.

In unserem Zusammenhang muß nochmals betont werden, daß keine Marktwirtschaft ihre Aufgaben erfüllen kann, wenn sie nicht durch eine rechtliche Rahmenordnung abgestützt wird, die selbst wiederum nur dann Bestand hat, wenn sie auf einer sittlichen Ordnung fußt, die den moralischen Vorstellungen der überwiegenden Mehrheit der Bevölkerung entspricht.

Insofern führt eine Stärkung der moralischen Institutionen nicht nur zur Effizienzsteigerung des Marktes, sondern vermindert auch gleichzeitig die zahlreichen, heute bestehenden Anreize des Marktes zu unsittlichem Verhalten.

## Literatur

- E. Hoppmann*, Abschiedsvorlesung vor der Wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät der Universität Freiburg anlässlich der Emeritierung, Freiburg, 13. Juli 1989.
- B. Külp*, Kurzgefaßte Katholische Soziallehre, Köln 1962.
- B. Külp*, Einführung in die Wirtschaftspolitik, Freiburg 1980.
- J. St. Mill*, Principles of Political Economy, 1948.
- D. C. Mueller*, Public Choice: A Survey, in: Journal of Economic Literature, 14, 1976, S. 395 ff.
- D. C. Mueller*, Constitutional Democracy and Social Welfare, in: Quarterly Journal of Economics 87, 1973, 66—80.
- J. A. Rawls*, A Theory of Justice, Cambridge 1971, deutsch: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt 1975.
- A. Smith*, An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations, 1776, deutsch: Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen, München 1974.
- A. Smith*, Theory of moral Sentiments, 1759.
- A. F. Utz*, Ethische und soziale Existenz: Gesammelte Aufsätze aus Ethik und Sozialphilosophie, Walberberg 1983.
- A. F. Utz*, Sozialethik, Heidelberg 1956 ff.
- M. L. Weitzman*, Das Beteiligungsmodell (The Share Economy). Vollbeschäftigung durch flexible Löhne, Frankfurt/New York 1987.

*Wolfgang Schmitz*

„FORDERUNGEN“ DER  
ORDNUNGSPOLITIK  
AN DIE KATHOLISCHE SOZIALLEHRE

Vorschlag eines pastoralen Zuganges zu einer  
freiheitlichen Gesellschaftsordnung

*Gliederung\**:

- I. DIE KIRCHEN —  
ORDNUNGSTHEORETISCH GESEHEN  
Die menschliche Gesellschaft im Lichte der Ordnungstheorie  
Ordnungsethische Funktionen der Kirchen
- II. ETHISCHER MINDESTKONSENS UND  
MENSCHENBILD  
Alle Institutionen basieren auf ethischem Mindestkonsens  
Jede Ordnungspolitik basiert auf einem Menschenbild

\* Der Verfasser hatte entsprechend dieser Gliederung für das Symposium einen längeren Text eingereicht. Im Hinblick auf den Raumangel wurde er gebeten, seine Ausführungen für die Publikation zusammenzufassen. In dankenswerter Weise hat er uns diesen gekürzten Text zukommen lassen. Er folgt darin in mehr thesenhafter Form der ursprünglichen Gliederung. (Die Redaktion.)

### III. KONSEQUENTER CHRISTLICHER SOZIALREALISMUS

Keine Wirtschaftsethik ohne Kenntnis der Zusammenhänge

Vermeidung irreführender Alternativen

### IV. ÜBER SINNVOLLE NACHFRAGE ZUM SINNVOLLEN ANGEBOT

Der personale und der soziale Wert der Arbeit

Sinnvolle Arbeit durch sinnvolle Konsumentenentscheidung

Der Mensch im Mittelpunkt — als Konsument

Konsum-, Spar- und Freizeitethik

Konsum- und Sparverzicht zugunsten der Hilfe am Nächsten

### V. DIE ORDNUNGSETHISCHE LÜCKE UND IHRE SCHLIESSUNG

Der ordnungspolitische Lernprozeß

Sozialethische Verantwortung für eine gerechte Ordnung

Ethische Postulate — negativ besetzt

Ein Weg zur Wirtschaftsordnung über den Konsumenten

Kirchliche Pastoral — für Wirtschaftsordnung unverzichtbar

## I.

Das gesellschaftliche Leben besteht nicht in einer Zusammenarbeit einzelner Menschen, sondern in einem vernetzten Zusammenwirken von durch Menschen geschaffenen Institutionen.

Zwischen diesen besteht eine Arbeitsteilung, was die unterschiedlichen Zwecke betrifft, oder ein Wettbewerbsverhältnis, wenn sich die Zwecke überschneiden oder sogar decken. In beiden Fällen bedarf es des Zusammenwirkens aller Institutionen, die dem Menschen helfen sollen, seine existentiellen Zwecke (*J. Messner*) zu erfüllen (wie z. B. zwischen Staat, Wirtschaft, Wissenschaft). Eine solche Institution ist auch die katholische Kirche, die von Christus gestiftet wurde, um den Menschen beizustehen, ihren Lebenssinn in der Gestaltung eines christlichen Lebens zu finden, der zugleich seine unverkennbare menschliche Dimension hat. Mit Recht gehört dazu auch die Sorge der Kirche um das Leben der Menschen in einer sozial funktionierenden Umwelt, und mit Recht hat das Lehramt der Kirche immer wieder die Aufgabe wahrgenommen, aus ihrer Perspektive die für das gesellschaftliche Leben Verantwortlichen auf Mängel aufmerksam zu machen, die der Verwirklichung des Lebenssinnes im Wege stehen.

Ebenso legitim wie für die weitere Entwicklung einer menschenwürdigen gesellschaftlichen Ordnung hilfreich ist der umgekehrte Blickwinkel von der *wissenschaftlichen Ordnungspolitik* (als dem Zusammenwirken von Ordnungstheorie und Ordnungsethik) auf die katholische Soziallehre und ihren heutigen Stand anhand der offiziellen Äußerungen des kirchlichen Lehramtes und der Praxis der kirchlichen Pastoral (des Hirtenamtes). Der Schnittpunkt der Bemühungen aller Institutionen ist das Wohl des Menschen, definiert als Erreichung seiner existenziellen Zwecke (*J. Messner*), als „geglück-

tes Leben“ (*Korff*) oder — traditionell formuliert — als „sein Heil“. Es liegt in der Natur der Sache, daß ein möglichst umfassendes Wohl des Menschen z. B. als „Urheber, Mittelpunkt und Ziel der Wirtschaft“ (*Gaudium et spes* 64) nur dann erwartet werden kann, wenn alle dafür verantwortlichen Institutionen ihren sozialetischen Aufgaben gerecht werden.

Bisher wurde der Komplementarität von Kirche, Staat und Wissenschaft eine nur unzureichende Aufmerksamkeit geschenkt. Nach dem eindrucksvollen Lernprozeß dieser Tage in den postkommunistischen Ländern, in der sogenannten Dritten Welt wie auch in den Industriestaaten sollte das Ordnungsbild der christlichen Tradition (z. B. der *ORDO*-Begriff des Thomas von Aquin) das Finden einer gemeinsamen Linie mit der modernen Ordnungstheorie und Ordnungspolitik heute leichter machen als je zuvor.

## II.

Die *staatliche* Ordnungspolitik steht nun vor dem Dilemma, daß sie eine Reihe von Institutionen einsetzen und funktionsfähig erhalten muß, deren Signale, Anreize und Sanktionen (z. B. Wettbewerbsregeln) zwar dafür sorgen sollen, daß die Menschen mit einem durchschnittlichen Moralstandard zum „richtigen“ Verhalten im Dienste höherer moralischer Zielsetzungen (des „Gemeinwohls“) veranlaßt werden, Institutionen, die gleichzeitig einen ethischen Mindestkonsens voraussetzen, um — in welcher Ordnung immer — „funktionieren“ zu können, wie z. B. die gemeinsame Unterscheidung von Mein und Dein, den Grundsatz „*Pacta sunt servanda*“, ohne dem Teilnehmer einer freiheitlichen Gesellschaft eine verbindliche persönliche Werteordnung vorzuschreiben.

So kann der Staat etwa zur Koordinierung der wirtschaftlichen Bemühungen der zahllosen Unternehmungen und der noch zahlreicheren Haushalte (der privaten wie der öffentlichen) um einer effizienten Nutzung der knappen Ressourcen willen zwar den Wettbewerbsmarkt einsetzen, jedoch ist es nicht seine Aufgabe, den individualen oder sozialen Sinn der Arbeit des einzelnen am Produktionsprozeß teilnehmenden Menschen zu bestimmen.

Seine Aufgabe kann es auch nicht sein, zu bestimmen, für welche individuellen Zwecke die Ressourcen Verwendung finden. Darüber zu entscheiden, ist Sache der einzelnen Menschen als Verbraucher.

Letzten Endes ist es in der politischen Ordnung der einzelne Mensch als Wähler, von welchem — grundsätzlich — alle Staatsgewalt ausgeht. Daher muß selbst der ethisch anspruchsvolle Politiker, der sich seiner Führungsfunktion bewußt ist, bei seinen Wählern einen gewissen sozialetischen Mindestkonsens voraussetzen können (z. B. bei Entscheidungen über die Rahmenbedingungen für den Markt oder über die Durchführung der Zweiten Einkommensverteilung durch den Staat).

Angesichts der reichlichen Wahlmöglichkeiten des Konsumenten wie des Staatsbürgers (Wählers), sein Leben zu gestalten, ist die Frage nach dem Sinn des Lebens die eigentlich für Mensch und Gesellschaft entscheidendste. Der Mensch ist als ein sinnorientiertes Wesen wiederentdeckt worden. Seelsorge wurde einmal sehr treffend als „Sinn-sorge“ bezeichnet. Sein Heil kann der Mensch finden, der den wahren, d. h. ihm vom Schöpfer zgedachten Sinn seines Lebens gefunden hat. So ist Seelsorge auch Hilfe für den Menschen, seinen spezifischen Lebenssinn zu erkennen, nicht nur bei wichtigen Entscheidungen an Wegkreuzungen des Lebens, sondern auch nicht minder zur Bewältigung der (scheinbar) kleinen Probleme des Alltags.

Das Dilemma der staatlichen Ordnungspolitik zwischen einem ethischen Mindestkonsens, den sie braucht, selbst aber nicht schaffen kann, läßt die Notwendigkeit sinnstiftender Institutionen erkennen. Solche sind nicht allein, aber vor allem die christlichen Kirchen in einer besonders effizienten Weise durch ihren Zugang zu einem sie auszeichnenden Menschenbild. Dessen gesellschaftsordnende Relevanz ist fundamental: Hinter jeder ordnungspolitischen Konzeption steht eine Vorstellung über ein Bündel ethisch motivierter wirtschafts- und sozialpolitischer Zielsetzungen. Jeder ordnungsethischen Vorstellung liegt ein mehr oder weniger klar umrissenes Menschenbild zugrunde.

Die katholische Kirche ist durch ihren doppelten Zugang zur Erkenntnis des Wesentlich-Menschlichen besonders geeignet, über das über Raum und Zeit Unveränderliche in der Natur des Menschenlebens (*Hans Rotter*) Aufschluß zu geben. Ihr stehen neben den Einsichten der Vernunft (die jedem rational Denkenden zur Verfügung stehen) die übernatürlich begründeten Einsichten aufgrund der Offenbarung zur Verfügung (die sie jedem Gläubigen zugänglich macht).

Die kirchliche Soziallehre sieht den realistisch gesehenen Menschen als Anfang, Mittelpunkt und Zweck allen gesellschaftlichen Lebens (*Gaudium et spes* 64). Darin stimmt sie mit allen jenen humanitären Richtungen überein, die sich um eine freiheitliche und menschenwürdige Gesellschaftsordnung bemühen, in welcher sich der Mensch als einmalige Person in erster Linie für sich selbst verantwortlich weiß (*Personalprinzip*) und — soweit er das nicht kann — mit der Solidarität seiner Mitmenschen rechnen können muß (*Solidaritätsprinzip*), wobei bei demjenigen die Beweislast liegt, der eine den betroffenen Personen entferntere Solidarinstitution als dafür kompetent vorschlägt — z. B. den Staat vor der Familie oder dem Betrieb, in welchem er Arbeit

und Unterhalt findet — (*Subsidiaritätsprinzip*). Das Solidaritätsprinzip verpflichtet ihn umgekehrt, seinen Solidarbeitrag zum Gemeinwohl (als Bündel der ethisch gebotenen und gesellschaftlich erreichbaren Zielsetzungen) zu leisten. Wenn auch von Institution zu Institution sehr verschieden, besteht grundsätzlich Recht und Pflicht zur Teilnahme (*Partizipationsprinzip*). Die Voraussetzung für die Anwendung ist eine angemessene Informiertheit (*Prinzip der ausreichenden Sachkenntnis*).

### III.

Eine realistische Ordnungspolitik möchte die katholische Kirche und ihre Funktionäre auf allen Ebenen beschwören, in ihrer Sozialverkündigung bei ihrem realistischen Menschenbild zu bleiben, das allein Chancen zur Lösung zwischenmenschlicher Probleme gibt. Die aktuellste Gefahr sind die eschatologisch-utopisch-prophetisch-romantischen Verstellungen mancher zwar bewundernswert sozial Engagierter, die aber die Grenzen der menschlichen Schöpfung und noch mehr die Folgen der Erbschuld übersehen: eine auf die Heilserwartung allein fundierte sozialtheologische Perspektive, die zum Sozialrealismus in einer permanenten Opposition steht.

Die Notwendigkeit des menschlichen Lernprozesses macht die Qualität sozialetischer Aussagen auch von realistischen Einblicken in die tatsächlichen Zusammenhänge von Wirtschaft und Gesellschaft abhängig. Was der Sozialrealismus etwa eines *Johannes Messner* (schon in seiner Habilitationsschrift 1929) klar zum Ausdruck gebracht hat, ist dem Zweiten Vatikanischen Konzil (*Gaudium et Spes*) eine tragende Säule christlicher Ordnungsethik geworden: Die Anerkennung der „relativen Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“ heißt, daß alle Einzelwirklichkeiten durch ihr Geschaffensein sel-

ber ihren festen Eigenstand, ihre eigene Wahrheit, ihre eigene Gutheit (!) sowie ihre Eigengesetzlichkeiten und ihre eigenen Ordnungen haben, die der Mensch unter Anerkennung der den einzelnen Wissenschaften und Techniken eigenen Methoden achten muß.

Diese ordnungstheoretischen Zusammenhänge als „Sachzwänge“, die mit der sittlichen Verantwortung angeblich im Widerspruch stehen, zu diskriminieren, gehört heute zu den häufigsten und folgenschwersten Schwächen der kirchlichen Sozialverkündigung auf allen Ebenen und impliziert irreführende Alternativen.

„Sachgerecht“ und „menschengerecht“ sind keine Gegensätze: Was unter „Sachgesetzlichkeit“ im Wirtschaftsleben bezeichnet wird, sind nicht Gesetzmäßigkeiten von „Sachen“, sondern beobachtete regelmäßige Verhaltensweisen von Menschen in unterschiedlichen Zeiten und Räumen, so daß im Fall bestimmter ökonomischer Konstellationen mit solchen typischen Verhaltensweisen gerechnet werden kann, wie z. B. mit einem Überschuß an Agrarprodukten, wenn der Staat die Abnahme jeder Menge zu im voraus festgelegten entsprechend hohen Preisen garantiert; oder mit einem Rückgang des Wohnungsangebotes bei unzureichenden Renditen des Wohnungsbaues, oder mit einem steigenden Geldwertschwund (Inflation) bei anhaltender Finanzierung des Staatsbudgets durch Geldschöpfung (Notenbankgeld).

Eine sehr häufige falsche Gegenüberstellung ist die von „ökonomischer Effizienz“ und „Ethik“. Angesichts der Knappheit der Güter, der anhaltend raschen Bevölkerungsvermehrung, der Armut und des Elends eines Großteils der Erdenbewohner und des ethischen Postulates, daß die Güter dieser Erde für alle Menschen bestimmt sind, ist die effiziente, d. h. sparsame Nutzung der Ressourcen dieser Welt ein ethisches Postulat hohen Ranges und ineffizientes Wirtschaften, d. h. Vergeudung

von Wirtschaftsgütern (Waren und Dienstleistungen) ein nicht minder schwerer sittlicher Defekt als ihre asoziale Verteilung. Wenn ein effizientes Wirtschaften mit einer ethisch wünschenswerten Verteilung in Kollision gerät, so ist das keine Alternative von Effizienz oder Ethik, sondern eine Kollision zweier ethischer Zielsetzungen, die mittels der dafür gegebenen Wege gelöst werden müssen (Prioritätenordnung, Güterabwägung, Wahl des geringeren Übels, Kompromiß usw.). Auch das Gewinnstreben und der Dienst am Menschen sind kein Gegensatzpaar: Das erstere ist eine Motivation zum wirtschaftlichen Handeln, das andere ist sein Erfolg. Das eine ist ohne das andere nicht zu erwarten.

#### IV.

Ausgehend von der Sinnfrage des Lebens hat die Kirche Ansätze für eine Lehre vom *Wert der Arbeit* und Gesichtspunkte für eine bewußte *Konsum-, Spar- und Freizeitverwendungsethik* entwickelt, die für eine befriedigende Sozialordnung unersetzlich sind und die sie weiter und konsequent-durchgängig verfolgen sollte.

Der Wert, den der Arbeitende seiner eigenen Arbeit beimißt, ist naturgemäß ein anderer als der Wert, den diese Arbeit für die anderen hat. Dieser personale (individuale) Wert der Arbeit ist für die Entfaltung der eigenen Persönlichkeit maßgeblich, sei es, daß die Arbeitsfreude kreativ und animierend wirkt, sei es, daß das damit verbundene Opfer den Charakter stärkt und Lebensbewältigung einübt, sowie als Quelle seines Lebensunterhaltes.

Steht der Dienst am Nächsten im Vordergrund, dann ist damit der soziale Sinn der Arbeit angesprochen. Für den sozialen Wert der Arbeit kann nur der Wert maßgeblich sein, den sie für die Gesellschaft, d. h. für die

Mitmenschen, für den Nächsten hat. In einer freien Gesellschaft mit einer arbeitsteiligen Wirtschaft — wie sie eine wachsende Bevölkerung zur Voraussetzung hat — gibt es jedoch kaum eine andere Möglichkeit, einen objektiven Bedarf festzustellen als den Markt. Das heißt nicht, daß einer Arbeitsleistung, die geeignet ist, Bedürfnisse der Mitmenschen zu befriedigen, ohne als kaufkräftige Nachfrage in Erscheinung zu treten, von vorneherein ein sozialer Wert abzusprechen wäre. Im Vergleich zu anderen sozialen Leistungen objektiv bewertbar aber ist nur jener Bedarf, hinter welchem der meßbare Nachdruck einer monetären Nachfrage steht. Es ist gerade dieser soziale Wert der Arbeit, welcher das Zweite Vatikanische Konzil in seiner Pastorkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“ (*Gaudium et spes*) zu einer so positiven Einschätzung des „wirtschaftlichen Fortschritts zum Dienst am Menschen“ veranlaßte (Art. 64).

Was den individualen und den sozialen Wert einer individuellen Arbeitsleistung verbindet, ist der Umstand, daß beide ethisch gleichwertig relevant sind: Der Mensch ist gleichzeitig Persönlichkeit und wesentlich soziales Wesen.

Der individuelle Wert der Arbeit wird mit dem sozialen weiters durch die Verbindung von persönlicher Leistung für die Gesellschaft mit dem individuellen Einkommen verbunden. Gerade die jüngsten Erfahrungen in benachbarten Ländern zeigen einmal mehr, welche Folgen die Versuche gezeitigt haben, das persönliche Einkommen von der persönlichen Leistung des einzelnen abzukoppeln und wie sehr es dem Wesen des selbstverantwortlichen Menschen entspricht, beides in einen engen Zusammenhang zu bringen für alle diejenigen, die dazu in der Lage sind. Daß es auch Menschen gibt, die — aus welchen Gründen immer — noch nicht, vorübergehend nicht oder nicht mehr dazu in der Lage sind,

trotzdem das Recht zu leben und daher das Recht auf Hilfe haben, steht hier außer Diskussion (sogenannte „Zweite Einkommensverteilung“). Die kirchliche Lehrverkündigung sollte noch deutlicher als bisher auf die so wichtige Unterscheidung des individualen und des sozialen Wertes der Arbeit aufmerksam machen. Diese christliche Sicht einer sozial gesehenen Arbeit hat an sich schon beachtliche ordnungspolitische Konsequenzen.

Liegt der soziale Wert der Arbeit in der Befriedigung der auf dem Markte durch monetäre Nachfrage (oder außerhalb des Marktes auf analog andere Weise) erkennbaren Bedürfnisse, dann wird diese Arbeit auch selbst zur sinnvollen Arbeit (im vollen Wortsinne), wenn auch die Nachfrage sinnvoll ist. Wenn für die katholische Soziallehre der Mensch stets der „Urheber, Mittelpunkt und Ziel aller Wirtschaft“ ist (*Gaudium et spes*, 63), dann ist er das in erster Linie in seiner Funktion als Konsument der Ergebnisse wirtschaftlicher Tätigkeiten. Damit der soziale Wert der Arbeit im Hinblick auf einen umfassenden Sinn des Lebens aller Beteiligten sinnvoll ist, muß also der Konsument, dessen Nachfrage in einer Wettbewerbswirtschaft die Produktion bestimmt, selbst sinnvoll nachfragen.

Das sinnvolle Arbeiten der einen aufgrund des sinnvollen Lebens der anderen öffnet den Blick auf eine Solidarität, die bisher zu wenig beachtet worden ist. Das allgemeine Sozialdenken der Kirche war lange Zeit — wohl auch durch die historischen gesellschaftlichen Umstände bedingt — besonders geprägt durch die sozialen Probleme, die sich für viele Menschen aus ihrer Stellung auf dem Arbeitsmarkt als Arbeitgeber oder als Arbeitnehmer ergeben. Das aber ist nur eine Problematik in den vielseitigen sozialen Zusammenhängen. Die gleichen Menschen stehen sich aber gleichzeitig in jeweils ganz anderen Solidaritäten und mit selbst wechselnden

Positionen als Konsumenten und Produzenten (im weitesten Wortsinn) gegenüber. Diese Beziehungen sind sozial nicht minder bedeutungsvoll.

Wenn die Aussage „Der Mensch ist Ursprung, Mittelpunkt und Ziel allen Wirtschaftens“ keine inhaltlose Leerformel sein soll, muß die Frage beantwortet werden: In welcher Funktion? Wohl nicht als Teilnehmer an der Produktion von Waren und Leistungen — da hätten viele keinerlei Möglichkeit, an einem solchen „Mittelpunkt“ teilzunehmen: die Kinder, die Alten, die Kranken, die Arbeitslosen.

Konsumenten aber sind alle Menschen: die Menschen aller Altersstufen und aller Qualifikationen. Im Recht auf diese Funktion kommt ihr Menschenrecht auf Leben und Existenz am greifbarsten zum Ausdruck. Jede Produktionsleistung hat erst im Blick auf den Konsumenten, dem sie dienen soll, ihren sozialen Wert, und daher ist der Konsument das Ziel aller wirtschaftlichen Tätigkeiten. Seine Bedürfnisse sind Urheber aller Bemühungen, mit knappen Ressourcen sparsam („wirtschaftlich“) umzugehen. Der im Ökonomischen „gleiche Nenner“ aller Menschen ist seine ökonomische Funktion als Verbraucher. Wer und aus welchen Gründen immer auf dem Markte Waren oder Leistungen noch nicht, vorübergehend nicht oder nicht mehr anzubieten hat, kann durch die Gewährung von Transfereinkommen im Wege der sogenannten Zweiten (staatlichen öffentlichen) oder Dritten (privaten freiwilligen) Einkommensverteilung als Konsument in den Einkommenskreislauf einbezogen werden.

Dem Versuch, den Menschen von seiner Arbeit her als Urheber, Mittelpunkt und Ziel zu erklären, war schon oft die Ursache für manche Fehldeutungen zuzuschreiben. Die Bemühungen um einen nichtadäquaten Ansatz für die Beantwortung der Frage nach dem „Mittelpunkt aller Wirtschaft“ ist wahrscheinlich überhaupt eine der

wichtigsten Barrieren, die der gesamten kirchlichen Sozialdoktrin einen konsequenten Zugang zu einer dem Menschen gerechten Wirtschafts- und Sozialordnung verstellen. Ihr Adressat sollte heute in erster Linie der Mensch als *Konsument* und *Souverän seiner Freizeit* sein.

Die heute beobachtbaren Veränderungen im Konsumentenverhalten (z. B. bei Ernährung und Bekleidung) zeigen, daß der Mensch heute vermehrt bereit ist, gerade in Zeiten der Wohlstandsgefahren darüber nachzudenken — und sich beraten zu lassen, was ihm auf diesem Gebiete wirklich und auf die Dauer guttut.

Christlich leben heißt — was die Verfügung über die Güter dieser Erde betrifft — die Schöpfung und das Leben grundsätzlich bejahen und von den Möglichkeiten, die die Welt heute bietet, verantwortungsvoll Gebrauch zu machen. Wichtig ist nur, daß dies im Dienste der Verwirklichung und der Entfaltung der eigenen Persönlichkeit einschließlich seinem Dienst am Nächsten geschieht.

Über die Bedeutung einer personalen Nonkonformität im Konsum hinaus, wie ihn Soziologen für die Erhaltung der Intimsphäre des Menschen fordern, ist die Möglichkeit des Anrufes der geistigen und religiösen Bedürfnisse des Menschen eine zentrale Aufgabe des bewußten *Apostolates in der industriellen Gesellschaft*. Die Vorarbeiten für eine verständliche und übernehmbare Konsumaskese in der individuellen Gesellschaft von seiten der Kirche und des Apostolates (*J. Schasching, Kirche und industrielle Gesellschaft, Wien 1960, S. 101 ff.*) warten noch auf ihre Verwirklichung. Die Palette der Möglichkeiten reicht von der Gestaltung des persönlichen Lebensstils bis zum (übertreibbaren) öffentlichen Verbraucherschutz. Hier ist innerhalb der katholischen Kirche vielleicht das Hirtenamt noch mehr angesprochen als das Lehramt. Die für die Marktwirtschaft unentbehrliche Institution der Werbung ist für

eine bewußte Konsumethik kein unübersteigbares Hindernis, wenn auch sicherlich da und dort Gegenstand legitimer Kontrolle.

Ein bewußtes Haushalten bei der Verwendung des eigenen Einkommens ist nicht das Anliegen einer abstrakten Kultur der Gestaltung des eigenen Lebens. Es ist für viele der natürliche Weg, ihre Bedürfnisse im Rahmen ihres Einkommens zu befriedigen. Für nicht wenige ist es der Weg, eine persönliche Überschuldung rechtzeitig zu vermeiden und damit einem Übel zu steuern, welches als Überschuldung der privaten Haushalte in einer Zeit dynamischer Entwicklungen als ein neues Problem von großer Tragweite erkannt worden ist.

Für viele wird ein kritischeres Konsumverhalten eine vermehrte Möglichkeit bieten, zu einer Kapitalbildung beizutragen, wie sie zur Finanzierung des Wachstums der Einkommen und der Beschäftigung unverzichtbar ist und insbesondere als breitgestreutes Eigentum an Produktionsmitteln einem traditionellen Anliegen der kirchlichen Soziallehre dient.

Ein neuer Lebensstil in Konsum- und Freizeitgestaltung hebt Lebensqualität, schafft Zeit für echte Erholung, Gesundheit, Bildung, Familie und Schonung der Ressourcen. Konsum- und Freizeitaskese lassen Mittel für die „Dritte“ (freiwillige) Einkommensverteilung von Mensch zu Mensch frei werden.

Damit wird das *System der sozialen Einkommensverteilung* geschlossen: von der *ersten* (leistungsbezogenen) Einkommensverteilung über den Wettbewerbsmarkt nach der Leistung für die Gesellschaft, über die *zweite* Einkommensverteilung durch staatlichen Zwang zugunsten derer, die — aus welchen Gründen immer — auf dem Markt nicht als Konsumenten in Erscheinung treten können, bis zur *dritten* (freiwilligen) Einkommensverteilung direkt von Mensch zu Mensch oder über geeignete Institutionen.

