

Kann der Christ Marxist sein?
Muß er Kapitalist sein?

HUMANUM
Veröffentlichungen der Internationalen Stiftung Humanum

**Kann der Christ Marxist sein?
Muß er Kapitalist sein?**

KANN DER CHRIST MARXIST SEIN?
MUSS ER KAPITALIST SEIN?

Herausgegeben für die
Internationale Stiftung Humanum
von Arthur F. Utz

WBV · BONN
SCIENTIA HUMANA INSTITUT · BONN

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Kann der Christ Marxist sein? Muß er Kapitalist sein? / Hrsg.
für d. Internat. Stiftung Humanum von Arthur F. Utz — Bonn: WBV;
Bonn: Scientia-Humana-Institut, 1982.
(Humanum) ISBN 3-923202-01-6
NE: Utz, Arthur [Hrsg]

1982

© WBV · H. Weiskirch Buchvertrieb und Verlag GmbH

D-5300 Bonn 3, Finkenbergr. 61

Gesamtherstellung: wico grafik GmbH, 5205 Sankt Augustin 1/Bonn

INHALTSVERZEICHNIS

<i>Arthur F. Utz</i>	
Vorwort	7
<i>Arthur F. Utz</i>	
Zur Einführung	9
<i>Oswald von Nell-Breuning</i>	
Marxistische Weltanschauung: Ist das marxistische Wirtschaftssystem von der Weltanschauung trennbar?	13
Diskussionsbericht	28
<i>Arthur F. Utz</i>	
Gemeinsames und Verschiedenes in der marxistischen und christlichen Wirtschaftsanalyse	39
Diskussionsbericht	58
<i>Wilhelm F. Kasch</i>	
Gibt es eine christliche Option für ein Wirtschaftssystem?	72
Diskussionsbericht	90
<i>Alfred Klose</i>	
Ist die Alternative zum Marxismus für den Christen der Kapitalismus?	96
Diskussionsbericht	119
<i>Arthur F. Utz</i>	
Gedanken im Rückblick auf die Diskussion	123
Personenverzeichnis	135
Autoren und Diskussionsteilnehmer	137

VORWORT

Unter dem Titel dieses Buches veranstaltete die Internationale Stiftung Humanum im Oktober 1981 ein Symposium, an dem evangelische und katholische Sozialethiker sowie Vertreter der Wirtschaftswissenschaft und Soziologie und der wirtschaftlichen Praxis teilnahmen. Im Grunde ging es um die Frage, ob vom christlichen Glauben der Weg in eine bestimmte Organisation der wirtschaftlichen Kooperation, also in ein bestimmtes Wirtschaftssystem, führt. Diese Frage entzündet sich heute am deutlichsten in der Kapitalismuskritik. Nicht selten werden hierbei marxistische Argumente verwandt. Der frühere Jesuitengeneral *Pedro Arrupe* fand es darum für notwendig, in seinem Brief vom 8. Dezember 1980 an die Jesuitenprovinziale von Lateinamerika die Frage des christlichen Umgangs mit der marxistischen Gesellschaftsanalyse zu behandeln. Es dürfte wohl kein Geheimnis sein, daß Theologen verschiedener kirchlicher Gemeinschaften glauben, man brauche vom Marxismus nur den historischen Materialismus abzuziehen und man erhalte als Ergebnis ein weltanschaulich neutrales Wirtschaftsgefüge. Darum und in diesem Sinn die Frage: Kann der Christ Marxist sein, muß er Kapitalist sein?

Die Formulierung ist nicht ohne Probleme. Kann man überhaupt von einem marxistischen Wirtschaftssystem sprechen? Und was soll schließlich unter Kapitalismus verstanden sein? Auf die Fragestellung soll in der Einführung etwas näher eingegangen werden.

In den Diskussionen, die sich an die Referate anschlossen, sind lesenswerte Beiträge zur gestellten Frage geleistet worden. Da die einzelnen Diskussionsredner jeweils zu verschiedenen Objekten Stellung nahmen, wäre es für den Leser, der am Symposium nicht teilgenommen hat, zu beschwerlich geworden, in der Vielzahl von Gedanken, den logischen Faden zu finden. Ich habe mich daher bemüht, wie in den Veröffentlichungen der früheren Symposien der Stiftung, einen, wie ich hoffe, übersichtlichen Diskussionsbericht zu schreiben. Ich habe mich hierbei strengstens an

die Tonbandaufnahme gehalten. Manchmal war ich gezwungen, die in der Rede grammatikalisch nicht vollendeten Sätze in eigen formulierter Fassung (ohne Anführung) zu interpretieren. Irgendwelche dadurch entstandenen Unvollkommenheiten wolle man mir gütigst nachsehen. Die Referenten erhielten den ihrem Referat zugehörigen Diskussionsbericht zur Genehmigung zugeschickt.

Der Dank der Stiftung gilt natürlich in erster Linie den Referenten, dann aber auch den Teilnehmern des Symposiums. Dank schuldet die Stiftung auch Frau *Hedwig Weiskirch* für ihre unermüdliche organisatorische Tätigkeit in der Vorbereitung und Abwicklung des Symposiums. Nicht unerwähnt darf die Arbeit von Dr. *Brigitta Gräfin von Galen* bleiben, die meine Diskussionsberichte sorgfältig mit den vom Tonband abgeschriebenen Texten verglich, um Abweichungen meinerseits zu verhindern.

Daß das Buch in zeitlich so großem Abstand vom Symposium erscheint, ist Umständen zuzuschreiben, die nicht in meiner Hand lagen.

Arthur F. Utz
Präsident des
Vorstandes der Stiftung

ZUR EINFÜHRUNG

*Beinhaltet der Marxismus ein Wirtschaftssystem?
Und ist „Kapitalismus“ noch ein sinnvolles Diskussionsobjekt?*

Den Entwurf eines Wirtschaftssystems sucht man umsonst bei *K. Marx*. Sein Schrifttum erschöpft sich in der Kapitalismuskritik, wobei man, wie im Verlauf der Diskussion hervorgehoben wurde, nicht weiß, ob er mehr das private Eigentum an Produktionsmitteln oder die Arbeitsteilung kritisierte. Die Arbeitsteilung zu kritisieren, bedeutet naturgemäß einen Rückfall in die sich selbstversorgende Hauswirtschaft. Die Neomarxisten haben darum diesen Gegenstand der Kritik nicht aufgenommen. Was sie aber alle beseelt, ist die Kritik am privaten Produktionsmitteleigentum. Damit ist grundsätzlich die Weiche für eine Zentralverwaltungswirtschaft gestellt. Nun gibt es allerdings verschiedene Arten von Zentralverwaltungswirtschaft, selbst auch solche, die in begrenztem Maße die private Disposition über Produktionsmittel integrieren (z. B. Jugoslawien). Von einem eigentlichen privaten Eigentumsrecht kann aber nicht gesprochen werden. Es handelt sich lediglich um eine Verteilung der Dispositionsgewalt über Kapital und über einen Teil der Unternehmensgewinne. Wenn man in den zentral verwalteten Wirtschaften von einem Eigentumsrecht sprechen will (wie vornehmlich im Agrarsektor), dann nur von einem solchen von Staatsgnaden. Der Staat betrachtet das Produktionsmitteleigentum nicht als ein ihm vorgegebenes, mit der Person verbundenes Recht. Er setzt es lediglich pragmatisch ein, um sein ökonomisches Ziel zu erreichen. Dieses Ziel mag die allgemeine Wohlfahrt sein. Diese ist aber definiert durch die Staatsgewalt, keineswegs das Resultat freier Entscheidungen, die aus dem Gesellschaftskörper kommen. Darum gibt es auch keine von der Staatsgewalt unabhängigen Gewerkschaften, diese sind vielmehr staatliche Institutionen. Daran ändert auch die von westlichen Neomarxisten verteidigte Demokratisierung der Wirt-

schaft nichts. Auch hier sind Wirtschaft und Gesellschaft verpolitisiert, wenngleich in eigener Art. Dies wird auch von den Neomarxisten zugegeben, sogar gefordert, weil es für sie eine Unterscheidung von Wirtschaft und Politik nicht gibt.

Ist nun diese Wirtschaft ohne privates Produktionsmitteleigentum wertneutral, d. h. besitzt sie keinerlei weltanschauliche Note? Dies war die erste entscheidende Frage der Diskussion, von deren Beantwortung es abhängt, ob der Christ Marxist sein kann im Sinn marxistisch orientierter Ökonomie. Es war natürlich unvermeidlich, daß in der Diskussion überhaupt das Verhältnis von Ökonomie und Weltanschauung zur Sprache kam. Es sei aber schon hier darauf hingewiesen, daß die beiden Fragen keineswegs übereinstimmen, d. h. einerseits ob das marxistische Wirtschaftsdenken mit der Prämisse der grundsätzlichen Ablehnung und der lediglich pragmatischen Anerkennung des privaten Produktionsmitteleigentums vom Christen übernommen werden kann, und andererseits ob Ökonomie und Weltanschauung, allgemein betrachtet, separat diskutiert werden können. Bei der Lesung der Diskussionsberichte dürfte dieser Hinweis hilfreich sein.

Wie ist nun die zweite Frage zu verstehen: Muß der Christ Kapitalist sein?

Wie man bei der ersten Frage statt von Marxismus klarer von Zentralverwaltungswirtschaft gesprochen hätte, so könnte man auch hier anstelle von Kapitalismus den klareren Begriff „Marktwirtschaft“ oder noch deutlicher „Soziale Marktwirtschaft“ verwenden. Nun läuft aber die Diskussion um die Wirtschaftsordnung heute unter dem Zeichen der Kapitalismuskritik, in der marxistische Elemente Verwendung finden. Mit den Begriffen „Zentralverwaltungswirtschaft“ und „Soziale Marktwirtschaft“ würde man vielleicht einige wirtschaftspolitisch Interessierte ansprechen, man käme aber mit all denen nicht ins Gespräch, die unter dem Begriffspaar „Marxismus — Kapitalismus“ diskutieren. Es bleibt uns also nichts anderes übrig, als ebenso wie das marxistische Wirtschaftsdenken auch den Begriff des Kapitalismus neu zu definieren, frei von seinen geschichtlich bedingten Belastungen. Historisch ist der Begriff nicht fest umrissen, weshalb ihn die Wirtschaftstheoretiker für die Forschung als unbrauchbar be-

zeichnen. In der Diskussion des Symposiums wurde teilweise vorgeschlagen, man solle besser von „kapitalistischer Wirtschaftsweise“ sprechen. Aber damit entgeht man dem Dilemma nicht. Was ist dann unter „kapitalistisch“ zu verstehen? Man fällt vom Substantiv ins Adjektiv. Wenn man z. B. anstelle von Nihilismus von nihilistischer Verhaltensweise sprechen würde, dann müßte man trotzdem zunächst definieren, was Nihilismus ist.

Schließlich wird allgemein erklärt, der Kapitalismus habe sich entwickelt, er habe wirtschaftspolitische Elemente aufgenommen, die die üblen Erscheinungen des anfänglichen Kapitalismus beseitigt hätten, wir hätten darum keinen Kapitalismus mehr. Offenbar hat man aber nicht alles abstreifen wollen, was der geschichtliche Kapitalismus in sich trug. Und das ist die Marktwirtschaft mit ihrem privatrechtlichen Produktionsmitteleigentum, die man nicht missen möchte. Jeder, der heute von Marktwirtschaft spricht, weiß, daß es sie als reines System nur in der Theorie gibt. Daß dieses theoretische Gebilde zugleich auch praktisch das der allgemeinen Wohlfahrt dienlichste System sei, war der Irrtum der damaligen Theoretiker. Wir haben aber in der Praxis als ideelle Orientierung dieses System immer noch vor Augen. Es muß demnach doch etwas im Kapitalismus enthalten sein, das wir nicht verlieren möchten. Was uns belastet, ist einerseits das ominöse Wort Kapitalismus, mit dem sich soviel soziales Elend der industriellen Revolution des 19. Jahrhunderts verbindet, andererseits der Begriff „System“ (kapitalistisches Wirtschaftssystem), weil wir mit diesem Begriff ein Kooperationsganzes unterstellen, das nach einer Regel naturgesetzlicher Art funktioniert. Dagegen kann man sich in der moralischen, also in der Handlungsordnung ein System vorstellen, das durchaus nicht nach einem naturwissenschaftlich erfaßbaren Gesetz die einzelnen Handlungen bestimmt, sondern diesen lediglich eine Grundnorm vorgibt, die mit Klugheit angewandt werden muß. In der Geschichte der Moraltheologie wurde viel gestritten über die Moralsysteme des Tutilorismus, des Laxismus, des Probabilismus, des Semiprobabilismus. Dagegen haben die Schüler des *Thomas von Aquin* das System der christlichen Klugheit gestellt, das nicht etwa die Aufhebung jeglichen Systemgedankens bedeutet, sondern ein echtes Sy-

stem ist, weil es formulierbaren Normen folgt, die allerdings je nach Situation eine verschiedene, verantwortbare Anwendung erfordern. Wenn wir also unter Kapitalismus ein Kooperationsganzes von wirtschaftlich Handelnden verstehen, die grundsätzlich, d. h. soweit wie es nach klugem Ermessen möglich ist, der auf dem privaten Produktionsmitteleigentum beruhenden Marktwirtschaft den Vorzug geben, dann können wir auch heute mit ruhigem sozialen Gewissen vom kapitalistischen Wirtschaftssystem sprechen und es befürworten, ohne dem Verdikt zu verfallen, wir plädierten für ein System der Ausbeutung des Arbeitnehmers und des Klassenkampfes. In diesem Sinn ist die Frage gemeint: Muß der Christ Kapitalist sein? An dem Wort „muß“ darf man sich nicht stoßen, nachdem man sich klar gemacht hat, daß in dem dargestellten Sinn der Kapitalismus kein streng umrissenes Aktionsschema vorgibt, sondern nichts anderes darstellt als eine analog gültige Handlungsnorm, zu deren Verwirklichung es je nach Lage viele Wege geben kann.

MARXISTISCHE WELTANSCHAUUNG: IST DAS MARXISTISCHE WIRTSCHAFTSSYSTEM VON DER WELTANSCHAUUNG TRENNBAR?

Auf die Frage, ob der Christ Marxist sein *kann* oder Kapitalist sein *muß*, wird wohl jeder von uns wie aus der Pistole geschossen mit NEIN reagieren. Eine andere Frage ist, ob wir alle unter Marxist und Kapitalist, erst recht unter Kapitalismus und Marxismus dasselbe verstehen, und namentlich, wenn im Zusammenhang unseres Themas von *Weltanschauung* die Rede ist, ob wir einig darin sind, was genau wir unter „Weltanschauung“ verstehen, und speziell bei marxistischer Weltanschauung, was wir zu deren Bestandteilen zählen, sei es in dem Sinn, was *Marx* selbst wirklich gedacht und gemeint habe, sei es, was in den vielen Versionen von Marxismus weltanschauliche Dignität beansprucht und was nicht. Um alles das zu klären und uns über Bedeutung und Sinngehalt der von uns gebrauchten sprachlichen Ausdrucksmittel soweit zu verständigen, daß es uns gelingt, nicht aneinander vorbeizureden, nicht das eine Mal im sprachlichen Ausdruck übereinzustimmen, tatsächlich aber ganz Gegensätzliches zu meinen, das andere Mal einander lebhaft zu widersprechen, tatsächlich aber in dem, was wir meinen, übereinzustimmen, dazu müßten wir wohl einige Wochen beisammenbleiben. Vielleicht wäre diese Zeit sogar gut angelegt, denn ich glaube, wir würden damit auch der öffentlichen Diskussion einen großen Dienst erweisen; wir würden viel unnützen Wortstreit ausräumen und dadurch die Gegenposition gegenüber dem Marxismus und seinen Repräsentanten erheblich stärken.

Weltanschauung: was ist damit gemeint? — Wir verstehen unsere Bundesrepublik Deutschland als weltanschaulich-pluralistischen, aber keineswegs als wertneutralen Staat. Wie hängen Weltanschauung und Wertüberzeugung zusammen? Lassen sie sich klar unterscheiden? Gibt es zwischen ihnen eine trennscharfe

Grenze? Wenn Ja: wo liegt sie? Was ist noch und was ist nicht mehr „weltanschaulich“? — Die SPD legt genau diese Unterscheidung ihrem Grundsatzprogramm zugrunde. Die einen werfen ihr vor, damit etabliere sie für sich eine „Über-Weltanschauung“, die anderen, eine solche „unter-weltanschauliche“ Position endige unvermeidlich im Wert nihilismus. Diese staatsrechtlichen bzw. parteipolitischen Diskussionen zeigen, wie wenig klar ist, was wir unter Weltanschauung verstehen.

Nun soll ich unglücklicher Mensch vor Ihnen die marxistische Weltanschauung entfalten und anschließend mich darüber äußern, ob das „marxistische Wirtschaftssystem“ sich von dieser Weltanschauung trennen lasse. Auf die Einladung habe ich meine vorbehaltlose Zusage gegeben, allerdings mit der ‚reservatio mentalis‘, daß es für mich das marxistische Wirtschaftssystem ebenso wenig gibt wie das kapitalistische, so daß auch über deren Trennbarkeit oder unlösliche Verbundenheit mit dieser oder jener Weltanschauung sich nichts aussagen läßt. Ich hoffe, statt des Wirtschaftssystems die Marx'sche *Gesellschaftskritik* einschmuggeln zu können und zu dürfen, dies umso mehr, als im Zusammenhang mit dem Würzburger Synodenbeschluß „Kirche und Arbeiterschaft“ ich in *dieser* Frage heftig angegriffen worden bin; so schwebte mir vor, hier würde ich Gelegenheit haben, mich dagegen zur Wehr zu setzen. Im Briefwechsel mit dem Einlader und Präsidenten der Stiftung stellte sich jedoch heraus, daß es ihm um die Marx'sche oder marxistische *Ökonomie* zu tun ist, spezifisch um die „Trennung des Arbeiters von den Produktionsmitteln“, und so habe ich versprochen, ich wolle mich bemühen, diesem Thema Interesse abzugewinnen. Wie weit es mir gelungen ist, werden Sie sehen.