Neben diesem ordnungspolitischen Anstoß könnten von einer auf Lebenssinn und echte Lebensqualität abgestellten Seelsorge vielleicht auch für die pastorale Praxis, die heute so kritisch wie auch fruchtbar diskutiert wird, zusätzliche Impulse erwartet werden.

## V.

Am heute rasch voranschreitenden Lernprozeß über das optimale Ordnungsgefüge im Wirtschafts- und Sozialleben nimmt die kirchliche Soziallehre, wenn man von der eingehenden Behandlung des auch dazu gehörenden Prinzips der Subsidiarität einmal absieht, vor allem durch Kritik an bestehenden Systemen teil (z. B. *Sollicitudo rei socialis*, 15). Sie beschränkte sich mehr oder weniger auf die Systemabgrenzung gegenüber dem „liberalistischen Kapitalismus des vergangenen Jahrhunderts“ auf der einen und dem „marxistischen Kollektivismus“ auf der anderen Seite (*Sollicitudo rei socialis*, 20, noch im Jahre 1988).

Diese ordnungsethische Lücke in der kirchlichen Sozialdoktrin war um so schwerer verständlich als die Schaffung einer gerechten gesellschaftlichen Ordnung stets als Ziel erklärt wurde. Diese Lücke wurde in jüngster Zeit immer häufiger zum Gegenstand eingehender Kritik. Diese fußt auf der Erkenntnis, daß die Schaffung einer optimalen Ordnung zur möglichst friedlichen Lösung sozialer Konflikte ein sozialetisches Postulat (Ordnungsethik) ist, welches den individualethischen Postulaten (Tugendlehre) in nichts nachsteht.

Die Befunde der kirchlichen Soziallehre zeigten eine erschreckende Diagnose: Ordnungspolitisch unentbehrliche Institutionen wie vor allem Wettbewerbsmarkt und Gewinn, selbst Zielsetzungen wie Effizienz und anthropologische Voraussetzungen wie „Eigeninteresse“ erschienen durchwegs negativ bis diffamierend gefärbt.

Ein Weg der Sozialdoktrin der Kirche, der hilfreich sein könnte, bei der Erörterung der Ordnungsfragen manche historische Berührungspunkte zu überwinden, bietet sich nun über den Konsumenten. Das wäre eine Antwort auf die von A. F. Utz gestellte Frage, in welcher Weise das kirchliche Lehramt in seiner weltweiten und rein moralischen Perspektive die (soziale) Marktwirtschaft empfehlen kann, ohne sich auf eine wirtschaftstheoretische Auseinandersetzung einzulassen, die den Rahmen überschreiten würde, welchen die Ethik bestimmt. Und — um auf seine pessimistische Frage eine Antwort zu geben: Die Konsum-, Spar- und Freizeitverwendungsfreiheit wären doch wohl solche „subjektive Rechte“, von denen aus man ein Ordnungskonzept entwerfen kann, so daß der katholischen Soziallehre doch wohl auch andere Wege blieben als auf Einzelmängel an der gegenwärtigen wirtschaftlichen Situation aufmerksam zu machen.

A. F. Utz hat auch recht, wenn er meint, daß Probleme wie z. B. die exzessive Handhabung des Streikrechts zu Lasten unbeteiligter Dritter nur auf der Basis der Wirtschaftsordnung erfolgsversprechend behandelt werden können und dies die Katholische Soziallehre zwingt, sich ernstlich mit der Frage der Wirtschaftsordnung zu befassen.

Die Entscheidung darüber, was eine Ware oder eine Leistung dem einzelnen Verbraucher wert ist, kann und darf ihm niemand abnehmen, das ist seine Verantwortung. Was er von der Wirtschaftsordnung mit Recht erwarten darf, ist, daß er sich mit seiner Wertschätzung und seinen subjektiven Präferenzen anteilmäßig wirklich durchsetzen kann.

Dazu müssen die Anbieter von Waren und Leistungen ausreichend motiviert und flexibel sein, um auf Nachfrageveränderungen prompt und zuverlässig zu reagieren. Die Wirtschaftsordnung hat dafür zu sorgen, daß

die Wertentscheidungen des Verbrauchers auf das Angebot durchschlagen. Erst durch eine durchgängige Konsum- und Sparethik der Verbraucher wird das heute vielfach unter der Bezeichnung „Soziale Marktwirtschaft“ angestrebte Ordnungssystem zur umfassend sinnvollen Ordnung, d. h. zum gesamten ordnungsethischen Anliegen.

Wichtig ist in diesem Zusammenhang, daß es keine noch so perfekte Wirtschaftsordnung geben kann, die den an dieser Ordnung teilnehmenden Menschen der Verantwortung für sein persönliches Tun und Lassen enthebt. In welcher Funktion immer der Mensch wirksam wird, er bleibt für sein persönliches Handeln verantwortlich. Die konkrete Wirtschafts- und Sozialordnung weist ihn lediglich jenen Regelverfahren und Institutionen zu, von denen innerhalb der gesellschaftlichen Arbeits- und Aufgabenteilung die Lösung seiner sozialen Probleme erwartet werden kann.

Die neuere Sicht des Wettbewerbssystems als ein Prozeß ständigen Suchens nach und Findens von neuen Lösungen (durch neue Waren, neue Leistungen, neue Unternehmungen, neue Produktionsverfahren, neue Bedürfnisse) macht den fundamentalen sozialen Charakter des wettbewerbsgesteuerten Marktes als unentbehrliches Instrument deutlich.

Das pastorale Anliegen der Kirche (hier mit den Stichworten Konsumaskese, Sparfreudigkeit, Bereitschaft zum persönlichen Teilen) dient nicht nur dem Heil des einzelnen, es ist auch ein unentbehrlicher Beitrag zur Funktionstüchtigkeit einer freiheitlichen und menschenwürdigen Gesellschafts- und insbesondere Wirtschaftsordnung.

Damit hat auch die pastorale Tätigkeit der Kirche ihre ordnungspolitische Relevanz. Ergibt sich daraus nicht als zwingende Konsequenz die Forderung nach einer Wirtschaftsordnung, in welcher die Menschen die Frei-

heit der Konsum-, der Spar- und der Freizeitverwendung und der Arbeitsplatzwahl besitzen? Und ergibt sich daraus nicht zwingend die Forderung nach einem Wirtschaftssystem, in welchem sich der Konsument anteilmäßig durchsetzen kann, damit er seinen Vorstellungen von seinem Lebenssinn gemäß leben kann? Sowie die Forderung nach einem Wirtschaftssystem, das auch jene, die andernfalls keinen Zugang zum Einkommen-Güterkreislauf hätten, im Wege sozialer Transferzahlungen zu Konsumenten macht?

Vielleicht ergibt sich aus einer solchen Sicht der Anliegen des kirchlichen Lehramtes ein neues Verhältnis zu den modernen Aspekten der Ordnungstheorie, der Ordnungsethik und der Ordnungspolitik, wie sie der heutige Stand der Sozialwissenschaften möglich macht, ohne daß das Lehramt seine ihm eigenen Sachkompetenzen überschreiten müßte, bzw. die es in die Lage versetzt, mehr noch als bisher mit diesen wissenschaftlichen Fachbereichen in einen fruchtbaren interdisziplinären Dialog einzutreten.

## Weitere Literatur:

- J. Höffner, Ein humanes Leitbild für die Wirtschaft — fünf Aussagen der katholischen Soziallehre zum Leistungswettbewerb, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 115 vom 17. Mai 1986, 15.
- W. Schmitz, Die ethische Fundierung der Ordnungspolitik — hinter jeder Konzeption ein Menschenbild, in: Wirtschaftspolitische Blätter 2/1986.
- Solidarität von Konsumenten und Produzenten. — Der Vorschlag des Symposiums der Wiener Katholischen Akademie zur Vorbereitung eines Sozialhirtenbriefes der österreichischen Bischöfe, in: Wirtschaft und Glaube, Vierteljahresschrift der Wiener Katholischen Akademie, Jg. 2, Heft 4/1989.
- W. Schmitz (Hg.), Soziale Marktwirtschaft — ein ethisches Postulat, Stellungnahme „Sozial engagierter Christen in Wirtschaft, Wirtschaftspolitik, Wirtschaftswissenschaften und Wirtschaftspublizistik“ zum Grundtext zur Vorbereitung eines Sozialhirtenbriefes der österreichischen Bischöfe, Wien 1989.
- A. Losinger, Justa Autonomia, Studien zu einem Schlüsselbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils, Paderborn 1989.
- P. M. Zulehner, Pastoraltheologie Bd. 1—4, Düsseldorf 1989.
- B. Schellenberger, Wider den geistlichen Notstand — Erfahrungen mit der Seelsorge, Freiburg 1991.



*Erich W. Streissler*

## MANCHESTERLIBERALISMUS UND WIRTSCHAFTSLIBERALISMUS

(Zum Beitrag von Arthur F. Utz,  
„Zum Begriff des Eigentumsrechts“)

Der Beitrag von Utz ist großartig und in höchstem Maße gelehrt. Mir erscheinen lediglich seine Passagen zum Wirtschaftsliberalismus korrekturbedürftig.

Eine erfreuliche Klärung bringt Utz gleich am Anfang seines Artikels über den Begriff des Eigentumsrechts: „Wer das Naturrecht auf Privateigentum sozial belastet, wendet sich . . . mit den päpstlichen Enzykliken gegen den Manchesterliberalismus, den die Enzykliken durchweg mit Kapitalismus bezeichnen.“

Diese Klärung ist deswegen besonders erfreulich, weil dann die päpstlichen Enzykliken genau — nichts kritisieren. Den Manchesterliberalismus als Gedankengebäude gab es nie<sup>1</sup>. Wie schon die abschätzige Bezeichnung zeigt, handelt es sich hier lediglich um ein äußerst erfolgreiches politisches Schlagwort des Romanciers und Politikers Benjamin Disraeli, der mit einem „gag“ eine Gelegenheitskoalition seiner politischen Gegner (der Befürworter der Abschaffung der Kornschutzzölle) abzuqualifizieren suchte. Hingegen hat der „real existierende“ englische philosophische Wirtschaftsliberalis-

---

<sup>1</sup> William D. Grampp, *The Manchester School of Economics*, Stanford, London 1960.

mus, wie zu zeigen ist, erstens selbstverständlich immer die Sozialpflichtigkeit des Eigentums voll anerkannt. Zweitens war gerade der englische philosophische Wirtschaftsliberalismus — zum Unterschied von der kontinental-französischen Tradition seit Rousseau — besonders um das Subsidiaritätsprinzip (geradezu ein Prinzip der Staatsphilosophie des englischen 17. und 18. Jahrhunderts) und um intermediäre Gewalten bemüht. Es gibt daher keinen Satz von *Rerum novarum*, dem sich nicht ein entsprechender Satz bei Locke oder Smith zur Seite stellen ließe, und wenige bei *Quadragesimo anno*. Schließlich ist die Priorität der Arbeit vor dem „Kapital“ (oder vernünftigeren, nicht-marxistischen Begriffen) gerade in der englischen klassisch-ökonomischen Tradition eher zu sehr betont worden, so daß man sich fragt, was hier in den Enzykliken kritisiert wird.

Tatsächlich ist die katholische Soziallehre dem englischen Wirtschaftsliberalismus viel näher, als sie wahrhaben will. Sie polemisiert unnötig gegen ihn; und das wohl deswegen, weil sie ihn einerseits mit dem kontinentalen politischen Liberalismus, der häufig antiklerikal war, verwechselt. Die Polemik beruht aber auch darauf, daß einerseits der englische Staatsbegriff und andererseits der englische Eigentumsbegriff und schließlich der englische Naturbegriff aus der gänzlich verschiedenen kontinentalen Diktionsweise mißverstanden werden.

Der englische Wirtschaftsliberalismus ist insofern ein nicht unwichtiges Gedankengebäude, als in ihm, ohne daß sie es merken, alle Wirtschaftswissenschaftler akkulturiert werden — durch Einübung Hunderter Beispiele einer Pareto-Optimierung oder einer Nutzenmaximierung. Entgegen Utz gibt es unter voll ausgebildeten Wirtschaftswissenschaftlern westlicher Prägung nur liberale Ökonomen, wie gerade der vorliegende Band bestätigt; es gibt lediglich bewußtere und unbewußte Liberale. Adam Smith, heute wieder hoch modern, ist ungleich

einflußreicher als jegliche Sozialenzyklika. Deswegen ist es höchste Zeit, daß sich die katholische Soziallehre gründlich mit A. Smith auseinandersetzt; denn es steht bei ihm vielfach ganz anderes als sie, preußischer Staatskritik folgend, bei ihm vermutet. Einer seiner Hauptgedanken (in gängiger Formulierung) ist etwa, „auf dem Boden einer realistischen Anthropologie“ stehend: „Auch unter nicht idealen Bedingungen soll die marktwirtschaftliche Ordnung funktionieren, eben weil sie jene Möglichkeiten in Anspruch nimmt, die sich gerade durch die Eigeninteressen der Menschen ergeben. Die Selbstentfaltung aller Mitglieder der Gesellschaft im Sinne des Subsidiaritätsprinzips setzt entsprechende Rahmenbedingungen.“ Klose, der so formuliert, reklamiert diese Erkenntnis freilich für die katholische Soziallehre (!), gleichzeitig die von mir behauptete Nähe derselben zum klassischen Wirtschaftsliberalismus wie die liberale Grundnote aller ausgebildeten westlichen Ökonomen belegend. Ebenso könnte der Satz von Schasing über die wenigen verbleibenden Staatsaufgaben von Staatsregierung und politischem Parlament einem — freilich recht extremen — wirtschaftsliberalen Traktat entnommen sein.

Zentrale Unterschiede des klassischen englischen Wirtschaftsliberalismus und der katholischen Soziallehre ergeben sich allerdings im *Gemeinwohlbegriff*. Diese Unterschiede gilt es genau zu untersuchen, vor allem auch deswegen, weil der Gemeinwohlbegriff der katholischen Soziallehre sehr im Vagen schwebt. Keine — oder keine nennenswerten — Unterschiede gibt es hingegen in der Sozialpflichtigkeit des Eigentums, dem Subsidiaritätsprinzip und der Priorität der Arbeit vor bloßen Mitteln. Ersteres wird im folgenden an Locke und A. Smith gezeigt werden.

Utz hat ganz recht, wenn er Lockes „Lehre vom Eigentum“ „ein Mischmasch“ nennt und betont: „Im übri-

gen ist Locke weniger ein konsequenter Denker als ein Vertreter seiner eigenen politisch(en) ... Interessen“. Locke bringt keine fundamental philosophische Abhandlung über Eigentum und Natur des Menschen; doch präsentiert er eine „Summa“ der praktischen englischen Staatsphilosophie, die so durchschlagend erfolgreich war, daß sie das englische Staatsverständnis für fast zwei Jahrhunderte prägte und obendrein der amerikanischen Unabhängigkeit und der US-amerikanischen Staatswerdung zur Grundlage diente. Diese Staatsphilosophie beruht auf der in England im 17. Jahrhundert herausgearbeiteten und dem Kontinent, insbesondere dem katholischen Teil, vorerst ganz unverständlichen *Dichotomie zwischen Gesellschaft und Staat*, genauer Gesellschaft und Zentralregierung. Lockes vielzitiertes Werk ist eben *nur* „The Second Treatise of Government“ (1691), ein Traktat über die *Zentralregierung*. Tatsächlich hatten, als Locke publizierte, die Engländer innerhalb der letzten 50 Jahre zwei Könige abgesetzt, zwei andere Könige, eine Königin und einen Lord Protector eingesetzt und zahlreiche kleinere Änderungen der Staatsform vorgenommen. Und wer hat diese Änderung der Zentralregierungsform vorzunehmen? Wir würden heute sagen: der Wähler (übrigens dabei nur weiterentwickelte englische Staatsmuster zitierend). Das sagt im Kern auch Locke. Das englische *Wahlrecht* war gebunden an das — bereits sehr kleine — *Grundeigentum* („fourty shilling freeholder“; ein volles Fünftel der erwachsenen männlichen Bevölkerung war zur Zeit Lockes wahlberechtigt). Dieses Wahlrecht wird philosophisch überhöht umschrieben als das Recht der *Eigentümer* (man beachte die Betonung des wahlrelevanten Grundeigentumserwerbs bei Locke!). Daher wird bei Locke vornehmlich nur die *staatsrechtlich* relevante Seite des Eigentums behandelt, der Schutz des Eigentümers vor den Eingriffen der Regierung und seiner Rechte

gegenüber derselben. Genau so ein Beispiel ist das von Utz referierte Feldwebel-Soldatenbeispiel, wobei in England zur Regierungsgewalt unbestritten vor allem eben die Militärgewalt gehört. Utz sieht hingegen fälschlich in diesem Beispiel eine Leugnung der Sozialpflichtigkeit des Eigentums, von der aber nicht gesprochen wird, weil die Sozialpflichtigkeit in den Augen Lockes der Gesellschaft im *Gegensatz* zur Regierung gebührt; und, soweit staatlicher Anspruch auf Eigentum zu bedenken war, dieser vom Parlament (Zentralorgan der Gesellschaft), nicht von der Regierung und ihrem Beauftragten (dem Feldwebel) einzufordern war (darum vor allem gingen ja die Revolutionen). Diese Frontstellung Privater — und privater Eigentümer — gegenüber dem „Staat“ oder der Regierung ist diejenige, die den englischen Wirtschaftsliberalismus vornehmlich interessiert — und nur diese Schutzrichtung zeigen daher auch die liberalen Grund- und Freiheitsrechte des 19. Jahrhunderts. In dieser Argumentation tritt die Sozialpflichtigkeit des Eigentums nicht auf; aber nur, weil sie nicht strittig war.

Was ist bei Locke der Naturzustand? Ganz etwas anderes, als in jeder metaphysischen Philosophie. Punkt 14 sagt: „It is often asked as a mighty objection, ‚Where are or even were there any men in such a state of nature?‘ To which it may suffice as an answer at present that since all princes and rulers of independent governments all through the world are in a state of nature, it is plain the world never was, nor ever will be, without numbers of men in that state.“ Der Naturzustand ist also einfach ein solcher ohne übergeordnete Zentralregierung. Jeder englische Leser denkt sofort weiter: ebensolche „princes and rulers“ sind die englischen Eigentümerwähler, wenn sie gerade wieder einmal keine Zentralregierung haben, wie tatsächlich zwei Monate (Mitte Dezember 1688 bis Mitte Februar 1689) knapp vor Lockes Publikationszeit-

punkt, während deren sie eine neue Regierungsform mit höchst unerwartetem Ergebnis (gleich zwei Mitkönige!) aushandelten; und Locke betont dies auch. Gleichbleibend, sowohl staatsphilosophisch wie faktisch, ist im „state of nature“ hingegen die — bereits höchst genau normierte — „Gesellschaft“, konkret die „parish“ und übergeordnet die „county“, deren tatsächliche Kontinuität während aller Umstürze zahlreiche neueste Monographien zur englischen Sozialgeschichte gezeigt haben. Zu dieser „Gesellschaft“ gehört auch das „common law“, das nicht gesetzte Gewohnheitsrecht, das in England als „ius gentium“ — und damit im 17. Jahrhundert wie Utz zeigt, als Naturrecht — aufgefaßt wurde. Das „common law“ aber normiert die Sozialpflichtigkeit des Eigentums, die somit für den englischen Wirtschaftsliberalismus selbstverständlich ist. Ebenso ist Aufgabe der „parish“ und der „county“, dieser höchst vitalen *intermediären* Gewalten, die im internationalen Vergleich besonders stark ausgebildete englische Sozialpolitik, deren *öffentliche* Notwendigkeit der englische Wirtschaftsliberale somit nicht leugnet, wenn er sie *nicht* unter den *Regierungsaufgaben* aufzählt. All das geht in der Übersetzung auf den Kontinent mit seiner ganz anderen Staatsverfassung verloren, was dann auch zu der Notwendigkeit der Erfindung einer nur anscheinend neuen Sichtweise, einer „sozialen“ Marktwirtschaft, zwingt. Gleiches widerfährt der hochgradig gesellschaftlichen englischen „Natur“. Das Wort „natural“ bei A. Smith läßt sich etwa überall als „gesellschaftsspezifisch“ oder „gesellschaftsadäquat“ übersetzen und ist meist sehr konkret gemeint.

Zum Beleg der Sozialbindung, genauer der Gottespflichtigkeit des Eigentums bei Locke gleich am Anfang § 6 im Kapitel II „Of the State of Nature“:

„But though this be a state of liberty, yet it is not a state of license; though man in that state have an uncon-

trollable liberty to dispose of his person or possessions, yet he has no liberty to destroy himself, or so much as any creature in his possession, but where some nobler use than its bare preservation calls for it. The state of nature has a law of nature to govern it, which obliges every one; and reason, which is that law, teaches all mankind who will but consult it that, being all equal and independent, no one ought to harm another in his life, health, liberty, or possessions; for men being all the workmanship of one omnipotent and infinitely wise Maker — all the servants of one sovereign master, sent into the world by his order, and about his business — they are his property whose workmanship they are . . . Every one . . . ought . . . as much as he can, to preserve the rest of mankind.“

Man wende nicht ein, dieser Absatz handle von der Lebenserhaltung, nicht vom Eigentum. Denn „property — that is his life, liberty, and estate“ (§ 87), oder eben, wie oben „life, health, liberty . . . possessions“, ist ein bei Locke ungemein weitgefaßter Begriff, viel weiter als der römisch-rechtliche. „Property“ ist die *Eigenständigkeit* der Person. Daher ist die von Utz kritisierte „Person . . . als Eigentümerin“ bei Locke ebenfalls ein Mißverständnis; behauptet wird nur deren Eigenständigkeit, materielles Eigentum nur als materieller Ausdruck dieser Eigenständigkeit, staatsrechtlich freilich in der ganzen englischen Staatsphilosophie, bis ins späte 19. Jahrhundert immer reiteriert, Grundeigentum als notwendige *Voraussetzung* personaler Eigenständigkeit (Wahlrecht!).

(Ein Mißverständnis bei Utz ist wohl auch der „servant“, dessen Arbeit nach Locke Eigentum für den Herrn erwirbt [§ 28], dessen Rechte nach Utz hingegen zu wenig betont scheinen. Locke bezeichnet den „servant“ im § 85 hingegen ausdrücklich als Teil des wech-

selseitigen Treueverbandes der Familie; und er ist zu Lockes Zeit oft auch ein Verwandter).

Bei Adam Smith werden ebenfalls dauernd als ganz selbstverständlich und gar nicht weiter begründungsbedürftig Gemeinwohlbedarfe vor Privatinteressen genannt: „Defense . . . is of much more importance than opulence“ (WoN, IV ii 30). David Hume hatte hier formuliert: „Whenever a clash arises between public safety and interest and a private individuals interest, the private interest is sacrificed to the common interest, since the people’s safety is the supreme law.“ Adam Smith spricht sich in einem Atemzug für die Notwendigkeit von Bauordnungen und Bankenregulierung aus: „But those exertions of the natural liberty of individuals, which might endanger the security of the whole society, are, and ought to be, restrained by the laws of all governments; of the most free as well as of the most despotical. The obligation of building party walls, in order to prevent the communication of fire, is a violation of natural liberty, exactly of the same kind with the regulations of the banking trade which are here proposed“ (WoN II, ii 94). Gemeinwohlbedingte „violations of natural liberty“ sind also keine.

Abschließend sei noch die Passage genannt, in der das Postulat der „Heiligkeit und Unantastbarkeit“ des Eigentums in der englischen wirtschaftsliberalen Philosophie — nämlich bei Adam Smith — das Licht der Welt erblickt. Die Nähe zur katholischen Soziallehre wird sofort evident erscheinen (WoN I.x.c, 12): „The property which every man has in his own labour, as it is the original foundation of all other property, so it is the most sacred and inviolable. The patrimony of a poor man lies in the strength and dexterity of his hands; and to hinder him from employing his strength and dexterity in what manner he thinks proper without injury to his neighbour, is a plain violation of his sacred property.“

*Arthur F. Utz*

## DER MANCHESTERLIBERALISMUS UND DIE KATHOLISCHE SOZIALLEHRE

Eine philosophische Klarstellung  
zum Beitrag von Erich W. Streissler

Herrn *E. Streissler* gebührt besonderer Dank für seine Kritik an der Stellungnahme der katholischen Soziallehre zum Manchesterliberalismus. Denn kein anderer Beitrag bietet einen so willkommenen Anlaß zur Erhellung der Unterschiede in der Sichtweise der Nationalökonomien einerseits und der Sozialphilosophen andererseits. Die Nationalökonomien betrachten das Problem der Wirtschaftsordnung als ihr eigenes Fachgebiet, in das die Sozialphilosophen nicht hineinreden sollten, wobei sie sich der philosophischen Implikationen ihrer eigenen Aussagen nicht bewußt sind.

Sämtliche von *E. Streissler* angeführten Parallelen zwischen den englischen Liberalen und der katholischen Soziallehre seien voll anerkannt, soweit es sich um die Begriffe, nicht jedoch um die Sachverhalte handelt.

*Adam Smith* ist philosophisch reiner Empirist. Seine geistige Abhängigkeit von seinem Vorgänger auf dem Lehrstuhl von Glasgow, dem Sensualisten Francis Hutcheson, ist unleugbar. Daß Smith dem Empirismus verschrieben war, beweist schon seine Hochachtung vor David Hume, den er „den hervorragendsten Historiker und Philosophen unserer Epoche“ nannte. Für die phi-

losophische Erkenntnis hatte Hume nur Skeptizismus übrig.

In den sozialpolitischen Empfehlungen und Forderungen wird man, soweit man nur die gebrauchten Begriffe wahrnimmt, einzelne Parallelen zwischen *Smith* und der katholischen Soziallehre finden. Das ist aber auch alles. Grundverschieden ist der philosophische Hintergrund, der den Worten erst die sachliche Bedeutung gibt und von dem aus argumentiert wird. Das mag zunächst den Anschein einer rein theoretischen Angelegenheit machen. Der Unterschied wiegt aber doch schwer, wenn es darum geht, eine Politik in die weite Zukunft zu projektieren. Allerdings sind gewisse empirische Argumente der Liberalen bei der Anwendung metaphysischer Erkenntnisse auf die konkrete Situation nützlich. Auf dieser Ebene, nur auf ihr, kann man darum manche Parallelen zwischen *Smith* und der katholischen Soziallehre feststellen. Das für das Problem der Wirtschaftsordnung wesentliche Element der *Smiths*chen Empirie, die Bedeutung des Eigeninteresses, kannte übrigens bereits *Thomas von Aquin*.

Die hauptsächlichsten Unterschiede bezüglich der hintergründigen Philosophie liegen, was *E. Streissler* als Ökonom nicht sehen konnte, aber vielleicht geahnt hat, in den Begriffen Natur und Gemeinwohl. Das sind nämlich Begriffe, die mit schwerer philosophischer Last befrachtet sind.

### *Der Begriff der Natur*

Wie der Rationalismus wußte die damalige englische Philosophie nichts mehr von der Bedeutung des metaphysischen Begriffs der Natur. Als Norm der moralischen Handlung kennt *Adam Smith* nicht die allen gemeinsame Natur, sondern, wie es dem Sensualismus entspricht, nur das je eigene Empfinden, das in der Form

von Vervielfältigung allgemein wird. In seiner „Theory of moral sentiment“ (1776) erklärt er das Prinzip „Handle so, daß der unparteiische Beobachter mit dir sympathisieren kann“ zur moralischen Grundforderung. Von der Metaphysik des Naturbegriffs ist hier nichts mehr übriggeblieben.

Im Liberalismus stehen im Vordergrund ausschließlich die einzelnen handelnden Subjekte, die ihre je verschiedene Vervollkommnung suchen und aus Bedürftigkeit zur Solidarität mit den andern gezwungen sind. Die Natur ist darum vollkommen individualisiert. Als allen Menschen Gemeinsames ist sie lediglich eine Impression oder, wenn man will, ein logischer Begriff. Die Solidarität ist demnach im Grund ein gemeinsames Prinzip des Eigeninteresses, wie wir es in unseren Versicherungen kennen. Das Gesamtinteresse muß zwar auch im Denken von *Adam Smith* dem Eigeninteresse vorgehen, doch nur aus dem Grund, weil man empirisch (!) festgestellt hat, daß durch Vernachlässigung bestimmter gesellschaftlicher Gruppen die gesellschaftliche Friedensordnung gestört wird und damit das Eigeninteresse aller bedroht ist. Warum ist der englische Liberalismus nicht von Anfang an auf den Gedanken gekommen, daß auch die einzelnen Arbeiter für sich allein in besonderer Weise hilflos sind, sie also ein Konkurrenzinstrument gegenüber den Kapitalbesitzern in der Form von Gewerkschaften brauchen? Die Liberalen dachten einzig im Sinn der theoretisch ersonnenen perfekten Konkurrenz bei Vollbeschäftigung, so daß der einzelne Arbeiter pendeln kann, wie es seinen Interessen entspricht. Daß selbst in einer realen perfekten Konkurrenz mit Vollbeschäftigung der Arbeitnehmer rein physisch nicht pendeln kann, wie er es gerne möchte, leuchtete den Liberalen nicht ein, auch nicht *Adam Smith*. Diese individualistische Konzeption konnte in der Wirklichkeit nur unter der Bedingung gelingen, daß man praktisch den Arbeit-

nehmer samt seiner Menschenwürde opferte. Daß er sich nicht gänzlich opfern ließ, ist seinem aus der Not organisierten Widerstand zu verdanken.

Der individualistische Naturbegriff des englischen Liberalismus ließe sich noch zusätzlich nachweisen durch seine Ansicht, daß der Mensch ursprünglich überhaupt nicht in eine Rechtsordnung eingebunden gewesen sei. Nach *Locke* kann darum der Staat nur im Vertrag begründet werden. Ob nun *Locke* die Selbständigkeit oder das Eigentum als natürliche Bedingung der Person bezeichnet hat, ist eine völlig belanglose Frage. Entsprechend dem rationalistischen Naturrecht ist die rechtliche Ordnung nur von den Individuen aus denkbar. Und diese kann eben nur eine Organisation von Selbständigen sein, die ihre Eigenständigkeit durch das Eigentum garantiert sehen.

*E. Streissler* hat, um die Parallelen zwischen dem englischen Liberalismus und der katholischen Soziallehre nachzuweisen, auch auf den Begriff des *jus gentium* hingewiesen. Im Verständnis der englischen Liberalen und der Modernen überhaupt ist das *jus gentium* ein rein empirisches Recht. Nicht so jedoch in der Tradition, die bei *Thomas von Aquin* ansetzt. Beim Aquinaten war das *jus gentium* noch eindeutig ein natürliches, d. h. auf dem metaphysischen Begriff der Natur basierendes Recht. Erst *Franciscus de Vitoria* hat es dem empirisch-positiven Recht zugeordnet, allerdings immer noch mit dem Rückbezug auf die metaphysisch verstandene Natur des Menschen. Bei *Hugo Grotius* und den Späteren ist es auf die Ebene des rein empirischen, somit positiven Rechts gestellt worden, wozu gemäß *Thomas* auch das Gewohnheitsrecht zählt, sofern es nicht metaphysisch begründet ist.

Gemäß der katholischen Soziallehre ist die Natur mit dem Subjekt nicht identisch. Der subsistente Mensch ist selbstverständlich ein geschlossenes Wesen. Seine Natur

aber ist grundsätzlich — d. h. metaphysisch — real, nicht nur logisch, die gleiche in allen. Diese gleiche Natur ist der Grund dafür, daß der Mensch wesentlich sozial ist, so daß der einzelne, der seine individuelle Natur vervollkommen will, dies nur kann, wenn er sich vor jedem Gedanken an Selbständigkeit sozial verpflichtet fühlt. Der Naturzustand ist demgemäß etwas ganz anderes als der Zustand des Individuums, das als vor dem Staat existierend gedacht wird. Der Staat ist, metaphysisch betrachtet, ein Naturgebilde, d. h. von der Natur des Menschen gefordert. Wenn die katholische Soziallehre mit den gleichen Worten wie die Liberalen sagt, der Mensch sei vor dem Staat, dann meint sie vor „diesem“ existierenden Staat, nicht aber vor dem Staat überhaupt. Ein solcher Gedanke konnte weder bei *Adam Smith*, noch erst recht nicht bei *John Locke* ins Bewußtsein treten.

Es sei allerdings nicht verschwiegen, daß seit der Enzyklika *Rerum novarum* ein subjektivistischer Zug in der katholischen Gesellschaftslehre feststellbar ist. *Marcel Thomann* hat dies in seinem Artikel nachgewiesen, und ich bin in meinem Beitrag bezüglich der Eigentumslehre zum gleichen Ergebnis gekommen. Es ist aber wohl klar geworden, daß diese Anpassung an die Empirie nicht als Übernahme des Empirismus als Philosophie angesehen werden darf. Seit *Rerum novarum* bewegen sich die Sozialenzykliken mehr auf dem Feld der Anwendung der alten, überlieferten Metaphysik als in der metaphysischen Abstraktion allein, wie sie noch deutlich in den anderen, nämlich staatspolitischen Enzykliken *Leos XIII.* zur Darstellung kommt.

### *Der Begriff des Gemeinwohls*

Gemeinwohl gibt es bei *Adam Smith* nur als Gemeininteresse, so daß das Gemeinwohl dasjenige ist, woran alle

ein Interesse haben. Die Definition ist rein formal, darum eine Leerformel. In der englischen Sozialphilosophie hat sich der Begriff des Gemeininteresses durchgesetzt. Damit kommt man nur bis zur Formulierung *Jeremias Benthams* „das Glück der größten Zahl“. Daraus erklärt sich auch die demokratische Note in der englischen Staatsphilosophie.

Der Gedanke des Vorrangs des Gesamtinteresses findet sich auch bei *John Rawls*. Auch er kennt das Prinzip des Vorrangs des Gesamtwohls gegenüber dem Eigenwohl. Es wird aber niemand behaupten können, dies sei eine manifeste Parallele zur katholischen Soziallehre. Denn das Gesamtwohl, als Gemeininteresse verstanden, wird bei Rawls wie bei allen Individualisten vertraglich vereinbart. Darum fußt die Forderung Rawls' (im Gegensatz zu Pareto), die Besserstellung eines einzelnen müsse immer auch eine Besserstellung der unteren Schichten erzeugen, auf der Annahme, daß alle Vertragspartner ein Interesse daran haben, auch einmal besser gestellt zu sein. Wie das praktisch geschehen soll, ist noch eine zusätzliche zweifelhafte Frage.

In der sozialpolitischen Praxis, in der man sichtbare und kontrollierbare Parameter wünscht, hat die individualistische Orientierung, in Entsprechung zum Mehrheitsprinzip in der Politik, eine gewisse Bedeutung. Jedoch sollte man sich hierbei stets der metaphysischen Definition des Gemeinwohls erinnern, die mit dem metaphysischen Begriff der menschlichen Natur immerhin eine, wenngleich abstrakte, so doch real gültige Norm zur Beurteilung von gesellschaftlichen Zuständen bietet. Die katholische Soziallehre hat diesen metaphysischen Begriff nie aufgegeben, wenngleich sie (seit *Rerum novarum*) besonders darum besorgt ist, praktische Handlungsprinzipien aufzustellen, in die selbstverständlich im Hinblick auf das praktisch wichtige Eigeninteresse betont subjektivistische Elemente aufgenommen wer-

den müssen. Ihr galt immer und gilt noch als Grundidee der sittlichen Ordnung die Gemeinwohlidee<sup>1</sup>. Daß dieser Gedanke nicht ein scholastisches Relikt ist, beweist *J. Messner*<sup>2</sup> mit dem Hinweis auf *Bolzano*<sup>3</sup>, der die Gemeinwohlidee als oberste Idee der sittlichen Ordnung ansah: „Wenn ich von irgendeiner meiner eigenen Ansichten, die ich als Lehrer zu verbreiten suche, mit aller Zuversicht voraussetzen darf, daß ich sie nie wieder zurücknehmen oder bereuen werde, sie anderen beigebracht zu haben, so ist es . . . die Behauptung, daß es kein anderes oberstes Grundgesetz der ganzen Sittenlehre gebe als die Forderung des Allgemeinwohls.“ Das ist genau die Lehre, die schon *Thomas von Aquin* vorgetragen hat.

Resultat dieser Erwiderung: Man darf nicht nur die Begriffe oder Wörter der katholischen Soziallehre mit denen von *Adam Smith* und den anderen englischen Sensualisten und Individualisten vergleichen, man muß auch ihren philosophischen Hintergrund miteinbeziehen. Es bleibt darum, von der katholischen Soziallehre aus beurteilt, beim Verdikt des Manchesterliberalismus. Als positives Resultat dieser Auseinandersetzung ist die Bedeutung des Gesprächs zwischen Nationalökonomien und Sozialphilosophen zu notieren.

### Anmerkungen

<sup>1</sup> Vgl. *A. F. Utz*, Der Gemeinwohlbegriff der katholischen Soziallehre und seine Anwendung auf die Bestimmung der Wohlfahrt, in: *Wohlfahrtsökonomik und Gemeinwohl*, hrg. von *J. Heinz Müller*, Paderborn 1987, 83—117.

<sup>2</sup> *Das Gemeinwohl*, 2., wesentl. veränderte Auflage, Osnabrück 1968, 11.

<sup>3</sup> *Wissenschaftslehre*, 1837.



*Bernd Kettern*

## Diskussionsbericht

Das Symposium „Die katholische Soziallehre und die Wirtschaftsordnung“ nahm sich viel Zeit zur Diskussion der einzelnen Referate. Diese waren den Teilnehmern vorab zugänglich gemacht worden und wurden in Fribourg nur in konzentrierter Form vorgetragen. Auf eine Wiedergabe dieser Resümees wurde verzichtet. Im Hinblick auf den zugestanden Raum mußten die Diskussionsbeiträge etwas gekürzt werden. Sie werden im folgenden nach thematischen Schwerpunkten gebündelt aufgeführt, und zwar in sprachlich redigierter Form. Die Namen der Diskussionsteilnehmer sind jeweils besonders markiert und über das Personenregister leicht auffindbar.

### *I. „Arbeit vor Kapital“ — zu Interpretationsschwierigkeiten der Sozialenzykliken*

Das Symposium vereinte Sozial- und Wirtschaftsethiker, Wirtschaftswissenschaftler und Theologen. Es zeigte sich bereits im Anschluß an das Referat von *Derix*, daß der interpretatorische Zugang zu den Sozialenzykliken nicht zuletzt durch die oft ungenannten, aber im Hintergrund stehenden und damit den Verstehenshorizont maßgeblich mitbestimmenden philosophischen Auffassungen der jeweiligen Verfasser erschwert wird.

Die in den Enzykliken verwendete Begrifflichkeit erweist sich aus Sicht der Ökonomie in mehrfacher Hinsicht als erläuterungsbedürftig. So wies etwa **Schmitz** darauf hin, daß bereits durch den, päpstlichen Autor Verstehensprobleme verursacht werden könnten. Zusätzliche Fehlerquellen ergäben sich durch die notwendigen Übersetzungen in die verschiedenen Sprachen.

**Utz** erinnerte an die in „*Laborem exercens*“ vertretene Auffassung „Arbeit vor Kapital“. *Johannes Paul II.* argumentiere hier auf einer hohen, von der phänomenologischen Wertphilosophie geprägten Abstraktionsebene. Auf dieser Ebene ist das genannte Dictum nach Ansicht von **Utz** in sich stimmig. Anders verhalte es sich bei *Leo XIII.* und „*Rerum novarum*“. Dieser wählte die bestehende Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung als Folie seiner Überlegungen und suchte nach einem Sanierungskonzept. Die philosophischen Erwägungen *Johannes Pauls II.* zielten hingegen darauf, eine Rückbesinnung auf Wertvorstellungen einzuleiten und im Bereich der Ökonomie daran zu erinnern, daß die Arbeit vor dem Kapital rangiere. In der Praxis der Unternehmensführung bedarf es nach **Utz** jedoch zunächst des Kapitals, um Arbeit zu ermöglichen. Bei der Formulierung und bei der Interpretation lehramtlicher Texte müsse man daher der Gefahr begegnen, durch zu abstrakte Überlegungen die Vertreter der ökonomischen Praxis auszugrenzen. Es sollte der Austausch zwischen Philosophie, Theologie, Ökonomie und Praxis angestrebt werden, wobei jeweils konkrete Realisierungsmodelle erst das Ergebnis eines solchen Austausches sein könnten.

Interpretationsprobleme im Hinblick auf die Vorstellung „Arbeit vor Kapital“ sah auch **Schmitz**. Zunächst werde doch in „*Laborem exercens*“ definiert, daß das Kapital die Summe aller Produktionsmittel sei; der Mensch habe Vorrang vor den Dingen, demzufolge

komme der von ihm als personaler Leistung erbrachten Arbeit auch der Vorrang vor dem Kapital zu. Hier läge aber kein soziales Problem vor, da sich mögliche Konflikte nicht zwischen Mensch und Produktionsmittel ergäben, sondern mit deren Eigentümern. Entsprechend müsse die Enzyklika eigentlich von Konflikten zwischen Menschen handeln und auf dieser Ebene gäbe es keinen Vorrang, weder zeitlich noch sachlich. **Schmitz** konstatierte hier einen fundamentalen Denkfehler, der bis zu „*Quadragesimo anno*“ zurückreiche. *Nell-Breuning* spreche sogar in einem Kommentar zu „*Laborem exercens*“ in der Wiener Sozialakademie von einem laboristischen Standpunkt. Wie nun dieser Laborismus funktionieren solle, wisse man noch nicht. Weder Werksgenossenschaften noch die Arbeiterselbstverwaltung hätten bislang zu greifbaren Ergebnissen geführt. **Schmitz** kritisierte den von der katholischen Soziallehre verwendeten Kapitalbegriff, der — beruhend auf dem marxistischen Kapitalismusverständnis — nicht unterscheide zwischen Kapitaleigentümer, Sparer bzw. Investoren und dem Kapital, definiert als Produktionsmittel. Gleichfalls kritisierte **Schmitz** die Vorstellung *Nell-Breunings*, daß das Kapital sich die Arbeit suche. Die Realität sähe anders aus. Am Markt suchten immer beide: der Unternehmer suche die kreditgewährende Bank, die Mitarbeiter einen Platz, wo sie ihre Arbeit anbieten könnten, wobei sie bei normaler Arbeitsmarktsituation die freie Wahl hätten. Hier, wie auch an anderen Stellen, bemängelte **Schmitz** die fehlende Einbeziehung wirtschaftsordnungspolitischer Probleme in Formulierungen der katholischen Soziallehre.

Auch **Streithofen** erinnerte an die Verschiedenheit von Abstraktionsebene und Wirklichkeitsordnung. Abhängig davon sei auch das Verständnis von Arbeit. Im übrigen seien die Adressatenlisten jüngerer Enzykliken ein deutlicher Hinweis auf die angezielte Leserschaft:

sie richteten sich an alle Menschen guten Willens. Umfangreiche philosophische Vorstudien für eine angemessene Interpretation hielt **Streithofen** für nicht zumutbar.

**Fetsch** wollte die Ausführungen von *Utz* im Hinblick auf das Verhältnis von Kapital und Arbeit ergänzt wissen. Man sehe meistens beim Kapital nur den Sachaspekt und die Arbeit als den ausschließlich personalen Wert. **Fetsch** mißfiel diese Aufspaltung, er sah hier Unstimmigkeiten der Zuordnung. Auch das Kapital sei laut der Enzyklika als geronnene menschliche Arbeit zu betrachten und besitze damit eine personale Seite. Er regte an, beide Begriffe auf die Menschen zu beziehen, die im produktiven Leben stünden, mit jeweils verschiedenen Aufgaben und je verschiedenen Fähigkeiten. Somit würde der scheinbar sachliche Gegensatz aufgebrochen.

In Erweiterung zur bisher vorgetragenen Argumentation stellte **Rauscher** die Frage nach der Unterscheidung zwischen der anthropologischen und der sozialen Ebene. Wie etwa die Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“ ausweise, formuliere man die Grundwerte bezüglich des Verhältnisses von Arbeit und Dingen oder Mensch und Dingen aus anthropologischer Sicht. In ähnlicher Weise würden die anthropologischen Grundwertelemente auch von *Pius XII.* und *Johannes XXIII.* verstanden, wenn sie vom Menschen als dem Ursprung, Träger und Ziel des gesellschaftlichen Lebens sprächen. **Rauscher** verwies jedoch auf die Notwendigkeit, die sozialen Ordnungsstrukturen stärker in ihrem Eigengewicht für die Gestaltung der wirtschaftlichen und der übrigen gesellschaftlichen Verhältnisse zu erfassen und in die Überlegungen einzubeziehen. Gleichzeitig warnte er vor einer vorschnellen Verquickung dieser Ebenen. Der Vorrang der Arbeit vor dem Kapital sei unter anthropologischem Vorzeichen nicht strittig. Problematisch werde es, wenn daraus der Schluß gezogen würde, daß die Arbeiter bzw. ihre Interessenvertreter die eigent-

lichen Vertreter der Menschen im wirtschaftlichen Bereich seien. Auf diese Weise verwickelte man die anthropologische mit der typisch sozialen Ebene, ohne näherhin die Berechtigung dieses Vorgehens überprüft zu haben. **Rauscher** plädierte dafür, beide Ebenen nicht zu trennen, wohl aber zu unterscheiden. Dabei dürfe die Suche nach gerechten Ordnungsstrukturen keineswegs vernachlässigt werden.

**Heuß** vermutete hinter dem Begriffspaar Arbeit - Kapital marxistisches Denken als Quelle. Er vermochte diesen Gegensatz angesichts der Diskussionslage des 19. Jahrhunderts durchaus nachzuvollziehen, bedenklich empfand er jedoch die Verwendung solcher Kategorien in „*Laborem exercens*“. Mit Nachdruck verwies **Heuß** auf die geänderten Zeitumstände: „Wir leben in einer anderen Zeit und wir sehen die Dinge anders.“ Insbesondere habe die Begrifflichkeit Wandlungen durchlaufen. **Heuß** erinnerte an die geistesgeschichtlichen Grundlagen des marxischen Kapitalbegriffs mit seinen Reminiszenzen aus der vorindustriellen Welt, allerdings stünde dort noch der Begriff des Bodens im Zentrum. *Marx* habe dies auf das Kapital übertragen unter Einfluß der damit verbundenen Herrschaftsverhältnisse. Es sei zum klassischen Gegensatz zwischen Arbeitern und Kapitalisten gekommen. Gilt dies auch für die heutigen Tarifauseinandersetzungen? Verschiedene Interessen ständen sich, wie auch auf anderen Gebieten menschlichen Handelns, einander gegenüber. Die Vorstellung von Klassen sei nicht mehr vertretbar. Unternehmen sähen sich heute in einem Interessengegensatz. Der Fehler besteht nach Auffassung von **Heuß** darin, isoliert stets nur den Arbeitsmarkt und nicht das gesamte wirtschaftliche Geschehen zu sehen. „*Rerum novarum*“ hatte nach Auffassung von **Heuß** noch nicht den entsprechenden Kenntnishorizont, um die Vorstellung gesellschaftlicher Klassen vermeiden zu können; „La-

borem exercens“ könne diesen Antagonismus nicht mehr vertreten, da das volkswirtschaftliche Instrumentarium sich erheblich weiterentwickelt habe und man genauer über die Marktabläufe informiert sei. *Johannes Paul II.* ist laut **Heuß** in dieser Hinsicht wohl auch durch seinen biographischen Hintergrund geprägt worden. Das Festhalten an der Herrschaftsvorstellung verhin-dere zudem das Verständnis der Unternehmung als einer von Menschen gebildeten Einheit, die sich eben nicht bloß auf „das“ Kapital beschränke.

Hinsichtlich des rechten Verständnisses von „*Rerum novarum*“ merkte **Schasching** an, daß es gerade jene Enzyklika gewesen sei, die sich gegen die Abschaffung des beginnenden Kapitals gewehrt habe. Ausdrücklich spreche die Enzyklika das gegenseitige Angewiesensein von Kapital und Arbeit an, ohne die Dominanz einer der beiden Größen festzuschreiben. Dies sei geschehen im Gegensatz zu den Sozialutopisten der damaligen Zeit, die eine Abschaffung des Kapitals durch Zinsverbot und ähnliche Maßnahmen gefordert hatten. „*Rerum novarum*“ sei also sehr weit vorausschauend konzipiert, nicht im Detail die Dinge ausformulierend, aber das Kapital als Wesenselement der beginnenden Industriegesellschaft wahrnehmend.

Auch für **Külp** erhob sich die Frage nach den Verstehensvoraussetzungen des Begriffspaares Arbeit - Kapital. Nach *Marx* sei das Kapital geronnene Arbeit und demzufolge sei es verständlich, daß Arbeit wertmäßig vor dem Kapital rangiere. Diese Betrachtungsweise erachtete **Külp** allerdings nicht für zweckmäßig. Das Kapital könne eben nicht nur im Sinne der Summe der Produktionsmittel verstanden werden; Kapital könne durchaus auch verstanden werden als Konsumverzicht. Lehne man den spezifisch marxistischen philosophischen Ansatz ab, sei es nicht mehr so selbstverständlich, daß Arbeit vor Kapital stehe. **Külp** äußerte dennoch

Verständnis für die philosophische Abstraktion hinter diesem Diktum, da die Enzykliken ja nicht nur an die hochentwickelten Industrienationen gerichtet seien, sondern an die ganze Welt. Den Satz „auch die Arbeiter sind Menschen“ könne man bestimmt in einigen unterentwickelten Volkswirtschaften noch nicht als selbstverständlich erachten.

Zur Frage nach dem marxistischen Hintergrund des behandelten Begriffspaares merkte **Müller-Schmid** an, daß *Marx* im angestrebten Ziel durchaus etwas Gemeinsames mit der katholischen Soziallehre verbinde, nämlich die Integration des Einzelnen in ein allgemeines Zwecksystem. Neben den bereits genannten theologischen Gründen für diese Vorrangsbestimmung der Arbeit wollte **Müller-Schmid** auf einen wissenschaftstheoretischen aufmerksam machen. Die Phänomenologie, wie sie auch beim jetzigen Papst greifbar werde, mache es sich zur Aufgabe, die Reflexion des modernen Universums der Wissenschaften zu untersuchen. Die modernen Wissenschaften kristallisierten sich heraus in dem Sinne, daß sie von an sich seienden, objektiven Tatsachen sprächen, als gäbe es nur objektive Tatsachen ohne Subjekte dahinter. Demgegenüber strebe die Phänomenologie als letztbegründende Wissenschaft an, die Bedeutung des Subjekts für die Konstitution dieser objektiven Wissenschaften herauszustreichen. Insofern werde die Sinnordnung des menschlichen Handelns in die Diskussion der Wissenschaft einbezogen.

Einen zusätzlichen Aspekt brachte **Wingen** in die Diskussion ein. Er erinnerte an die von der katholischen Soziallehre angemahnte Verengung im Arbeitsverständnis. Wenn der Mensch im Mittelpunkt stehe, sei in der Regel an den produktiven Menschen gedacht. Das Adjektiv ‚produktiv‘ müsse allerdings im weiten Sinn verstanden werden. Verengt wäre die Ausrichtung auf die reine Marktproduktivität. Mit „*Laborem exercens*“ be-

tonte **Wingen** die Notwendigkeit, ein erweitertes Arbeitsverständnis der Diskussion zugrunde zu legen. Neben der Erwerbsarbeit sei z. B. die Familienarbeit einzu-beziehen. Die Enzyklika spräche davon, daß der Mensch sich durch Arbeit verwirkliche. Dort sei nicht nur die Rede von Erwerbsarbeit, sondern von Arbeit im allgemeinen.

**Alvira** schloß sich dem mehrfach deutlich gewordenen Unbehagen an einem verkürzten Verständnis von Kapital an. Für ihn stelle Kapital in erster Linie Wissen dar, und damit sei der Erwerb von Kapital mit Arbeit verbunden. Kapital sei also als die Frucht der Arbeit zu betrachten.

## *II. Wert- und/oder Zweckrationalität?*

Mit dem Diskussionsbeitrag von **Streit** wurde die zweite Schwerpunktdiskussion des ersten Symposiumstages eingeleitet. **Streit** sprach das schwierige Verhältnis von Wert- und Zweckrationalität an. Er stimmte *Derix* in der Grundthese zu, daß beides eigene Größen seien. Gleichzeitig wollte er aber eine Präzisierung vornehmen. Die Wertrationalität könne nicht so vollständig der Sozialphilosophie zugeordnet werden. Bezüglich der Problematik einer rein zweckrationalen Betrachtung wirtschaftlicher Vorgänge traf er sich mit *Derix*. In der neueren ökonomischen Institutionentheorie in den Vereinigten Staaten habe z.B. *Gary Becker* eine ökonomische Theorie des Diebstahls formuliert. Sie verdeutliche die Schwäche dieses Ansatzes: die Ökonomen überlegten zweckrational (wie hoch ist das Risiko der Entdeckung? Wie hoch das Strafmaß? Ist der Netto-Nutzen aus dem Diebstahl höher als der erwartete Wert der Strafe?). Dies sei Kennzeichen einer rein zweckrationalen Betrachtung, wie sie für amerikanische Ordnungstheoretiker

ker einschließlich *Buchanan* üblich seien. Die amerikanische Ordnungstheorie bzw. die moderne Institutionenlehre könnten aufgrund ihres zweckrationalen Ansatzes nie hinreichend erklären, warum sich die Durchschnittsbürger an die Regeln wie z. B. das Eigentumsrecht halten. Es werde deutlich, daß ein spezifischer Aspekt verlorengegangen ist, nämlich die Wertrationalität. Nach ihr sind Ordnungsregeln nicht nur aus einem ökonomischen Kalkül zu akzeptieren; so müsse man etwa das Eigentumsrecht aus bestimmten werthaltigen Grundpositionen respektieren. Hinzutreten sollte also ein Aspekt, den die europäische Ordnungstheorie eigentlich nie aus den Augen verloren habe, daß nämlich die Ordnungsregeln, nach denen sich das ökonomische Geschehen entwickle, selber Wertanschauungen der Gesellschaft mitreflektierten. Recht lebe nicht von der Existenz von Polizisten und Richtern, sondern von der Normativität. **Streit** nahm allerdings bei den Ordnungsregeln und hinsichtlich der Wertrationalität zu dem formalen Recht noch eine Ergänzung vor. Man erhalte so gewissermaßen die *Webersche Triade* (Wertrationalität — Zweckrationalität — Traditionalität [Sitten und Konventionen]); die Traditionalität spiele im ökonomischen und sonstigen gesellschaftlichen Geschehen eine große Rolle, da sie zwischenmenschliches Verhalten auch ohne kodifiziertes Recht regule. Suche man nach dem Ursprung dieses Verhaltens, so komme man wieder auf die gesellschaftliches Handeln strukturierende Wertrationalität, sie gewährleiste auch erst die Stabilität der Ordnungsregeln. Fazit seiner Ergänzung zu *Derix*: die Ökonomen, die sich mit Ordnungsregeln befassen, berücksichtigten durchaus solche Aspekte, wenn sie nicht eine reine Institutionenlehre betrieben. **Streit** wehrte sich also gegen die Zuordnung, die *Derix* vorgenommen hatte.

Für **Müller-Schmid** war die Frage entscheidend, ob die Zweckrationalität, die die Frage der Effizienz in der

Wirtschaft behandelt, einzig und allein auf einer individuellen Dezsion aufbaue oder nicht. In der Wirtschaftswissenschaft gehe man gewöhnlich davon aus, daß die Wertgrundlage in der Ökonomie auf einer individuellen Dezsion beruhe. Er erinnerte an den Kritischen Rationalismus, der gewöhnlich die Theoriegrundlage der Wirtschaftswissenschaft bilde. Nimmt man dessen Begriff der Rationalität als Ausgang, dann klaffen nach **Müller-Schmid** weitgehend Wert- und Zweckrationalität auseinander. Dies wirke sich erheblich erschwerend auf das Zustandekommen einer zugleich ethischen und nationalökonomischen Diskussion aus. Aber auch eine rein formale Sicht, die von einem apriorischen Rationalitätsverständnis ausgehe (z. B. *Kant*), werde nicht dieses Auseinanderklaffen verhindern können. Einzig eine ontologisch fundierte Wertgrundlage ist für ihn in der Lage, im Sinne einer dialogfähigen Diskurstheorie Ethik und Nationalökonomie zu verbinden.