Also zur „marxistischen Weltanschauung“! — An erster Stelle denkt man an das Geschwisterpaar dialektischer und historischer Materialismus, denn dazu bekennen sich wohl alle Marxisten, und diese beiden „Ismen“ gelten allgemein als das Proprium oder Distinktivum des Marxismus, d. i. als das, was ihn von allem, was nicht Marxismus ist, unterscheidet.

Daß *Karl Marx* ein glühender Hasser der Religion war, sowohl der jüdischen, aus der er vom Vater hinausgezwungen, als auch

der christlichen, in die er hineingezwungen worden war, ist bekannt; auch an seinem persönlichen Atheismus ist nicht zu zweifeln. Ob sein „Materialismus“ etwas damit zu tun hat, ob er ontologisch zu verstehen ist, d. i. alles Immaterielle leugnet, oder — zum mindesten im Zusammenhang mit Dia- und Histo-Mat — lediglich „Ökonomismus“ besagt, ist nicht ebenso klar, vielleicht aber auch gar nicht wichtig.

Der „historische Materialismus“ wäre treffender als ökonomischer Determinismus zu bezeichnen. Versteht man diesen Determinismus *extrem*, dann schließt er alle Freiheit und Verantwortung aus und erweist sich damit als weltanschauliche Doktrin, *Marx* selbst interpretiert ihn mehrfach *restriktiv*; alsdann besagt er weltanschaulich *nichts* und berichtet nur die Vorstellung von der Geschichte, wie ich sie noch gelernt habe, als eine Abfolge von Schlachten, durch die Länder erobert, und von Prinzessinnenheiraten, durch die sie zusammengeheiratet wurden. Entgegen dieser Vereinseitigung den gewichtigen Einfluß hervorzuheben, den ökonomische Tatsachen und Gegebenheiten auf den Lauf der Weltgeschichte ausgeübt haben und heute ausüben, ist gewiß keine weltanschauliche Verirrung. Inwieweit ernst zu nehmende Marxisten den ökonomischen Determinismus dogmatisch streng verstehen, muß ich offen lassen. Auch andere Leute reden von „Sachzwängen“.

Größere Schwierigkeit bereitet der *dialektische* Materialismus — *Hegel* verstand sich mit seiner idealistischen Dialektik bewußt als Christ; ob zu Recht oder zu Unrecht weiß ich nicht. Wenn aber *Marx* diese idealistische Dialektik materialistisch „umstülpt“, so sehe ich darin nichts, was mit dem christlichen Glauben oder einer Abkehr von ihm zu tun hätte. Stringent verstanden schließt der Diamat jede Eschatologie, also auch die christliche aus. Ob *Marx* seine klassenlose Gesellschaft eschatologisch versteht, ist umstritten. Wenn Ja, dann ist sein Diamat innerlich widersprüchlich. 'Ex absurdis sequitur quodlibet', aus innerlich Widersprüchlichem folgt alles Beliebige; eben deswegen folgt *nichts* daraus, also auch nichts weltanschaulich Schlimmes. — Anders verhält es sich, wenn man die Dialektik nicht dogmatisch streng versteht, sie vielmehr ähnlich wie vorher den Histo-Mat auf die Ebene der schlich-

ten Erfahrungstatsachen herunterholt; dann besagt sie nichts anderes, als daß wir immer wieder von dem einen Straßengraben in den anderen fallen, und daß wir uns schwer tun, auf den Straßendamm zu kommen und auf die Dauer die rechte Fahrspur einzuhalten. Ich vermute allerdings, daß überzeugte Marxisten den Dialekt dogmatisch strikt interpretieren und ihm damit weltanschaulichen Rang zuerkennen. So verstanden und erst recht in Verbindung mit Marx'scher Eschatologie wäre er mit „ewigen“ Wahrheiten, seien es Vernunft- oder Offenbarungswahrheiten, absolut unvereinbar.

Soviel zu den beiden für den Marxismus repräsentativen Stichworten. Im Sinne dieser beiden oder auch nur eines dieser beiden dogmatisch strikt interpretierten Prinzipien kann man als logisch denkender Mensch, und erst recht als gläubiger Christ *unmöglich* „Marxist“ sein.

Viel wesentlicher als diese beiden „Ismen“, die man — allerdings nur gegen den leidenschaftlichen Widerspruch überzeugter Marxisten — von ihrer angemessenen weltanschaulichen Höhe auf die Ebene schlichter Erfahrungstatsachen herunterholen und restlos verharmlosen kann, scheint mir die Marx'sche *Anthropologie* und im Zusammenhang damit seine Epistemologie zu sein. Wenn unsere katholische Soziallehre wesentlich metaphysische Anthropologie ist, dann liegt hier der entscheidende Gegensatz oder Widerspruch zwischen einem sich weltanschaulich verstehenden Marxismus und uns.

Damit sind wir bei Marxens *Ideologielehre*, die engstens zusammenhängt mit seinem ökonomischen Determinismus. — Sprachlich unserem kritischen Realismus täuschend ähnlich, so daß beiderseits manchmal das Mißverständnis entsteht, man befinde sich miteinander in vollem Einklang, läßt diese Lehre, wie *Marx* sie meint und versteht, ausschließlich die ökonomischen Tatsachen und die daraus sich ergebende Interessenlage gelten. Wir alle — ausgenommen selbstverständlich er und seine Apologeten — kranken von unserer Interessenlage her an „falschem Bewußtsein“. Alle unsere ethischen, rechtlichen, wissenschaftlichen, künstlerischen, philosophischen und erst recht religiösen Vorstellungen sind von daher determiniert, haben mit objektiver Wahr-

heit nichts zu tun, sind bloße Epiphänomene der ökonomischen Gegebenheiten und „wälzen sich“ mit diesen fort und fort immer wieder um. Ewig geltende Wahrheiten, also auch die Wahrheit des Daseins Gottes, sind damit unvereinbar. (Daß man auch von der Dialektik her zu dem gleichen Ergebnis kommen kann, haben wir vorhin gesehen). — Würde *Marx* sich begnügen, uns daran zu erinnern, wie anfällig wir für *Wunschdenken* sind, und uns anhalten, ständig Ideologieverdacht nicht gegen andere, sondern gegen uns selbst wachzuhalten, dann täte er uns einen unschätzbaren Dienst. — Sehe ich recht, dann ist diese Lehre vom „falschen Bewußtsein“ geradezu das *Kernstück* des weltanschaulichen Marxismus der *neo-marxistischen* Dogmatiker und Theoretiker.

In eklatantem Widerspruch zu unserem Schöpfungsglauben steht Marxens Lehre über unsere „Menschwerdung“. — Nicht dadurch seien wir Menschen, daß Gott uns als solche erschaffen hat; noch viel weniger bin ich dieser konkrete Mensch, weil Gott mich als diesen geschaffen und mich „bei meinem Namen gerufen“ hat; Mensch wird man nach *Marx* vielmehr dadurch, daß man sich in die *gesellschaftliche Arbeit*, d. i. in die Auseinandersetzung mit der Natur, der wir unsere Subsistenzmittel abringen, einordnet und sich an dieser Arbeit beteiligt; dadurch allein wird man Mensch, d. i. „vertretbares“ Glied, jederzeit auswechselbares „Ersatzteil“ des Produktionsmittelapparates „menschliche Gesellschaft“. In diesem mit unserem Schöpfungsglauben unvereinbaren Sinn ist nach *Marx* der Mensch „Schöpfer seiner selbst“. Das Ergebnis dieses Schöpfungsaktes aber ist kein individuelles Wesen; noch viel weniger ist es eine Person; es ist ausschließlich ein Exemplar des abstrakten Gattungsbegriffs „Mensch“; der „konkrete“ Mensch gilt und zählt nichts und wird erbarmungslos in die Fundamente der künftigen klassenlosen Gesellschaft (in der Sowjetunion während der vorläufigen „sozialistischen“ Phase in die Fundamente der endgültigen „kommunistischen“ Phase) eingestampft; die Gesellschaft, das Kollektiv der Exemplare dieses abstrakten Gattungsbegriffs, ist *alles*.

Gott liebt den *konkreten* Menschen; Christus hat sein Blut vergossen für jeden einzelnen konkreten Menschen. *Marx* und der weltanschauliche Marxismus kennen nur den abstrakten Men-

schen. Diese Feststellung von Papst *Johannes Paul II.* in „Redemptor hominis“ trifft haargenau den *Nerv* der „marxistischen Weltanschauung“.

Von dieser *anthropologischen* Überschätzung der menschlichen Arbeit durch *Karl Marx* habe ich in meiner Studienzeit nie etwas gehört; schlagen Sie die damalige Literatur nach, gleichviel ob wissenschaftlich oder populär; Sie finden nichts davon, um so mehr aber über seine *ökonomische* Wertung der Arbeit; mit *deren* Widerlegung wollte man *Marx* schlagen. Zu allem Unglück stellte man sie auch noch falsch dar, d. h. man überlas das, was das Schlüsselwort ist, nämlich „gesellschaftlich notwendige Arbeit“ (selbst *Hoboff* muß das überlesen haben; anders ist seine Gleichsetzung der *Marx'schen* Arbeitswertlehre mit der scholastischen unverständlich). Offenbar konnte man sich unter „gesellschaftlich notwendig“ nichts denken und verkannte daher völlig seine Tragweite. — *Marx* behauptet *nicht*, wie es immer wieder dargestellt wird und ich es gern als „vulgarisierten Vulgärmarxismus“ verspottete, das Erzeugnis sei so viel „wert“, wie menschliche Arbeit darin steckt (damit würde er nur *Ricardo* wiederholen); *Marx* lehrt vielmehr, das Erzeugnis sei so viel wert, wie es „gesellschaftlich notwendige Arbeit“ in sich enthalte. Damit gibt er ein Rätsel auf; was ist „gesellschaftlich notwendige Arbeit?“ Das kann bedeuten, soviel Arbeit (Arbeitszeit), wie der fortgeschrittenste Betrieb („Spitzenbetrieb“) benötigt, um es zu produzieren; ebenso gut kann es bedeuten, die Arbeit (Arbeitszeit), wie der rückständigste Betrieb („Marginalbetrieb“) dazu benötigt, der noch mitgeschleppt werden muß, um den Gesamtbedarf nach diesem Erzeugnis zu decken. Das können äußerst verschiedene Mengen von Arbeit sein. Man kann sich auch noch andere Deutungen ausdenken. Was *Marx* sich darunter vorstellt, hat er nie verraten; auch die von ihm so scharf herausgestellte Antithese von Gebrauchswert und Tauschwert gibt darüber keinen Aufschluß. Wie dem auch sei, gerade in der von ihm bekämpften „kapitalistischen“ Wirtschaftsweise sind es nicht die Kosten, sondern ist es die Knappheit, die den („Markt“-)Preis bestimmt. Das wissen selbstverständlich alle marxistischen Wirtschaftswissenschaftler. In der Sowjetunion müssen sie sich Lippenbekenntnissen zu dieser Ar-

beitswertlehre oder diesem „Wertgesetz“ unterziehen; bei uns sind sie frei, zu sagen, was sie denken. So kann denn ein angesehener marxistischer Wirtschaftswissenschaftler (*Karl Kühne*, Ökonomie und Marxismus) ausdrücklich erklären, für das Marx'sche Gedankengebäude sei die Arbeitswertlehre vollkommen entbehrlich; mit ihr habe er sich nur unnötige Schwierigkeiten eingebracht. Andere, mehr philosophisch interessierte Marxisten, die glauben, unbedingt an seiner Arbeitswert- oder Mehrwertlehre festhalten zu sollen, rätseln vergeblich, was für einen „Wert“ *Marx* denn meine; wenn dieser Wert keine ökonomische Dimension habe, dann müsse er eben irgend einer anderen Wertkategorie angehören. — An die Marx'sche Arbeitswert- und Mehrwertlehre haben wir viel vergebliche Liebesmüh verschwendet; selbst wenn sie zuträfe, wäre sie weltanschaulich ohne jedes Interesse.

Um etwas ganz anderes handelt es sich, wenn man aus dem falsch gesehenen empirischen Sachverhalt *rechtliche Ansprüche* herleitet. Indem man ihm juridisch-ethische Implikationen zuschreibt, überschreitet man den Bereich der Erfahrungstatsachen und der dafür zuständigen Fachwissenschaft, hier der Wirtschaftswissenschaft. Bei dieser Grenzüberschreitung können sich weltanschauliche Irrtümer einschleichen. Soweit ich sehe, ist das an dieser Stelle glücklicherweise nicht geschehen, sondern handelt es sich lediglich um einen logischen Fehlschluß, leider um einen solchen, der auch uns immer wieder unterläuft, um nicht zu sagen, um einen in unserer Moraltheologie traditionellen Fehlschluß aus dem von *Leo XIII.* in „*Rerum novarum*“ (Ziff. 8) kanonisierten klassischen Axiom 'fructus sequitur laborem sicut effectus causam'. — Wohlverstanden, dieses Axiom hat durchaus einen vernünftigen und zutreffenden Sinn; nur sein Verständnis und die auf dieses Verständnis gestützte Anwendung sind fehlerhaft. Der Fehler besteht darin, daß man aus diesem „Kausalitätsprinzip der Arbeit“ ein „*Recht* auf den vollen Arbeitsertrag“ herleitet, das konsequent durchgeführt den noch-nicht und den niemals Arbeits- und Erwerbsfähigen den Anspruch auf Unterhaltsmittel und damit das Lebensrecht streitig machen würde. Niemand wagt, diese absurde Konsequenz zu ziehen; jeder, dem man sie entgeghält, auch der Marxist, weist sie mit Entrüstung zurück.

Damit ist es aber nicht getan; es muß klargestellt werden, was der echte und ursprüngliche Sinn dieses Axioms ist und welche schlüssigen Folgerungen er trägt; das gilt für unsere Diskussion mit marxistischen und anderen Gegnern; das gilt an erster Stelle für uns selbst, braucht aber hier nicht weiter verfolgt zu werden.

So sind wir von Marxens anthropologischer Überschätzung der Arbeit zu seiner Arbeitswert- und Mehrwertlehre und damit unvermerkt von der marxistischen Weltanschauung hinübergeglitten zu dem, was er zur Grundlage seiner *Kritik* an der bestehenden Wirtschaftsweise macht bzw. nach der Meinung des soeben angeführten marxistischen Wirtschaftswissenschaftlers zu dem Nagel gemacht hat, an dem er ungeschickterweise diese seine Kritik aufhängt.

Bewußt vermeide ich den Ausdruck „Kapitalismuskritik“, denn *Marx* kritisiert „das Kapital“ (so sein Buchtitel), nicht den Kapitalismus; das Wort „Kapitalismus“ kommt, wenn ich nicht irre, in seinem Schrifttum überhaupt nicht vor. (*Pius XII.* vermied es geflissentlich und hat geglaubt, es sei ihm gelungen, er habe das Wort niemals gebraucht; das war ein Irrtum; es ist ihm einigemal durchgerutscht.)

Marxens Analyse des Wirtschaftsprozesses beschränkt sich auf den Produktionsprozeß, d. i. auf die Herstellung von Sachgütern; Produktionskräfte, Produktionsmittel, Produktionsweise, das sind die ständig bei ihm wiederkehrenden Wörter. Der Bereich der Dienstleistungen verschwindet dahinter völlig. (Auch darin besteht eine überraschende Übereinstimmung mit unserer Argumentationsweise, mit der wir das Eigentum begründen; auch sie kennt nur das sachenrechtliche Eigentum, d. i. die Rechtsmacht bezüglich „räumlich begrenzter Teile der Körperwelt“, und läßt quasidingliche und obligatorische Rechte trotz deren heute überragender Bedeutung völlig außer acht.)

Im Produktionsprozeß besteht unbestreitbar und unbestritten die „Trennung des Arbeiters von den Produktionsmitteln“. Daß sich das nicht beheben läßt, es sei denn, wir wären bereit, unsere Wirtschaft auf Ein-Mann- und Familien-Betriebe zurückzuschrauben, die schlechterdings nicht imstande wären, die heutige Menschenzahl zu ernähren und wozu die meist zur Megalomanie nei-

genden Marxisten am allerwenigsten geneigt wären, sei nur beiläufig angemerkt und nicht weiter vertieft. *Marx* glaubt als Ursache dieser Trennung die Einführung des Privateigentums an den Produktionsmitteln entdeckt zu haben; diesem „Sündenfall“ gibt er die Schuld an allem; diesen Sündenfall will er rückgängig machen. Ins Positive gewendet bedeutet diese seine Kritik die Forderung oder, wenn Sie so wollen, sein „Wirtschaftssystem“: Beseitigung der Trennung des Arbeiters von den Produktionsmitteln, Wirtschaft *ohne* Privateigentum an den Produktionsmitteln.

Unsere Marx-Kritik oder richtiger gesagt unsere Apologie gegen *Marx*, wie ich sie in meiner Schulzeit noch gelernt habe, hat das dahin verzerrt und entstellt: *Marx* will das Eigentum abschaffen; das Eigentum ist naturrechtlich geboten und durch Gottes 7. Gebot geschützt; also ist Marxens Lehre verwerflich und widergöttlich. — Selbstverständlich hat *Marx* niemals das Eigentumsrecht abschaffen wollen. Eigentum, und zwar *privates* persönliches Eigentum an Verbrauchs- und Gebrauchsgütern besteht in allen kommunistischen Staaten fort und niemand denkt daran, es abzuschaffen. Es geht ausschließlich um die Produktionsmittel, hier allerdings nicht nur um die körperhaften (materiellen) technischen Produktionsmittel, sondern um die ganze Welt von Rechtsgebilden, von Beherrschungs- und Ausschluß-Rechten, man denke an Kartellquoten, an Sperrpatente usw. usw. — *Wie* diese Wirtschaft *ohne* Privateigentum an Produktionsmitteln zu organisieren, *wie* sie in Betrieb zu setzen und in Funktion zu halten sei, darüber sagt *Marx nichts*. (In dieser Hinsicht befindet er sich in Übereinstimmung mit Papst *Pius XI.*, dem ich nachrühme, er habe in Bezug auf Beschreibung seiner „Berufsständischen Ordnung“ sich die gleiche kluge Zurückhaltung auferlegt wie *Marx* bezüglich seiner klassenlosen Gesellschaft.) Sich den Kopf darüber zu zerbrechen, wie der Trennung des Arbeiters von den Produktionsmitteln abzuhelfen sei, hat *Marx* seinen Schülern und Testamentsvollstreckern überlassen.

Bezeichnen wir eine Wirtschaftsweise, bei der die Produktionsmittel ganz oder doch überwiegend in Privateigentum stehen, als *Privatkapitalismus*, dann wäre eine Wirtschaftsweise, bei der sie alle oder doch die meisten und wichtigsten in Staatseigentum ste-

hen, als *Staatskapitalismus* zu bezeichnen. Gleichviel, ob die Überführung der Produktionsmittel in Staatseigentum die Trennung des Arbeiters von den Produktionsmitteln aufhebt oder nicht gerade im Gegenteil sie verschärft und vertieft, diese Lösung kann nach *Marx* höchstens für die von ihm als vorübergehend angesehen Phase der „Diktatur des Proletariats“ in Betracht kommen, wenn oder solange das Proletariat sich des Staatsapparates bemächtigt hat und sich seiner als Instrument zur Liquidierung der Kapitalistenklasse bedient. Endlösung kann der Staatskapitalismus nicht sein, da der Staat „absterben“ und nur eine „Verwaltung von Sachen“ übrig bleiben soll; worin diese Verwaltung von Sachen bestehen, wie sie organisiert oder konstruiert und wie sie funktionieren soll, darüber erfahren wir *nichts*. — Da *Marx* unter „Staat“ wohl alle hoheitlichen, mit Zwangsgewalt ausgestatteten Sozialgebilde versteht und sie alle unterschiedslos absterben lassen will, darf man wohl sagen, Überführung der Produktionsmittel aus Privateigentum in Gemeineigentum könne nicht seine Absicht oder sein Ziel sein; nur andere Formen von Gemeinwirtschaft (vgl. Art. 15 GG) seien für ihn diskutabel. Aber er diskutiert sie nicht, er hat keine Vorschläge, kein Modell eines „Wirtschaftssystems“ dafür anzubieten.

Offenbar aber empfinden manche Marxisten es als unbefriedigend, daß die marxistisch-leninistischen Staaten keinerlei Neigung zeigen, abzusterben, vielmehr entschlossen scheinen, die Diktatur des Proletariats, sprich der oligarchisch strukturierten kommunistischen Partei, und damit zugleich den von ihr betriebenen Staatskapitalismus endgültig beizubehalten. — Wenn nun Überführung des Eigentums an den Produktionsmitteln aus privaten Händen in die Hand des Staates oder anderer hoheitlicher Zwangsgemeinschaften *nicht* die (End-)Lösung sein kann, muß man dann nicht konsequenterweise *jede* Art von Eigentum an Produktionsmitteln überhaupt beseitigen? Das ist offenbar die Frage, die manche Marxisten quält und die sich hinter der Frage nach *dem* oder nach *einem* „marxistischen Wirtschaftssystem“ verbirgt.

Wir selbst, ausgesprochenermaßen *Ketteler*, haben uns um Behebung oder zum mindesten fühlbare Milderung dieser „Tren-

nung“ bemüht. Wir glaubten, eine Lösung gefunden zu haben in der Produktivgenossenschaft, in der die gleichen Menschen, die in ihr arbeiten, auch eigentumsmäßig (streng genommen müßte man allerdings sagen: *vermögensmäßig*) an dem Unternehmen beteiligt sind. Diese Lösung hat gewiß viel für sich; leider sind ihre Erfolge beklagenswert enttäuschend. Die Gründe dieses Mißerfolgs sind bekannt; grundsätzlich lassen sie sich ausräumen, aber die Aussicht, daß es gelingt, ist entmutigend gering.

Für Marxisten, für die das Privateigentum an Produktionsmitteln *der* „Sündenfall“ ist, bedeutet aber selbst die vermögensmäßige Beteiligung der Genossen am Produktionsmittelapparat der Genossenschaft immer noch zu viel Privateigentum; sie würden auch dann, wenn die Produktivgenossenschaften sich viel erfolgreicher erwiesen hätten, nach anderen Lösungen suchen. Das bekannteste, zweifellos ernster Betrachtung wert Beispiel dafür ist die jugoslawische Lösung, die allerdings weitgehend mit den gleichen oder ähnlichen Schwierigkeiten zu ringen hat wie unsere Produktivgenossenschaften. Der wesentliche Fortschritt im Sinne dieser Marxisten über die Produktivgenossenschaften hinaus ist dieser: es gibt auch keine vermögensmäßige Beteiligung mehr; das Unternehmen oder der Betrieb (beide Bezeichnungen sind in diesem Fall zutreffend und daher auswechselbar) gehört gewissermaßen sich selbst, ähnlich etwa, wie unsere *Kirchen* sich selbst gehören. (Der Kölner Dom ist grundbuchlich eingetragen auf „Die hohe Domkirche“, nicht etwa auf das hwst. Domkapitel; dieses ist nicht Eigentümer, sondern nimmt *für* die Eigentümerin, d. i. die Domkirche, *deren* Rechte gegenüber Dritten wahr. In älterer Theologie und Kanonistik wurde wohl der Titelheilige als Eigentümer des Gotteshauses angesehen. Wie dem auch sei, in diesen und allen Fällen ähnlicher Art ist „Eigentum“ nicht im Sinne von § 903 BGB, sondern in einem sehr viel weiteren und unbestimmten Sinn gemeint.

Lassen wir den Himmel und seine Heiligen aus dem Spiel und beschränken uns auf den irdischen Erfahrungsbereich, dann müssen wir feststellen: sobald es mehr als einen Menschen auf der Welt gibt, kommen wir mit dem 'usus communis' allein nicht mehr aus, sondern bedürfen zusätzlich der 'administratio et dis-

pensatio particularis'. — Ganz primitiv ausgedrückt: es muß verläßlich geregelt und für jedermann ersichtlich sein, „wer was zu befummeln hat“. Zu der metaphysisch begründeten Befugnis des Menschen als vernunftbegabtes Wesen über Gegenstände der vernunftlosen Schöpfung zu schalten und zu walten, muß die *Ausschließungsbefugnis* hinzukommen, kraft derer ich anderen *wehren* kann, auf Dinge zuzugreifen, an denen nur ich und ohne meine Zustimmung *kein* anderer befugt ist, diese Überlegenheit des vernunftbegabten Geschöpfes über Gegenstände der vernunftlosen Schöpfung auszuüben. Nur so kann diese Befugnis, sobald mehr als ein Mensch da ist, sinnvoll ausgeübt und die vom Schöpfer *allen* Menschen zugewiesene Sachgüterwelt ersprießlich und friedlich genutzt werden, um der Natur die materiellen Unterhaltsmittel abzurufen, auf die der Mensch als Geist-*Leib*-Wesen schon zur Erhaltung seines physischen Daseins und noch mehr für ein kulturelles Leben unabweislich angewiesen ist; vgl. die *Sombartsche Formel* „Kulturfunktion der Unterhaltsfürsorge“.

Im weitesten Sinne gefaßt ist jede Institution, die das gewährleistet, „Eigentumsrecht“. — Das, was sowohl der Jurist als auch der Mann auf der Straße sich unter „Eigentum“ denkt oder vorstellt, ist nur eine der vielen juristisch-technischen Modalitäten, mittels derer sich dieses unverzichtbare Ziel erreichen läßt; vgl. das Selbstzitat *Pius' XI.* in „Quadragesimo anno“ Ziff. 49, Fn. 31 aus der Zeit, da er noch Historiker war.

Auch die Unternehmen oder Betriebe der jugoslawischen Arbeiterselbstverwaltung müssen wissen und sich darauf verlassen können, welche Produktionsmittel ihnen zu Gebote stehen, über die nur sie zu verfügen haben und in die nicht jeder beliebige ihnen hineinreden oder gar hineingreifen kann; sie müssen wissen, wer sie mit Rohstoffen oder Vorprodukten beliefern kann und müssen sich darauf verlassen können, daß nicht jedermann nach Belieben ihnen ihre Erzeugnisse wegnehmen und sich „aneignen“ (sic!) darf. Diese rechtlichen Sicherungen, wie immer sie rechtstechnisch gestaltet und benannt sein mögen, erfüllen genau die Funktion des Eigentumsrechts. Besonders deutlich tritt das in Erscheinung, wenn es darum geht, ein solches Unternehmen zu gründen. Woher die Mittel dazu nehmen? Soll das nicht auf ge-

walttätige Weise (Raub oder Bürgerkrieg) geschehen, dann setzt das eine rechtliche Regelung voraus, sei es die Rechtsfigur des Eigentums oder andere, beispielsweise Rechtsfiguren des Feudalrechts, die im Ergebnis die gleiche Funktion erfüllen. In Jugoslawien stellt die Staatsbank Kredite zur Verfügung — typisch „kapitalistisch“. Wenn das Unternehmen sich erweitern oder modernisieren will, verfügt es *entweder* über eigene Erträge (die selbstverständlich nicht „Profite“ heißen dürfen), die es behalten und für diesen Zweck verwenden („investieren“) darf, *oder* es muß sich wiederum an die Staatsbank wenden, die genau wie unsere Geschäftsbanken ihre Bedingungen stellt und sich über die Kreditwürdigkeit der Antragsteller vergewissert. Daß die Staatsbank manchmal politische statt ökonomische Maßstäbe anlegt, steht auf einem anderen Blatt, ändert aber an dem Gesagten nichts. Alle vorgenannten Transaktionen kann man in die verschiedenartigsten rechtlichen Verkleidungen stecken und, wenn man darauf Wert legt, das Wort „Eigentum“ tabuisieren, faktisch ändert sich gegenüber dem Privatkapitalismus nichts, außer daß in noch höherem Grad als bei uns die Letztentscheidung immer weiter von den Nächstbeteiligten und Nächstbetroffenen weg zu zentralen Stellen hinaufgezogen wird.

Realistisch denkende marxistische Wirtschaftswissenschaftler sind denn auch einsichtig genug, um ganz unbefangen von Eigentum zu sprechen und als einziges *Sach*problem zu sehen: wie gestalten wir die vermögensrechtlichen Rechtsfiguren und die mittels ihrer zu erstellenden rechtlichen Strukturen sowohl des mikro- als auch des makro-ökonomischen Geschehens so, daß sie einen gedeihlichen Ablauf des Sozialprozesses der Wirtschaft tunlichst erleichtern und ihn so wenig wie möglich erschweren, und möglichst wenig Gelegenheiten oder Handhaben bieten zu Mißbrauch, sei es zur Störung des Ablaufs, sei es zur Ausbeutung der schwächeren oder der gewissenhafteren Teilnehmer am Wirtschaftsprozeß.

In alle dem ist nichts *Weltanschauliches* zu entdecken außer den obersten Maßstäben, an denen der Sinn des Lebens und demzufolge die Maßnahmen gemessen werden, die man zu seiner Verwirklichung treffen will. Die meisten Marxisten übernehmen diesbe-

züglich die *liberal*-kapitalistischen Maßstäbe eines praktischen Materialismus (Mammonismus), allerdings mit einem gewichtigen Unterschied. Die Liberal-Kapitalisten wollen das Ziel der Freiheit durch unbeschränkte Freiheit aller Teilnehmer an dem individualistisch-mechanistisch verstandenen Wirtschaftsprozeß erreichen (Modell der kinetischen Gastheorie; Gay-Lussac-Mariottesches Gesetz). Das ist der *rechte* Straßengraben. Die Marxisten und leider auch nicht wenige freiheitlich-demokratische Sozialisten meinen, um die Freiheit als Ziel zu erreichen, bedürfe es weitestgehender Beschränkung der Freiheit auf dem Wege, d. i. ein hohes Maß an Dirigismus; nur so sei und bleibe die Wirtschaft ein *Sozial*prozeß, während sie andernfalls in extremen Individualismus entarte. Das ist der *linke* Straßengraben.

Obwohl es hier um nichts geringeres geht als um die Freiheit und damit die Eigenverantwortung und Selbstentfaltung des Menschen, lassen sich im Bereich der Maßnahmen die *Anteile* von Freiheit und obrigkeitlicher Regelung *nicht weltanschaulich* bestimmen und festschreiben. Alle Überlegungen, die wir darüber anstellen, wie von uns zu treffende Maßnahmen tatsächlich wirken, zu welchen Ergebnissen sie führen werden, ob dieser oder jener Eingriff wirklich unerlässlich oder gerade noch ausreichend ist, sind nicht mehr als mehr oder weniger gut begründete Mutmaßungen, keine schlüssig sich ergebenden Folgerungen. Wo immer wir Entscheidungen treffen und nicht eindeutige, den konkreten Fall zweifelsfrei und genau treffende und ihn regelnde Gebote oder Verbote uns der Entscheidung entheben, entscheiden wir unter *Ungewißheit*. Es kann und soll unser entschiedener Wille und unser nachdrückliches Bestreben sein, der recht verstandenen Freiheit zu dienen. — Ob eine Maßnahme, zu der wir uns entschließen, im Ergebnis die Freiheit gefördert oder ganz gegen unsere Absicht sie beeinträchtigt hat, wissen wir einigermaßen zuverlässig erst im *nachhinein*, zu voller Gewißheit darüber gelangen wir in vielen Fällen überhaupt nie.

Kurz zum Schluß kommend möchte ich sagen:

Im *Meta*-Ökonomischen sind ein Marxismus, der sich selbst als Weltanschauung ernst nimmt, und Theismus, erst recht christli-

cher Offenbarungsglaube, *absolut unvereinbar*; im *Ökonomischen* gibt es kein „System“, sondern nur *Syndrome*.

Je nach unseren immer ungewissen Mutmaßungen darüber, wie die von uns zu treffenden Maßnahmen „einschlagen“, welche Aufnahme sie finden und welche Wirkung sie auslösen, können der Marxist und der Theist (der gläubige Christ) das eine Mal für extrem gegensätzliche Ziele genau die *gleichen* Mittel, das andere Mal für völlig übereinstimmende Ziele extrem *gegensätzliche* Mittel als erfolgversprechend ansehen, und kann ihr Gewissen ihnen vorschreiben, sie einzusetzen.

Wer in Fragen *dieser* Art mit dogmatischer Sicherheit auftritt, disqualifiziert sich damit nur selbst als *Ignorant*; wer sich mit zurückhaltender Vorsicht äußert, den sollte man nicht der Halbheit oder Unentschiedenheit zeihen; vielmehr sollte man seiner *intellektuellen Redlichkeit* Achtung erweisen.

Diskussionsbericht*)

P. P. Müller-Schmidt interpretiert einen Gedanken des Referates von *O. von Nell-Breuning*, der entsprechend der Intention des Symposiums im Mittelpunkt stehen müßte. *O. von Nell-Breuning* hat bezüglich der Eigentumsfrage erklärt, man könne die richtige Definition des Eigentums nur immer im konkreten Fall lösen entsprechend der grundsätzlichen Zielsetzung des Eigentums, die beste Ausbeute der Erdengüter im Sinne des Gemeinwohls zu garantieren. Die juristische Formulierung sei darum keine Weltanschauungsfrage. *P. P. Müller-Schmidt* vermutet nun, daß sich hinter diesem Gedanken ein Stück Marxismus verberge. Es schien ihm, als ob *O. von Nell-Breuning* als grundsätzlichen Träger des Eigentumsrechts die Gesellschaft bezeichne, weil die völlige Distanzierung der juristischen Organisation von jedem konkret anthropologischen Element, das heißt von den konkret in allen Zeiten existierenden Personen, keinen Hinweis dafür bietet, wer grundsätzlich bevorzugt die (wenngleich eingeschränkte) Dispositionsgewalt über Sachgüter innehat. Wenn niemand grundsätzlich als Entscheidungsträger benannt werden kann, dann ist, wenigstens implizite, als Subjekt der Entscheidung die Gesellschaft als Ganzes angesprochen. Wer im Namen der Gesellschaft spricht und entscheidet, ist eine juristische Figur, die aber ihrerseits auswechselbar ist. Sie hat keinen Bezug zu einer grundsätzlichen Legitimierung. Sie ist darum weltanschaulich irrelevant. *P. P. Müller-Schmidt* erklärt nun, daß man vom Marxismus aus zur gleichen Schlußfolgerung wie *O. von Nell-Breuning* komme.