**Utz** schloß sich dieser Auffassung an. Der Mensch sei in seinem Handeln zweckrational. Die moralische Zweckrationalität sei allerdings insofern von der rein ökonomischen verschieden, als der Ökonom auf die Effizienz achte und der Ethiker auf das Ende, das letzte Ziel. Die von *Max Weber* stammende Unterscheidung von Wert- und Zweckrationalität sei eine Verbindung von Soziologie und *Schellerscher* Wertphilosophie.

**Hankel** sah das Verhältnis von Zweck- und Wertrationalität durch weitere Schwierigkeiten belastet. Seiner Ansicht nach haben die Ökonomen „Fahnenflucht“ begangen. Sie haben sich aus der Wertrationalität zurückgezogen und reklamieren für sich nur zweckrationale Überlegungen. *Weber* ist für **Hankel** nicht der erste in dieser Richtung gewesen. Für diese Entwicklung gebe es zudem gesellschaftliche und politische Gründe. Ökonomie sei heute nicht mehr politisch. Das bedeute, sie könne mathematisch vorgehen und könne sich immer

mehr auf reine Rationalitätskriterien zurückziehen. **Hankel** sah eine Konjunktur überflüssiger Wissenschaften (Politologie, Soziologie) neben der Ökonomie, die sich in dieses Vakuum gestürzt hätten und nun mit geringeren ökonomischen Kenntnissen politische, d. h. wertrationale Entscheidungen okkupierten. Die Entwicklung der Nationalökonomie, zu ihren Begründern zählten Pfarrer und Moralphilosophen, spräche dafür, daß das Problem bis heute nicht befriedigend gelöst worden sei. Das Feld wertrationaler Entscheidung werde den Pfarrern oder den Politikern überlassen. Aber auch sie seien bislang zu keinem befriedigenden Ergebnis gekommen, ebensowenig die Philosophen. *Kant* habe bereits erkannt, daß sich aus reiner Zweckrationalität eben doch kein kategorischer Imperativ formulieren lasse, es bedürfe also mehr als nur der Zweckrationalität.

In einer Erwiderung präziserte **Utz** sein Verständnis von Mittel- und Zielordnung. Ineffizientes Handeln auf der Mittelordnung könne durchaus effizient im Hinblick auf das letzte Ziel sein. Das christliche Denken kenne aber nur eine durchgehende, auf dieses letzte Ziel gerichtete Rationalität. Diese letzte Zweckrationalität, die **Utz** mit der Wertrationalität gleichsetzte, habe aber Abstufungen, wobei auch der Gesichtspunkt der Effizienz im Handeln Berücksichtigung finden müsse. Effiziente Handlungen, die moralisch notwendig und damit verpflichtend seien, aber unterlassen würden, seien gemäß dieser Auffassung Zeichen von Dummheit. Als Beispiel wurde auf die Kontemplation verwiesen, die ökonomisch betrachtet dumm sein mag, aber im gezeigten finalen Sinn durchaus zweckrational sein kann.

Kritisch äußerte sich **Fetsch** zur aus seiner Sicht rein akademischen Diskussion über die verschiedenen Wertordnungen. Eine solche Diskussion sei im Gespräch mit den Sozialverbänden nicht vermittelbar. Die Ebene der Abstraktion bzw. der dritten Wertordnung beende die

Diskussion, bevor sie überhaupt begonnen habe. Insbesondere sei hier die Gefahr des Aneinander-Vorbei-Redens sehr groß. Zu den Ausführungen über das endgültige Ziel des Menschen konstatierte **Fetsch** eine sachliche Übereinstimmung mit *Utz*. Allerdings, so seine pointierte Stellungnahme, stelle er sich unter dem letzten Ziel das ewige Leben und nicht die ewige Ruhe vor. Dieser Aspekt werde von manchen Gebeten der Kirche nicht ausreichend berücksichtigt. Gott als Inbegriff und Schöpfer des Lebens setze dem Menschen das ewige Leben und nicht einen Ruhezustand als letztes Ziel. **Fetsch** zeigte bedeutungsvolle Konsequenzen dieser Auffassung für das Denken und Handeln des Menschen auf und führte aus, daß die angesprochenen Bitten um die ewige Ruhe bewegten Zeiten entstammten, etwa dem dreißigjährigen Krieg; dort erschien die Ruhe als ein höchst erstrebenswertes Ziel.

Hinsichtlich der Unterscheidung von Zweck- und Wertrationalität vermerkte **Rauscher** ein Problem bezüglich des Zugangs zur Moderne. Er selbst sei kein Freund dieser Unterscheidung, weil sie die Fundierung im Sein und den letzten Sinnzweck des Menschen völlig außer acht ließe. Darüber hinaus bedeute Zweckrationalität eine sehr partielle, in der Abstraktion vorgenommene Konzentration auf einen ganz bestimmten Bereich, nämlich den des bloßen ökonomischen Handelns. Alle übrigen Aufgaben und Sinnzwecke des Menschen — **Rauscher** erinnerte an Ehe und Familie, den ganzen Bereich der Kultur u. a. — tauchten in dieser verengten Bestimmung von Zweckrationalität nicht auf. Diese verengte Sichtweise bedenke ferner nicht, daß der Mensch, um erfolgreich arbeiten zu können, auch der Ruhe und der Kultur bedürfe. Nichtstun an sich könne noch nicht als Sünde verstanden werden. Es sei mitunter sehr wohl ökonomisch sinnvoll, etwas Abstand zu gewinnen und die Muße haben, etwas anderes zu tun sowie den Ge-

sambereich der menschlichen Kultur zu sehen. Die Notwendigkeit der Ethik heute, bzw. das Gespür dafür, zeige, daß die Menschen mit dieser Art der Verstümmelung des Menschen in reine, der Zweckrationalität unterworfenen Tätigkeitsfelder nicht mehr einverstanden und zufrieden seien.

Wie *Utz* hatte auch **Kül** Schwierigkeiten mit den *Weberschen* Unterscheidungen. Sicherlich gebe es im Bereich der Wirtschaftspolitik viele Zielsetzungen, bei denen man sich fragen müsse, ob jetzt Werte oder Ziele zur Diskussion stünden. **Kül** sprach das Beispiel der Finanzpolitik an: Ist eine gerechte Einkommensverteilung ein Ziel oder ist sie ein Wert? Im Hinblick auf die Ausführungen von *Utz* wollte **Kül** aber noch einen weiteren Aspekt bedacht wissen. In der Ökonomie kenne man Zielhierarchien, die in den Klärungsprozeß einbezogen werden müssten. Ökonomische Vorhaben seien immer auf die Realisierung bestimmter Zielsetzungen angelegt. Zu prüfen seien die für die jeweilige Realisierung notwendigen Verhaltensweisen. **Kül** bezeichnete dies als den Zweck ökonomischen Handelns. Nun wisse man aber, daß diese Aktivitäten nicht nur die eigenen Zwecke berührten, sondern auch andere tangierten, etwa indem sie mit bestimmten Wertvorstellungen kollidierten. Beispielsweise ziele ein Arbeiter mit dem Einsatz seiner Arbeit auf Einkommenserwerb ab. Das sei aber sicher nicht die einzige Zielsetzung, die durch die Arbeit berührt werde. Gesundheit und ähnliche Sekundärwirkungen müssten gleichfalls beachtet werden. **Kül** hielt es für sinnvoll, sich über solche Zielsetzungen Klarheit zu verschaffen, aber sich darüber hinaus auch der Vielzahl von Werten, die durch diese Tätigkeit negativ oder positiv tangiert würden, bewußt zu werden.

Der Hinweis von *Müller-Schmid* auf den Kritischen Rationalismus blieb nicht unwidersprochen. **Streit** konzedierte die Berechtigung kritischer Anfragen hinsicht-

lich der Wertrationalität. Zweifellos habe der Kritische Rationalismus dazu geführt, daß die Ökonomen sich fast vollständig aus der Wertdiskussion ausgeblendet haben. Zugleich habe er aber auch ein Gutes bewirkt. Der Kritische Rationalismus habe nämlich neben dem Werturteilsfreiheitspostulat auch die Definition von Wissenschaft und Wissenschaftsanforderungen präzisiert. Wenn die intersubjektive Überprüfbarkeit der Aussagen zum Kriterium des wissenschaftlichen Austauschs werde, dann tue man sich verständlicherweise bei der Behandlung von Werten sehr schwer. Aus dieser Perspektive bestehe nur eine begrenzte Möglichkeit, mit Werten und Werturteilen umzugehen. Der Kritische Rationalismus führe zudem dazu, daß bestimmte Aspekte der Ökonomie auch klarer gesehen würden. Die Erfahrungswissenschaft Volkswirtschaftslehre habe, so gesehen, auch einige Vorteile vom Kritischen Rationalismus gehabt. Auch in der Werturteilsdiskussion habe man versucht sich eine Technik zu eigen zu machen, die dann auch einen sinnvollen intersubjektiven Diskurs ermögliche. Angesichts der Diskussion Wert- versus Zweckrationalität empfehle es sich im Hinblick auf die Marktwirtschaft — **Streit** klammerte eigens die *Müller-Armacksche* Kombination von Sozial und Marktwirtschaft aus — für die Ökonomen durchaus, zu prüfen, was eigentlich die Werthaltigkeit der Regeln ausmache, nach denen Märkte funktionieren. „Was begründet die Werthaltigkeit des institutionellen Rahmens, was also sind die hinter dem Recht und den das System tragenden Sitten und Konventionen stehenden Werte?“ Sind etwa die Ordnungsregeln des Marktgeschehens fast ausschließlich von einem Wertmonismus dominiert, beispielsweise von der Freiheit? Damit aber werde die Frage nach dem Menschenbild aufgeworfen. Das ausschließlich auf die Freiheit entworfene Menschenbild führe zu einem strikten Individualismus mit der Konse-

quenz, daß sich menschliches Handeln ausschließlich nach selbstgesetzten Zwecken strukturiere. Schranken setzten nur das geltende Recht und die Sitten bzw. Konventionen. **Streit** sah hier den Ansatz der Schwierigkeiten der katholischen Soziallehre. Sie wolle ja unbeschadet der jeweiligen Argumentation, sei sie naturrechtlich oder nicht, geltend machen, daß der Mensch irgendeinen höheren Zweck habe. Der Individualismus erwidere angesichts dieser Auffassung, daß es dem Einzelnen überlassen bleibe, wie er seinen höheren Zweck sehen und realisieren wolle. Die katholische Soziallehre könne diese Sicht nicht teilen. Sie mache so etwas wie ein Interpretationsmonopol geltend. Denn sie könne aufgrund ihres Selbstverständnisses ermitteln, was erstens der letzte Zweck menschlichen Handelns sei und zweitens, wie die konkreten Ausformungen im Alltag aussehen müssten, damit dieser letzte Zweck nicht gefährdet werde. Damit würden der Gesellschaft Zwecke von außen vorgegeben. Hier liege der mögliche Widerspruch zwischen selbstgesetzten und den aus einer höheren Warte bzw. einem Interpretationsmonopol heraus formulierten Zwecken. Wenn die Mitglieder der Gesellschaft die vorgegebenen Zwecke nicht selber verinnerlicht hätten, weil sie nicht die ihren seien, wenn man sich also nicht in einer Utopie, in einer totalen Harmonie, befände, werde die Sache unweigerlich schwierig. Deutliches Indiz hierfür sei die Verteilungspolitik, bei der es ja um Gerechtigkeit gehe. Gerechtigkeit könne nur ein relationales Ziel sein, das sich aus dem Vergleich individueller Positionen ergebe, wobei der Vergleich nicht von den Individuen sondern von jemand Außenstehendem vorgenommen werde. In der Folge würden dann der Gesellschaft Zwecke vorgegeben, das bedeute in diesem Fall Eingriffe in die Verteilung. **Streit** sah immer wieder Kollisionen zwischen den Wertvorgaben der katholischen Soziallehre und dem Individualismus vorpro-

grammiert, der solche Vorgaben unterlasse. Bei *Müller-Armack* sei diese Spannung durch die Verbindung von sozialer Gerechtigkeit und Marktwirtschaft zur sozialen Marktwirtschaft in das System hineingetragen worden. Damit kann man nach Auffassung **Streits** durchaus leben, wobei jedoch beachtet werden müsse, daß diese Wertvorgaben nicht gleichzusetzen seien mit den Regeln, die das reine Marktgeschehen als solches dominierten.

Im Blick auf die Ausführungen *Streits* meldete **Rauscher** Einwände an. Dessen Position schein auf den ersten Blick sehr attraktiv zu sein, aber nur auf den ersten Blick. Denn sie führe zu einem ausgesprochenen Individualismus, dem es überhaupt nicht mehr möglich sei, soziale Zwecke zu erkennen, sondern bestenfalls zu setzen. Obendrein werde von *Streit* erklärt, daß diese Zwecke „von außen“ gesetzt würden. Dies sei ein Hinweis auf die Anfälligkeit für totalitäre, absolutistische Positionen, die von außen den Menschen aufoktroiyert würden. Ein solches Urteil wäre sowohl für katholische Soziallehre als auch für andere Positionen unerträglich. **Rauscher** stellte sich die Frage, ob es soziale, erkennbare Werte, Ziele und Zwecke gebe. Er erinnerte an *Walter Eucken*, der gerade nicht ausgehe von der Gesellschaft als einer Summe von Individuen, sondern von der Rahmenordnung, die den Wettbewerb überhaupt im Gleichgewicht halten könne. Ein ausgesprochen sozialer Ansatz für das, was dieser Wirtschaftspolitik nannte und was vorher kaum unter diesem Namen reflektiert und diskutiert wurde. Das bedeute jedoch nicht, daß *Eucken* diese Rahmenordnung von außen diesem Haufen von Individuen aufoktroiyert hätte und womöglich autoritär vorgegangen wäre. **Rauscher** glaubte nicht, daß Ethik und Ökonomie tatsächlich nur ein Reflektionsprozeß seien und gar keine Wertvorgaben zu machen hätten. Zweifellos hätten sie zunächst zu reflektieren, was ist,

aber nicht im Sinne einer reinen Tatsachenbeschreibung; beide müßten das mitbedenken, was *Eucken* und wohl auch *Müller-Armack* unter der Rahmenordnung verstanden haben. Mit *Messner* sah **Rauscher** gemeinsame Zwecke zwischen Ethik und Ökonomie, die nicht von einer äußeren Autorität vorgegeben würden, sondern die jedem Menschen zugänglich seien. Es stelle sich die Frage, wie diese gemeinsamen Zwecke, so auch eine Formulierung von *Gundlach*, besser erfaßt werden könnten. Dieses Problem sollte auch auf der Ebene der Völkergemeinschaft diskutiert werden, da ja von hier beträchtliche Auswirkungen auf das Leben der einzelnen festzustellen seien. Im Blick auf die Ausführungen von *Streit* erhebe sich also eine grundsätzliche Frage: „Wie vermag man eine Gesellschaft zu begründen, die weder auf einen krassen Kollektivismus marxischer Prägung noch auf einen nackten Individualismus hinausläuft?“

**Schmitz** verwies auf die Ergebnisse der *Weberschen* Unterscheidung zwischen analytischem, theoretischem, wertfreiem und wertendem Vorgehen, die etwa auf dem Gebiete der theoretischen Wirtschaftspolitik zur klaren Unterscheidung geführt habe zwischen der Theorie, die die Zusammenhänge des wirtschaftlichen Geschehens klären solle, und der Politik, die eine Zweckrationalität zwischen Mitteln und ihrer Eignung zur Erreichung ihrer Ziele einsetze. Es gebe heute, so die Ansicht von **Schmitz**, keinen maßgeblichen Wirtschaftstheoretiker mehr, der nicht zugleich Auskunft erteile über die jeweiligen wirtschaftspolitischen Zielsetzungen. Die Festsetzung der Ziele sei der Ort der interdisziplinären Begegnung von Ethik und Ökonomie. Hier werde über die Abstufung von Ziel und Mittel entschieden. Die Aufgabenteilung zwischen dem Bereich, in dem die Ethik eine tragende Rolle spiele, und dem der reinen Empirie, habe sich heute ziemlich weit entwickelt. Im Bereich des ka-

tholischen Lehramts vermißte **Schmitz** ein Aufgreifen der Ergebnisse der modernen Ordnungstheorie, Ordnungsethik und Ordnungspolitik. Die Kirche hänge da etwas dem allgemeinen Lernprozeß der Menschheit hinterher. Er sah insbesondere in sozialetischer Hinsicht eine Diskrepanz zum außerkirchlichen Lernprozess. Zeichen hierfür sei auch das Festhalten an den Begriffen Wert- und Zweckrationalität, die früher durchaus in der Theorie sinnvolle Erkenntnisse erbrachten, dem aktuellen Diskussionsstand heute aber nicht mehr gerecht würden. Hier traf sich **Schmitz** mit der Position von *Utz*.

Grundsätzlich sah **Weiler** bei der Frage der Abwägung zwischen Wert- und Zweckrationalität die Frage nach der Konzeption der Wirtschaftsethik aufgeworfen. Die Wirtschaftsethik kenne viele verschiedene Einstiege. **Weiler** vermißte oft einen in sich schlüssigen Zugang zur ethischen Problemstellung. Die ethische Reflexion wirke bisweilen aufgesetzt, gleichsam als eine Art Tugendethik für Nachwuchsmanager. Hilfreich könnte hier eine Rückbesinnung auf die neuzeitliche Ethik und ihre Geschichte sein, insbesondere auf die Trennung zwischen empirisch orientierter Rationalität und Recht bzw. Sitte. Diese Trennung wirke sich auf die gesamte neuzeitliche Ökonomie aus. Bewege sich *Adam Smith* noch durchaus auf der Basis des in England gelebten Ethos, so komme es später mehr und mehr zur Verselbständigung des rein ökonomischen Denkens. Als möglichen Ansatz zur Überwindung des beschriebenen Gegensatzes bietet sich aus der Sicht von **Weiler** das Verständnis der Wirtschaft als kulturelles Geschehen an, ein Ansatz, der auch von *Messner* beschritten worden sei. In Deutschland stehe dieser Auffassung allerdings der deutsche Kulturbegriff entgegen.

**Streit** interessierte nicht in erster Linie, welche Zwecke die Menschen in einer Gesellschaft verfolgten; die Marktwirtschaft benötige jedoch ein Regelsystem, das

ihnen die Freiheit von der Einflußnahme durch andere sichere. Was die Menschen mit ihrer Freiheit anfangen, sei für das Marktgeschehen nicht mehr interessant, nur insoweit sie bestimmte Zwecke durch Käufe u. ä. realisieren wollten, spiele dies marktwirtschaftlich betrachtet eine Rolle. Die Existenz von Zielen sei für die Funktionsfähigkeit der Marktwirtschaft nicht wichtig. Von Bedeutung hingegen wäre es, daß die Ordnungsregeln die beschriebene negative Freiheit enthielten.

Einen Kommentar aus politischer Sicht zur Wert- und Zweckrationalität formulierte **Weigelt**. Auf dem Gebiete der Wirtschaftspolitik ließe sich zur Zeit eine massive Krise der Zweckrationalität beobachten. Sie erfasse auch andere Bereiche und beschränke sich nicht nur auf die Ökonomie. Beispiel hierfür sei die Diskussion über die Einführung der sozialen Marktwirtschaft in den neuen Bundesländern. Hier zeige sich, daß gesetzte Zwecke nicht in der geplanten Frist zu erreichen seien. Der Grund bestehe offensichtlich darin, daß der Ordnungszusammenhang aufgrund der komplexen Situation nicht zu überblicken wäre, die Nebenwirkungen könnten nicht abgeschätzt werden, Entscheidungen stünden bisweilen miteinander im Widerspruch. Es ergebe sich eine Konkurrenz von Zwecken und Werten, beispielsweise hinsichtlich des Zieles, etwas für die Bevölkerung tun zu wollen und zugleich einen Transformationsprozess einzuleiten, der langfristig zu einer sinnvollen Wirtschaftsentwicklung führen soll. In der Ökologie gebe es gleichfalls eine Krise der Zweckrationalität, weil man mit einem naturwissenschaftlich verkürzten Denken, das weitgehend die Natur nicht mehr in ihrem Gesamtzusammenhang betrachte, ökologische Politik betreibe („Reagenzglaspolitik“); gleiches gelte für die Medizin: die Schulmedizin stehe in der Defensive, weil die psychosomatischen Zusammenhänge von einer sich auf Chemie reduzierenden Medizin nicht mehr einbezogen würden;

schließlich konstatierte **Weigelt** ähnliche Krisensymptome für den Bereich des Rechts. Ein Vertreter der neuen Bundesländer habe dies kürzlich auf die Formel gebracht: die Menschen erwarten Gerechtigkeit und was sie bekommen, ist der Rechtsmittelstaat.

Wiederholt war in Diskussionsbeiträgen, aber auch im Referat von *Derix* vom Menschenbild der sozialen Marktwirtschaft die Rede gewesen. Hier meldete **Kösters** Kritik an. Die Marktwirtschaft selbst habe kein Menschenbild, ein solches würde wohl auch schaden, da die Ökonomen sich nur mit einem schmalen Ausschnitt menschlichen Handelns befaßten. *Adam Smith* wollte eine allgemeine Lösung des Armutproblems erreichen und hätte diese nicht vom Wohlwollen des Bäckers oder des Fleischers erwartet. Wenn man die Ökonomie messe an der Gewinn- bzw. Konsummaximierung des Handelnden, so könnte man ihr unterstellen, daß sie egoistisches Handeln fördere. Diese Annahme sei aber nicht im Sinne der positiven Annahme zu verstehen, als wenn die Ökonomen prinzipiell egoistisches interessengeleitetes Handeln unterstellen würden. Zugleich liege keine normative Aussage vor, daß alle Menschen so handeln sollten. **Kösters** verglich vielmehr diese Annahme mit dem Denkansatz der Ingenieure, die ein Kernkraftwerk zu konstruieren hätten. Diese gingen nämlich vom GAU aus, dem größten anzunehmenden Unfall. Ähnlich gehe die Ökonomie vor, indem sie einen Zustand annehme, innerhalb dessen alle Menschen egoistisch handelten. Im Ausgang von dieser Hypothese formuliere sie dann eine Wirtschaftsordnung, in der eigennütziges Handeln nicht den jeweils anderen schädigen könne. Die Frage setze also bei der Wirtschaftsordnung an. Man müsse Ordnungsregeln finden, die Eigennutz ermöglichten ohne das dies sich zum Nachteil anderer auswirke. Die Marktwirtschaft böte dann aber einen Rahmen für viele Wertsysteme, sie spreche keine Präferenz für ein be-

stimmtes Wertsystem aus. Hilfreich sei selbstverständlich, wenn ein Konsens bezüglich der Grundwerte in einer Gesellschaft bestünde, wenn bestimmte Traditionen anerkannt seien und Einvernehmen im Hinblick auf die Werte erzielt worden sei. Den Ansatz bei der Wirtschaftsordnung vermißte **Kösters** bei der katholischen Soziallehre, die eher aus Sicht der Individualethik argumentiere.

Angesichts der Diskussion über die Wert- und Zweckrationalität fragte **Manion** ironisch nach der Zielsetzung der katholischen Soziallehre. Sei es ihr Ziel, daß man nicht zu reich werden solle, weil der Reiche erhebliche Schwierigkeit habe, das Himmelreich zu erlangen, oder wolle sie, daß jedermann arm sei, denn die Armen kämen laut Evangelium leichter in den Himmel und könnten sich als Freunde Christi betrachten? In dieser Hinsicht meinte **Manion** Zielkonflikte innerhalb der kirchlichen Auffassung feststellen zu können und verwies auf Erfahrungen mit der lateinamerikanischen Theologie.

Die von *Manion* angesprochene Frage nach der notwendigen Stellungnahme der Kirche zur Auswahl der materiellen Güter hielt **Utz** für berechtigt. Hinsichtlich des Verhältnisses Armut - Reichtum sehe sich die Kirche in die Pflicht genommen.

Zentrales Thema in der bisherigen Diskussion des Symposiums war nach Ansicht von **Utz** das Verhältnis von Ethik und Ökonomie. Mehrfach deutete sich an, daß es unmöglich sei, Wertvorgaben von außen an die Wirtschaftsordnung heranzutragen. Ansatzpunkt heutiger ökonomischer Theorien seien die Individuen, und man versuche eine Wirtschaftsordnung zu formulieren, in der sich die Individuen nicht gegenseitig friktionierten. In der Wirtschaftsordnung müsse demnach die Kategorie des Eigeninteresses Berücksichtigung finden. Es stelle sich für ihn aber die Frage, ob eine gesunde Wirtschaft bestehen könne ohne eine Gesellschaft, die nicht

wie die Wirtschaft strukturiert sei. „Muß die gesamte Gesellschaft nach dem Regelsystem des Eigeninteresses handeln?“ Bei *Hayek* scheine es sich so zu verhalten. Soziale Gerechtigkeit sei für ihn ein Wieselwort; er sage ausdrücklich, die Vorstellung von sozialer Gerechtigkeit entstamme jener Zeit, in der die Menschen noch in Horden zusammenlebten. **Utz** verwies im Gegensatz dazu auf die Schwierigkeit, mit einem reinen Regelsystem gesellschaftliches Handeln zu gestalten. Die Pluralität der individuellen Interessen könne ohne ihre Einbindung in einen Werthorizont oder eine werthaltige Rahmenordnung zum gesellschaftlichen Chaos führen. Mit *Rauscher* wollte **Utz** auch für die Wirtschaft an bestimmten Wertkonstanten festhalten (Ehe, Familie). Zur Formulierung dieser Rahmenordnung seien alle Gesellschaftsglieder aufgefordert.

### *III. Die Beurteilung kirchlicher Stellungnahmen zu Wirtschaftssystemen*

Im Hinblick auf die Zielsetzung des Symposiums formulierte **Utz** die Frage: Wie kann das Lehramt den Weg zu konkreten wirtschaftlichen Fragen finden? Die Frage nach dem Zugang der katholischen Soziallehre zur Wirtschaftsordnung war für **Utz** von entscheidender Bedeutung bei der Vorbereitung des Symposiums. In der Klärung dieser Problematik erblickte er eine Dienstleistung für den Papst bei der Abfassung zukünftiger Dokumente.

Im Anschluß an die Referate von *Kondziela*, *Schaching* und *Calvez* diskutierte man deshalb intensiv über die Legitimität und die sachliche Richtigkeit kirchlicher Stellungnahmen zu den verschiedenen Wirtschaftssystemen.

**Paternot** wandte sich kritisch gegen *Calvez*, aber nicht

nur gegen ihn, da ihm die verwendete Begrifflichkeit zu unscharf war. Die Soziallehre verwende insgesamt eine zu wenig präzise ökonomische Terminologie. Am Beispiel des Kapitalismus wurde dies illustriert. Produktions-, Eigentums-, Entscheidungs- und politische Verhältnisse seien jeweils auseinanderzuhalten. Hier gelte es verschiedene Formen der kapitalistischen Wirtschaftsweise zu unterscheiden. Außerdem lehnte **Paternot** das Gerede vom Scheitern des Kapitalismus ab. Heute könne man berechtigterweise nur von einem Scheitern des Marxismus sprechen. Er sehe wenig Bedarf für eine umfassende Kapitalismuskritik der katholischen Soziallehre. Angesagt sei statt dessen die Kritik am Verhalten einzelner Kapitalisten.