O. von Nell-Breuning antwortet darauf, er betrachte die ganze Eigentumsfrage im Marxismus als einen „Hokuspokus“. Theoretisch möge der Marxismus mit dem Begriff der Gesellschaft als Entscheidungsträger auskommen. In der Wirklichkeit sei der

*) Im Hinblick auf die große zeitliche Distanz zwischen der Diskussion und der Vorlage des Diskussionsberichts wünscht *O. von Nell-Breuning* zu bemerken, daß er der Veröffentlichung nur mit Vorbehalt zustimme. Ich habe allerdings die von ihm kritisierten Stellen bereinigt, dabei sogar auf Tonband aufgenommene Sätze von anderen Diskussionsrednern gestrichen, weil er sich bei der Lesung des Diskussionsberichts damit nicht einverstanden erklärte.

Marxist jedoch vernünftiger. Er sähe ein, daß es im Konkreten um die Menschen gehe. In der christlichen Sicht gebe es auf jeden Fall die Gesellschaft als Subjekt nicht. Subjekt seien die von Gott geschaffenen Menschen in ihrer personalen Würde und in ihrer Beziehung zum Gemeinwohl. Das Gemeinwohl habe Dienstfunktion für die gesellschaftlich geeinten Personen.

H. Willgerodt wies darauf hin, daß man in irgendeiner Weise schließlich auf ein disponierendes Rechtssubjekt stoßen müßte. Auf das jugoslawische System kurz eingehend, erklärt er, daß zwar die Betriebe gewisse selbständige Entscheidungen treffen, daß aber in letzter Instanz eben doch der Staat die Planung vornehme, so daß es nicht völlig unbestimmt sei, wer eigentlich Eigentümer ist. Auch im Marxismus müßten de facto immer konkrete Menschen entscheiden. Es komme aber darauf an, ob sie im Namen des Kollektivs entscheiden.

Damit hat *H. Willgerodt* den Finger auf die eigentliche Problematik gelegt: In welchem Namen und somit auf welcher Zielentscheidung vollzieht sich die Investition des Unternehmers? Diese Frage ist weltanschaulicher Natur, denn sie hängt innigst zusammen mit der Freiheit der Person in der Zielbestimmung seiner Handlungen, auch der wirtschaftlichen.

E. Heintel meint, daß man an sich Philosophie und Wirtschaftstheorie trennen könne. Methodisch sei die Wirtschaft wertneutral, weil sie einer natürlichen oder sachlichen Gesetzmäßigkeit, einem gewissen Determinismus unterliege. Der Marxist erkläre aber, daß er die Gesetzmäßigkeit für sich habe, daß er sie vorantreibe, während sie der Kapitalist hindere. Und hierin komme seine Weltanschauung zum Zuge. Der Marxismus trete auf Grund seiner Weltanschauung auch auf wirtschaftlichem Gebiet mit missionarischem Geiste auf. So sehr man darum Weltanschauung und Wirtschaft auseinanderhalten könne und auch müsse, so könne man doch im Hinblick auf den Marxismus, auch den der Praxis, die Trennung nicht mehr aufrechterhalten.

H. Willgerodt warnt davor, Ökonomisches und Philosophisches vollkommen separat zu diskutieren. Die Jugoslawen haben zwar auf rein empirischem Wege festgestellt, daß die Wirtschaft ohne Privateigentum die nötige Produktivität vermissen lasse — hierauf

hatte *A. Klose* in der Diskussion sehr deutlich hingewiesen —. Dennoch entschieden sich die Jugoslawen nicht für die private Eigentumsordnung, weil sie die Wiedereinführung des Privateigentums als Sündenfall betrachten. In dieser Einschätzung sei, wenn auch verdünnt, der Marxismus mit seiner Weltanschauung zu erkennen.

O. von Nell-Breuning möchte auf keinen Fall so verstanden sein, daß er die fachwissenschaftlich ökonomische und die philosophische Betrachtung auseinanderreiße, er betont vielmehr, daß man jede einzelne Frage unter beiden Aspekten würdigen müsse. Jedoch müßten beide methodisch sauber unterschieden werden. Die eine Frage sei „Was geschieht, wenn . . .“, die andere „Wozu, zu welchem Ziel“. Diese letzte Frage bewege sich im weltanschaulichen Raum. Die erste Frage habe mit Weltanschauung nichts zu tun. Wenn wir über die erste Frage reden, dann gehe es nur darum, ob das in der Praxis von den Marxisten erstellte Wirtschaftssystem funktioniere. Wenn der Politiker darüber entscheide, welche Wirtschaftsordnung er einführen wolle, dann müsse er sich zwar an die erste Frage „Was, wenn“ halten, doch richte er seine Entscheidung naturgemäß nach den Werten ein, die er verwirklichen wolle. Insofern folgen die Politiker ihrer Weltanschauung. Auf der ökonomischen Ebene müßte man sich aber fragen, ob das System überhaupt ohne privates Eigentum funktioniere. Eigentum gebe es auf jeden Fall. Ob dieses nun das Privateigentum oder öffentliches Eigentum sei, sei eine andere Frage. „Wir brauchen dort, wo mehrere Menschen sind, eine Ordnung, in der jeder weiß, worüber er zu verfügen hat, und ferner, daß jeder so viel Sicherheit hat, daß er das Nötige zum Leben hat und in Freiheit sein Leben gestalten kann“. Ob dies nun mit privatrechtlichen oder mit öffentlichrechtlichen Figuren erreicht werde, hänge von den Umständen ab. Zur Zeit der Königin Elisabeth habe die Annahme bestanden, daß der Grund und Boden ihr Eigentum sei. Es sei aber nicht daran gedacht worden, daß sie sämtliche Engländer vom englischen Boden hätte vertreiben können. Sie konnte den Engländern nicht verbieten, auf diesem Boden zu leben. „Alle, die die Ländereien der Lords, die ihrerseits nicht Eigentümer, sondern Lehensherrn waren, bebauten, hatten ihre feste Sicherung

auf ihrem Grund und Boden, aber nicht auf dem Wege unseres juristischen Eigentumsbegriffs, sondern im feudalrechtlichen System. Naturrechtliche Kategorie ist, daß ohne freie Lebensabsicherung menschliches Leben nicht möglich ist. Von dieser unterschieden ist die Frage, wie in der Weltgeschichte die entsprechende juristische Form zur Verwirklichung gefunden werden kann und worden ist. Das wissen die Historiker. Das hat *Pius XI.*, als er noch Historiker war, gewußt und später als Papst auch ausgesprochen. Gegenüber den intellektuellen Neomarxisten, die allem, was nach Eigentum riecht, aus dem Wege gehen wollen, behaupte ich, dies ist Unsinn. Letzten Endes kommen sie am Eigentum nicht vorbei. Die einzige praktische Frage ist: Welche Güter befinden sich besser in privatem Eigentum und welche sind besser in öffentlichem Eigentum?“

Von einer anderen Seite, nämlich dem Begriff der Arbeit, greift *M. Honecker* das Problem der Trennung von Wirtschaftssystem und Weltanschauung in der Praxis auf. Gerade im Marxismus sei offenbar, wie eng sich die weltanschauliche Konzeption der Arbeit auf das Wirtschaftssystem auswirke. „Die These, daß der Mensch Schöpfer seiner selbst ist, daß also die Arbeit die Menschwerdung des Menschen bewirkt, hat ihre deutlichen Folgen für die Organisation der Arbeit. Hängt nicht etwa deswegen das Zentralverwaltungsdenken mit dieser weltanschaulichen Wertung zusammen?“

O. von Nell-Breuning antwortet hierauf: „Wie ich schon gesagt habe, gibt es für mich kein marxistisches Wirtschaftssystem. Und da es dieses für mich nicht gibt, deswegen kann ich auch darüber nichts aussagen. Ich kann auch deshalb nicht sagen, ob es mit irgendetwas anderem vereinbar ist oder nicht, ob es sich aus dem anderen herausdestillieren läßt oder umgekehrt. Wir können höchstens untersuchen, in welcher Weise Leute, die bestimmte typische Marxsche Ideen pflegen, daraus eine Vorliebe für gewisse Arten von Wirtschaftsorganisation entwickeln. Das würde ich als durchaus wahrscheinlich ansehen. Denn dies liegt auch psychologisch nahe. Aber trotzdem gilt für mich: Dieses Wirtschaftssystem untersuche ich nicht danach, aus welcher Geschmacksvorliebe man sich dafür entschieden hat, sondern ich untersuche es dar-

aufhin, was es *ist*, ob es funktioniert, ob es den Menschen gerecht wird oder nicht.“

H. Willgerodt wendet seinerseits hier ein, daß die Ökonomen, mindestens seit *Walter Euckens* Interdependenz der Ordnungen, von dem Irrtum geheilt seien, daß die Lösung ökonomischer Abstimmungsprobleme ein rein ökonomisches Problem wäre. Von der reinen Technologie der Ökonomie aus komme man zu fundamental verschiedenen Ergebnissen, je nachdem man das Privateigentum und die persönliche Entscheidungsmöglichkeit annehme oder nicht. „Die Ökonomen, auch die amerikanischen, trennen nicht, wie es scheint, in die bloß rein technologische Frage und die Frage der darüber hinaus gehenden Werte.“

Auf die Bemerkung von *O. von Nell-Breuning*, daß entsprechend seiner Grundthese der Unterscheidung von Ökonomie und Weltanschauung die Arbeitswertlehre für den Marxismus entbehrlich und wertneutral sei, wendet *P. Koslowski* ein: „Gerade die Arbeitswertlehre ist der entscheidende Punkt der Auseinandersetzung mit der Grenznutzenschule. Die Auseinandersetzung mag historischer Natur sein, thematisch ist sie aber immer noch präsent. Dahinter verbirgt sich eine philosophische, näherhin metaphysische Thematik: Der Gegensatz von Nominalismus und Realismus, der hier unmittelbar in die ökonomische Bestimmung von Wert mit eingeht. Es scheint mir übrigens, daß die katholische Soziallehre hier mit einem realistischen Vorurteil operiert, insofern sie der Arbeitswertlehre, was offenbar *O. von Nell-Breuning* selbst betonte, verhaftet ist. Der wirtschaftliche Wert stammt nur zu einem kleinen Teil aus der im Produkt realisierten Arbeit, zu einem großen Teil aus Zufall, Konventionen und vielem anderen. An diesem Beispiel dürfte klar zu machen sein, daß die Trennung von Weltanschauung und Ökonomie nicht möglich ist“. *P. Koslowski* erklärt weiter, daß es einen Punkt in der wirtschaftlichen Entscheidung gibt, an dem jede ökonomische Überlegung über das „Wenn — dann“ versagt, nämlich dort, wo es um die Abschätzung des im Dunkeln der Zukunft liegenden Risikos geht, d. h. um das Risiko der Freiheit: „Allgemein ist eine ex ante Bestimmung schwierig, wie sich die Effizienzvorteile zur eventuellen Beschränkung der Freiheit verhalten. Wir mögen

vielleicht ermessen, daß ein nicht-marktwirtschaftlicher Eingriff wirtschaftliche Effizienzgewinne erbringt, wir wissen aber nicht, welche Freiheitsräume in unabsehbarer Zeit eingeschränkt werden. Aus dem Dilemma kommt man nur mit einer philosophischen Einstellung heraus, indem man Schwerpunkte in der Risikoabwägung auf Grund eines philosophisch gebildeten Menschenbildes setzt.“

O. von Nell-Breuning kommt, in der Überzeugung, daß man aneinander vorbei rede, auf seine schon vorher gemachte Unterscheidung zurück: die Überlegung über das „Wenn — dann“ und die Entscheidung zu einem bestimmten Handeln. Die Entscheidung falle im Hinblick auf das gewollte und verantwortete und damit weltanschaulich geprägte Ziel und schließe auch die Inkaufnahme dessen ein, was aus dem „Wenn — dann“ folge.

Die Arbeitswertlehre, so sagt *O. von Nell-Breuning*, äußere sich überhaupt nicht über den inneren, moralischen Wert der Arbeit. „Sie stellt ökonomische Behauptungen auf, die, mit Verlaub zu sagen, Unsinn sind. Ich glaube nicht, daß es einen einzigen marxistischen Ökonomen gibt, der das hält, was als Marx'sche Arbeitswertlehre vulgär vertreten wird. Die einen sehen in ihr die Lehre der Preisbildung. Die anderen negieren grundweg diesen Zusammenhang. Was soll dann damit gemeint sein? Es ist überhaupt undefinierbar, also eine Sache, die in sich keinen Sinn hat. Hier vermag ich keine weltanschauliche Dignität zu erkennen. In die Marx'sche Arbeitswertlehre hat man juristische Implikationen hineinmystifiziert, diese aber sind wiederum Unsinn. Immerhin, trotz ihrer Unsinnigkeit gehören sie dem Wertbereich an und insofern haben sie einen Schimmer von weltanschaulicher Dignität.“

P. Koslowski erwidert darauf, daß die ökonomische Diskussion über den Wert der Arbeit notwendigerweise damit zusammenhängt, was man für sie zu zahlen gewillt ist, daß darum die juristische Implikation mitgegeben ist. Wenn die Arbeit der einzige wertschaffende Faktor ist, gibt es keinen Gewinn mehr als Risiko-prämie. „Das mag ökonomisch falsch sein, es ist aber sozial äußerst wirksam.“

Darauf *O. von Nell-Breuning*: „Wenn Sie Wert definieren als Anspruch auf irgendeine Anerkennung, auf Entgelt oder dergleichen, dann ist Ihre Aussage evident, sie ist nämlich tautologisch. Ob aber der Begriff des Arbeitswertes gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit ist oder nicht, kann man nicht definitorisch festlegen. So wie Sie definieren, haben Sie recht, ich definiere anders und gelange entsprechend zu anderen Konsequenzen. ‚Begriffe‘ sind sprachliche Verständigungsmittel. Der Mensch legt bestimmten Klang- oder Schriftsymbolen eine Bedeutung bei. Der Gesetzgeber legt fest: wenn er im Gesetz diesen ‚Begriff‘ gebraucht, dann *meint* er damit dies. Dann steht für den Gesetzesunterworfenen fest, wie er ihn zu verstehen hat und welche Rechtsfolgen sich daraus ergeben. — Beim marxistischen Gesetzgeber wissen wir im voraus, daß die gleichen Wörter bei ihm einen anderen Sinn haben als bei uns.“

H. Willgerodt möchte ebenfalls den juristischen Bezug der ökonomischen Entscheidung in ihrer gesellschaftspolitischen Bedeutung hervorheben. „Wenn juristische Begriffe geprägt werden, dann richten sie sich nach dem gesellschaftlichen Ziel des Gesetzgebers. Das dürfte wohl allgemein angenommen werden. Wenn nun der Gesetzgeber Marxist ist, wählt er eine andere juristische Definition des Eigentums“. An *O. von Nell-Breuning* gewandt, fährt der Diskussionsredner weiter: „Sie haben selbst ausgeführt, daß es eine Fülle von Gestaltungsmöglichkeiten von Zuständigkeiten über Befugnisse bezüglich Dispositionen gibt. Die amerikanische Literatur modernen Typs bezeichnet das als die Lehre von den ‚property-rights‘. Dies ist weit gefächert und geht über alle BGB-Definitionen von Eigentum hinaus, weswegen wir im Deutschen, da wir kein entsprechendes eigenes Wort haben, ‚property-right‘ übernehmen müssen. Alle Zuständigkeiten sind nach dieser Lehre ‚property-rights‘. Wenn also der Chef des Zentralkomitees die Befugnis zu dieser oder jener Entscheidung hat, gilt er als eine Art von Eigentümer an der Verfügungsgewalt, natürlich nicht mit Ausschließrecht, aber eben doch irgendwie als Eigentümer“. *H. Willgerodt* wollte damit sagen, daß die juristische Konstruktion bezüglich der Befugnisse die ökonomische Struktur bestimmt, da ohne Dispositionsgewalt die Wirtschaft überhaupt

nicht in Gang kommt, und daß entsprechend der juristischen Konstruktion, ohne die keine Ordnung bestehen kann, notwendigerweise das Wirtschaftssystem bestimmt wird. *O. von Nell-Breuning* erwidert darauf, daß die Wendung „irgendwie als Eigentümer“ genau das treffe, was er meine, wenn er sage, „daß auch die marxistischen Ideologen, die den Eigentumsbegriff aus ihrem Denken verdrängen, auf das, was die Institution des Eigentums *uns* leistet, gar nicht verzichten können, daß sie nicht herumkommen, sich eine Einrichtung zu schaffen, die unter anderem Namen ihnen die gleiche Funktion leistet, ihre Diskussion um das Eigentum nur Spiegelfechterei ist, grob ausgedrückt, ‚Hokuspokus‘.“

In der Meinung, daß das Weltanschauliche von der theoretischen Bewältigung des Wirtschaftlichen abgetrennt werde, weist *A. Horten* auf die Reichweite ökonomischer Entscheidungen hin, die bei der Weltanschauung nicht halt machen. Es habe immer verschiedene Eigentumsformen gegeben und auch der Kapitalismus, wenn man dieses Schlagwort einmal verwenden wolle, kenne nicht nur eine, die privatrechtliche Form des Eigentums. Wenn nun jemand den Ausschließungsanspruch erhebe und erkläre, es dürfe nur Gemeinbesitz, es dürfe also keinen Privatbesitz geben, dann greift er weltanschauliche Kategorien an. Im Marxismus wird nun die Ausschließlichkeit von Kollektiveigentum betont. Er erhebt daher das Ökonomische in den Rang des Weltanschaulichen und rührt auch an das christliche Ordnungsdenken.

O. von Nell-Breuning erklärt hierzu, daß die Entscheidung, etwas *solle* geschehen, letztlich immer weltanschaulich begründet sei. Und von der Entscheidung, es soll etwas ausschließlich sein, gelte dies in noch höherem Grade. Bei der Entscheidung, es solle kein Produktionsmittel in Privateigentum gehen, stelle er, *O. von Nell-Breuning*, zunächst die Frage nach den Konsequenzen. „Wenn mir die Konsequenzen gut erscheinen, dann werde ich mich dafür entscheiden. Wenn sie mir bedenklich erscheinen, dann entscheide ich dagegen. Zu untersuchen ist hierbei, ob die Konsequenzen sich nicht bloß als unzumutbar oder aus spezifischer Rücksicht als nachteilig, sondern sogar als verwerflich erweisen. Je nachdem werde ich entscheiden. Ich bin bereit, zu ak-

zeptieren, daß wir Gründe dieser höheren Dignität haben, die überzeugend dartun können, daß eine bestimmte ökonomische Entscheidung verwerflich ist, wie zum Beispiel die Gefährdung der menschlichen Freiheit. Es erhebt sich aber noch die Frage, ob die menschliche Freiheit nicht im gleichen, sogar noch höheren Grade gefährdet ist durch eine liberal-kapitalistische Wirtschaft als durch eine kollektivistische. In manchen Fällen wird man nur die Wahl zwischen zwei verschieden großen Übeln haben. Das marxistische Postulat, das Privateigentum an Produktionsmitteln restlos auszuschließen, würde ich auch unter weltanschaulichen Gesichtspunkten prüfen. Hinsichtlich der Frage jedoch, ob das Privateigentum an Produktionsmitteln, so wie es sich in der Gegenwart ausgewirkt hat, der menschlichen Freiheit nicht mehr hinderlich als förderlich sei, befinde ich mich im Bereich der Mutmaßungen. In diesem Bereich haben wir niemals Gewißheit. Wenn wir nämlich Gewißheit hätten, gäbe es keine menschliche Freiheit, denn diese schließt die Gewißheit aus.“

Marxismus und Theologie

Im Hinblick auf die marxistisch orientierten Christen, vorab Theologen, meinte *O. von Nell-Breuning*: „Ich begreife nicht, wie es möglich ist, daß Menschen, die die christliche Offenbarung kennen und gar noch als Theologen studiert haben, sich vom Marxismus berauschen lassen können. Die fundamentalen Widersprüche und Irrtümer schlagen einem doch ins Gesicht. Man braucht gar nicht Christ zu sein, ein logisch denkender Mensch kann die Unannehmbarkeit des Marxismus erkennen. Der Dogmatiker *Marx* und der Revolutionär *Marx* sind nicht unter einen Hut zu bringen. Wenn der ökonomische Determinismus stimmt, kann man keine Revolution machen. Wenn der dialektische Materialismus ein absolutes Prinzip ist, dann gibt es kein Ende, also auch keine klassenlose Gesellschaft als Endprodukt einer Entwicklung, die klassenlose Gesellschaft wäre nur ein Schritt im permanenten dialektischen Prozeß.“

Ch. Walther wendet dagegen ein, daß mit der Trennung von Ökonomie und Weltanschauung der historische Materialismus le-

diglich als eine Art Überbau erscheine, „der sich selbst relativiert und für die praktische Gestaltung des Alltagslebens, die sich auf der Basis einer elementaren, alle Menschen gemeinsam verbindenden Vernunft vollziehe, belanglos wäre. Wenn dem so wäre dann fragt man sich, wie es kommt, daß wir im marxistischen Kollektivismus seit fünfzig Jahren ein in sich so fest gefügtes weltanschauliches System vor uns haben, das immerhin den Referenzrahmen für alle Entscheidungen abgibt bis in die feinsten Verästelungen der Wirtschaftspolitik und der Produktionsweisen“. Angesichts der Loslösung der Weltanschauung von der Ökonomie stelle sich, so sagt *Ch. Walther*, die Frage, wie man dem Marxismus, der sich immerhin als ein kompaktes Gesellschaftssystem darstelle, nun beikomme, wie ein vom christlichen Denken aus mindestens ebenso integratives gesellschaftliches Konzept zu erstellen sei. Denn mit der mehr oder weniger vernunftmäßigen pragmatischen Betrachtung der Wirtschaft könne man sich nicht zufrieden geben. Die Theologie sei immer integrativ gewesen. Ihr fehle aber heute diese Kraft.

E. Heintel seinerseits äußert die Ansicht, daß Philosophie und Theologie eine solche Integration nicht herstellen könnten, dies im Hinblick auf die je verschiedenen Kriterien, die die Einzelwissenschaften für sich in Anspruch nehmen. Der Marxismus aber lehne gerade diese einzelwissenschaftlichen Kriterien ab. Die Marxisten bezeichnen unsere erkenntnistheoretische Einstellung als falsches Bewußtsein. Man müsse darum gerade den Marxisten ihr falsches Bewußtsein nachweisen, im übrigen aber unsererseits herausarbeiten, wie der Christ zur Welt steht, ohne einer Verquickung von marxistischen und christlichen Ideen zu verfallen. Die Art und Weise, wie *Teilhard de Chardin* das Problem angefaßt habe, sei nicht empfehlenswert.

W. F. Kasch sieht die Notwendigkeit der theologischen Auseinandersetzung mit dem Marxismus in dessen christlicher Herkunft, vor allem in seiner anthropologischen Auffassung von der Verwirklichung des Menschen.

E. Amelung erkennt gerade in den Widersprüchen, die im marxistischen System vorhanden sind, einen Grund seiner Vitalität.

Es sei nicht zu übersehen, daß die Wirklichkeit selbst, die wir entgegenhalten, nicht frei von Widersprüchen ist.

H. J. Türk kann sich mit dem Gedanken nicht befreunden, daß wir neben den Marxismus ein ähnlich faszinierendes theologisches Theorie- und Praxissystem stellen. Er hält es mehr mit der Argumentationsweise von *O. von Nell-Breuning*, nämlich empirisch dem Marxismus zu Leibe zu rücken, auch wenn dies auf linke Studenten keinen Eindruck mache.

O. von Nell-Breuning erklärt, daß er sich nicht vorstellen könne, worin die Faszination des Marxismus läge. Über die philosophische Herkunft könne er sich nicht äußern, da er hierzu nicht kompetent sei. Ihm sei es gemäß dem ihm gestellten Thema einzig darauf angekommen, zu zeigen, daß es ein marxistisches Wirtschaftssystem nicht gebe, genauso wenig wie ein kapitalistisches. „Beide sind für mich Syndrome, die historisch kontingent miteinander zusammengetroffen sind, die aber nicht in einem inneren Konnex eines Systems stehen — vielleicht ist das also eine systemtheoretische Faszination. Ein marxistisches Wirtschaftssystem gibt es für mich nicht, und speziell *Marx* sagt, soweit mir bekannt ist, darüber nichts aus.“

GEMEINSAMES UND VERSCHIEDENES IN DER MARXISTISCHEN UND IN DER CHRISTLICHEN WIRTSCHAFTSANALYSE

Die Anziehungskraft der marxistischen Analyse für die Theologen

Zum Unterschied vom rein empirischen Standpunkt ist aus philosophisch-ontologischer Sicht die moralische Wirklichkeit des Menschen von einem absoluten und ewig gültigen Sein aus aufgebaut. Dies gilt nicht nur von der individuellen Moral, die sich der Theologe ohne Verwurzelung des Imperativs in Gott nicht vorstellen kann. Es gilt ebenfalls von der Gesellschaft und ihrer geschichtlichen Entwicklung, d. h. von der Menschheit insgesamt. In imposanter Weise hat *Augustinus* die Geschichte der Menschheit als die in der Geschichte sich manifestierende göttliche Vorsehung und Prädestination dargestellt. Der eigentliche Gegner dieser in der Wirklichkeit fundierten Absolutheitslehre, die eine Begründung des Konkreten und Zufälligen zu geben vermag, ist nicht etwa der Marxismus, sondern der Idealismus *Kant'scher* Prägung. Der absolute Imperativ *Kants* ist inhaltlos und darum auch unwirklich, idealistisch. Seinen Inhalt erhält er aus der konkreten Welt, hört aber damit auf, kategorisch zu sein. Die Freiheit, an die sich der absolute Imperativ richtet, hat nicht Fleisch und Blut. Sie ist absolut nur gedacht. Die Freiheit des wirklichen Menschen hat mit dieser gedachten Freiheit nichts mehr zu tun. Die gedachte Freiheit kann nur als Denkeperiment dienen, anhand dessen der Mensch in der Erfahrung die Wirklichkeit abtastet, um festzustellen, inwieweit er sich noch frei „fühlt“.

Dagegen beginnt der Marxismus mit dem wirklichen Sein dieser Welt, in dem er das Absolute zu finden glaubt. Es ist das absolute Gesetz der geschichtlichen Entwicklung, die von der These als augenblicklichem Zustand zur Antithese als dessen Gegenspiel und zur Synthese als dem neuen Sein voranschreitet. Die Freiheit ist in diesen Prozeß einverwoben. Ihr obliegt die Aufgabe, den Fortgang der geschichtlichen Gesetzmäßigkeit zu garantieren,

d. h. von der Antithese in die Synthese überzuführen. Der Marxismus verfügt hierbei — wenigstens in seiner Gedankenwelt — über ein eigenes, absolut gültiges Kriterium: den Sinn des geschichtlichen Anfangs.

Der Theologe sieht die Aufgabe des Christen in der getreuen Fortführung des Erlösungswerkes Christi. Auch er hat einen historischen Ausgangspunkt: die durch Christus erfolgte Befreiung des Menschen aus der Verstrickung mit dieser Welt. Das ist ein kompromißloses Kriterium, mittels dessen die Entwicklung der Kirche beurteilt wird. In diesem Sinn wird das Motto formuliert: „Ecclesia semper reformanda“. Für die Theologie der Befreiung ist dieses Kriterium der einzige Parameter, um gesellschaftliche Ordnungsfragen konkret anzugehen. Alle Probleme der gesellschaftlichen Ordnung dürfen gemäß der Befreiungstheologie nur im Lichte dieses Kriteriums, nicht aber rational und empirisch gelöst werden. Dies bedeutete Verstrickung mit der Sünde. Vielmehr müssen sie direkt und unvermittelt angegangen werden im Sinn der Gebote, die Christus formuliert hat. Dementsprechend fällt dann auch die Kritik am Kapitalismus aus.

Marxismus und das im Sinn der Befreiungstheologie verstandene Christentum sind zwei Weisen kompromißlosen Ordnungsdenkens, ausgehend von einem unabänderlichen Apriori, gegen das es naturgemäß keine Einwände gibt. Die marxistische Analyse stammt aus dieser, die christliche aus der göttlichen Welt. In manchen Punkten der Kapitalismuskritik treffen sich, nicht ohne Überraschung, beide.

Im folgenden soll in dem Vergleich von marxistischer und christlicher Kapitalismuskritik unter dem Namen „christlich“ jedoch nicht ausgesprochen die Interpretation der Befreiungstheologen verstanden werden. Vielmehr wird „christlich“ in dem Sinn verstanden, wie es der gesamten christlichen Tradition entspricht, in Distanz also von der bereits marxistisch gefärbten Interpretation, wie sie sich z. B. bei dem italienischen Salesianer *Giulio Girardi*, den französischen Dominikanern *Jean Cardonnel* und *Paul Blanquart* oder dem französischen Franziskaner *Raymond Domerque* findet.

I. Das gemeinsame Objekt: der kritisierte Kapitalismus

Der Kapitalismus, der kritisch unter die Lupe genommen wird, ist der tatsächliche, geschichtlich gewordene und in der Wirklichkeit vorfindliche Kapitalismus mit allen seinen Unebenheiten und Mängeln. Die Frage, ob ein Kapitalismus ohne diese Makel möglich ist und wie er definiert werden müßte, ist für die erste Begegnung mit dem Kapitalismus zweitrangig. Allerdings wäre eigentlich gerade diese Frage von wesentlicher Bedeutung, weil erst von dieser gereinigten Kapitalismusidee aus das Verdikt über den tatsächlichen Kapitalismus gefällt werden dürfte.

Der Kapitalismus, wie er tatsächlich sich vorfindet, ist eine Wettbewerbswirtschaft, in der die Verfügungsgewalt über die Produktionsmittel einem Eigentümer zusteht, der seinerseits von Motiven geleitet sein kann, die in gewissem Sinn (sofern nicht bereits rechtliche Schranken bestehen) von den sozialen Folgen der Entscheidung keine Notiz nehmen, da das erste Interesse des in der Konkurrenz stehenden Kapitaleigentümers die Maximierung des Gewinnes ist. In den Augen des Marxisten ist diese Handlungsweise ein offener Verstoß gegen die Humanität. Vom christlichen Standpunkt aus erscheint sie ebenfalls so und noch mehr als ein Verstoß gegen die Liebe zum Nächsten, die uns als oberstes Gebot aufgetragen worden ist. Im Umgang mit dem Mitmenschen müßte doch vordringliches Anliegen die Sorge um den Mitmenschen, nicht um die Sache, in diesem Fall um das Kapitaleigentum sein.

Der Mensch, der hier als Maßstab der Beurteilung eines konkreten Sachverhaltes, einer Verhaltensweise in einer bestimmten Umwelt unterstellt wird, ist der nach absoluten Normen handelnde oder handeln sollende Mensch. Im Marxismus ist es der Mensch mit seinen natürlichen Strebungen, die ihn vor der Einführung des Privateigentums im originären Zustand auszeichneten. Für den Christen ist es der Mensch, der sich gemäß den in der Natur angelegten Strebungen, d. h. naturrechtlich korrekt verhält und der Gnade Gottes, die er in der Erlösung erhalten hat, folgt. Zwischen der naturrechtlichen und der marxistischen Auffassung

vom Menschen scheinen auffallende Konvergenzen zu bestehen. Tatsächlich hat *K. R. Popper* dies behauptet. Doch sind die Differenzen erkenntnistheoretisch enorm verschieden. Es sei hier darauf nur hingewiesen.¹

Die Indienstnahme von Arbeitskräften im reinen Arbeitsvertragsverhältnis schafft unter Umständen eine schwer zu ertragende Abhängigkeit des Arbeitnehmers vom Unternehmer und Eigentümer von Produktionsmitteln. Die Arbeitskraft wird ähnlich dem Kapital auf dem Warenmarkt gehandelt. Faßt man dazu noch die Zahlenverhältnisse von Arbeitnehmern und Produktionsmitteleigentümern ins Auge, dann ergibt sich das Bild der Klassengesellschaft, d. h. einer Gesellschaft, in der wenige bestimmen und viele in untergeordneter Stellung dienen. Zwar ist in der Unterordnung unter Direktive noch keine moralische Unstimmigkeit zu suchen. Jedoch handelt es sich hier nicht um eine Unterordnung der Arbeitnehmer unter eine das Gesamtwohl intendierende Autorität, die im Sinne aller handelt, sondern vielmehr um eine Unterordnung unter eine rein materiell bevorzugte und ihre Interessen suchende Gesellschaftsschicht.

Diese Klassengesellschaft steht als der große Skandal im Zentrum sowohl der marxistischen wie auch der christlichen Kapitalismuskritik. Während der Marxist jegliches private Produktionsmitteleigentum als Verursacher von Klassengegensätzen ansieht, ist dem Christen, sofern er das Produktionsmitteleigentum anerkennt, die schwierige Aufgabe übertragen, die Klassengesellschaft entweder vom Kapitalismus (= Wettbewerbswirtschaft aufgrund privatrechtlichen Produktionsmitteleigentums) ganz zu trennen oder sie zumindest zu entschärfen.

Dem Kapitalismus wird auch der Vorwurf gemacht, daß er mehr dem Gewinnstreben der Kapitalisten als einer gesunden gesellschaftlichen Bedarfsdeckung diene. Der Vorwurf zielt vor allem auf die kapitalistische Entwicklungshilfe ab und trifft im besonderen die multinationalen Kapitalgesellschaften.

¹ Siehe *P. P. Müller-Schmid*, *Emanzipatorische Sozialphilosophie und pluralistisches Ordnungsdenken*. Stuttgart 1976, 154 ff.

Solange man nicht überlegt, wie man es besser machen könnte, sondern einfach das Faktum der kapitalistischen Investitionsweise betrachtet, kommen sowohl marxistische wie auch christliche Kritiken, trotz ihrer verschiedenen Prämissen, überein.

Angesichts dieser Übereinstimmung in der Kritik des Kapitalismus stellt sich aber die Frage, ob ein Christ die Vorwürfe vom Marxismus entlehnen darf, als ob sie von Grund auf die gleichen wären wie diejenigen, die vom christlichen Standpunkt aus formuliert werden. Das Mißverständnis, daß wir mit unserer Kapitalismuskritik auf den Schultern von *Karl Marx* ständen, ist verursacht durch eine völlige Mißkennung der erkenntnistheoretischen Voraussetzungen, von denen je verschieden der Marxist und der Christ ausgehen. Die Erkenntnismethoden sind trotz äußerer Gemeinsamkeiten zutiefst verschieden.