Beim Anhören der Referate stellte sich **Külp** die Frage nach der Berechtigung einer Enzyklika zum Thema Marktwirtschaft. Sei eine solche Ordnungszyklika, wie sie von manchen gefordert werde, sinnvoll? In den Beiträgen zum Symposium wurden seiner Ansicht nach die Kompetenzgrenzen kirchlicher Soziallehre deutlich angesprochen. Würde es nicht ausreichen, wenn die offizielle Kirche ihre Gerechtigkeitsvorstellung bzw. ihre Kritik an bestimmten Zuständen formuliere ohne damit zugleich eine Zuordnung zu den jeweiligen Wirtschaftssystemen vorzunehmen? **Külp** nannte drei Beispiele, in denen kirchliche Vorstellungen entweder rasch an die Grenzen ihrer Kompetenz stießen oder in ihrer Kritik an ökonomischen Auffassungen zu kurz griffen. In den älteren Enzykliken finde sich etwa die Forderung nach einem familienbezogenem Lohn, den die Unternehmen zu bezahlen hätten. Es handele sich hier um eine zu weitgehende Forderung. Unter Hinweis auf *Götz Briefs* führte **Külp** aus, daß diese Art der Lohnzahlung für Unternehmen in einer harten Konkurrenzsituation nicht möglich sei, sie könne nur in einer degenerierten Marktwirtschaft mit starken Monopolen funktionieren. Es sei-

en durchaus marktkonforme Regelungen denkbar — **Kül**p erinnerte im Hinblick auf den Familienlastenausgleich an die Vorschläge von *Winfried Schreiber*, die weitgehend ohne Rückgriff auf die Umverteilung auskämen (Stichwort der Umschichtung des Lebenseinkommens). Entschieden vertrat **Kül**p die Auffassung, daß die Kirche sich in diese diffizile Problematik nicht einmischen solle. Es reiche aus, daran zu erinnern, daß nicht nur die individuelle Leistung honoriert werden müsse. Wie dies konkret geschehen soll, sei Angelegenheit der Ökonomie. Als zweites Beispiel sprach **Kül**p die Vorstellung einer berufsständische Ordnung an, die zwar heute nicht mehr in dem Maße vertreten werde, wie es früher einmal der Fall gewesen sei; sie lebe aber in modifizierter Form u. a. in der konzertierten Aktion weiter. **Kül**p bekannte sich als ein ausgesprochener Gegner dieses Konzepts. Seine Kritik richte sich nicht gegen dessen Zielsetzung. Er vermöge aber in dieser Vorstellung kein geeignetes Mittel zur Gestaltung einer Wirtschaftsordnung zu erblicken. Die Kirche solle in erster Linie Wertvorstellungen in die Diskussion einbringen, aber nicht die konkrete Mittelfrage angehen. Das ökonomische Instrumentarium wandle sich zu rasch, so daß die Kirche auf dieser Ebene sehr schnell an die Grenzen ihrer Kompetenz stoße. Als letztes Beispiel sprach **Kül**p den Begriff des Eigentums an. Selbst in einer reinen Marktwirtschaft habe das Eigentum eine soziale Bedeutung (*W. Eucken*). Reine Marktwirtschaft bedürfe des Korrektivs des Wettbewerbs und der Haftung für getroffene Entscheidungen. Das Prinzip der Haftung setze allerdings die Existenz des Privateigentums voraus. Nach liberalem Verständnis besitze das Eigentum also durchaus eine soziale Funktion, ohne daß dies von der katholischen Soziallehre anerkannt würde.

Als Ergänzung zum Referat von *Schasching* und zum Diskussionsbeitrag von *Kül*p wollte **Streißler** seine Aus-

führungen verstanden wissen. In der Tat sei „Rerum novarum“ in den konkreten Empfehlungen außerordentlich zurückhaltend gewesen, eben weil sich der Papst bewußt gewesen sei, für lange Zeiten sprechen zu müssen. **Streibler** regte an, moralische Fragen in komplexen Zusammenhängen immer vorsichtig als wenn-dann Aussagen zu formulieren. Die entsprechenden Sachverhalte seien genau zu untersuchen. Mit *Külp* lehne er ganz entschieden die oft in kirchlichen Dokumenten anzutreffenden generellen Aussagen ab, die die Wirtschaftsordnungen insgesamt in einer pauschalisierenden Weise kritisierten. Zur Illustration sprach **Streibler** die Verurteilung der Proletarisierung der Arbeiter an. Habe es diese Proletarisierung eigentlich gegeben? Den Arbeitern sei es möglich gewesen, zu heiraten und Familien zu gründen. Hier sei doch ein bedeutender Fortschritt gegenüber dem vorindustriellen Knechtsstatus beobachtbar. Zweifellos hätten sich neue Probleme ergeben (Alterssicherung, Höhe des Einkommens, etc.), man dürfe aber nicht den Fehler begehen, diese Probleme mit marxistischen Kategorien entscheiden zu wollen. Im übrigen sei an die katholische Soziallehre die Frage zu richten, ob es denn jene gerechte Ordnung geben könne, wie sie in einigen Referaten anklang. Ließen sich vielleicht doch nur Ungerechtigkeiten abbauen? Aus dem Evangelium vermochte **Streibler** nur Hinweise zu ermitteln, die auf eine Optimierung der realen Bedingungen abzielten. Nach Mk 14,7 werde die gerechte Ordnung erst im Jenseits vollendet. Die katholische Soziallehre solle deshalb nicht versuchen, einen eigenen dritten Weg zwischen Kapitalismus und Marxismus zu formulieren. Ihre Aussagen seien hierfür zu zeitbedingt. So lehne noch „Mater et magistra“ im 23. Abschnitt den Wettbewerb ab, nach **Streibler** ein eklatantes Beispiel für die Situationsbezogenheit kirchlicher Aussagen. Er rate deshalb zur Beschränkung auf jene Kritikpunkte,

die in jeder Wirtschaftsordnung anzumahlen seien. Im Sinne der Optimierung bestehender Verhältnisse solle man sich auf die Suche nach der etwas gerechteren Seite jeder Ordnung begeben. Er selbst als überzeugter liberaler Ökonom und Katholik sei wesentlich zurückhaltender als *Kondziela*, der dem Sozialismus jede Berechtigung abspreche. **Streißler** regte in diesem Zusammenhang an, einmal darüber nachzudenken, wie denn die Forderungen der katholischen Soziallehre in einer säkularisierten Welt umgesetzt werden könnten. Die Sozialenzykliken folgten anscheinend noch der Vorstellung, der Christ habe in einer vollkommen christlichen Gesellschaft dieses oder jenes zu tun. In der Wirklichkeit stelle sich aber das Problem der kleinen Herde. Die Minorität der Christen operiere innerhalb der nichtchristlichen Gesellschaft. Dadurch ergäben sich neue Sachzwänge für den Christen; wie müsse er sich in dieser Situation verhalten?

In bezug auf den von *Külz* erwähnten Familienlohn erwiderte **Schasching**, hier habe die katholische Soziallehre dazugelernt. Von „*Rerum novarum*“ an habe sie die Auffassung vertreten, daß die Familie als bedeutender Gesellschaftskörper auch von der Wirtschaft in ihre Kalkulationen einbezogen werden müsse. Die konkrete Lösung des Problems sei in der Tat eine Sachfrage, die im Laufe der Zeit unter Rückgriff auf die jeweiligen Erfahrungen zu beantworten sei. Auch die berufsständische Ordnung sei von der Kirche niemals als ein eigenständiges Wirtschaftssystem verstanden worden. Man habe sie allerdings als ein gesellschaftliches Ordnungssystem konzipiert. Kirchliche Stellungnahmen zu Sachfragen aus dem Bereich der Ökonomie täten sich bisweilen in den Formulierungen schwer, sie ließen sich jedoch nicht zu wenn-dann Aussagen reduzieren, wie es *Streißler* vorschlage. „*Octogesima adveniens*“ gebe Hinweise auf den Erkenntnisprozeß der katholischen Sozi-

allehre: Grundprinzipien der Reflexion seien mit Kriterien der Urteilsfindung zu verbinden, das bedeute, daß ein bestimmtes, aus Offenbarung und Vernunft gewonnenes Menschenbild an bestimmte konkrete Situationen herangetragen werde. Die Situationen müßten natürlich erfaßt werden. Hierzu bediene man sich der empirischen Analysen anderer Wissenschaften. Selbstverständlich sei man sich bei der Formulierung lehramtlicher Aussagen bewußt, gegebenenfalls Korrekturen vornehmen zu müssen. Gleichfalls bewußt sei man sich der Tatsache, in eine Welt sprechen zu müssen, in der es keine vollkommen gerechte Ordnung gebe. Damit verzichte man aber nicht auf die Vorstellung der Gerechtigkeit. Die Soziallehre gehe vom Grundsatz aus, daß in der Schöpfungs- und Erlösungsordnung durchaus eine gerechte Ordnung als möglich angelegt und zur Verwirklichung aufgegeben sei. Man kapituliere nicht vor der Macht des Faktischen, sondern hege die begründete Zuversicht, daß sich bei allen Grenzen die Verwirklichung der Gerechtigkeit in der Gebrochenheit von Zeit und Raum realisieren lasse. Auch solle man sich hier nicht vom Bild der kleinen Herde abschrecken lassen. Zu rasch gerate man in die Gefahr, die Bergpredigt mißzuverstehen und zu scheiden zwischen Frommen und Sündern. Katholische Soziallehre richte sich an alle Menschen guten Willens, ja, sie lege ausdrücklich Wert darauf, der Vernunft Einsicht zugänglich zu sein. Deshalb könne sie sich nicht als Aussage einer kleinen Minderheit verstehen.

**Streit** meinte bei *Schasching* weiterhin Sympathie für ein korporatives Gesellschaftssystem feststellen zu können. Unklar sei ihm, wie der Staat in diesem System gedacht werde. Widersprüche sehe er z. B. in der Kontrolle der Verbände durch den Staat. Im Referat von *Schasching* heiße es: „Die Gefahr, daß die Korporationen ihre Macht mißbrauchen und ihre Grenzen über-

schreiten, gibt es in jeder Gesellschaft. Dieser Gefahr kann dadurch begegnet werden, daß das korporative Statut vom Staat überprüft und in seiner Durchführung kontrolliert wird.“ Diese Auffassung sei in sich nicht schlüssig, denn die korporativen Verbände säßen ja in der parlamentarischen Verantwortung. So müßten die Interessengruppen sich selbst kontrollieren. Eine solche Auffassung offenbare daher ein Defizit beim Verständnis der Demokratie. Mit *Popper* favorisierte **Streit** ein Gesellschaftsmodell, daß aufgrund seines skeptizistischen Menschenbildes überlege, wie man Institutionen zu schaffen habe, die mit höchst durchschnittlichen Menschen funktionieren sollen. Hier liege eine wesentlich andere Fragestellung vor als bei der katholischen Soziallehre, die direkt nach Soll frage. Sie formuliere denn auch holistische Gesellschaftsmodelle, die zur Gestaltung der tatsächlichen Gesellschaft wenig beitragen.

Im Unterschied zu *Streit* verstand **Trappe** die Ausführungen von *Schasching* weniger als eine Aufforderung zur Konzeption eines korporativen Gesellschaftssystems, sondern sah in ihnen die außerordentliche Bedeutung der intermediären Gruppen in der Gesellschaft unterstrichen.

Zum Aspekt einer spezifisch christlichen Wirtschaftsordnung als Alternative zu den bestehenden Systemen führte **Ockenfels** aus, daß sich eine solche Wirtschaftsordnung nur in den religiösen Orden verwirklichen ließe. Dort existiere so etwas wie ein religiöser Kommunismus. Dieser sei aber wegen seiner spezifischen Voraussetzungen nicht auf die gesamte Volkswirtschaft übertragbar. **Ockenfels** stellte darüber hinaus die Frage, ob es eigentlich ein Mangel oder ein Vorzug für die Kirche sei, daß sie in ihren Enzykliken die Wirtschaftsordnung nicht im analytisch präzisen Sinne aufgreife und dann verbindlich vorträge. Könne sich die Kirche vielleicht nur zu Einzelaspekten kritisch äußern, oder müsse sie

letztlich nicht doch ein Ordnungsmodell im Kopf haben, wenngleich sie es nicht normativ ausspreche?

**Kondziela** hielt die Suche nach einem sogenannten „dritten Weg“ für wenig ergiebig. Zweifellos hätten aber einige Aussagen der katholischen Soziallehre bzw. ihrer Vertreter den Anschein einer solchen Suche erweckt. Das kritische Auftreten gegenüber Kapitalismus und Marxismus habe diesen Eindruck vertieft. Katholische Soziallehre dürfe sich aber nicht in bloßer Kritik erschöpfen. Zudem solle sie jetzt endgültig die alte Diskussion mit dem Sozialismus beenden und sich neuen Fragestellungen zuwenden.

Eine unmittelbare Empfehlung eines Wirtschaftssystems dürfe das Lehramt nicht aussprechen, so die Ansicht von **Utz**. Er gab dies insbesondere im Hinblick auf die soziale Marktwirtschaft zu bedenken. Mit *Streißler* empfahl **Utz** Vorsicht beim Aussprechen konkreter Empfehlungen, zunächst seien die Bedingungen der Realisation zu prüfen.

**Hankel** ergänzte diese Ausführungen mit dem Hinweis, daß die wirkliche Not sich in der Dritten Welt finde. Dort hege man wenig Interesse für akademische Debatten über die Vor- und Nachteile der verschiedenen Wirtschaftssysteme. Man habe schlechte Erfahrungen mit beiden gemacht. Entscheidender sei die Frage, was Entwicklung bedeute. Leider gebe es bis heute darauf keine überzeugende Antwort. Es fehle immer noch eine vernünftige Entwicklungstheorie. Im Gegensatz zur Ersten Welt, wo **Hankel** die Möglichkeit einer Synthese von vernünftiger und ethischer Beurteilung von Wachstum und Verteilung als gegeben ansah, sei die Dritte Welt noch nicht so weit. Die Etablierung von Geld- und Kreditwirtschaften sei dort noch nicht im erforderlichen Maße fortgeschritten. **Hankel** verwies auf historische Gründe für dieses Mißverhältnis. In Europa sei das Bank- und Finanzwesen älter als die Industrie; Ver-

schuldungskrisen habe es deshalb nicht in dem heute beobachtbaren Ausmaß gegeben. Es fehle in den Entwicklungsländern zudem die Öffnung und Dynamisierung von Gesellschaften. Leistungsfähige Finanzsektoren schafften für aktive Unternehmer die Möglichkeit, sich das benötigte Kapital für die Unternehmung zu besorgen. Die zurückhaltenderen Sparer ermöglichten so die dynamische Entwicklung der Wirtschaft. Sie sei schlicht eine geldwirtschaftliche. Wo Geldwirtschaft verkomme oder schlecht eingeführt werde, könne sie nicht den Erfolg wie in der Ersten Welt haben. Die Suche nach Konzepten für die Entproletarisierung in der Welt sowie die Suche nach neuen ökonomischen Vorschlägen sollten stärker als bisher an historischen Erfahrungen anknüpfen. Geldwirtschaftliche, überwachte Strukturen ermöglichten nicht zuletzt die Herausbildung der sozialen Marktwirtschaft. **Hankel** sah hier den Primat der Geldpolitik als grundsätzliche Rahmenbedingung für die Realisierung von Marktwirtschaft.

Die Entwicklungsproblematik wollte **Fetsch** allerdings nicht auf die Dritte Welt beschränkt sehen. Auch die Rahmenbedingungen für die Umstrukturierung Mittel- und Südosteuropas stimmten nicht. Die Menschen reagierten noch nicht in geeigneter Weise und der Staat könne noch nicht die notwendigen Ordnungsfunktionen bereithalten. Deshalb müsse dort zunächst grundsätzlich die Ordnungsaufgabe des Staates geklärt werden. Die Schuld an der langsamen, mit Rückschlägen verbundenen Umstrukturierung läge nicht bei Unternehmern. Das müsse auch der Vatikan einsehen. Im übrigen hielt **Fetsch** die Diskussion der katholischen Soziallehre über die soziale Marktwirtschaft für wenig ergiebig, wenn sie nicht zu einem lebendigen Austausch über die Vereinbarkeit der Prinzipien auf beiden Seiten führe. Katholische Soziallehre denke hier aber noch zu sehr in

statischen Begriffen. Beispielsweise stelle sich die Aufgabe, das Eigentumsverständnis heutigen Erfordernissen anzugleichen. Die Kapital- und Eigentumsbildung müsse unter anderen Vorzeichen diskutiert werden. Das alte Gegensatzpaar Arbeitgeber — Arbeitnehmer werde nicht mehr den tatsächlichen Gegebenheiten gerecht, heute späche man besser von Kapitalgeber bzw. -nehmer. Diese ließen sich nicht mehr mit den tradierten Gesellschaftsstrukturen identifizieren. Starke Vorbehalte äußerte **Fetsch** auch gegenüber dem tradierten Gewerkschaftsverständnis bzw. der Rolle der Arbeitgeberverbände. Für eine zeitgemäßere Interpretation halte er einen Dialog zwischen katholischer Soziallehre und Wirtschaftswissenschaft für unverzichtbar. Darin pflichtete ihm auch **Heuß** bei. **Gächter** forderte mit Nachdruck eine Revision des negativen Unternehmerbildes, wie es in vielen Bereichen der Publizistik zum Ausdruck komme.

Eine ausdrücklich der Marktwirtschaft gewidmete Enzyklika hielt **Merk** für entbehrlich. Notwendiger sei dagegen der Blick auf jene Schicht, die unterhalb der Arbeiterschaft stehe: das Subproletariat, wie es in marxistischer Terminologie heiße. Hier meinte **Merk** Defizite auf seiten der katholischen Soziallehre feststellen zu müssen. Die Ausländer- und Arbeitslosenproblematik werde in kirchlichen Stellungnahmen noch nicht in ausreichendem Maße thematisiert.

Anders als **Streibler** und **Merk** sah **Besters** durchaus Bedarf für eine eigene Enzyklika über die marktwirtschaftliche Ordnung. Sie sollte eine Fülle von Themen ansprechen: Könne die Marktwirtschaft nicht jener vielfach beschworene dritte Weg sein? Zu klären wären etwa die Bedeutung, aber auch die Grenzen des Öffentlichen Sektors. Dieser dürfe keineswegs mit der Marktwirtschaft gleichgesetzt werden. Überhaupt sei die Rolle des Staates näher zu beleuchten. Mittlerweile verstehe

sich dieser ja bereits als ein güterproduzierender Staat. Wie sei die enorme Ausweitung des staatlichen Sektors zu beurteilen? Wie ließen sich hier die vorprogrammierten Konflikte mit marktwirtschaftlichen Grundsätzen steuern? Was sage die Kirche zum Interventions- und Wohlfahrtsstaat?

Die Institutionalisierung des Dialogs zwischen Ökonomie und Kirche regte **Schmitz** an. Das Lehramt habe sich möglicherweise in der Vergangenheit überfordert. Es gelte, die Suche nach geeigneteren Verkündigungsinstrumenten zu intensivieren. **Schmitz** schätzte die Sozialzyklen als nicht mehr zeitgemäß ein. Neue Ansätze könnten etwa auf eine bessere Aufgabenverteilung abzielen. **Schmitz** erinnerte an diese bereits von der Urgemeinde praktizierte Weise der Delegation von Funktionen an geeignete, im Umgang mit der Wirklichkeit erfahrene Persönlichkeiten (Apg 6,1—5). Die Inhalte müßten auf kompetente Weise in die Institutionen hineingetragen werden, man dürfe nicht bloß auf die feierliche Verkündigung vertrauen.

Nach Ansicht von **Rauscher** tat sich die Diskussion sehr schwer, die historische Dimension von 100 Jahren katholischer Soziallehre einzuholen. Man dürfe keineswegs die Brücke schlagen vom altliberalen Wirtschaftssystem des 19. Jahrhunderts zum Heute. Die Verhältnisse hätten sich zu sehr geändert. Auch sei die katholische Soziallehre sicherlich kein System im strengen Sinne, sondern es handele sich bei ihr um Äußerungen, die jeweils konkrete Notsituationen im Blick hätten. Unter der Perspektive von Gerechtigkeit und Liebe frage sie nach dem jeweils geeigneten Handeln. Zu ihren Verdiensten gehöre es, den Sozialismus gebremst und überwunden zu haben. Auf diese Weise habe sie den heute beobachtbaren Umbruch entscheidend mitvorbereitet. Kritik bedeute für sie allerdings kein Selbstzweck. Wurzelgrund der christlichen Auffassung sei das Verständ-

nis der menschlichen Person; hier läge das unterscheidende Merkmal zu anderen Auffassungen. So vertrete sie den Vorrang der privaten Gestaltung der Wirtschaft („Mater et magistra“, 51) und lehne die Vorstellung eines überzogenen Interventionsstaat ab. Im Blick auf die Ausführungen von *Fetsch* zur Eigentumsbildung erinnerte **Rauscher** an die Modelle zur Beteiligung der Arbeitnehmer am Produktivvermögen. Eine solche Beteiligung sei notwendig, um die Stabilität der Gesellschaft auch weiterhin zu gewährleisten.

Mehrfach wurde von Teilnehmern des Symposiums auf die bleibende Bedeutung der katholischen Soziallehre hingewiesen. **Graf Ledebur-Wicheln** sah etwa die Möglichkeit, das internationale Krisenmanagement weiterzuentwickeln und dabei die von der Kirche vertretenen Wertvorstellungen in die Diskussion einzubeziehen. Man habe dies z.B. im Frühjahr 1991 bei den KSZE-Verhandlungen feststellen können.

**Kösters** sprach von einer gewissen Voreingenommenheit der katholischen Soziallehre für die Individual- bzw. Gesinnungsethik. Man argumentiere vorwiegend auf individualethischer Grundlage in Enzykliken, Hirtenbriefen sowie in Stellungnahmen der Verbände. Hier komme eine „Dorf-moral“ zum Ausdruck, das heiÙe eine Moral überschaubarer Einheiten. Sie habe ihren Frieden noch nicht mit der komplexen Welt gemacht. Die Option für die Armen in einer komplexen Welt sei nämlich nicht so ohne weiteres bestimmbar. Mit individual-ethischen Rezepten lieÙe sich eine komplexe Welt nicht mehr ausschließlich gestalten. Es bedürfe der effizienten Wirtschaftsordnungen, des Wettbewerbs, der Wettbewerbspreise als Knappheitspreise, etc. Nur in einer effizienten Wirtschaftsordnung sei schließlich eine Sekundärverteilung möglich.

**Schasching** korrigierte etwas diese Sicht der katholischen Soziallehre. Sowohl „*Rerum novarum*“ als auch

„Laborem exercens“ insistierten sehr stark auf Arbeitsverpflichtung und Fleiß, sprächen also das an, was man als Produktionsbewußtsein umschreiben könne. Es sei in diesen Enzykliken nicht nur die Rede vom Nehmen, sondern auch vom Geben. Im übrigen argumentiere die katholische Soziallehre nicht so sehr individuellethisch, sondern eher personaethisch. Sie gehe aus vom Begriff der Person und entwerfe nach diesem Begriff die Ordnung der Gesellschaft. Hinsichtlich der starken Erwartungen bezüglich einer neuen Sozialenzyklika, die ja nicht zuletzt Zeichen für eine große Nachfrage nach der katholischen Soziallehre seien, dürfe man nicht die Bundesrepublik als Bewertungsmaßstab heranziehen. In anderen Ländern und Regionen sei dieses Interesse erheblich ausgeprägter. Zur Intensivierung der derzeitigen Diskussion regte auch **Schasching** eine Institutionalisierung des Dialogs zwischen katholischer Soziallehre und Ökonomie an.

**Kondziela** stellte klar, daß die katholische Soziallehre sich nicht als einen dritten Weg verstehe. Sie stehe allerdings zu den kollektivistischen Wirtschaften in einer größeren Distanz, deshalb könne man nicht von einer Aequidistanz zu Kapitalismus und Sozialismus reden. Man lehne den Kapitalismus zwar ab, wenn er über der Ökonomie den Menschen vergesse, man kritisiere ihn aber nicht, weil er wirklichkeitsfremd sei. Anders verhalte es sich beim Kollektivismus, der sich in der Praxis in erheblichem Maße als wirklichkeitsfremd erwiesen habe. Für **Kondziela** ergab sich als Ergebnis der Diskussion, daß man sehr wohl um die geschichtliche, zeitbedingte und im Hinblick auf den jeweiligen Papst zudem auch personalbedingte Form der katholischen Soziallehre wisse. Weil dem so sei, fordere man mit Nachdruck ihre Pflicht ein, mit geeigneten Mitteln die Gegenwart zu reflektieren. Das von **Schasching** angesprochene gegenwärtige Interesse an der katholischen Soziallehre

ergebe sich aus dem ideologischen Vakuum nach dem Zusammenbruch des Sozialismus. **Kondziela** machte auf einen bedeutsamen Umstand aufmerksam. Die Soziallehre dürfe nicht nur als päpstliche verstanden werden, auch die episkopale bzw. lokale gelte es zu beachten und einzufordern. Sie habe den Vorteil, gezielter bestimmte Sachverhalte angehen zu können. Die Kirche sehe in ihren lehramtlichen Äußerungen nicht die Aufgabe, konkrete Modelle für die Gestaltung der Wirtschaftsordnung zu entwerfen, wohl aber die Pflicht, die ethische Richtung anzuzeigen. Und diese führe heute wohl in die Richtung einer sozialfreundlichen Marktwirtschaft.

Im Blick auf den Aspekt der geschichtlichen Bedingtheit lehramtlicher Aussagen erinnerte **Gorges** daran, daß „*Rerum novarum*“ als Ergebnis einer sozialen Praxis des europäischen Sozialkatholizismus zu betrachten sei. Der Papst habe die vielfältigen Vorarbeiten der verschiedenen Gruppen in seinen Text zu integrieren gewußt.

Das Anliegen von **Utz**, dem Lehramt ein Arbeitsinstrument für künftige Dokumente an die Hand zu geben, wurde von **Wingen** aufgegriffen. Selbstverständlich solle sich die Kirche nur innerhalb ihrer Kompetenz zu sozialen Fragen äußern. Sie müsse sich aber in die Sachdiskussion einschalten, da der Beratungsbedarf der praktischen Politik groß sei. An einem Beispiel jenseits des Bereichs der Wirtschaftsethik wollte **Wingen** dies verdeutlichen. Die Zukunft der Kleinkindbetreuung eigne sich vorzüglich zur Illustration eines allgemeineren Problems. „*Familiaris consortio*“ habe die Familie als die erste, aber nicht als die einzige und ausschließliche Erziehungsgemeinschaft verstanden. Die soziale Dimension verlange und bedinge eine geordnete Zusammenarbeit der verschiedenen Erziehungsinstanzen. Es gäbe eine Pflicht von Kirche und Staat, alles notwendige zur Stärkung der Familien zu veranlassen. **Wingen** erachtete

in dieser Hinsicht einen allgemeinen Konsens als möglich. Das Problem bestehe in der Übersetzung in konkrete Schlußfolgerungen. Verschärft würde das Problem aus Sicht der Kirche dadurch, daß in Zeiten eines post-metaphysischen Denkens und einer weitgehend säkularisierten Gesellschaft die katholischen Wertvorstellungen nur noch in unzureichendem Maße eingebracht werden könnten. Auf seiten der Soziallehre sei zu klären, in wieweit Anpassungen an den Zeitgeist vertretbar seien. Einen Verzicht auf den dialogischen Prozeß des Austauschs mit der politischen Praxis durch die Kirche dürfe es dennoch nicht geben.

#### *IV. Katholische Soziallehre als politische Ethik*

Obwohl das Symposium vorrangig die Stellung der katholischen Soziallehre zur Wirtschaftsordnung untersuchte, kam es bisweilen zur Diskussion anderer Themenfelder. So wandte sich **Horten** der Frage zu, ob die katholische Soziallehre nicht stärker die Rolle des Staates in den Blick gewinnen müsse. In einer Zeit, in der es zu Ausweitungen staatlicher Eingriffe komme, sei es notwendig, die Funktionen und Kompetenzen staatlicher Einrichtungen zu analysieren. Insbesondere hielt es **Horten** für geboten, daß die Pflichten des einzelnen als Staatsbürger klar definiert würden. Wie habe das Verhältnis Christ - Staat auszusehen? Welche Verpflichtungen habe der Bürger als Souverän? Heute würden große Probleme durch die Massen- bzw. Zuschauerdemokratie hervorgerufen; deshalb bedürfe es der Orientierung des Bürgers. Nur so sei er in der Lage, Verantwortung zu übernehmen.

**Schasching** empfahl zum Thema Staatsethik die entsprechenden Ausführungen *Pius XII.* Hier gebe es eine Fülle von Aussagen, die leider unverdientermaßen in

Vergessenheit geraten seien, da dieser Papst keine Sozialzyklika hinterlassen habe.

Auch **Kondziela** wünschte sich eine stärkere Ausprägung der katholischen Soziallehre als politische Ethik. Dies sei von besonderer Dringlichkeit angesichts der neuen Entwicklungen. Sollte sich die katholische Soziallehre stärker als eine politische Ethik profilieren, so müsse sie sich als eine Doktrin von Freiheitsrechten und -pflichten darstellen.