II. Gemeinsames und Verschiedenes in der Methode der Analyse

Die bereits in der Einführung angesprochene Rückbesinnung auf eine ursprüngliche Verhaltensweise gehört offenbar zum allgemein menschlichen Rasonieren über das, was natürlich und was widernatürlich ist. Was wollte eigentlich der Mensch, als er zu wirtschaften begann? Solange er allein war, dachte er an nichts anderes als an die Deckung seines existentiellen Bedarfs. Als er mit anderen zusammen lebte und den Vorzug der Arbeitsteilung erfuhr, mußte er in seinem Mitmenschen voraussetzen, daß auch er die gleiche Intention habe, wenn er arbeitete. Sie tauschten also einzig ihre Arbeit aus. Dieser Tausch in einer stationären Wirtschaft schloß jeden Gedanken an Gewinn aus, wie er im Sinn des Kapitalisten steht, nämlich aus Geld Ware und aus dieser mehr Geld zu machen. So der marxistische Gedankengang. *Marx* nahm naturgemäß zugleich an, daß die längere Arbeitszeit im Tausch des Objektes auch höher bewertet werden müsse.

Die christliche Bewertung dieses primitiven Sachverhaltes des ersten Tausches in einer stationären Wirtschaft geht mit der marxistischen insofern einig, als auch sie keinen Raum für einen Ge-

winn erkennt. *Thomas von Aquin*² stellte die Frage, ob ein Kaufmann den Preis einer Ware, die er auf einem Markt eingekauft hat, auf einem anderen, in dem höhere Preise für die gleiche Ware bezahlt werden, im gleichen Verhältnis erhöhen, also einen Gewinn machen dürfe. Grundsätzlich stand für ihn fest, daß der Kaufmann an sich nur seine Arbeit, die Transportkosten, berechnen könne. Er gestattete ihm allerdings, sich an die Preise des zweiten Marktes anzupassen, doch mit der ausdrücklichen Bemerkung, daß er kein Gewinnmotiv haben dürfe.

Natürlich muß auch der Christ an sich begreifen, daß eine Ware, die mehr Arbeit kostete, auch mehr wert sei. Doch wird mit diesem Sachverhalt nicht die Konsequenz verbunden, daß im Tausch die in längerer Arbeitszeit produzierte Ware deswegen auch zu diesem Wert getauscht werde. Vielmehr steht in der christlichen Bewertung der Gebrauchsnutzen im Vordergrund. Das heißt, man tauscht eine produzierte Ware, die man nicht oder jedenfalls im Vergleich zu einer anderen Ware, weniger braucht, gegen eine andere, die einem nützlicher erscheint, wobei es nichts ausmacht, daß man für die Eigenproduktion mehr Arbeit aufgewandt hat als der andere für sein Angebot. Ja, man schenkt überhaupt das, was gemäß dem allgemeinen Standard als Luxus zu betrachten ist, demjenigen, der dessen bedarf, unbeschweren der Arbeitsleistung, die man vollbracht hat. Dieser altchristliche Gedanke hat bei *Marx* ein gewisses Echo gefunden in der Maxime: „Jedem nach seinen Bedürfnissen“.

Die christliche Analyse des naturhaften Werturteils ist aber nicht wie bei *Marx* mit dem Verzicht auf Privateigentum verbunden. Das heißt, das Prinzip der Solidarität mit dem Mitmenschen steht noch vor der Frage, ob der einzelne mit dem Mitmenschen privates oder kommunes Eigentum teilen soll. Es ist lediglich die moralische Formulierung der Schöpfungsordnung, daß die materiellen Güter dieser Welt zum Nutzen der Menschheit geschaffen worden sind. *Thomas von Aquin* hat die christliche Tradition in zwei Artikeln systematisch geordnet. In dem ersten Artikel (S. Theol. II-II 66.1) fragt er allgemein, ob der Mensch eine natürliche

² S. Theol. II-II 77,4.

Herrschaft über die übrigen Geschöpfe ausüben dürfe. „Der Mensch“ ist hierbei der Mensch als Wesen innerhalb der Schöpfung begriffen, gemäß seiner metaphysischen Natur.³ Es handelt sich also hierbei um den ontologischen Stufenbau: die leblose, die Pflanzen- und die Tierwelt im Vergleich zum vernunftbegabten Geschöpf, dem Menschen. Gemäß dieser ontischen Stufenordnung wird auch die Finalität bestimmt: das niedrigere Wesen dient dem höheren, eine Weltsicht, die man *Dionysius Areopagita* zuschrieb. Im zweiten Artikel (S. Theol. II-II 66,2) wird dann erst die Frage angegangen, ob die Menschen unter sich die Güter in der Weise aufteilen sollen, daß sie nicht gemeinsam, sondern privat in Besitz genommen werden, wobei naturgemäß maßgebendes Kriterium der ursprüngliche, d. h. übergeordnete Zweck der materiellen Welt ist, nämlich der ganzen Menschheit zu Nutzen zu sein. Dieser Unterscheidung zwischen einer metaphysischen Naturordnung und der konkreten Gestaltung dieser Ordnung kann der Marxist aus sogleich zu besprechendem Grund nicht folgen. Bei den hier dargestellten Gedanken ist ein kaum merklicher Übergang vom originären Zustand in die metaphysische Natur vorgenommen worden. Dieser „Sprung“ ist *Thomas v. Aquin* zu verdanken, obwohl auch er in seiner Behandlung des paradiesischen Menschen noch dem geschichtlich geprägten Begriff des „Originären“ verpflichtet ist, indem er die Meinung äußerte, daß im Paradies das Privateigentum nicht bestanden hätte.

Das Gemisch von geschichtlicher und metaphysischer Fassung eines originären Zustandes kennzeichnet die spätere Geschichte. Unter den heutigen Autoren, die sich mit dem Begriff des Naturzustandes bei *Thomas Hobbes*, *John Locke* und *Jean Jacques Rousseau* beschäftigt haben, findet sich keiner, der den tieferen Zusammenhang mit der theologischen Tradition, in der sich geschichtliche und metaphysische Betrachtungsweise in so eigenartiger Wei-

³ Unter der „metaphysischen Natur“ des Menschen versteht man den hinter aller Erfahrung und geschichtlichen Entwicklung liegenden Wesensbestand des Menschen, den wir allen Menschen zuerkennen müssen, in welcher Kultur, zu welcher Zeit sie leben und auf welcher Entwicklungsstufe sie stehen mögen. In diesem Sinn wurden die Menschenrechte der UNO konzipiert. Sie wären undenkbar ohne den metaphysischen Kern menschlichen Daseins.

se vermischte, durchforscht hat. Den Versuch, den homo justus in seiner Wertung, was Gerechtigkeit zu sein hat, aufzuspüren, hat neuerdings *John Rawls* (*A Theory of Justice*, 1972, deutsch: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, 1975) gemacht. Die Prinzipien der Gerechtigkeit werden an einem Denkmodell des originären Menschen festgestellt. Der Gedanke ähnelt dem von *Locke*, der im realen Menschen den von Leidenschaften gereinigten Naturzustand des Menschen zu ermitteln versuchte. Im Grunde stimmt diese Betrachtungsweise mit der des *Aristoteles* überein, der das vom *rectus appetitus* geleitete Werturteil untersuchte, allerdings ohne Moral und Recht so zu trennen, wie es *Rawls* glaubte tun zu müssen, um die gesellschaftlichen Zwischenbeziehungen im Sinn der Freiheit zu koordinieren. Das Bemühen *Rawls'*, im (wenngleich auch nur hypothetischen) Urzustand des Menschen universal gültige Normen des gesellschaftlichen Lebens zu finden, beweist die Unmöglichkeit, dem metaphysischen Anliegen der menschlichen Vernunft zu entgehen. In irgendeiner Weise kommt jeder Sozialethiker zu einer irgendwie metaphysisch orientierten Naturrechtslehre zurück, sofern er nicht wie der Marxismus das moralische Grundbewußtsein des Menschen in den materialistisch-historischen Prozeß einverwebt.

Thomas von Aquin hat trotz der Bedeutung, die er dem originären Status des Menschen im Paradies zuschrieb, seine Analyse konkreter sozialer Wirklichkeit nicht an den originären Status angeknüpft. In Fortführung des aristotelischen Naturbegriffs hat er bewußt die Abstraktionslehre ausgebaut und die Natur verstanden als eine jeden Status übergreifende universal gültige Norm. Entsprechend seinem Normbegriff kann die Gesellschaft — entgegen der Kontrakttheorie, wie sie sich bei *Th. Hobbes*, *J. Locke*, *J. J. Rousseau*, *Rawls* und den modernen, dem idealistischen Freiheitsbegriff *Kants* verpflichteten Autoren findet — nicht von rein methodologisch konzipierten Prinzipien geordnet werden. Die Methode der Kontrakttheorie ist ein leichter Weg, um der konkret unumgänglichen Notwendigkeit der Güterabwägung auszuweichen. Allerdings muß man der Methodologie in der Praxis einen ihr gebührenden Platz einräumen. Die schärfsten Gegner des Methodologismus sind die Marxisten, weil sie gemäß ihrer

Prämissen nicht begreifen, daß die Fragen der gerechten Zuteilung funktionalisiert werden könnten. Die Philosophen und Theologen der Entwicklungsländer sehen die Benachteiligung und Ausbeutung ihrer Länder gerade im Funktionalismus der Marktwirtschaft begründet. Darum ihre Sympathie für die marxistische Analyse. Doch brauchte es nicht den Rückgriff auf *Marx*, um zu einem inhaltlich gültigen Kriterium der gerechten Verteilung zu gelangen. Zudem vermag die marxistische Analyse, die wegen ihres rein geschichtlichen Ansatzes und auch wegen der nur stückweisen Erfassung des Werturteils des originären Menschen, nicht das zu leisten, was man von einer Analyse des Humanum der wirtschaftlichen Beziehungen erwartet. Braucht es die Betrachtung des ersten Tauschaktes, um zu erkennen, daß der Mensch den Mitmenschen nicht als Mittel des Gewinns, sondern als Partner gemeinsamer Bedarfsdeckung zu betrachten hat? Mit welchem Recht kann man behaupten, der originäre Tauschakt, in dem nur Arbeit ausgetauscht wird, habe normativen Charakter? Warum soll das Streben nach Gewinnmaximierung ein für alle Mal dem Verdikt verfallen? Warum soll der Zins für alle Zeiten mit dem Makel der Bosheit und Ungerechtigkeit behaftet sein? Als *Thomas von Aquin* die Frage nach den Preisunterschieden auf den verschiedenen Märkten behandelte, dachte er an seine wirtschaftliche Umwelt. Es wäre ihm nie eingefallen, seine Äußerung bezüglich des gerechten Preises als für alle möglichen Wirtschaftsformen gültig zu behaupten. Er kannte nun einmal nur seine Zeit mit der stationären Wirtschaft. Das Zinsverbot war eine Selbstverständlichkeit bei einem Darlehen, in dem es nur um Konsumgüter ging, die in der Konsumption verschwinden, also keinerlei Frucht tragen können. Das Geld wurde ganz den im Konsum verbrauchten Gütern gleichgestellt.

Selbst die Analyse des originären Tauschaktes, wie sie der Marxismus vornimmt, ist nicht erschöpfend. Sie gilt höchstens für den Tausch der minimal nötigen Existenzmittel, setzt also eine Wirtschaft im primitivsten Stadium voraus. Im Grunde haben die beiden Tauschenden Gebrauchsgegenstände getauscht. Jedem der beiden kam es darauf an, etwas zum Leben Notwendiges zu erhalten. Die primäre Bewertung war der subjektive Nutzen, nicht die

Arbeit. Geht man aber vom subjektiven Gebrauchswert aus, dann ergibt sich ein ganz anderes Kriterium für die weitere Entwicklung. Die Bewertung nach dem subjektiven Gebrauchswert ergibt sich bereits aus dem Motiv, warum der Mensch überhaupt zu arbeiten anfing, bevor er an den Tausch dachte. Im Grunde verfällt *Marx* einem Ontologismus, wenn er den Wert der einzelnen Ware nach der eingesetzten Produktionskraft Arbeit bemißt, sosehr er den wirtschaftlichen Gesamtwert nach dem *sozialen* Nutzen bestimmt, d. h. die Arbeit auf die Gesellschaft als Ganzem bezieht, unter diesem sozialistischen Gesichtspunkt also ebenfalls die Nachfrage kennt.

Schon *Augustinus* hat sich von anderem Blickpunkt aus gegen die ontologische Wertbestimmung gewandt, indem er den individuellen Nutzen der Güter als Maßstab angab: „Die Art der Schätzung eines jeden Dinges ist je nach seinem Gebrauch verschieden, derart, daß wir sinnlose Wesen den Sinnenwesen vorziehen, und zwar so weitgehend, daß, wenn wir es könnten, wir sie völlig aus der Naturordnung beseitigen würden, sei es aus Unkenntnis ihres Standortes in ihr [in der Naturordnung], sei es trotz klarer Erkenntnis, weil wir sie hinter unsere Annehmlichkeiten stellen. Wer hätte zuhause nicht lieber Brot als Mäuse oder Silbermünzen an Stelle von Flöhen? Was ist dann Verwunderliches daran, wenn bei der Einschätzung von Menschen, deren Natur doch wahrhaftig eine so große Würde besitzt, ein Pferd höher gewertet wird als ein Sklave, ein Schmuckstück mehr als eine Magd? So weicht die Schauweise des nur Betrachtenden in der freien Urteilsgestaltung weit ab von der Not des Bedürftigen oder der Lust des Begierigen“ (De Civitate Dei, lib. 11, c.16; CSEL 40, 535).

Das Produkt des Menschen ist nicht nur vergegenständlichte Arbeit. Es ist in erster Linie ein Objekt der Bedarfsdeckung. Sein Wert ist darum in allererster Linie der subjektive Gebrauchswert. Daß *Marx* die originäre Bewertung des Produktes beim ersten Tausch ansetzt, rührt daher, daß er nur die zwischenmenschliche Beziehung in die wirtschaftliche Betrachtung einbezieht. Das nur metaphysisch erfäßbare Wesen der wirtschaftlichen Handlung mußte ihm entgehen, weil er kein metaphysisches Wesen des Menschen (metaphysisch im dargelegten Sinne) erkennt. Zum

metaphysischen Wesen des Menschen gehört, daß der Mensch als Einzelmensch und Person seine Existenzsicherung und Entfaltung sucht. Diese findet er nur auf dem Weg über subjektiv bestimmte Gebrauchswerte.

Ganz offenbar reicht die Analyse des geschichtlich ersten Zustandes nicht aus, um die dem Wesen des Menschen entsprechende Verhaltensweise zu erkennen. Die marxistische Analyse muß, um eine Wahrheitserkenntnis zu liefern, in die metaphysische umgewandelt werden. Das heißt: sie muß aufhören, mit dem historischen Materialismus verkettet zu sein. Das aber ist keine marxistische, sondern bereits eine naturrechtliche Analyse, wie sie in der katholischen Soziallehre zugrundegelegt wird. Vom katholischen Standpunkt aus ist darum die marxistische Analyse nicht nur als unbrauchbar, sondern auch als dem christlichen Normendenken konträr zu beurteilen. Das Gleiche gilt allerdings auch von modernen Methoden, die hypothetisch mit einem originären Zustand des Menschen operieren. Auch sie haben nur Erkenntniswert, wenn man sie als metaphysisches Eindringen in die Tiefen der praktischen, d. h. der wertenden Vernunft auffaßt. In diesem Fall aber geht es nicht mehr an, die formale von der materialen Gerechtigkeit zu trennen, d. h. die Gerechtigkeit zu funktionalisieren.

III. Gemeinsamkeiten und Differenzen in der Eigentumsfrage

Wirtschaftliches Handeln darf von seiner Zweckbestimmung aus nicht auf der Basis des privaten Eigentumsrechts des wirtschaftenden Subjekts definiert werden. Darin kommen marxistische und christliche Anschauungen überein. Der Mensch setzt seine Leistungskraft zur Bearbeitung eines in der Natur befindlichen Objektes im Hinblick auf seine Existenzsicherung und Entfaltung ein. Ob dies nun auf dem Wege über Gemein- oder Privatbesitz erfolgen muß, ist zunächst nicht ausgemacht. Mit dieser allgemeinen Erfahrungstatsache beginnt jede Philosophie des Wirtschaft-

tens. Auch im Fall der Arbeitsteilung braucht das private Eigentumsrecht nicht unbedingt ins Spiel zu kommen. Gemäß ihrer inneren Bestimmung steht, wie bereits gesagt, die nicht vernunftbegabte Welt im Dienst der gesamten Menschheit. Die Nutznießung ist grundsätzlich sozial bestimmt. Das Prinzip der Solidarität, nicht das der kommutativen Gerechtigkeit, ist darum oberstes Handlungsprinzip. Die Verteilung, auch die Zuteilung für erbrachte Leistung, ist einem allgemein gesellschaftlichen Ziel unterstellt.⁴

Gemäß welchem Organisationsprinzip nun die reale Verwirklichung dieses Grundprinzips der Solidarität zu erfolgen hat, ist eine Frage, die nicht einzig von der Wertordnung aus, sondern nur im Zusammenhang mit dem tatsächlichen Verhalten des Menschen gelöst werden kann. Hier scheiden sich die Wege marxistischen und christlichen Denkens in entscheidender Weise. Der Marxismus, der keine metaphysische Abstraktion kennt, kann die Unterscheidung zwischen Wert und operationellem Prinzip der Wertverwirklichung nicht mitmachen. Folgerichtig zu seinem erkenntnistheoretischen Standpunkt ist jede funktionale Mediatisierung inhuman. Aus demselben Grund kann er die Arbeit nur als Selbstverwirklichung begreifen, während für den Christen die Arbeit ein Mittel ist, sich jene Güter zu erwerben oder zu bereiten, die er zur Selbstverwirklichung braucht. Die Arbeit ist darum zunächst nur um ihrer Dienstfunktion willen Selbstverwirklichung. Es gibt im christlichen Denken nur eine einzige menschliche Tätigkeit, die ausschließlich Selbstverwirklichung ist: die Kontemplation, in der Ausdrucksweise *Taulers*: „Dein Erkennen ist dein höchstes Schaffen“, oder in der Formulierung des Evangeliums, wonach höchstes Gut ist, den Vater im Himmel zu erkennen und den, den er gesandt hat.

Wie sollen nun die Menschen ihre produktive Tätigkeit organisieren, daß der Auftrag erfüllt wird, daß alle leben und sich entfalten?

⁴ Für dieses, jedem Wirtschaftssystem vorgelagerte Wertdenken ist die Enzyklika „*Laborem exercens*“ von *Johannes Paul II.* typisch. Wer dort Hinweise auf die Marktwirtschaft oder auf den Labourismus sucht, ist falsch beraten. Vgl. *A. F. Utz*, Die Würde der Arbeit als Norm der Wirtschaftsordnung. In: *Wirtschaftspolitische Blätter*, Wien 1982, H. 2, 14—18.

ten können, zugleich aber auch alle sich bemühen, die nicht-vernunftbegabte Welt produktiv, d. h. unter Vermeidung von Vergeudung auszuwerten?

Die Antwort auf diese Frage ist erstens vom philosophisch-anthropologischen und zweitens vom empirischen Gesichtspunkt aus zu beantworten.

Der anthropologische Gesichtspunkt. — Hier scheiden sich grundsätzlich die Weltanschauungen, die marxistische und die christliche. Bei *K. Marx* ist Anthropologie völlig unterentwickelt. Er kennt nicht die Person als ein freies Wesen, das seine Freiheit durch die Einbindung in die Gesellschaft nicht verliert, sondern im Anblick einer ewigen Berufung alle Handlungen selbst verantworten muß. Er bleibt beim Begriff des Individuums, das nur ein Teil eines Ganzen ist, stehen. Das Gemeinwohl kann darum bestimmt werden unter völliger Ausschaltung persönlicher Selbstentscheidung. Die Neomarxisten, die versuchen, die Freiheit durch die Demokratisierung zu retten, übersehen hierbei, daß die Mehrheitsentscheidung, wenn sie sämtliche Lebensbereiche, d. h. sowohl die wirtschaftliche, die soziale und die politische Ordnung umfaßt, das Personale des Menschen in der Mehrheit versenkt. Die Totaldemokratie muß folgerichtig die Religion ausschalten, die die Grundlage für eine dem Staat vorgeordnete Freiheit abgibt. Ohne Rückbeziehung zur Transzendenz des Menschen gibt es keine vorstaatliche Freiheit. Da hilft auch die Ausflucht auf die Basisdemokratie nicht. Sie erlöst den Menschen nicht aus der Verklammerung mit der Mehrheit. Typisch für den Freiheitsbegriff des Marxismus ist das sowjetische Verständnis der Menschenrechte. Auch der Eurokommunismus, der ebenfalls der totalen Demokratie verschrieben ist, vermag kein anderes Verständnis der Menschenrechte zu erbringen.

Das Christentum steht dem Freiheitsbegriff des Marxismus diametral gegenüber. Wenngleich auch im christlichen Denken die Person sich dem Gemeinwohl verpflichtet fühlen muß, muß gemäß seinem Gesellschaftsverständnis die Person mit ihrer Selbstverantwortung in das Gemeinwohl eingebunden werden. Das heißt, das Gemeinwohl muß so offen konzipiert sein, daß dem einzelnen Menschen, also der Person, noch ein solcher Freiraum

belassen ist, daß die Person an der Verwirklichung ihrer ewigen Berufung nicht gehindert wird. Der Staat hat keine Kompetenz, Lebensdogmen zu formulieren. Dies besagt nicht, daß damit schon der Pluralismus der Weltanschauungen und der Sitten nachgewiesen wäre. Der Pluralismus der Werte, und damit die Nicht-Einmischung der staatlichen Macht in die moralische Gestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse, ergibt sich erst auf der empirischen Ebene, d. h. aus der soziologisch nachweisbaren Vielzahl von Lebensanschauungen. Selbst in einer weltanschaulich gleich gestalteten Gesellschaft hat zumindest die Gewissensfreiheit noch immer ihren vollberechtigten Platz. Wenn im christlichen Mittelalter die Gewissensfreiheit diese Hochachtung nicht genoß wie heute, dann sind dafür die damaligen gesellschaftlichen Verhältnisse und vor allem das geringe Verständnis für die Psychologie des Glaubensaktes verantwortlich. Die Ansicht, daß man den Glauben nicht ohne Sünde verlieren könne, mag rein theoretisch stimmen. Es steht dann aber immer noch in Frage, ob ein Mensch, der beispielsweise katholisch getauft und aufgewachsen ist, wirklich seinen Glauben verloren hat, wenn er erklärt, er könne dies oder jenes nicht glauben. Das menschliche Seelenleben ist zu verwickelt, als daß man aus einem äußeren Bekenntnis oder einer äußeren Absage an ein bestimmtes Glaubensbekenntnis schon auf den Verlust seines übernatürlichen Glaubens schließen dürfte. Für diesen Sachverhalt hatte das Mittelalter noch nicht die nötige Psychologie zur Verfügung.

Aus dem personalen Entscheidungsrecht ergibt sich für die Wirtschaftsordnung die grundlegende Bedeutung des subjektiven, individuellen Gebrauchswertes und damit auch die Orientierung der Produktion auf diesen personal bestimmten Wert. Dies beinhaltet die Forderung der Marktwirtschaft, die ihrerseits nur auf der Basis des privaten Produktionsmitteleigentums Bestand haben kann.

Der subjektive, individuelle Gebrauchswert wird vom Marxismus hintangestellt zugunsten eines allgemeinen gesellschaftlichen Nutzens. Der Marxismus hat hierbei den Vorteil, daß seine Planung, die immer eine Gesamtplanung ist und im wesentlichen mit der zentralverwalteten Wirtschaft übereinkommt — wenn-

gleich es verschiedene Lockerungen in der Zentralverwaltung geben mag (Jugoslawien, „Humane Wirtschaftsdemokratie“ nach O. Šik usw.) —, nicht im Spannungsverhältnis individueller und öffentlicher Interessen steht. Das ist nur möglich bei Ausschluß des privaten Produktionsmitteleigentums. Dies trifft auch für die Vorstellung O. Šiks zu, der die Unternehmen in der Form von Stiftungen konzipiert, in denen sich die Betriebsangehörigen lediglich als Eigentümer „empfinden“ können,⁵ es aber nicht sind. Vom christlichen Personbegriff aus ist jedenfalls ein Wirtschaftssystem, das grundsätzlich das private Produktionsmitteleigentum ausschließt, nicht vorstellbar. Der Arbeitsvertrag, dem dieses Privateigentum zugrunde liegt, kann darum nicht als illegitim bezeichnet werden. Im übrigen bringt er manche Vorteile (z. B. festen Lohnabschluß), so sehr er den Arbeitnehmer mehr als der Gesellschaftsvertrag ins Abhängigkeitsverhältnis bringt. Die Befreiung des Arbeitnehmers von der Abhängigkeit im Sinn des Betriebskollektivs O. Šiks birgt in sich nicht geringe Risiken für den Arbeitnehmer und zudem eine Menge von Konfliktstoff (Aufteilung des Unternehmensertrages an die verschiedenen Leistungen, an die Investitionen und Fonds).

Der empirische Gesichtspunkt. — Das tatsächliche Verhalten der Menschen ist alles andere, als was die Wertordnung eigentlich diktiert. Ob Arbeitgeber oder Arbeitnehmer, alle denken an ihre Interessen. Die individuelle Interessiertheit, auch wenn sie sich altruistisch äußert, ist ein Motiv, das aus dem tatsächlichen Menschen nicht auszurotten ist. Durchweg wirkt dieses Interesse als Interesse am eigenen Nutzen. Jedenfalls ist dies das Schwergewicht, das an der ursprünglichen sittlichen Anlage nach unten zieht. Der Einbau eines solchen Motivs in ein gesamtheitliches Gesellschaftsdenken ist ethisch nicht unproblematisch. Das Gewinnstreben im Besitzenden, das sorgfältige Abwägen des Arbeitnehmers, ob nicht der Mitarbeiter von seiner Leistung profitiert, das peinliche Bemühen der Steuerzahler, dem Staat möglichst wenig, auf keinen Fall zuviel zu zahlen, scheint irgendwie die Qualifizierung des Egoismus zu verdienen. Kein Zweifel, der Mensch,

⁵Humane Wirtschaftsdemokratie, Ein dritter Weg, Hamburg 1979, 373.

wie er tatsächlich lebt, ist ein moralisch defektes Wesen. Die christliche Lehre von der Erbsünde hat dies in dogmatischer Weise formuliert. Nach dieser Lehre ist es unmöglich, den Menschen in der Weise umzuerziehen, daß die Defekte verschwinden. Sie gehören zur ontischen Struktur des tatsächlichen Menschen. Man muß also damit rechnen, so sehr der einzelne bemüht sein wird, Herr seiner Leidenschaften zu werden. Für die gesellschaftliche Ordnung ist darum eine direkte Übertragung der Wertwelt, an die sich der Mensch gemäß dem sittlichen Imperativ zu halten hat, auf die Organisation der Gesellschaft unmöglich. Idealisten mögen sich in freier Entscheidung zusammentun und eine Gemeinschaft gründen, in der der Neid, die Trägheit, die Sorge um den Lohn für eigene Leistung und die damit verbundene Angst, der andere könnte von der eigenen Leistung profitieren, als Verhaltensweisen der einzelnen Glieder ausgeschlossen sind, wenigstens in der Weise, daß jeder feierlich verspricht, alle diese Defekte mit allem Ernst zu bekämpfen, jedenfalls niemals den Anspruch zu stellen, daß im System solche Verhaltensmuster anerkannt werden, d. h. das ideale System verändert wird. Aber als allgemeines Gesetz eine solche Ordnung zu verfassen, ist Utopie.

Der Marxismus glaubt nun, das „originäre“ solidarische Verhalten sei im Menschen durch den Kapitalismus unterdrückt worden und könne durch das kommunistische System und die ihm inhärente Erziehungsmethode wiederhergestellt werden. Der Christ kann diesen Optimismus nicht teilen. Die sündige Welt wird gemäß seinem Glauben erst nach der Wiederkunft Christi als perfekte Welt wiederhergestellt werden. Wir müssen darum mit den moralischen Defekten des Menschen rechnen. Im übrigen sind es überhaupt nicht Defekte des einzelnen Menschen, sondern der Natur des Menschen. Dem einzelnen sind diese Defekte moralisch nicht anzurechnen. Sie sind ein unvollkommener Zustand, in den jeder hineingeboren wird. Sie haben so den Charakter einer Quasi-Natur. Diese Quasi-Natur darf allerdings für den einzelnen kein Vorwand sein, sich ihr zu ergeben. Ein Unternehmer darf in seiner Tätigkeit nicht einzig den Gewinn anstreben ohne Rücksicht auf das, was er produziert, wie sich etwa *Marx* den kapitalistischen Produzenten vorstellte. Dennoch ist es sozialetisch

durchaus vertretbar, daß das Motiv der Gewinnmaximierung als Instrument eingesetzt wird, um die möglichst produktive Unternehmungstätigkeit in der Konkurrenz mit anderen Unternehmern zu stimulieren. Das System der Marktwirtschaft hört damit nicht auf oder soll gemäß staatlich zu formulierenden Ordnungsnormen nicht aufhören, der allgemeinen Wohlfahrt zu dienen.

Das Motiv der Gewinnmaximierung kommt nur zum Tragen, wenn Wettbewerb besteht. Wettbewerb setzt aber grundsätzlich die Anerkennung des Produktiveigentums voraus. Gewiß kann man sich ausdenken, daß Unternehmen, die in der Form von Stiftungen bestehen, gegenseitig in Konkurrenz stehen. Soll diese Konkurrenz im Sinn des möglichst produktiven Einsatzes des Kapitals durchgehalten werden, dann ist Voraussetzung, daß der eine oder andere Mitarbeiter, wenn ihm die Investitionstätigkeit des Kollektivs nicht paßt, ausscheren kann, um als Eigenunternehmer die Innovationen zu schaffen, die seinem persönlichen Urteil gemäß produktiver sind. Ein solcher Unternehmer würde dann vom Ertrag weniger für den eigenen Konsum entnehmen und in seinem Unternehmen investieren. Die Anerkennung des Produktiveigentums schließt nicht ein, daß alle Unternehmen aus Kapitalisten und aus im Arbeitsvertrag stehenden Arbeitnehmern zusammengesetzt sind. Es ist aber verlangt, daß der Wettbewerb in seiner letzten Analyse im Produktiveigentum verankert ist. Wird der Ausweg aus dem Kollektivunternehmen in das persönlich geführte Privatunternehmen versperrt, dann fehlt der Konkurrenz ein wesentliches Element. Einem solchen individuell geführten Privatunternehmen kann man die Kapitalaufnahme nicht verwehren. Es muß in der Lage sein, Teilhaber am Kapital mitzubeteiligen, und zwar sowohl bezüglich der Investitionstätigkeit wie auch bezüglich der Rendite. Das heißt, wer das Produktionsmitteleigentum für das Individuum anerkennt, muß auch die Kapitalgesellschaften bejahen. Es sei aber nochmals betont, daß damit die gesamte Wirtschaft nicht in Kapitalisten und abhängige Arbeitnehmer aufgeteilt werden müsse. Ob es nun für einen Arbeitnehmer angenehmer ist, in einem Unternehmenskollektiv oder in einem „kapitalistischen“ Unternehmen zu arbeiten, ist eine Frage, die hier nicht zu erörtern ist. Er mag bei der Vielheit

von Unternehmensverfassungen wählen, wo er arbeiten will. Im übrigen gibt es verschiedene Formen der Kollektivunternehmen, vor allem solche, in denen der Arbeitnehmer durch Sparen seinen Anteil am Kapital sucht, und solche, in denen er keinen Eigentumsanteil besitzt wie z. B. in dem von O. Šik konzipierten Kollektivunternehmen. Daß letztere Form ihre eigenen Schwierigkeiten hat, wurde von verschiedenen Wirtschaftswissenschaftlern behandelt. Dies Problem hat so lange keine wirtschaftsethische Relevanz, als es neben diesen Kollektivunternehmen noch andere, mit dem Produktionsmitteleigentum verbundene Unternehmensverfassungen gibt.

Schlußfolgerung

1. Die christliche Soziallehre ist insoweit mit der marxistischen Auffassung einig, daß am Anfang aller Überlegungen über die Wirtschaft nicht die methodologische Frage nach einem Regelsystem etwa der Konkurrenz, auch vor allem nicht der Konkurrenz von Eigentümern steht, sondern die Frage nach dem Sinn des Wirtschaftens, nach der allgemeinen Wohlfahrt. Von diesem Gesichtspunkt aus kritisieren Marxisten und Christen den tatsächlichen Kapitalismus. Im Marxismus ist Grundlage der sozialen Zielorientierung der Wirtschaft der historische Materialismus. Nach christlicher Auffassung ist es die von Gott gewollte Schöpfungsordnung.

2. Die christliche Soziallehre trennt sich vom Marxismus durch ihre erkenntnistheoretische Einstellung, da sie in der Mittelordnung, die zur Verwirklichung der allgemeinen Wohlfahrt führen soll, einen Funktionalismus wie die Marktwirtschaft mit dem in ihr enthaltenen Gewinnstreben der Unternehmer zu legitimieren imstande ist, entgegen dem Marxismus, der von seiner Erkenntnistheorie aus eine solche Mediatisierung nicht kennt, sogar ablehnen muß.

3. Der Personbegriff ist in den beiden Weltanschauungen grundsätzlich verschieden. Die Person hat im christlichen Verständnis Eigenständigkeit im gesellschaftlichen Ganzen. Der Ma-

terialismus des Marxismus kann diese Eigenständigkeit nicht annehmen.

4. Der christliche Begriff der Person fordert eine Wirtschaftsordnung, in der die freie, individuell bestimmte Konsumfreiheit sowie die freie Verfügung über Produktionsmittel gewahrt sind, und zwar in der Weise, daß das private Eigentum gegenüber dem öffentlichen Priorität hat, soweit nicht die allgemeine Wohlfahrt in Frage gestellt würde. Die Forderung der privatrechtlichen Eigentumsordnung wird noch erhärtet durch die Berücksichtigung der untilgbaren Neigung des erbsündigen Menschen, mehr für das Eigene als für das Kommune interessiert zu sein.

5. Sofern man unter Kapitalismus eine Marktwirtschaft versteht, in der das private Recht auf Produktionsmitteleigentum Grundlage der Konkurrenz ist, kann man sagen, daß christliches Wirtschaftsdenken dem Kapitalismus zuneigt, wobei Kapitalismus nicht mit dem liberalen Kapitalismus zu verwechseln, sondern als freiheitliches Wirtschaftssystem zu verstehen ist, das sehr wohl soziale Komponenten zu integrieren vermag. Der Ausdruck „Syndrom“ mag dafür hingenommen werden, da darin Elemente verschiedener Systeme ihren Platz haben, jedoch nur unter der Bedingung der Grundnorm, den privaten Investor im Rahmen des Gemeinwohls in seiner Vorrangstellung gegenüber dem öffentlichen Sektor anzuerkennen. Da ein solches „Syndrom“ einer gesamtheitlichen Grundnorm untersteht, kann man mit Recht von einem kapitalistischen Wirtschaftssystem sprechen. In diesem Sinn ist die öfters gebrauchte Bezeichnung „kapitalistische Wirtschaftsweise“ zu verstehen.