Den engen Verweisungszusammenhang zwischen der katholischen Soziallehre und der politischen Ethik sprach auch **Schambeck** in einem Votum an. Die Grundsätze der kirchlichen Soziallehre seien auf kulturellen Fortschritt, wirtschaftliches Wachstum und soziale Sicherheit gerichtet. Diesen kultur-, wirtschafts- und sozialpolitischen Anliegen könne aber nicht entsprochen werden, wenn es nicht zur Errichtung einer entsprechenden staatlichen Ordnung käme. Aus diesem Grund verlange die katholische Soziallehre immer per se eine Bezogenheit auf den Staat.

*V. Zur ideengeschichtlichen Entwicklung  
der katholischen Soziallehre  
— aufgezeigt am Beispiel des Begriffs Eigentum*

Zunächst wandte sich **Thomann** — er und *Utz* hatten die ideengeschichtlich orientierten Referate gehalten — gegen die Auffassung, transzendente Endziele seien in der heutigen Gesellschaft nicht mehr konsensfähig. Aufgabe der Katholiken sei es, untereinander den Konsens herbeizuführen, um dann diesen Konsens nach außen hin zu vertreten. Nachwachsende Generationen müßten durch Zeugnis und Anleitung zur Transzendenz befähigt werden. Einen Rückzug ins Schweigen lehnte **Thomann** entschieden ab. Mit der Übernahme *Wolffscher* Katego-

rien habe die katholische Soziallehre versucht, den Anschluß an die Empirie zu gewinnen. Das *Wolffsche* Naturrecht sei als der Versuch anzusprechen, die vorgefundene Wirklichkeit durch strenge Definitionen und Einordnungen in einen systematischen Zusammenhang endgültig auf den Begriff zu bringen. In der Tat liege hier die Gefahr naturalistischer Fehlschlüsse nahe. Historische Erfahrungen würden zu Vernunftprinzipien hochstilisiert. Allerdings könne dieser Vorwurf nicht das klassische Naturrecht bei *Thomas von Aquin* treffen, da bei ihm andere Voraussetzungen gegeben seien.

Kritik war geäußert worden, die katholische Soziallehre formuliere ein Idealbild und trage es an Wirklichkeit heran. *Utz* lehnte diesen Einwand als zu pauschal ab. Diese Kritik träfe nur in bezug auf die Tradition des *Wolffschen* Naturrechts zu, eine Tradition, die seit *Tapparelli* im 19. Jahrhundert zeitweise von Vertretern des kirchlichen Sozialdenkens rezipiert worden sei.

*Streit* stimmte der Kritik an der herrschenden Theorie der Nationalökonomie zu, wie sie *Utz* in seinem Referat vorgetragen habe. Ziel sei die beste Allokation der ökonomischen Ressourcen. Hier stoße die alte Wohlfahrtsökonomik mit der neoklassischen Property-Right-Theorie zusammen. Zweck der Gesellschaft sei die Produktion des größtmöglichen Güterhaufens, ein mechanistisches System, das *Utz* zu Recht kritisiere. Es gebe aber auch andere Denker, die zurückgingen auf die alten schottischen Moralphilosophen (*Hume, Smith, Ferguson*); so sei es zuletzt *Hayek* gewesen, der zwar auch die Property-Right-Theorie benutze, aber die Wirtschaftsverfassung als Verfassung der Freiheit konzipiere. Er habe unterstrichen, daß es wenig sinnvoll sei, in einer evolutorischen Welt so etwas wie einen Fixpunkt ökonomischen Handelns formulieren zu wollen (z. B. das größte Glück der größten Zahl). Eigentumsrechte würden dann nämlich instrumentalisiert mit dem Ziel, ein

ökonomisches Maximum zu realisieren. An diesem Punkt setze die scharfe Kritik *Hayeks* ein; er sehe andere Sinnbezüge im Eigentum realisiert. Es stelle nämlich im Bereich der knappen Güter die etablierte Verantwortung dar und sei zudem ein wichtiges Element zur Realisierung der größtmöglichen Freiheit des einzelnen. In seinem Referat hätte *Utz* diese Sicht in die Überlegungen miteinbeziehen müssen. — Erhebliche Schwierigkeiten hatte *Streit* mit der Vorstellung eines Naturrechts, wie es in *Thomanns* Referat zum Ausdruck kam. Aus der Perspektive des Kritischen Rationalismus konstatierte er hier den naturalistischen Fehlschluß. Die Natur des Menschen oder das Wesen der Dinge werde in bestimmter Weise entworfen und später erkläre man dann das gesamte Wertsystem aus diesem Wesen.

*Utz* präzierte in einer Erwiderung seine Position. *Thomas von Aquin* identifiziere die bestmögliche Ausbeutung der irdischen Güter nicht mit einer maximalen Güterproduktion. Es gelte jene Güter zu erwirtschaften, die das menschliche Dasein erfüllten. Orientierungsmaßstab müsse das *bonum commune* sein, dabei sei auch auf naturrechtliche Argumentationen zurückzugreifen. *Utz* meldete Bedenken an den Ausführungen *Streits* an. Dieser habe aus der Sicht des Kritischen Rationalismus gegen das Naturrecht die Freiheit angeführt. Nun werde in der Wirklichkeit aber das Gebot der Freiheit niemals angemessen verwirklicht, da die Politik immer von Interessengruppen bestimmt werde. Der *Kantische* Freiheitsbegriff bliebe jedoch zu sehr im Formalen. Freiheit könnte durchaus auch zur Ideologie werden. Die „Offene Gesellschaft“ sei zugleich die offenste Gesellschaft gegenüber Ideologien. Es bedürfe eines gemeinsamen Nenners zur Sicherung des Gemeinwohls. Gemeinwohl sei ein geistiger Wert, der zwar zum besseren Verständnis mathematisiert werden könne (etwa im Versuch, das Einkommen oder den Wohlstand

zu messen), er müsse aber in erster Linie moralisch formuliert werden. Es bedürfe also einer Formulierung des Gemeinwohls, die sich innerhalb der Spielregeln der Demokratie bewege, zugleich aber anthropologische Vorgaben einschlieÙe.

**Besters** hinterfragte die *Utzsche* Kritik am Freiheitsbegriff. Das Freiheitspostulat reiche *Utz* wohl nicht aus. Freiheit dürfe nicht als Narrenfreiheit verstanden werden, sondern müsse sich im Rahmen des geltenden Rechts orientieren. Nun habe aber auch *Hayek* die negative Freiheit seinem Freiheitsverständnis zugrundegelegt und damit diesen Forderungen entsprochen. Das Paradoxon der Freiheit stelle daher seit langem kein Problem mehr dar. Insofern sei die Kritik von *Utz* nicht mehr zutreffend. Die Äußerung von *Utz* mache jedoch zugleich auf Widersprüche innerhalb der Forderungen der katholischen Soziallehre aufmerksam. Zu den allgemein anerkannten Grundsätzen zähle die formale Gerechtigkeit: „vor dem Gesetz sind alle gleich“. Wenn *Utz* auf die exorbitanten Preise verweise, die sich breite Schichten der Bevölkerung nicht mehr leisten könnten, dann spräche er die materielle Gerechtigkeit im Sinne der sozialen Gerechtigkeit an. Hier wolle *Utz* korrigieren. In dem Moment ergebe sich das Problem der Verteilungspolitik. Die katholische Soziallehre dürfe aber andererseits nicht zur Verteilungslehre degenerieren. Hier lägen erhebliche Widersprüche in den Zielsetzungen kirchlicher Forderungen.

Den Aspekt der Freiheit griff auch **Streit** nochmals auf. Es stelle sich die Frage, mit welchem Minimum an Werten eine ökonomische Theorie zu Rande komme. Empfehle sich ein Monismus à la *Hayek*? Dann lieÙe sich im Hinblick auf Institutionen wie das Eigentumsrecht nur die negative Definition der Freiheit formulieren. Andere Möglichkeiten gebe es nicht. Bezüglich der Verteilungsproblematik habe *Utz* von den Gütern dieser

Welt gesprochen. **Streit** bestritt energisch, daß es die Güter dieser Welt gibt. Güter müssten von Menschen hergestellt werden. Dabei könne Eigentum entstehen. Schließlich käme es zur rechtlichen Regelung des Eigentumsstatuts. **Streit** hatte erhebliche Probleme mit einer Auffassung, die einen gegebenen Urzustand voraussetze, in dem es Güter und Eigentum gebe, die verteilt seien. Daraus resultiere in der Folge das klassische Problem der Verteilungspolitik, sie vergesse nämlich, wie die Güter entstünden, fange an, umzuverteilen, und wundere sich, daß sie sich letztlich arm verteile.

In seiner Erwiderung zu den beiden Einwänden von *Besters* und *Streit* führte **Utz** aus, daß eine ausschließliche Bindung der Freiheit an das geltende Recht zum Positivismus führe. Er erinnerte an die UN-Menschenrechtserklärung von 1948. Die Begründung dieser Rechte von der Natur her, wie sie der Westen vorgeschlagen hatte, sei vom Osten abgelehnt worden. Das Ergebnis des Kompromiß lautete schließlich, der Mensch habe das Recht von Geburt an. In der Folge sei man sich aber der mit dieser Formel verbundenen Schwierigkeit bewußt geworden: wo liege nämlich ihr Regulativ? Artikel 29 spreche von der Pflicht des Menschen gegenüber der Gemeinschaft und diese Pflicht bestimme der Staat. Vom einzelnen Menschenrecht sei man also beim Staat gelandet und damit beim geltenden Recht. Der Osten habe zugestimmt, da die Menschenrechte von den Pflichten, die ihnen der Staat setze, umgrenzt worden seien. Auch hier zeigten sich Spätfolgen des *Wolffschen* Rationalismus. Eine metaphysische Begründung wäre besser gewesen. Letztlich stehe hinter der Krise der Neuzeit der Verlust der schöpfungstheologisch begründeten Ordnungsvorstellung. Was nun die Güter dieser Welt angehe, so müsse *Streit* seine Kritik überdenken. Auch *Rawls*, der mehr auf der Seite des Kritischen Rationalismus stehe als etwa der des klassischen Naturrechts, ope-

riere mit einem Urzustand und treffe sich darin mit weiten Teilen der Eigentumsdiskussion, die rückfragten, wie es sich in diesem Urzustand verhalten habe. So frage etwa die Theologie, indem sie vor den Zustand der Arbeit zurückgehe, ob alles, was erarbeitet wurde, gültigerweise bzw. gerechterweise erarbeitet wurde. Als Beispiel verwies **Utz** auf Aussagen des *hl. Basilios*. *Rawls* argumentiere mit der möglichen Partizipation der Freiheit der Beteiligten: sie könnten zugewinnen. Er suche nach dem Keim des Bewußtseins, in eine größere soziale Einheit eingebunden zu sein und zu wissen, daß man aufgrund dieser Integration möglicherweise Recht erhält. Auch bei *Rousseau* finde sich die Theorie vom Urzustand. Entscheidender Ansatz aller dieser Versuche sei es, daß man auf Werturteile stoßen wolle, die vor jeglicher Form von Besitz ihre Begründung hätten.

Für **Streibler** hielt die liberale Philosophie sehr wohl an der Vorstellung einer Ordnung fest. Seiner Ansicht nach habe *Utz* die Unterschiede in der Eigentumsargumentation zu krass gesehen. Ergänzen sich nicht vielleicht die verschiedenen Eigentumsargumentationen? Könne man nicht in bestimmten Situationen auf subjektive, personenbezogene Argumentation zurückgreifen, in anderen dagegen auf die von *Utz* aufgezeigten? *Utz* betone die Gemeinbindung des Eigentums stärker und vertrete die Ansicht, daß das Gemeinwohl erst später zum subjektiv, personenbezogenen Ansatz hinzugefügt werde. **Streibler** hingegen verstand „*Laborem exercens*“ (Nr. 15) wie folgt: Die Arbeit müsse zugleich dem Arbeitenden das Bewußtsein ermöglichen, er arbeite in eigener Sache. Er bekomme sonst den Eindruck, einer übermäßigen Zentralisierung ausgesetzt sein, die ihn als Rädchen, nicht als echtes Subjekt wahrnehme. Menschliche Arbeit stelle nicht nur einen wirtschaftlichen Faktor dar, sondern ziele auf die Realisierung personaler Werte ab. Es gehe also der Enzyklika nicht nur um die

Effektivität oder Produktivität der Arbeit. Immer wenn zwischen Individuum und übergeordneter Instanz argumentiert werde, so **Streibler**, werde auch in der katholischen Soziallehre zugunsten der subjektiven Person argumentiert. „Mater et magistra“ (Nr. 55) liefere hierfür ein aussagekräftiges Exempel. Die liberalen Traditionen des 18. und 19. Jahrhunderts (z. B. *Locke*) beschränkten sich in der Tat zu sehr auf die Beziehungen des Individuums zur übergeordneten Instanz (gouvernement). Dies könne man ihnen mit einiger Berechtigung vorwerfen. Sie argumentierten stets aus der Perspektive der subjektiven Personalität des Menschen; *Locke* habe dabei auf den Begriff des Eigentums zurückgegriffen, bei ihm ein außerordentlich weiter Begriff, der die individuelle Subjektivität, die Eigenständigkeit des Menschen umfasse. In der Stoßrichtung Person — übergeordnete Instanz spreche auch die katholische Soziallehre vom Eigentum als dem Garanten der Eigenständigkeit der Person — hier lägen erhebliche Konvergenzen zum liberalen Verständnis. Da die zwischenmenschlichen Beziehungen von den Liberalen zuwenig bedacht worden seien, sollte man in dieser Hinsicht stärker thomistische Überlegungen aufgreifen, die das Gemeinwohl als Regelprinzip betrachteten. Nach **Streibler** ist es also von der Argumentationsebene abhängig, welche Standpunkte vertreten werden sollten.

**Utz** erkannte durchaus die auf die Praxis zielende personale Argumentation an, sah aber von der logischen Abfolge her den Vorrang metaphysischer Überlegungen. Sie könnten erst die Personalität begründen und zugleich die soziale Bindung dieser Personalität zum Ausdruck bringen. Seiner Auffassung nach habe die katholische Soziallehre die Ordnungsfrage nicht in ausreichendem Maße angehen können, weil sie die soziale Belastung erst nachträglich formulierte. In diesem Punkt war sie jedoch nicht von *Thomas* abhängig, wohl aber vom

rationalistischen Naturrecht. Das Eigentum müsse von dem Aspekt der Ordnung her definiert werden und nicht von den existierenden Personen, sonst würde die soziale Belastung in der logischen Begründung immer nachhinken, wie es z. B. das Problem der Enteignung illustriere.

Ergänzend fügte **Schasching** die Beobachtung hinzu, daß in „*Rerum novarum*“ zwei Eigentumsbegründungen enthalten seien: neben der auf die Freiheit bezogenen — sie werde aufgrund des Kampfes gegen Sozialismus ausführlicher betont — fände sich auch der Hinweis, daß die Güter durch Eigentum besser verwaltet würden. Sowohl der Ordnungs- wie auch Freiheitsgedanke seien also im Text verankert.

Neben der Frage nach den ideengeschichtlichen Voraussetzungen der katholischen Eigentumsdoktrin diskutierte man in mehreren Beiträgen die von *Thomann* vorgelegte Interpretation zum Einfluß des *Wolff*schen Rationalismus auf die katholische Soziallehre.

**Merk** richtete an *Thomann* die Frage, ob er in seinem Referat nicht die Vorwürfe gegen die *Leibniz-Wolff*sche Schule überzeichne. *Wolff* habe doch die alte Monadenlehre mit ihrem Determinismus durch bestimmte Freiheitselemente angereichert; er habe eine strenge Teleologie entwickelt und sei damit zur *Thomas*ischen Auffassung immerhin affin; er stelle den Menschen und seine Natur in den Mittelpunkt — **Merk** verwies insbesondere auf *Baumgarten* bzw. *Grabbe* — und tue dies in stärkerem Maß als die ältere Naturrechtslehre (*Althusius*, *Grotius*). So gesehen könne *Wolff* durchaus auch positiv gewürdigt werden.

In seiner Antwort sah **Thomann** die Schwierigkeiten bei *Wolff* darin begründet, daß dieser die Monadenlehre nur in wenigen Bereichen umformuliert habe und deshalb sein Freiheitsbegriff durchaus noch deterministische Züge trage. Freiheit gebe es für *Wolff* nur dort, wo noch kein gesichertes Wissen vorläge. Liege dieses

schließlich vor, so habe die Entscheidung gemäß der entsprechenden Erkenntnis zu fallen. Die Freiheit werde bei *Wolff* durch die Logik determiniert.

**Schasching** beurteilte die *Thomansche* Darstellung von *Taparelli* als einseitig. Außer dem im Referat genannten Werk müsse unbedingt das Buch „L'esame critico degli ordini rappresentativi nella società moderna“ (1854) zur Beurteilung herangezogen werden. *Taparellis* Vorgehen ähnele dort keineswegs einer individualisierenden Einzelschau. Dort gelte sein Bemühen der Erhaltung von Ordnungen und dies im durchaus traditionalistischen Sinne (Festhalten an den monarchischen Ordnungen, Legitimierung des Kampfes gegen Unruhen). *Taparelli* müsse geradezu als ordnungskonservativer Vertreter des sozialen Denkens interpretiert werden. Auch **Rauscher** hatte den Eindruck, daß *Taparelli* bei *Thomann* verzeichnet worden sei. Man solle für eine angemessene Wertung doch die Wirkung des Gesamtwerkes berücksichtigen. Die „*Institutiones naturales*“ hätten schließlich durch *Pesch*, *Gundlach* und *Pius XII.* ihre Fortentwicklung gefunden. Es sei näherhin zu prüfen, ob der Unterschied zwischen *Taparelli* und *Wolff* nicht doch von erheblicher Natur gewesen sei.

Als die beiden Hauptelemente der *Wolffschen* Metaphysik kennzeichnete **Müller-Schmid** die Umwandlung der Ontologie zur Erkenntnistheorie und die Trennung der Metaphysik von der Transzendenz, was zu einer Umformung der traditionellen Metaphysik geführt habe. *Kant* habe wohl *Wolff* widerlegt, dessen Philosophie konnte aber in der Neuscholastik weiterleben. Andererseits habe auch *Kant* wichtige Elemente des *Wolffschen* Denkens übernommen. Mit Bezug auf *Wolff* habe er etwa die *Metaphysica generalis* in eine apriorische Erkenntnistheorie umgeformt, näherhin in die Theorie der synthetischen Urteile apriori. Auch *Messner* spreche von synthetischen Urteilen apriori, um mit der modernen

Wissenschaft in Diskussion zu kommen. Voraussetzungen seiner Metaphysik seien allerdings ohne Zweifel die Abstraktion, die Ontologie und das Element der Transzendenz. Nach **Müller-Schmid** sind Transzendenz und Abstraktion stets von wirklichkeitsbestimmender Bedeutung. Die theoretische Erarbeitung der Prinzipien ließe sich nur auf diese Weise praktisch umgesetzt. Ein auf der Abstraktion aufbauendes ontologisches Naturrecht sei zudem in der Lage, das Einzelinteresse aufzugreifen, zugleich aber ein Apriori zu formulieren. Ein solcher Schritt gelinge von der idealistischen Position aus nicht. Beachtet werden müsse bei diesen Überlegungen, daß der zur Anwendung kommende Wesensbegriff ein anderer sei, als der vom Kritischen Rationalismus kritisierte.

Für **Rauscher** grenzte die Diskussion an die Diskussion über die *natura humana specificè considerata*. *Gundlach* habe hier z. B. Schwierigkeiten im Hinblick auf die Person als Ziel des gesellschaftlichen Lebens gesehen. Ohne diesen Aspekt aber weiter ausführen zu wollen, stellte **Rauscher** zusätzliche Überlegungen zur Rolle der Erfahrung bei *Messner* an. *Messner* beabsichtigte nicht, die metaphysische Einsicht auf die Erfahrung zu gründen. Der Rückgriff auf die Empirie erweitere aber den Erkenntnishorizont beträchtlich, wobei selbstverständlich metaphysische oder naturrechtliche Erkenntnisse auf diese Weise noch nicht gewährleistet seien. *Thomas* bediene sich bei der Bestimmung des Eigentums gerade der Erfahrung. **Rauscher** lehnte jedoch die Formulierung vom Naturrecht als der nachhinkenden Anpassung an die Empirie als unglücklich ab. — In Richtung *Thomann* führte er aus, daß der Begriff der Person bei *Wolff* nicht zur Gänze falsch sein könne. Er meine die Einzelperson und nicht die *natura humana specificè considerata*. Im übrigen habe sich das personale Denken in der katholischen Soziallehre als tragfähig

erwiesen, sie liege damit im Trend der modernen Geistesgeschichte. An *Utz* sei die Frage zu richten, ob man nicht mit *Messner* auf gemeinsame Zwecke der Personen rekurrieren müsse, die notwendig seien, um zum Ordnungsgehalt zu kommen. So sehr er den Aspekt der Ordnung respektierte, so zog es **Rauscher** vor, von gemeinsamen Zwecken zu sprechen, weil auf diese Weise auch der Ansatz bei der Person gemacht werden könne.

*Utz* führte zum ergänzenden Hinweis von *Schasching* aus, daß in „*Rerum novarum*“ in der Tat nicht nur von der Freiheit, sondern auch von der Verwaltung des Eigentums, also dem Ordnungsaspekt, gesprochen werde. Der Akzent liege aber auf dem Nutzen für den Familienvater. Die Eigentumsverwaltung werde deshalb zu sehr aus der Sicht des Einzelnen gesehen. Bei *Thomas* orientiere sich die Verwaltung an der Gesamtheit und stelle eine soziale Leistung dar, die ein Eigentümer erbringe. *Utz* vermutete, daß die thomasischen Elemente der Enzyklika wohl durch *Zigliara* in den Text eingefügt wurden; *Zigliara* sei ein ausgezeichnete Kenner des *Thomas* gewesen, obwohl auch er in seiner Moralphilosophie *Wolffs*che Gedanken übernommen habe.

Die Übernahme des Gedankengutes aus der rationalistisch geprägten Deutschen Aufklärung wirkte sich auch auf die ethische Ausrichtung der katholischen Moraltheologie aus. Nach Ansicht von **Rauscher** trug die Moraltheologie zwischen 1750 und 1850 ausgesprochen individuelle ethische Züge. *Cathrein* stellte den Endpunkt dieser Ausprägung dar. Mit *Pesch* und anderen setzte die Herausbildung einer primär sozialetischen Sicht ein.

Für *Utz* bestätigten sich damit die Beobachtungen *Thomanns*, daß erst im 20. Jahrhundert die sozialetische, auf die Ganzheit ausgerichtete Perspektive neuentdeckt werden mußte.

Infolge der Kritik, wie sie insbesondere *Schasching* und *Rauscher* geübt hatten, sah sich **Thomann** veranlaßt,

einige Ergänzungen zu seinem Referat vorzunehmen. Er habe bewußt *Taparelli* kritisiert bzw. dessen Position überzeichnet, um die Konsequenzen dieses Denkens deutlich zu machen. Deshalb sei auch das Verdienstvolle im Werk des italienischen Jesuiten nicht erwähnt worden. Die Katholizität habe durch *Taparelli* einen neuen Horizont erschlossen bekommen. Über *Vattel* habe er das gesamte *Wolffs*che Völkerrecht kennengelernt. Es habe sich näherhin um ein metaphysiertes Völkerrecht gehandelt, allerdings mit markanten positivistischen Zügen. Dessen Glaubwürdigkeit habe unter den ständigen Hinweisen gelitten: „das ist Gott, das ist Metaphysik, das ist ewig.“ Kritik sei an *Taparelli* zu äußern, weil er zum Mißtrauen gegenüber der Metaphysik beigetragen habe. Auch dessen Vermischung von Empirie und Metaphysik habe sich nicht bewährt. *Kant* und später der Neukantianismus hätten gründlich mit der *Wolffs*chen Metaphysik aufgeräumt; dabei sei leider *Thomas* gleichzeitig abgehandelt worden. *Thomann* empfahl dem Katholizismus ein ähnliches Abrücken von *Wolff*, wie es im Protestantismus schon lange geschehen sei. Der protestantische Rationalismus habe sich im 19. Jahrhundert schnell ausgelebt. Eine Alternative zu *Thomas* gibt es nach *Thomann* für den Katholizismus nicht.

Als ein sehr interessantes Nachdenken über die Geschichte der Naturrechtslehre empfand *Weiler* die Diskussion. *Johannes Messner* habe an *Taparelli* besonders seine Bezogenheit auf die Empirie geschätzt. In der Zuwendung zu den Erfahrungswissenschaften sah auch *Weiler* das Verdienst *Taparellis*. Hinsichtlich des Problems der Eigentumsbegründung führte *Weiler* aus, daß *Messner* wohl nicht den Begriff Eigentumsmetaphysik gebraucht habe. Dieser Aspekt sei stärker von *Nell-Breuning* betont worden. *Messner* habe sich allerdings um neue Argumente in der Eigentumsbegründung bemüht, wie zum Beispiel sein Artikel „Die Institution und Funk-

tion des Privateigentums“ (in: Wirtschaftspolitische Blätter 17 (1970), 395-399) ausweise. Dort werde aus der Erfahrung der Wirtschaftswissenschaften heraus für das Eigentum argumentiert und die naturrechtliche Begründung hintangestellt. Insbesondere werde die Bedeutung des Eigentums für die Freiheit der Wirtschaftsordnung und die Produktivität vor allem der Entwicklungsländer behandelt.

**Thomann** erwiderte, daß er keineswegs den Rückgriff auf die Erfahrung grundsätzlich verwerfe. Seine Kritik sei nicht im Sinne einer starren Verteidigung der Metaphysik zu verstehen. Sein Anliegen sei der Bestand des katholischen Christentums; in dieser Hinsicht beurteile er allerdings die Metaphysierung der Empirie kritisch. Einer solchen Metaphysierung wäre die Beschränkung auf die Soziologie vorzuziehen. *Taparelli* betreibe soziologische Deduktion und Induktion auf empirischer Basis, er vertrete aber keine saubere Metaphysik mehr. Zudem folge *Taparelli* teilweise den Theorien *Victor Cousins*, dem Vertreter des französischen Ekklektizismus. Auch aus diesem Grund sei er kritisierbar.

**Streißler** erklärte, er sei als katholischer Christ gerne bereit, metaphysische Überlegungen in ökonomische Entscheidungen miteinfließen zu lassen, er komme aber damit im konkreten Fall nicht sehr weit. Es seien in der Praxis Vergleiche zwischen moralischen Wertungen ähnlicher Wertigkeiten vorzunehmen. Deshalb rekurre er als liberaler Wirtschaftler auf die Individualentscheidung. Es stelle sich nämlich die Frage, wie weit man mit einem metaphysischen Ordnungs begriff komme.

**Weiler** sah durchaus Übereinstimmungen zwischen dem induktiven Weg *Messners* mit der Metaphysik als letzter Sicherung und der Position *Streißlers*.

**Biffi** fragte, ob *Taparelli* der erste gewesen sei, der den Ausdruck „*iustitia socialis*“ gebraucht habe. Er finde

den Begriff noch nicht in „Rerum novarum“ und „Quadragesimo anno“.

**Utz** antwortete darauf, daß das aristotelische Gerechtigkeitsystem *Taparelli* nicht ausgereicht habe. Die Unterscheidung zwischen „iustitia commutativa, distributiva und legalis“ habe sich im Hinblick auf die Organisation des Handelns in der Kausalordnung als ergänzungsbedürftig erwiesen. Dort kämen ja Ursachen zusammen, nicht Subjekte. Bei *Aristoteles* sei noch die Gemeinwohlgerechtigkeit der Maßstab gewesen. Später hätte sich das Problem der genauen Bestimmung der „iustitia socialis“ ergeben. Man habe sie teilweise zu einem Sammelsurium von allen Formen der Gerechtigkeit gemacht, teilweise auch zur Gemeinwohlgerechtigkeit. Letztlich gehe sie hervor aus einer neuen Sicht der Gesellschaft. Hier läge unbestritten eine Leistung von *Taparelli*, der es verstanden habe, das aristotelische System zu retten.

**Ockenfels** formulierte gleichsam das Schlußwort zum ideengeschichtlichen Teil der Diskussion. Die in den Beiträgen angesprochene Differenz in der katholischen Soziallehre zwischen dem personalen und dem gemeinwohlorientierten Ansatz sei in den Arbeiten von *Utz* einer Klärung nähergebracht worden, der einen Sozialpersonalismus entwickelt habe. Im Hintergrund der gesamten Diskussion stehe letztlich das Verhältnis der katholischen Soziallehre zur Aufklärung. Bislang werfe vor allem der Linkskatholizismus der katholischen Soziallehre vor, sie habe die Aufklärung verschlafen. Vermissen würden entschiedene Stellungnahmen zu den Menschen- und Freiheitsrechten. Im Gegensatz dazu habe die Diskussion des Symposiums zum Ergebnis geführt, daß die katholische Soziallehre die Aufklärung in ziemlich üblem Sinne übernommen habe, indem sie rationalistisches Naturrecht und anderes rezipierte. Wegen der Widersprüchlichkeit dieser Beurteilungen sah **Ockenfels**

die Notwendigkeit, sich in Zukunft verstärkt der Suche nach konsensfähigen Kategorien zu widmen.

## *VI. Katholische Soziallehre und Soziale Marktwirtschaft*

Der dritte Tag des Symposiums hatte das Verhältnis von katholischer Soziallehre und Sozialer Marktwirtschaft zum Thema. An die Referate von *Klose* und *Külp* richteten sich hohe Erwartungen, weil besonders dieses Thema dem Vorhaben der Veranstalter zu entsprechen schien.

Gerade im Hinblick auf die Soziale Marktwirtschaft sahen viele Teilnehmer des Symposiums die katholische Soziallehre vor die Notwendigkeit gestellt, im Gespräch mit den anderen Fachdisziplinen qualifizierte Stellungnahmen zu formulieren. **Kettern** begründete dies u. a. damit, daß sich die katholische Soziallehre innerkirchlich nur durch ihre Kompetenz gegenüber den alternativen Entwürfen der Politischen Theologie und der Theologie der Befreiung durchsetzen könne. Ansonsten wäre sie für die jüngere Generation kein interessanter Gesprächspartner mehr.

**Lohmann** kritisierte die katholische Soziallehre als zu vergangenheitsbezogen. Er warf die Frage auf, ob sie nicht in Zukunft das Leitbild einer erneuerten Marktwirtschaft im Sinn einer ökologischen, arbeitsorientierten, weltweiten Sozialen Marktwirtschaft propagieren müsse.

**Lachenmeier** vermißte gleichfalls in den Referaten das Aufgreifen ökologischer Gesichtspunkte. Diskussionen über Wirtschaftsordnungen dürften heutzutage nicht mehr diesen überlebenswichtigen Aspekt außer acht lassen.

**Külp** räumte ein, daß er die Ökologie in seinem Referat nicht ausführlich behandelt habe. Den Ökonomen

sei diese Problematik aber schon seit längerem bekannt. Der Koordinationsprozeß der Marktwirtschaft liefere so ab, daß der einzelne, wenn er Produktivkräfte ausnutze, dafür etwas zahlen müsse. Dies funktioniere solange, wie die Produktivkräfte in der Hand eines Eigentümers seien. Nun gebe es aber eine Vielzahl von Produktivkräften, die sich nicht in der Hand von Eigentümern befänden, was dazu führe, daß diese von den Unternehmen als freie Güter angesehen würden. Sie müssten dafür nicht zahlen und brauchten die anfallenden „Kosten“ nicht im Kalkül zu berücksichtigen. Hier sah **Külp** Korrekturmöglichkeiten; die Korrekturbedürftigkeit wäre seit langem unbestritten. Sofern es etwa möglich sei, Rechte zu schaffen (Verschmutzungsrechte), bestehe die Möglichkeit, daß der Verursacher alle Kosten zu übernehmen habe, die bei der Produktion anfielen. Zusätzlich bedürfe es einer Rahmenordnung, die Zielvorgaben und Verbote ausspreche. Hier meinte **Külp** Ausbauchancen innerhalb der bereits vorliegenden Praxis ausmachen zu können. Die Formulierung von Zielvorgaben sei in jedem Fall effizienter als das Aussprechen von Verbote. Die Hauptschwierigkeit liege im Zustandebringen eines internationalen Konsenses. Schließlich gebe es eine weitere Möglichkeit, wenngleich sie aus liberaler Sicht die am wenigsten Wünschenswerte sei: eine staatliche Abgabenpolitik für die Belastung der ökologischen Grundlagenressourcen. Hier stelle sich das Problem, woher der Staat das Wissen nehme, um den Schaden abzuwägen. **Külp** selbst sieht in der Schaffung von Verschmutzungsrechten die größten Chancen zur Korrektur von ökologischen Mißständen, wenngleich sich auch hier Schwierigkeiten ergeben könnten.

Das Verhältnis der marktwirtschaftlichen Rahmenordnung zur Ethik wurde von **Weigelt** angesprochen, der auf ungelöste Probleme hinwies. Diese Ordnung funktioniere, soweit sie von den Menschen getragen

werde. In welcher Hinsicht könne diese Ordnung selbst dazu beitragen, daß die Menschen sich in ihrem Handeln nach ihr richten? Denke man etwa an die Kriminalität in den neuen Bundesländern, so dürfe man die begründete Hoffnung hegen, daß durch die Einführung des Rechtsstaates und seiner Sanktionen viele Unwesen auf die Dauer gemildert würden. Anders verhalte es sich beim Phänomen der Schattenwirtschaft. Hier gebe es massive Anreize von seiten der Ordnung selbst, sich in die Schattenwirtschaft zu begeben. Beschimpfen helfe wenig, wenn die Anreizsysteme innerhalb der wirtschaftlichen Ordnung zu stark seien. Auf welche Weise könne also die Ordnung selber dazu beitragen, daß die Bürger wegen der gestiegenen „Ethikkosten“ nicht mehr bereit seien, sich außerhalb des gesetzlichen Rahmens zu bewegen?

**Külp** räumte ein, daß im Hinblick auf die Umstrukturierung des östlichen Wirtschaftssystems die Ökonomie keine hundertprozentigen Antworten bereithalte. Hier läge vieles im argen. Die von *Weigelt* angesprochene Schattenwirtschaft sei ein typisches Beispiel dafür, daß die Masse der Bürger von der Berechtigung dieser Praxis überzeugt sei, wenngleich sie formal gesehen als Steuerhinterziehung gewertet werden müsse. **Külp** machte jedoch auch deutlich, daß die Schattenwirtschaft zugleich ein Regulativ sei. Wäre man in der Lage, die Schattenwirtschaft zu verbieten, dann stellten sich die Verhältnisse noch wesentlich schlimmer dar. Um deshalb dieses Problem regulieren zu können, habe man sich die Frage vorzulegen, worin der Unmut der Bevölkerung begründet liege. Das Steuersystem belaste im Grunde nur eine relativ kleine Gruppe massiv. Aus dem empirischen Material gehe eindeutig hervor, daß die Zielvorstellung der progressiven Einkommenssteuer nicht greife. Die mittlere Einkommensgruppe habe die stärkste Belastung zu tragen. International gesehen liege die Bundesrepublik

mit diesen hohen Steuersätzen an der Spitze. Die hohen Einkommen hätten ohnehin verschiedene Möglichkeiten des Ausweichens vor der Besteuerung. Die Wiedervereinigung schaffe hier zusätzliche Finanzierungsprobleme und verursache auf längere Zeit soziale Belastungen. Langfristig sah **Külp** das Problem, daß der Anteil des Staates am Einkommen steige. Hier gelte es Pflöcke einzurammen. Ein Teil der Abgaben diene für Kollektivgüter, wobei die Ökonomen der Meinung seien, daß ein Großteil der Kollektivgüter mindestens in gleicher Qualität als Individualgüter angeboten werden könnten. Das Phänomen der Umverteilung sei allerdings nur über die Steuern zu regeln. Solange man sich hier nicht dem niedrigeren internationalen Niveau anpasse, werde sich an der derzeitigen Mentalität nichts ändern.

In mehreren Beiträgen machten verschiedene Symposiumsteilnehmer ergänzende Bemerkungen zum Referat von *Külp*. Nach Auffassung von **Streißler** hat die katholische Soziallehre in der Vergangenheit dem Unterschied von gesellschaftlichen Klein- und Großgruppen zuwenig Beachtung geschenkt. Eine Gerechtigkeitsvorstellung für Kleingruppen sei relativ leicht zu entwickeln, wenngleich man das harte Wort von *Hayek* nicht vergessen sollte, daß die soziale Gerechtigkeit ein Problem der kleinen Horde sei. Erheblich schwieriger sei es herauszufinden, wie denn Gerechtigkeit innerhalb von Großgruppen realisiert werden könne. Die übliche Antwort aus ökonomischer Sicht laute: man müsse sich auf bewerte Regelmechanismen beziehen, weil man die komplexen Zusammenhänge in Großgruppen nicht klar und eindeutig bewerten könne. Leider werde immer wieder versucht, mit Kleingruppenargumenten auf Großzusammenhänge einzugehen. In den Sozialenzyklen verwende man beispielsweise immer noch einen unspezifizierten Gemeinwohlbegriff. *Adam Smith* müsse man uneingeschränkt zustimmen, wenn er die (moralisch zuläs-

sigen) Wünsche bzw. Bedürfnisse des Letztverbrauchers als gemeinwohldefinierend ansehe. Ansätze für eine Übernahme dieses Verständnisses sah **Streißler** in „Gaudium et spes“ (Nr. 64, 67, 34).

Ein Problem hinsichtlich der Akzeptanz von marktwirtschaftlichen Überlegungen durch die katholische Soziallehre erblickte **Fetsch** auf dem Gebiet der Vermögensbildung. Heute gelte es flexible Formen der Vermögensbildung in Arbeitnehmerhand zu propagieren. Die Forderung von **Külp** nach der Orientierung an überschaubaren Bereichen entspreche etwa dem vom Bund katholischer Unternehmer entwickelten Modell der regional orientierten Beteiligung an Anlagegenossenschaften. Kleine und mittlere Betriebe erhielten so Zugang zu Finanzreserven, die ihnen von Großbanken verweigert würden. Zugleich sei die Bindung des Anteilseigners an den Betrieb erheblich ausgeprägter, als dies bei anonymen Aktiengesellschaften der Fall sei. **Heuß** ergänzte diese Überlegungen mit dem Hinweis, daß auch die staatliche Sozialpolitik dem heutigen Arbeitnehmer die Wahrnehmung solcher Anlagechancen erschwere. Die hohen Steuersätze und Abgaben entzögen dem Arbeitnehmer beträchtliche Teile seines Einkommens, minderten ihn also erheblich in seiner Sparfähigkeit.

**Külp** beurteilte die Vermögenspolitik nicht so negativ wie **Fetsch**. Sicherlich seien nicht alle Hoffnungen erfüllt worden, die man in bezug auf die Schaffung von Produktiveigentum in Arbeitnehmerhand gehegt habe. Die Nutzungsmöglichkeit des Hauseigentums liege höher als beim Produktiveigentum. Selbstverständlich erschwere das Hauseigentum die heute erforderliche Mobilität der Arbeitnehmer. In seinem Referat habe er Gefahren bei einer speziellen Form des Produktiveigentums aufzeigen wollen. Man dürfe nicht in Form von kollektiven Zwangsplänen diese Form der Beteiligung

durchsetzen. Zudem gelte es den Aspekt des Risikos mitzubedenken. **Külp** riet dazu, individuelle Entscheidungen zu fördern und kollektive zu kritisieren.

**Nawroth** sprach die Affinität zwischen katholischer Soziallehre und Sozialer Marktwirtschaft an. *Müller-Armack* habe in der Sozialen Marktwirtschaft den Versuch gesehen, „eine realistische Synthese zu finden zwischen Einsichten in die Unabdingbarkeit des Marktprozesses und der Bedingungen, dieses marktwirtschaftliche Organisationsgebilde mit den Ansprüchen persönlicher Freiheit und sozialer Gerechtigkeit zu vereinen.“ **Nawroth** sah hier durchaus eine Nähe zu Vorstellungen der katholischen Soziallehre. Die Sinnerfüllung der Sozialen Marktwirtschaft ergebe sich nicht von selbst aus dem funktionsfähigen Marktmechanismus, sondern werde in Form von sozialen Ausgleichskorrekturen an die Marktwirtschaft herangetragen. Klärungsbedarf meldete **Nawroth** hinsichtlich des Verständnisses des Sozialen an. *Müller-Armack* habe die sozialen Ergänzungen zu sehr unter dem Aspekt der Verteilungskorrektur gesehen, die den von der marktwirtschaftlichen Verteilungsmechanik Benachteiligten zugute kommen sollten. „Der ideologische Angelpunkt dieser Marktwirtschaftstheorie liegt im Begriff des Soziologisch-Sozialen, der nur die faktische Wechselwirkung und das Ineinandergreifen der verschiedenen Marktaktionen zum Inhalt hat. Im Unterschied dazu weist das Ethisch-Soziale, über die reine Faktizität marktwirtschaftlicher Interaktionen hinaus, für die Gestaltgebung und Sinnerfüllung der Marktwirtschaft einen Sollcharakter auf, der seinen objektiven Normwert nicht im funktionsfähigen Wettbewerb, sondern im umfassenden volkswirtschaftlichen Gesamtwohl und Sozialzweck der Wirtschaft hat.“ Dieses Ethisch-Soziale ziele ab auf die soziale Durchformung des gesamten Wirtschaftsprozesses. **Nawroth** vermißte zudem auf seiten der Vertreter der Sozialen

Marktwirtschaft die Bereitschaft, neue Entwicklungen („qualifiziertes Wirtschaftswachstum“) frühzeitig zu erkennen und in ihren theoretischen Überlegungen zu berücksichtigen. Man vertraue wie *Müller-Armack* zu sehr den Selbstregulierungskräften des Marktes.

**Heuß** erwiderte darauf, daß die Ökonomie in der Tat mit Gleichgewichtsanalysen arbeite. Sie offenbare hier ein stationäres Denken (z. B. die Rede von der optimalen Allokation). *Müller-Armack* habe allerdings die Notwendigkeit erkannt, evolutive Entwicklungen im Wirtschaftsprozeß miteinzukalkulieren und mitzubedenken. Der Verteilungsaspekt trete dann von selbst in den Hintergrund.

Mit Blick auf die Beurteilung der marktwirtschaftlichen Ordnung durch Vertreter der katholischen Soziallehre meldete **Besters** Bedenken an. *Klose* habe sich für eine koordinierte Wirtschafts- und Sozialpolitik ausgesprochen. *Nawroth* schließlich habe hinzugefügt, es müsse die soziale Durchdringung im Wirtschaftsprozeß selbst vollzogen sowie die Bedeutung des qualitativen Wachstums erkannt werden. Beides hielt **Besters** für ungenaue Formulierungen. Qualitatives Wachstum, so zeige die Diskussion der siebziger Jahre, bedeute unweigerlich Ausweitung des öffentlichen Sektors. Das liege an der Entwicklung der Bundesrepublik; man habe damals die Verbreiterung des öffentlichen Sektors gewollt, um die Belastbarkeit der Wirtschaft zu erproben. Selbstverständlich würde damit der Nichtmarktbereich „Öffentlicher Sektor“ letztlich vom Marktbereich getragen werden. Alle in der Privatwirtschaft Beschäftigten hätten die erforderlichen Mittel aufzubringen. **Besters** erinnerte an die Position von *Müller-Armack*. Dieser wollte ja die Effizienz der Wirtschaft und den sozialen Ausgleich miteinander verbinden. Wenn nun das Soziale — wie *Nawroth* fordere — in den Wirtschaftsprozeß zu integrieren sei, so erhalte man nicht mehr das ökonomische Ergeb-

nis, um die erforderlichen sozialen Leistungen aufzubringen. **Besters** sah hier Widersprüche auf seiten der katholischen Position.

Neben *Schmitz* regte **Rauscher** eine stärkere Einbeziehung ökonomischer Themen in die theologische Ausbildung an. In der Vergangenheit seien viele prominente Vertreter der katholischen Soziallehre zugleich promovierte Nationalökonomien gewesen (*Pesch, Gundlach, Messner, Höffner, Weber*). Das zeige deutlich, wie ernst man die Nationalökonomie genommen habe. **Rauscher** erachtete es aber als außerordentlich wichtig, daß der Hinweis bei Ökonomen auf die Moral nicht nur als Erinnerungsposten erscheine. Das Gespräch zwischen beiden Disziplinen werde dann fruchtbar, wenn auch von seiten der Ökonomie Moral nicht nur als ein existentiell christliches, sondern auch als ein strukturell nationalökonomisches Interesse eingestuft werde. **Besters** kritisierte, daß die Kirche sich heute mehr auf ihr eigentlich theologisches Gebiet beschränke und nicht mehr interessierte Theologen für ein nationalökonomisches Studium freistelle.

Zudem wies **Besters** auf das Thema „Arbeitsmarkt und Arbeitslosigkeit“ hin, daß von *Külz* zwar angesprochen, nicht aber ausgeführt worden war. In der öffentlichen Diskussion spiele der Vorwurf eine bedeutsame Rolle, die Marktwirtschaft komme nicht mit der Arbeitslosigkeit zu Rande. **Besters** wies weiterhin auf die Schwierigkeiten hin, die der Marktwirtschaft von seiten der Politik entstünden. Man lebe in der pluralistischen Gruppendemokratie. Es gebe innere Verbindungen zwischen den gutorganisierten Verbänden und den Politikern. Der „Rattenschwanz“ von Maßnahmen und Gesetzen werde letztlich zugunsten der Gruppe gestaltet, bei der man die meisten Wählerstimmen erwarte. **Besters** erinnerte an die in früheren Zeiten durchaus gerechtfertigte erkennbar positive Haltung der lehramtlichen Ver-

lautbarungen gegenüber den Gewerkschaften. Heute müsse diese Haltung hinterfragt werden. Die derzeitige Situation lege die Schlußfolgerung nahe, daß das partnerschaftliche Verhältnis, worauf die Enzykliken abstellten, die Ausnahme von der Regel sei. Einigungen erfolgten auf Kosten der in geringerem Maße organisierten Bevölkerungsschichten. Das Problem gesamtwirtschaftlicher Entscheidungen zu Lasten Dritter fand **Besters** bislang nicht in den Enzykliken angesprochen. Hier liege ein zentrales Problem der Gestaltung einer funktionsfähigen, in sich einigermaßen ausgewogenen Gesellschaft.

In seiner Antwort wies **Külp** darauf hin, daß ohne eine Interessenvertretung der Arbeitnehmerschaft sicherlich keine wettbewerblichen Arbeitsmärkte vorhanden wären, sondern nur einseitig monopolisierte. Man kenne keine Marktkräfte, die einen einigermaßen befriedigenden Interessenausgleich zwischen den Gruppen automatisch herstellten. Deshalb bedürfe es einer Rahmenordnung. Hier bestehe die Gefahr, daß ein Kartell der Arbeitgeber und Arbeitnehmer zulasten der Konsumenten auftrete. Auch dieses Problem bedürfe der Regelung durch die Rahmenordnung. Eine Verhandlungslösung setze naturgemäß die Macht der beteiligten Gruppen voraus. In der Bundesrepublik seien die verursachten hohen Kosten bislang noch tragbar. Es könne sich aber durchaus auch eine Reduzierung der gesamten materiellen Wohlfahrt ergeben. Soll man nun als Konsequenz den Staat als Schiedsrichter im Sinne des Gemeinwohls anrufen? **Külp** lehnte dies entschieden ab. Er plädierte für die Schaffung von wirksamen Strukturen, die die Drohungen von Streik und Aussperrung wirklich zur ultima ratio machen. Der Staat könne nicht das geeignete Instrument der Steuerung sein.

**Wingen** erinnerte daran, daß das Konzept der Sozialen Marktwirtschaft von seinen geistigen Vätern nicht

nur als ein wirtschaftsordnungspolitisches, sondern als ein gesellschaftsordnungspolitisches Konzept verstanden worden sei. Demzufolge handele es sich nicht nur um einen wettbewerbsneutralen Ordnungsrahmen zur Sicherung und Entfaltung der individuellen Marktleistung, es beinhalte darüber hinaus die Weiterentwicklung des gesellschaftlichen Ordnungsrahmens, um dem einzelnen mehr Handlungsspielräume in den verschiedenen Lebensbereichen zu ermöglichen. Dies schließe auch den Lebensbereich Familie mit ein. Heute müßten die Chancen für eine Verwirklichung von Lebensentwürfen, die Kinder einschlossen, erhöht werden. Über die Steuergerechtigkeit hinaus sei das Bedarfsprinzip zu berücksichtigen. Die von *Besters* angesprochene pluralistische Gruppendemokratie lasse eine unterschiedliche Fähigkeit der Organisierung von Interessen erkennen. Aus familienpolitischer Sicht zeige sich insofern ein strukturelles Defizit der marktwirtschaftlichen Ordnung, als hinter der Institution Familie nur sehr begrenzt organisations- und konfliktfähige Interessen stünden. Im Grunde fehle der Familie als der zentralen gesellschaftlichen Institution ein Widerpart, gegen den sie sich wirksam organisieren könnte.

**Külp** teilte diese Einschätzung. In Demokratien geschehe die Einflußnahme stets über Interessensgruppen. Diese verfügten nicht zuletzt über das Wissen, daß die Politiker zur Entscheidungsfindung benötigten. Die Organisationsfähigkeit der einzelnen Gruppen sei in der Tat extrem unterschiedlich. Hier liege das Problem begründet. **Külp** erinnerte an *Schreibers* Plan der dynamischen Rente von 1957. Die Rentner seien eine schwierig zu organisierende Gruppe. Man könne nicht davon ausgehen, daß sie langfristig einen gerechten Anteil am Bruttosozialprodukt behielten, wenn diese Aufgabe dem tagespolitischen Geschäft anvertraut würde. Also versuchte man einen langfristigen Weg zu ermitteln. Man

habe erkannt, daß eine Verteilungspolitik nur auf einer verfassungsähnlichen Ebene durchgeführt werden könne. Bei kurzfristigen Umverteilungen erhoben sich infolge der Interessenskonflikte rasch Widerstände der Betroffenen. Längerfristige Pläne machten dem einzelnen diese Überprüfung unmöglich. Er sei dann eher zum altruistischen Verhalten bereit.

Nach dreitägiger intensiver Diskussion, die von allen Beteiligten als Anregung für weitere Gespräche zwischen Ökonomie und katholischer Soziallehre empfunden wurde, konnte Utz in einem kurzen Schlußwort das Symposium bilanzieren. Er erinnerte an die Metaphysik und ihre bleibende Bedeutung in der heutigen Gesellschaft. Die Ökonomen hätten gezeigt, daß es Probleme gebe, die nicht auf ökonomische Weise allein gelöst werden könnten. In einer Gesellschaft, die Metaphysik ablehne, werde auf Dauer auch die Marktwirtschaft keinen Bestand haben. Metaphysik bedeute hier die Rückbindung an die Schöpfungsordnung, der man sich moralisch verpflichtet fühle und die man nicht ohne Folgen für das Humanum und die Natur mißachten könne.



*Arthur F. Utz*

## NACHWORT

Ist die Lehre der Marktwirtschaft dem Wirtschaftsethiker realistisch genug?

*Die Anerkennung des Eigeninteresses des Kapitalbesitzers  
und des Arbeitnehmers: der gemeinsame Nenner von  
Nationalökonomern und Ethikern*

Die wirtschaftsethischen Normen sind zwar, soweit sie einem echt sittlichen Menschenbild, wie z. B. dem der katholischen Soziallehre, entnommen sind, unabänderlich. Sie bedürfen aber, um effizient zu werden, der Berücksichtigung der sittlichen Einstellung aller am Markt teilnehmenden Gesellschaftsglieder. Durch diese Abhängigkeit von der Anerkennung der vielen an der Wirtschaft Beteiligten — Unternehmer, Arbeitnehmer, Konsumenten — verlieren die sittlichen Normen konkret ihre absolute Geltung. Das ist eine Konsequenz der Marktwirtschaft, die der Ethiker in Kauf nehmen muß, wenn er die Marktwirtschaft verteidigt. Dem Konsumenten kann man in einer marktwirtschaftlichen Ordnung nicht vorschreiben, was er sich wünschen soll. Mit der Konsumfreiheit steht und fällt die Marktwirtschaft. Darin waren alle Teilnehmer des Symposiums, seien sie Wirtschaftstheoretiker oder Wirtschaftsethiker, einig, allerdings nur theoretisch. In der Theorie gilt, daß der Markt ein eigenes „Gemeinwohl“ hat, das mit dem Ge-

meinwohl der Staatsgemeinschaft nicht identisch ist. In der Wirklichkeit muß man aber auf die Folgen achten, die sich aus einer wertneutralen Konsumordnung für das Staatswesen ergeben, Folgen, die später auf die Wirtschaft selbst zurückfallen.

Auf der politischen Ebene, genauer gesagt, in der Demokratie ist das Verhältnis von absoluten sittlichen Normen und der Akzeptanz durch die Gesellschaftsglieder mit einem ungeheuren Risiko beladen. Die Demokratie als Staat fällt mit der völligen Absage der Gesellschaftsglieder an die sittlichen Grundwerte auseinander. Auf diese Absage folgt nur Chaos oder Diktatur. Dagegen ist eine Marktwirtschaft ohne jede sittliche Komponente denkbar (nur denkbar!); natürlich unter der Voraussetzung, daß der Staat noch steht. Es herrscht immer noch Markt von Angebot und Nachfrage, um was immer es sich handeln mag.

Rein theoretisch käme es also nur darauf an, den Markt nach Regelmechanismen zu ordnen, indem man auf möglichst große Konkurrenz achtet, also Monopolbildungen ausschließt, und, sofern man noch auf soziale Elemente Wert legt, zusätzlich dafür sorgt, daß vom Ertrag der Wirtschaft auf dem Weg über die zweite Einkommensverteilung auch jene noch zu entsprechender Kaufkraft kommen, die in der Produktion oder Dienstleistung nicht beschäftigt sind.

Doch auch die sozial verbesserte Ordnung kann noch nicht den Anspruch erheben, die Funktion eines Mittels im Sinn des umfassenden Gemeinwohls zu übernehmen, d. h. jenes Gemeinwohls, das nicht identisch ist mit dem von der Willkürkaufkraft bestimmten Gemeininteresse.

Das umfassende Gemeinwohl wird durch die oberste Macht bestimmt, in der Demokratie durch die vom Volk gewählte Regierung. Dort, wo der marktwirtschaftliche Regelmechanismus den von ihm erwarteten Dienst an den höchsten Zielen der Staatsgemeinschaft nicht zu

erfüllen vermag oder diesem vielleicht sogar entgegenwirkt, braucht es gesetzliche Grenzen.

Im Grunde hängt alles an der sittlichen Kraft der Konsumenten. Sie werden als Souverän der Marktwirtschaft bezeichnet, weil sie mit ihrer Nachfrage die Produktion bestimmen. Aber dieser Souverän ist nicht gleich motiviert wie der Souverän der Staatsgemeinschaft. Wenn alles nach der Willkür der Konsumenten ablaufe, hätten wir wahrscheinlich nur noch einige Überreste unserer Umwelt.

### *Das Eigeninteresse des Konsumenten*

Auf dem Markt denkt der Konsument nur an sein, von seiner Willkür definiertes Wohlergehen, unter Umständen nur an die Befriedigung seiner materiellen Passionen. Der Vertreter der Staatsgemeinschaft muß weiter denken und denkt auch weiter. Wenn dem Konsumenten das Verantwortungsbewußtsein fehlt für das, was er auf dem Markt ethisch für das umfassende Gemeinwohl leisten sollte, hat der Gesetzgeber die Aufgabe, die eigentlich dem Markte zufiele, zu übernehmen. Das Verbot des Drogenhandels z. B. wäre nicht notwendig, wenn der Konsument seine Süchte bezähmen würde.

Die Konsumfreiheit im Sinn von freier Nachfrage leitet ihre sozialetische Rechtfertigung von der vorgängig erbrachten Begründung der Marktwirtschaft ab. Diese Begründung beruht auf der Tatsache, daß der Regelmechanismus der Konkurrenz die Leistung beim Unternehmer wie beim Arbeitnehmer antreibt und bei Nichterbringung dieser Leistung den Säumigen direkt sanktioniert. Der Unternehmer, der nicht rational denkt und organisiert, bleibt auf der Strecke, weil er von den andern überrundet wird. Der Arbeitnehmer, der sich am Arbeitsplatz nicht anstrengt, kommt in seiner Karriere nicht weiter oder wird zurückgestuft; unter Umständen verliert er seinen Posten ganz. Für den Konsumenten

besteht kein solcher Zwang zu einem Handeln, das aus sich unmittelbar die Sanktion hervorruft. Man nennt zwar den Preis, der von der Nachfrage abhängt. Aber es müßte der Preis nicht nur von vergleichbaren, sondern auch wirklich mit Überlegung und Kenntnis verglichenen Waren sein. Wo ist aber der Konsument, der das heute im komplizierten Angebot noch kann? Und wenn der Konsument die wirtschaftliche Leistung des echten Preisvergleiches noch erbringen würde, wäre die Frage vom ethischen Standpunkt aus noch nicht beantwortet. Er muß als Marktsouverän ein hohes Maß ethischer Einstellung beweisen, um der Wirtschaft die Orientierung zu geben, aufgrund deren staatliche Eingriffe in den Markt überflüssig werden.

*Wolfgang Schmitz* hat in eindrucksvoller Weise das der gesunden Entwicklung der Marktwirtschaft dienende Verhalten der Konsumenten beschrieben. Wird aber hier der Konsument nicht zu optimistisch und als leicht bildungsfähig beurteilt? Um diese Frage zu beantworten, brauchen wir nur an den übermäßigen Genuß von Alkohol, Tabak oder Drogen zu denken. Das Bewußtsein, daß ein solches Verhalten direkt durch die Folgen wie Krankheit und Tod sanktioniert wird, macht keinen Eindruck.

Im Konsumbereich hilft nur die gute Erziehung in der Familie und diese nur teilweise. Dem moralischen Appell, für den sich die Kirche einsetzen soll, kann man keine beachtliche Effizienz bescheinigen.

Die Ökonomen preisen die Marktwirtschaft mit dem Hinweis, daß in der Konkurrenzwirtschaft ein Minimum an Moral ausreicht, weil die Leistung durch den Regelmechanismus angetrieben werde. Andererseits beklagen sie heute im Hinblick auf das Gleichgewicht von Investition und Konsum die geringe Sparneigung der Konsumenten zur Kapitalbeteiligung. Warum nun plötzlich die Moral zu Hilfe rufen?

Da es keinen den Konsumtrieb übersteigenden Anreiz zum Sparen gibt, sollte überlegt werden, ob nicht irgendwelche, hier nicht näher zu diskutierende, gesetzliche Regelungen in der Form von Zwangssparen zur Beteiligung an den Investitionen angeraten sind, wie wir dies schon lang in der Kranken-, Unfall- und Altersversicherung kennen? Damit würde die Marktwirtschaft wohl auch besser mit der Arbeitslosigkeit fertig. Gewiß ist Zwang das letzte Mittel der Ordnung. Aber die Arbeitslosenversicherung ist auch Zwang. Die Theoretiker der Marktwirtschaft sind dieser Frage bewußt aus dem Weg gegangen, weil für sie die Nachfrage eine reine Frage der absoluten Willkürfreiheit sein soll — ein Überbleibsel der philosophischen Grundlage, die vom Manchesterliberalismus stammt?

Das Problem wird noch verschärft durch die nach Mehr und Mehr rufenden Gewerkschaften. Die Tarifabschlüsse werden im rechtsfreien Raum vollzogen. Nur wenn es allen evident ist, daß eine bestimmte Lohnerhöhung eine Branche restlos aus der Konkurrenz werfen würde, dämmert es bei den Forderern nach Lohnerhöhung. Ein Streik, der um einen Krümmelsbetrag in einer Schlüsselindustrie mit für die Gesamtheit verheerenden Folgen geführt wird, rührt jene Verteidiger der Marktwirtschaft nicht, denen es nur um die Freiheit geht.

De facto wird das Sozialprodukt in voller Freiheit von den Sozialpartnern aufgeteilt, ungeachtet der vom Gemeinwohl geforderten Anliegen. Hierzu gehört eigentlich aber auch die Förderung der Investition durch Sparvermögen.

### *Konsumfreiheit grenzenlos?*

Gewiß: so lange und so viel Marktkonformität wie möglich. Aber die Bereiche, in denen diese nicht mehr möglich ist, werden immer zahlreicher, nicht zuletzt wegen

des zunehmenden Verlustes an Gemeinwohlmoral. Die Marktwirtschaft steht und fällt zwar mit der Konsumfreiheit. Heißt dies aber, daß wir den Gang der Dinge sogar auf Kosten der Umwelt ganz dem konsumsüchtigen Nachfrager überlassen sollen? In der Schweiz wurde aus ökologischen Gründen über die Zulässigkeit der Schneekanone gestritten. Von liberaler Seite war zu hören, man solle die Lösung dieser Frage dem Preis überlassen. Nun weiß aber ein Unternehmer, der eine Schneekanone installieren will, daß die passionierten Skifahrer — und welcher ist es nicht? — jeden Preis bezahlen. Natürlich muß in einer Marktwirtschaft der Konsum frei bleiben. Wo aber ganz deutliche Gemeinwohlanliegen im Spiele sind, sollte man nicht lange über die Marktkonformität von Maßnahmen streiten.

#### *Differenzen in der Einschätzung der Marktkonformität*

In der Beurteilung der Marktkonformität von wirtschaftspolitischen Maßnahmen liegt der eigentliche Unterschied zwischen der katholischen Soziallehre und vielen Vertretern der Marktwirtschaft. Man braucht nur das Wort „Werbung“ auszusprechen, dann melden sich sogleich die Differenzen. Aus Erfahrung steht fest, daß es der Werbung mit entsprechenden Kunstmitteln immer gelingt, eine beabsichtigte Nachfrage zu erzeugen. Man darf es auch keinem Unternehmer verargen, daß er alles unternimmt, um für seine Produkte Abnehmer zu finden. Wir leben nicht mehr in der mittelalterlichen gewerblichen Wirtschaft.

Und dennoch müssen wir angesichts der ökologischen Fragen an eine Eingrenzung der Souveränität des Konsumenten denken. Gemäß dem 1990 erschienenen Weltbevölkerungsbericht des Bevölkerungsfonds der Vereinten Nationen hat sich die Weltbevölkerung seit 1950 verdoppelt, die Zahl der Autos hat sich dagegen

verseiebenfacht. Wenn wir nur die Konsumentenwünsche berücksichtigen, dann wird dieser Trend sich in verhängnisvoller Weise noch verstärken. Wir sind bedauerlicherweise schon so weit von der Möglichkeit einer Abstinenz im Verbrauch entfernt, daß der momentane Zustand irreversibel geworden ist. Die Abnahme der Zuwachsrates in der Automobilproduktion würde die Arbeitslosenziffer noch erhöhen. Es wird aber doch wohl niemandem einfallen, um der Aufrechterhaltung des unersättlichen Konsumstrebens willen eine Reduzierung der Bevölkerungszuwachsrates zu verlangen. Ob diese aus anderen Gründen auch notwendig sei, ist hier nicht zu diskutieren. Wohl aber gehört es in den Rahmen dieser Diskussion, daß der Konsumboom für einen großen Teil der Umweltverschmutzung und der Müllberge haftbar gemacht werden muß.

Bei dieser Perspektive ist es verständlich, daß die Päpste in ihren Sozialzyklen die Konsumfrage und in Zusammenhang damit die Verteilungsfrage besonders ins Visier genommen haben. Die Marktwirtschaftler dürften diese brennende Frage nicht aus ihrem Programm ausklammern. Zumindest sollten sie überlegen, wie man die Konsumenten vom Konsum zum Sparen führen kann. Diesem zentralen Problem wurde im Symposium nicht die ihm gebührende Beachtung geschenkt. Es wurde nur einmal in die Debatte geworfen (*C. Fetsch*) und kurz beantwortet (*B. Külp*). Hierbei geht es um die Frage, welche Mittel man einsetzen soll, um sämtliche Schichten in die Verantwortung für die Kapitalbildung einzubeziehen, damit alle für das Gleichgewicht von Produktion und Konsum, im Zusammenhang hiermit für die Beseitigung der krassen Arbeitslosigkeit und nicht zuletzt auch für die ökologischen Anliegen, engagiert werden. Gerade von katholischen, besonders deutschen Verbänden (BKU, KAB, Kolping) wurden hierzu beachtliche Vorschläge gemacht.



## TEILNEHMERVERZEICHNIS

- Aeschlimann, Dr. Rudolf, RA Wirtschaftsberater, Stiftungsrat Humanum, Bern
- Alvira, Prof. Dr. Rafael, Decano de la Facultad de Filosofia, Universidad de Navarra, Pamplona
- Becher, Dr. Paul, Zentralkomitee der deutschen Katholiken, Bonn
- Besters, Prof. Dr. Hans, Seminar für Wirtschafts- und Finanzpolitik der Ruhr-Universität, Bochum
- Beutter, Prof. Dr. Dr. Friedrich, Theologische Fakultät Luzern, Luzern
- Biffi, Msgr. Prof. Dr. Franco, Rector Magnificus Universitas Lateranensis, Rom
- Blümle, Prof. Dr. Dr. h. c. Ernst-Bernd, Universität, Fribourg
- Böggemann, Dr. Doris, Bischöfliches Generalvikariat, Sekretariat Kirche und Gesellschaft, Oberhausen
- Bortis, Prof. Dr. Heinrich, Universität, Fribourg
- Buchs, lic. jur. Walter, Redaktor „Glaube und Wirtschaft“, Fribourg
- Buttiglione, Prof. Dr. Rocco, Internationale Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein, Schaan
- Calvez, Prof. Dr. Jean Yves, Chefredakteur „Études“, Paris
- Conus, Prof. emer. Dr. Humbert, Pontif. Univ. S. Tommaso Roma, Genf
- Derix, Dr. Hans-Heribert, Dozent Berlin und Dresden, Köln
- Eisenmann, Prof. Dr. Dr. habil. Peter, Hanns Seidel Stiftung, München
- Fasel, Hugo, Christlichnationaler Gewerkschaftsbund, Bern
- Fetsch, Cornelius G., Vorsitzender des Bundes Katholischer Unternehmer e. V., Düsseldorf
- Fluri, Dr. Dr. Philipp, Bellach
- Foerster, lic.phil. Hubert, Staatsarchivar, Vorstandsmitglied der Union de Fribourg, Fribourg
- Gächter, Dr. jur., F., St. Gallen
- Galen, Dr. Brigitta Gräfin von, Vorstandsmitglied der Union de Fribourg, Fribourg

- García Echevarría, Prof. Dr. Dr. Santiago, Catedrático de Política Económica de la Empresa, Universidad de Alcalá de Henares, Madrid
- Gorges, Dr. rer. pol. Karl-Heinz, Trier
- Groner, Prof. emer. Dr. J. F., Universität Fribourg, Vorstandsmitglied der Union de Fribourg, Fribourg
- Hacker, Dr. Wolfgang, Rechtsanwalt, Mitglied des Stiftungsrates Humanum, Frankfurt
- Hankel, Prof. Dr. Wilhelm, Universität Bonn, Königswinter
- Hermann, Prof. Dr. Manfred, FH Hamburg, Buchholz/Nordheide
- Heuß, Prof. Dr. Ernst, Universität Nürnberg, Lauf
- Hilgefort, Geistl. Rat, Lect. theol. Superior, Dominikanerkloster, Friesach
- Horten, Alphons, Unternehmer, Ehrenmitglied des Präsidiums des Wirtschaftsrates der CDU, Zürich
- Kaufmann, lic. jur. Willy, Chefredakteur „Civitas“, Fribourg
- Kettern, Dr. theol. Bernd, Bonn
- Klose, Prof. emer. DDDr. Alfred, Mitglied des Stiftungsrates Humanum, Wien
- Kondziela, Prof. Dr. Joachim J., Universität, Lublin
- Korinek, Prof. Dr. Karl, Wirtschaftsuniversität Wien, Verfassungsgerichtshof der Republik Österreich, Wien
- Kösters, Prof. Dr. Wim, Westfälische Wilhelms-Universität, Wirtschafts- und Sozialwissenschaften, Münster
- Külp, Prof. Dr. Bernhard, Universität, Freiburg i. Brsg.
- Lachenmeier, L., Unternehmer, Basel
- Ledebur-Wicheln, Dr. Mario Graf von, Leiter der Delegation des Fürstentums Liechtenstein an den KSZE-Verhandlungen, Bern
- Lohmann, Martin, Ressortleiter Katholische Kirche, Rheinischer Merkur, Bonn
- Maier, Msgr. Anton, Mitglied des Stiftungsrates Humanum, München
- Manion, Prof. Dr. Christopher, Boston University, Department of International Relations, Boston/Mass.
- Merk, Prof. Dr. Gerhard, Universität, Siegen
- Michel, Prof. Dr. Nicolas, Universität, Fribourg
- Michels, Dr. Wolfgang, Fa. Villeroy & Boch, Merzig
- Mock, Bundesminister Dr. Alois, Kuratorium des Leopold Kunschak-Preises, Wien

- Müller-Schmid, PD Dr. P. P., Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle, Vorstandsmitglied der Union de Fribourg, Mönchengladbach
- Nawroth, Prof. emer. Dr. Edgar, Universität Trier, Vechta
- Ockenfels, Prof. DDr. Wolfgang, Universität Trier, Vizepräsident des Stiftungsrates Humanum, Vorstandsmitglied der Union de Fribourg, Bonn
- Ollmann, Dr. Franz F., Haus Sonntal, Heimbildungsstätte für Jugend und Erwachsene im Saarland, Mettlach
- Paternot, Jacques, Lausanne
- Rauscher, Prof. Dr. Anton, Universität Augsburg, Direktor der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle, Mönchengladbach
- Reinhardt, lic. jur. U. V., Direktor, Mitglied des Stiftungsrates Humanum, Feldbrunnen b. Solothurn
- Sand, Dipl. theol. Joachim, Universität, Trier
- Schambeck, Prof. Dr. Herbert, Universität Linz, Vizepräsident des Bundesrates, Wien
- Schasching, Prof. Dr. J., Pontificia Università Gregoriana, Rom
- Schmitz, Dr. Wolfgang, Wien
- Schütze, Leo, Hrsg. der Gesellschaftspolitischen Kommentare, Schönecken
- Seßelmann, Agnes, Oberstudiendirektorin a. D., München
- Shimamoto, Prof. Michio, Nakanosho/Chome
- Sorgenfrei, Dr. Helmut, Pfarrer, Herzogenbuchsee
- Steinmüller, Prof. Dr. Heinz, Technische Universität München, Freising-Weihenstephan
- Streibler, Prof. Dr. Erich, Universität Wien, Institut für Wirtschaftswissenschaften, Wien
- Streit, Prof. Dr. Manfred, Universität Freiburg i. Brsg., Institut für Wirtschaftspolitik, Freiburg i. Brsg.
- Streithofen, Dr. Heinrich Basilius, Geschäftsführendes Vorstandsmitglied des Instituts für Gesellschaftswissenschaften Walberberg, Bonn
- Sygranyes de Franch, Prof. Dr. Ramon, Universität Fribourg, Granges Paccot
- Thomann, Prof. emer. Dr. Marcel, Straßburg
- Trappe, Prof. Dr. Paul, Universität Basel, Soziologisches Seminar, Vorstandsmitglied der Union de Fribourg, Basel

- Utz, Prof. emer. Dr. Dr. h. c. Arthur F., Universität Fribourg, Präsident der Union der Fribourg, des Instituts für Gesellschaftswissenschaften Walberberg, der Internationalen Stiftung Humanum, Pensier/Fribourg
- Voss, RA Rüdiger von, Bundesgeschäftsführer des Wirtschaftsrates der CDU, Bonn
- Weigelt, Klaus, Konrad-Adenauer-Stiftung, Politische Akademie, Wesseling
- Weiler, Prof. DDr. Rudolf, Universität, Wien
- Wingen, Prof. Dr. Max, Familienwissenschaftliche Forschungsstelle, Statistisches Landesamt Baden-Württemberg, Stuttgart
- Winkler, Prof. Dr. Gottfried, Bundeswirtschaftskammer, Wien
- Wolz, cand. rer. pol. Sylvia, Fribourg
- Zagano, Prof. Dr. Phyllis, Boston University, College of Communication, Boston/Mass.
- Zanetti, Prof. Dr. Bernardo, Universität Fribourg, Mitglied des Stiftungsrates Humanum, Bern

## PERSONENVERZEICHNIS

- Althusius 350  
Alvira, R. 314  
Ambrosetta 200  
Antonazzi, G. 84  
Aristoteles 113, 114, 115, 116,  
120, 124, 135, 159, 177, 356  
Arndt, H. W. 195, 199  
Augustinus 113
- Babeuf 133  
Basilius 116, 348  
Bastit, M. 197, 200  
Baumeister, Fr. Chr. 183  
Baumgarten 350  
Beck 190  
Becker, G. 314  
Bentham, J. 129, 304  
Besters, H. 337, 346, 347, 360,  
363, 364, 365  
Biffi, F. 355  
Bissinger, A. 197, 198, 202  
Blome, Graf v. 69  
Boccali, G. 148  
Böhm-Bawerk 245  
Bolzano 305  
Brandmayer, A. 183  
Briefs, G. 329  
Bruccheri, A. 74  
Brückner, J. 198  
Brzezinski, Z. 64  
Buchanan 315
- Cajetan 155  
Calvez, J.-Y. 85, 328  
Calvin 45  
Camacho, I. 162
- Campo, M. 196  
Cathrein, V. 353  
Chrysipp 117  
Churchill, W. 238  
Composta 200  
Courtine, J. F. 200  
Cousin, V. 184, 201, 355  
Cyprian 117
- Dengel, J. Ph. 200  
Denzer, H. 160  
Derix, H.-H. 17, 307, 314, 315,  
326  
Descartes 165  
Descoqs, P. 196  
Diebolt, J. 200  
Disraeli, B. 291  
Dunn, J. 160
- Ecole, J. 172, 195, 196, 197, 200  
Epikur 132  
Erhard, L. 26, 44  
Euchner, W. 160  
Eucken, R. 196  
Eucken, W. 22, 44, 322, 323, 330
- Fanfani, A. 158  
Fenske 197  
Ferguson 344  
Fetsch, C. 310, 317, 318, 336, 337,  
339, 361, 375  
Franciscus de Vitoria 124, 302
- Gächter, F. 337  
Galen, B. v. 108, 162  
Galparsoro Zurutuza, J. M. 201  
Garampi, J. 180, 200

- Gasperi, A. de 84  
 Gilson, E. 172, 196  
 Gorges, K.-H. 341  
 Grabbe 350  
 Grampp, W. D. 291  
 Grelle, B. 64  
 Groner, J. F. 108, 158, 160  
 Grotius, H. 124, 127, 128, 129,  
 130, 159, 176, 191, 199, 302, 350  
 Guerriero, E. 84  
 Gundlach, G. 323, 351, 352, 364  
  
 Haas, R. 200  
 Hankel, W. 316, 317, 335, 336  
 Hayek 328, 344, 345, 346, 360  
 Healy, P. J. 158  
 Hegel, G. W. F. 133, 134  
 Hengsbach, F. 236  
 Heuß, E. 311, 312, 337, 361, 363  
 Hobbes, Th. 112, 128, 129, 130,  
 132, 160, 165  
 Hoffmann, H. J. 160  
 Höffner, J. 56, 64, 224, 236, 289,  
 364  
 Hofmann, H. 197  
 Hoppmann, E. 270  
 Horten, A. 342  
 Huisman, D. 194  
 Hume, D. 298, 299, 300, 344  
 Hutcheson, F. 299  
  
 Ickstatt, J. A. Frhr. v. 181, 200  
 Irenaeus 117  
 Isidor v. Sevilla 124  
  
 Jacquin, R. 202  
 Jansen, B. 200  
 Joesten, K. 198  
 Johannes XXIII. 97, 136, 155,  
 207, 216, 310  
 Johannes Chrysostomos 116  
 Johannes Paul II. 45, 56, 58, 64,  
 98, 100, 101, 104, 105, 107, 125,  
 163, 210, 220, 233, 236, 308, 312  
 Justinus 159  
  
 Kant, I. 8, 168, 173, 177, 316, 317,  
 345, 351, 354  
 Ketteler, W. E. v. 68  
 Ketterern, B. 307, 357  
 Keynes 107  
 Klemens v. Alexandrien 117  
 Klenner, H. 160  
 Klose, A. 161, 203, 236, 293, 357,  
 363  
 Kondziela, J. 47, 236, 328, 332,  
 335, 340, 341, 343  
 Korff, W. 274  
 Kösters, W., 326, 327, 339  
 Kreh, F. 200  
 Krueger, D. A. 64  
 Külp, B. 237, 270, 312, 319, 329,  
 330, 331, 332, 357, 358, 359,  
 360, 361, 362, 364, 365, 366, 375  
 Kuppler, B. 236  
  
 Lachenmeier, L. 357  
 Lachmann, W. 45, 64  
 Landshut, G. 160  
 Laski 158  
 Lechleitner, Th. 183  
 Ledebur-Wicheln, M. Graf v. 339  
 Lefranc, J. 201  
 Leibniz 170, 176, 179, 198, 199,  
 350  
 Leo XIII. 10, 47, 67, 68, 69, 70,  
 71, 72, 73, 74, 81, 84, 86, 87, 88,  
 90, 98, 110, 111, 135, 142, 144,  
 145, 148, 149, 151, 154, 155,  
 160, 162, 192, 303, 308  
 Liberatore, M. 71, 136, 147, 148  
 Linhardt, R. 158  
 Locke, J. 112, 130, 131, 132, 133,  
 150, 160, 165, 173, 292, 293,  
 294, 295, 296, 297, 302, 303, 349  
 Lohmann, M. 357  
 Losinger, A. 289  
 Luther, M. 155

- Macpherson, C. B. 160  
 Maier, H. 160  
 Mangold, J. 183  
 Manion, C. 327  
 Marx, K. 112, 133, 134, 160, 311, 312, 313  
 Massard, C. 84  
 Merk, G. 236, 337, 350  
 Mermillod, K. 68, 84  
 Mertens 197  
 Messner, J. 45, 142, 161, 199, 204, 222, 229, 233, 236, 273, 277, 305, 323, 324, 351, 352, 353, 354, 355, 364  
 Mill, J. St. 249, 270  
 Mohnhaupt, H. 202  
 Mueller, D. C. 262, 263, 270  
 Müller, J. H. 306  
 Müller-Armack, A. 19, 20, 21, 25, 26, 29, 44, 45, 320, 322, 323, 362, 363  
 Müller-Schmid, P. P. 313, 315, 316, 319, 351, 352  
 Nawroth, E. E. 45, 362, 363  
 Nell-Breuning, O. v. 76, 84, 210, 236, 309, 354  
 Noel, F. (Gracchus) 133  
 O'Brien 158  
 Ockenfels, W. 334, 336  
 Pareto 304  
 Paternot, J. 328, 329  
 Paul VI. 55, 218  
 Pawlikowski, J. T. 64  
 Pecci, G. 136, 192  
 Pesch, H. 351, 353, 364  
 Pius XI. 74, 76, 77, 81, 83, 87, 88, 89, 90, 91, 93, 94, 95, 97, 107, 110, 145, 154, 192  
 Pius XII. 51, 96, 97, 98, 108, 136, 160, 206, 207, 223, 310, 342, 351  
 Plato 113, 114  
 Popper, K. R. 334  
 Poulat, E. 85  
 Proudhon, P. J. 133  
 Pufendorf, S. 129, 130, 132, 160, 176, 179, 191, 199  
 Ramírez, S. 159  
 Rausch, H. 160  
 Rauscher, A. 310, 311, 318, 322, 323, 328, 338, 339, 351, 352, 353, 364  
 Rautenstrauch, St. 182  
 Rawls, J. 112, 126, 244, 270, 304, 347, 348  
 Reinhard 197  
 Rinecker, C. 160  
 Röpke, W. 45  
 Rosen 197  
 Rotter, H. 276  
 Rousseau, J.-J. 112, 133, 292, 348  
 Ryan, J. A. 158  
 Schambeck, H. 161, 236, 343  
 Schasching, J. 67, 283, 293, 312, 328, 330, 332, 333, 334, 339, 340, 342, 350, 351, 353  
 Schärfl, H. 198  
 Scheler, M. 316  
 Schellenberger, B. 289  
 Schilling, O. 158  
 Schlecht, O. 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 44, 45  
 Schmiedel, Th. 183  
 Schmitz, W. 236, 271, 289, 308, 309, 323, 324, 338, 364, 372  
 Schneiders, W. 195, 197  
 Schöttl, F. 160  
 Schram, D. 183  
 Schreiber, W. 330, 366  
 Schumacher, H. 158  
 Schumpeter 251  
 Seipel, I. 158  
 Smith, A. 22, 160, 249, 252, 270, 292, 293, 296, 298, 299, 300, 301, 303, 305, 324, 326, 344, 360

- Sorgenfrei, H. 84, 160, 162  
 Spinoza 165  
 Stattler, B. 183  
 Stepling, J. 180, 181, 200  
 Stolleis 195, 197  
 Stolz, P. 162  
 Streissler, E. W. 291, 299, 300,  
 302, 330, 331, 332, 335, 337,  
 348, 349, 355, 360, 361  
 Streit, M. 314, 315, 319, 320, 321,  
 322, 323, 324, 333, 334, 344,  
 345, 346, 347  
 Streithofen, H. B. 309, 310  
 Suarez, F. 126, 127, 134, 135, 139,  
 140, 141, 159, 178, 179, 186,  
 197, 200  
 Szudra, K. U. 160
- Taparelli d'Azeglio, L. 132, 135,  
 136, 137, 139, 140, 141, 142,  
 143, 144, 145, 147, 148, 150,  
 155, 160, 161, 162, 183, 184,  
 185, 186, 188, 189, 190, 191,  
 192, 200, 201, 202, 344, 351,  
 354, 355, 356  
 Tawney 158  
 Thomann, M. 11, 161, 163, 199,  
 202, 303, 343, 345, 350, 351,  
 352, 353, 354, 355  
 Thomas v. Aquin 111, 112, 118,  
 119, 120, 121, 122, 123, 124,  
 125, 126, 128, 139, 140, 141,  
 142, 145, 146, 148, 149, 150,  
 151, 152, 158, 159, 162, 173,  
 174, 178, 190, 191, 192, 193,  
 197, 198, 204, 274, 300, 302,  
 305, 344, 345, 349, 350, 352,  
 353, 354  
 Thomasius, Chr. 132, 179  
 Thümmig, L. P. 183  
 Timoni 180  
 Trappe, P. 334  
 Troeltsch 158
- Utz, A. F. 8, 9, 45, 49, 64, 65, 108,  
 109, 158, 160, 161, 162, 195,  
 196, 197, 270, 286, 291, 292,  
 293, 295, 296, 297, 299, 306,  
 308, 310, 316, 317, 318, 319,  
 324, 327, 328, 335, 341, 343,  
 344, 345, 346, 347, 348, 349,  
 352, 367, 369
- Vasquez, G. 201  
 Vattel 354  
 Villey, M. 197  
 Vogelsang, K. Frhr. v. 68, 70
- Watrin, Ch. 61, 64  
 Weber, M. 7, 158, 315, 316, 319,  
 323, 364  
 Weigelt, Kl. 325, 326, 358, 359  
 Weiler, R. 161, 324, 354, 355  
 Weishaupt, A. 181  
 Weitzmann, M. L. 265, 266, 270  
 Werhahn, P. H. 64  
 Wieacker, F. 202  
 Wiest, St. 183  
 Wingen, M. 313, 314, 341, 365  
 Winter, E. 200  
 Wittekind, A. 160  
 Wolff, Chr. 132, 136, 138, 161,  
 165, 166, 167, 168, 170, 171,  
 172, 173, 174, 175, 176, 177,  
 179, 180, 181, 182, 183, 184,  
 185, 186, 188, 189, 190, 191,  
 194, 195, 196, 197, 198, 199,  
 200, 201, 202, 343, 344, 347,  
 350, 351, 352, 353, 354
- Zambarbieri, A. 84  
 Zigliara, T. 147, 148, 353  
 Zsifkovits, V. 161  
 Zulehner, P. M. 289