Diskussionsbericht

Die starke Betonung des privaten Eigentums in der Darstellung der Marktwirtschaft und die Kennzeichnung des Kapitalismus als eines Wirtschaftssystems, für das die Option für den privaten Eigentümer ein signifikantes Charakteristikum der Ordnung ist, hat die Frage wachgerufen, ob damit das sogenannte kapitalistische Wirtschaftssystem nicht überzeichnet sei. *R. Hettlage* stellt daher die Frage, wie es um die vielen anderen Formen von Eigentum im Kapitalismus stehe, d. h. ob der Kapitalismus nicht mehr eine Mischform, denn ein eigentlich uniformes System sei. In gleicher Weise äußert sich *A. Klose*. In der modernen Marktwirtschaft sei es wie ähnlich in dem bereits angeführten Beispiel der englischen Königin Elisabeth denkbar, „daß der Staat das Obereigentum oder das Eigentum an den gesamten Produktionsmitteln innehat und die Unternehmer entsprechend ein Unternehmereigentum. Wenn sich sonst nichts ändert als der Rechtsbegriff, würde dies wirtschaftlich durchaus nichts ausmachen. An diesem extremen Beispiel läßt sich wohl zeigen, daß die rechtliche Konstruktion in jeder Richtung hin möglich wäre. Ich meine, die Frage der rechtlichen Konstruktion sei zweitrangig, wenn nur die Verfügbarkeit und die Verantwortung rechtlich ausreichend gesichert sind.“

Ich (*A. F. Utz*) erwiderte darauf, daß ich selbstverständlich dem kapitalistischen Wirtschaftssystem vielfältige Eigentumsformen zuerkenne. Wenn man aber dem System auf den Grund ginge, dann müsse man ein Kennzeichen angeben, das das wesentliche Distinktivum gegenüber allen anderen Systemen darstelle. Und das sei die Option für das Privateigentum an Produktionsmitteln, wobei noch gar nicht ausgemacht sei, daß dieses Privateigentum schon juristisch durchformuliert sei. Es komme wesentlich darauf an, daß die Wirtschaftsgesellschaft dort, wo auf privatem Eigentumsrecht beruhende Initiative im Rahmen der Gesamtwohlfahrt möglich ist, auch realisiert wird. Das Subsidiaritätsprinzip besage auch nicht, daß in jedem Fall die kleinere gesellschaftliche Einheit die Priorität des Handelns habe, sondern nur dort, wo sie die von

ihr erwartete Leistung zu erbringen vermag (sei es aus eigenen Kräften, sei es mit Hilfe zur Initiative).

Gegenüber *A. Klose*, nach dessen Ansicht die juristische Konstruktion zweitrangig sei, erklärte ich, die Fixierung der Verantwortlichkeiten sollte so geschehen, daß Fehlentscheidungen in der Disposition unmittelbar durch eigenen Kapitalverlust und nicht erst durch administrative Intervention sanktioniert werden. Dies aber verlangt in letzter Analyse die juristische Konstruktion des Privateigentums.

Hinsichtlich des Wettbewerbs, der durch das private Produktionsmitteleigentum seine ganze Schärfe erhält, stellt *H. D. Mundorf* die Frage, ob nicht gerade der Wettbewerb dazu angetan sei, daß einer den anderen verdränge, so daß das Gemeinwohl den Nutzen aus der privaten Eigentumsordnung nicht zu ziehen vermöge, den man eigentlich von ihr erwarte.

Tatsächlich ist „Kapitalvergeudung“, um den marxistischen Ausdruck für dieses Phänomen zu gebrauchen, unvermeidlich. Im Grunde ist sie indirekt gewollt, nämlich als Sanktion für falsche Investitionen. Man könnte nur noch fragen, ob der Investor wirklich als der Schuldige für falsche Investitionen zu bezeichnen ist, während unter Umständen die Undurchsichtigkeit des Marktes die größere Schuld trägt.

R. Hettlage greift an den Nerv der dargestellten Legitimierung des privaten Eigentums: Das Mißtrauen gegen das Pflichtbewußtsein des Menschen im Hinblick auf die Gemeinwohlerwirklichung. Die Entscheidung für den privaten Eigentümer könne die Gemeinwohlerwirklichung nicht garantieren. Die private Eigentumsordnung ermögliche lediglich das Vortasten an das im voraus eigentlich nie bestimmbar Gemeinwohl. Es stelle sich daher die Frage, ob nicht auch andere konkurrenzierende Eigentumsformen in dieses Vortasten mit einbezogen werden sollten.

In der Tat vermag auch die private Eigentumsordnung die Verwirklichung der allgemeinen Wohlfahrt nicht zu garantieren. Immerhin hat sie das stärkste anthropologische Argument für sich. Sie braucht aber einen höheren Ordnungsfaktor, den Staat. Das haben alle Ordoliberalen deutlich unterstrichen. Im übrigen heißt „privat“ nicht unbedingt „individuell“. Man kann sich zwischen

individuellem Eigentumsrecht und dem staatlichen Eigentum eine Vielfalt von privaten Eigentumsformen vorstellen. Gerade in Entwicklungsländern bietet sich die genossenschaftliche Form als besonders wirksam an.

Das Recht auf Privateigentum ist kein Naturrecht wie etwa das Recht auf Leben. Es ist ein Ordnungsprinzip, das nach kulturellen, sozialen und wirtschaftlichen Überlegungen erst seine Anwendung findet.

A. Klose weist zur Erhärtung dieses Gedankens auf die kleinen Kulturen hin, etwa die von *Johannes Messner* oft zitierte Eskimogesellschaft, die zumindest in den Urformen, also in den geschlossenen Kulturkreisen, kein Privateigentum kannte. Nur in den entwickelten Industriegesellschaften sei das Privateigentum entwickelt worden. *A. Klose* fragt daher, ob das Privateigentum auch und vor allem das private Produktionsmitteleigentum, auf Grund des empirischen Befundes als notwendig zu bezeichnen sei.

Als Antwort hierauf ist zu sagen, daß das Privateigentum an Produktionsmitteln in der Figur eines individuellen Rechts für die entwickelten Industriegesellschaften wohl die angemessenste, wenngleich nicht absolut notwendige Form ist. Die rumänische *Zadruga*, die nicht auf dem individuellen Recht basierte, hat gut funktioniert. Man kann überhaupt hinsichtlich des individuellen Eigentumsrechts keine absolute Norm aufstellen. Im Senegal suche man, wie der Präsident des Obersten Gerichtshofes erklärte, eine Neuformung der für die dortige Kultur zu individualistischen Formulierung der UNO-Menschenrechtserklärung. Im Zug der zunehmenden Arbeitsteilung, wie sie sich in den Industriegesellschaften entwickelt, wird sich allerdings der Trend zur Individualisierung aufdrängen. Man kann dies als eine naturrechtliche oder besser naturgemäße Entwicklung bezeichnen.

A. Rauscher weist auf die der Eigentumsfrage vorgelagerten anthropologischen Elemente hin: Die Eigeninitiative als Ausdruck der Persönlichkeit, die wie die Familie für den Aufbau der Kultur von höchster Bedeutung sei. Das Gemeinwohl sei keine in sich bestehende Größe, sondern verwirkliche sich in den Gliedern der Gesellschaft. Auch der Staat sei im Hinblick auf die gesellschaftliche Ordnung zu sehen und nicht als ein für sich beste-

hendes Machtgebilde. Ihm obliege, die vielfältigen im Gesellschaftskörper sich regenden Eigeninitiativen zu ordnen. „Wenn die Aufgabe des Gemeinwohls nicht eine selbständige, sozusagen Eigengröße ist, sondern hingeordnet auf die Glieder der Gesellschaft und des Staates, dann muß natürlich auch das öffentliche Eigentum in dieser Ausrichtung gesehen werden, das heißt in Unterordnung unter die Ziele der Einzelnen. Die Einzelnen sind also die Träger und nicht etwa der Staat. Von hier aus würde ich eine Egalisierung der Eigentumsbegriffe, wie sie in der früheren Diskussion vorgetragen wurde, nicht mitvollziehen können, als ob es einerlei sei, ob man sage privat oder öffentlich, Hauptsache sei Eigentum. Was heißt das übrigens Hauptsache Eigentum, wenn nichts dahinter steht?“

Bezüglich der sozialen Legitimierung des Eigeninteresses meint *A. Rauscher*, daß das Eigeninteresse sicherlich im Hinblick auf den erbsündigen Zustand der menschlichen Natur ein kräftigerer Leistungsstimulus sei als das Interesse des Einzelnen am Gemeinwohl. Er möchte aber doch noch tiefer loten, nämlich in die Eigenverantwortlichkeit der Person, die sicherlich auch *Thomas von Aquin* im Auge gehabt habe. Auf die Frage, in welcher Weise der Nutzungszweck der Erdengüter am besten verwirklicht wird, antwortet *A. Rauscher*: „Die private Eigentumsordnung ist diejenige, die mit den geringsten Verlusten auskommt. Die zentrale Verwaltungswirtschaft hat viel größere Verluste, nur treten diese weniger zutage.“

H. Willgerodt kommt eingehend auf die geharnischten Äußerungen von *Marx* zum privaten Eigentum zu sprechen. *Marx* sehe in dem aus dem Kapitaleigentum hervorgehenden und vom Eigentümer kassierten Gewinn eine Ausbeutung des Arbeiters. Aber selbst die Gewerkschaften, vorab die amerikanischen, hätten verstanden, daß ein Unternehmen ohne Gewinn dem Untergang geweiht sei und Arbeitslosigkeit schaffe. Wenn *Marx* annehme, daß die Aneignung von Gewinn private Aneignung gesellschaftlich erbrachter Leistung sei, so könne heute gerade das Gegenteil festgestellt werden: Die gesellschaftliche Aneignung privater Leistung, wenigstens dort, wo Wettbewerb herrscht. „Wenn eine Unternehmung Pionierleistungen eines Initiators in ihre

Produktion übernimmt, dann schwindet im Zug der Preissenkung der Gewinn, der eigentlich dem Pionier zukommt, langsam dahin, so daß die Allgemeinheit, die nichts dazu beigetragen hat, in den Genuß dieses privaten Leistungserfolges kommt. Das ist sozusagen das sozialistische Element einer funktionierenden wettbewerblichen Marktwirtschaft.“ *H. Willgerodt* hat hiermit eine Illustration dessen gegeben, was schon *Thomas von Aquin* als Grund der privaten Eigentumsordnung angeführt hat, daß nämlich die Schaffung sozialer Werte den Weg am sichersten über die Initiative des privaten Eigentümers nimmt.

Bei *Marx* sei, so erklärt *H. Willgerodt*, nicht ganz klar, ob er mehr dem privaten Eigentum oder der Arbeitsteilung den Kampf ansage. In den älteren Schriften, zum Beispiel „Deutsche Ideologie“, sei es eher die Arbeitsteilung, der *Marx* die Entfremdung zuschreibe. „Man muß sich wohl fragen, wie sich *Marx* die Aufhebung der Arbeitsteilung vorstellt und ob es irgendeinen Marxisten gibt, der die Arbeitsteilung aufheben möchte und die daraus entstehenden Folgen in Kauf zu nehmen bereit wäre. Die Abschaffung der Arbeitsteilung ist unmöglich. Jede Arbeitsteilung schließt in sich gewisse Herrschaftsverhältnisse, die auch mit der Beseitigung des privaten Kapitaleigentümers nicht aus der Welt zu schaffen sind. Mit der Demokratisierung der Wirtschaft wird die Situation nicht besser. Wir können nur versuchen, gewisse Härten aufzuweichen. Doch vollzieht sich dies teilweise automatisch. Es ist zum Beispiel an das Wohnungswesen zu denken. Heute wohnen viel weniger Leute zur Miete als früher, weil die Möglichkeiten für die breiten Massen, sich ein Eigenheim zu erwerben, stark erweitert worden sind.“

Gewiß bestehen an sich, wie *H. Willgerodt* ausführte, auf Grund des Eigentums an Sachkapital mehr Möglichkeiten zur Begründung von Machtverhältnissen. Doch müsse man auch hier die Dinge konkret analysieren. Und hierbei ergebe sich, daß das sogenannte Fremdkapital vollständig entmachtet sei. „Das sind die Sparguthaben, die in Milliardenhöhe der Wirtschaft, das heißt den Unternehmen und dem Staat, geliehen werden. Wir hatten bis vor kurzem, übrigens heute noch, bei den täglich fälligen Sparguthaben negative Zinsen, so daß die Sparer — und das sind oft

die kleinsten Leute —, die bei der Sparkasse zu drei bis vier Prozent einzahlen, bei einer Inflation von fünf bis sieben Prozent kräftig ausgebeutet werden und dazu noch von diesem Ausbeutungsbetrag jedes Jahr Steuern bezahlen müssen. Das Bundesverfassungsgericht hat in seiner höheren Weisheit entschieden, daß dies unbeachtet des Schadens der Sparer so bleiben solle. Das von den Arbeitern nicht konsumierte, sondern ersparte Einkommen wird so ausgebeutet, und das sind gigantische Beträge. Der größte Teil des Geldkapitals der Bundesregierung gehört den Arbeitnehmern, entgegen weit verbreiteten anderen Vorstellungen.“

Es sei unumwunden einzugestehen, erklärt *H. Willgerodt*, daß die an Kapitalsammelstellen konzentrierten Sparkapitalien den betreffenden Instituten eine ähnliche Machtposition verschaffen, wie sie der Staat im Staatskapitalismus innehat. „Im allgemeinen aber macht sich eine Gesetzmäßigkeit der funktionierenden Marktwirtschaft bemerkbar, wonach der immer reichlicher verfügbare Faktor Kapital machtloser wird. Die Diskussion über die überbordende Macht des Kapitals ist 1850 noch aktuell gewesen, sie ist es heute nicht mehr. Zumindest bei uns (nicht weltwirtschaftlich) muß man eher Mitleid mit den armen Kapitalisten haben, wenn sie kleine Leute sind.“

Man sollte sich nicht, sagt *H. Willgerodt*, über die Senkung des Zinses bis zum Nullpunkt zu sehr freuen, sondern die Attraktivität des Sparens und des privaten Interesses möglichst erhalten, weil die Folgen der wirtschaftlichen Entscheidung den Eigentümer direkt, ohne den Umweg über irgendwelche Behörden, sanktionieren. „Verfügung über Eigentum muß verbunden sein mit der Haftung für die Folgen der Verfügung über dieses Eigentum. Sonst bekäme die Verantwortungslosigkeit freie Bahn. Aus gutem Grunde läßt man deswegen Beamte nicht beliebig außerhalb Etats usw. mit Staatseigentum wirtschaften. Der Fortschritt setzt naturgemäß auch Experimente voraus, das heißt Leute, die etwas riskieren. Einem Beamten erlaubt man dies nicht, arbeitet er doch mit fremdem Geld. Es sollte mindestens dort, wo auf Kosten Fremder gewirtschaftet und ein Risiko eingegangen wird, die Zustimmung derjenigen eingeholt werden, die die Institutionen finanzieren, und das ist in Aktiengesellschaften der Fall. Wenn kein Eigentü-

mer den Disponenten kontrollieren kann, auf welchem Weg soll dann die Haftung bewerkstelligt werden? In der Sowjetunion wird dieses Problem übrigens heftig diskutiert. Auf Betriebsebene hat man längst die Lösung gefunden. Betriebsleiter, die schlecht disponieren, müssen eine Gehaltskürzung in Kauf nehmen. Erfolgslohn ist da die Maxime des Tages. Bis ins Zentralkomitee ist diese Parole noch nicht durchgedrungen, weil sich dort ein rein politischer, also kein wirtschaftlicher Ausleseprozeß vollzieht. Die Gefahr, daß politische Sanktionen an die Stelle von ökonomischen treten, ist einem kollektivistischen System sozusagen inhärent. Die politische Sanktion ist überwiegend unmenschlich. Deswegen ist ein System ohne Privateigentum an Produktionsmitteln und damit ohne ausreichende Möglichkeit, Haftung wirtschaftlich zu erzwingen, gleichzeitig ein System der Unmenschlichkeit. Die Konzentrationslager gehören zu einem System ohne Privateigentum an Produktionsmitteln. Deswegen liegt auch die Vermutung nahe, daß freiwillig, das heißt ohne politischen Zwang, das Privateigentum nicht abgeschafft wird.“

H. Willgerodt macht anschließend auf eine Ungereimtheit aufmerksam, nämlich auf das kollektivistische Gebaren von Bürgern in Ländern mit Marktwirtschaft: die kollektivistische Produktion von Bildungskapital, sogenanntem Humankapital, und zugleich die private Aneignung der Früchte dieses Kapitals. Eine im Verhältnis zur Gesamtheit der Bürger zahlenmäßig kleine Gruppe erhält die Vergünstigung, auf Kosten der Steuerzahler, und zwar vornehmlich der breiten Schichten, sich ein Bildungskapital anzueignen, mit dem sie in ihrem Beruf ein hohes Einkommen bezieht. Die diesem entsprechenden steuerlichen Auflagen stehen in keinem Vergleich zu den Lasten, die die Frühverdiener für diese Akademikerschicht getragen haben. Es sei, so sagt *H. Willgerodt*, bisher noch niemandem eingefallen, dieses Privatkapital, das aus öffentlichen Mitteln stammt, zu sozialisieren, ausgenommen die DDR und die anderen sozialistischen Staaten. In der Sowjetunion werde bei der Auswanderung von hochqualifizierten jüdischen Fachleuten eine Abstandszahlung verlangt.

H. J. Türk weist auf die vielgefächerte Dispositionsgewalt hin, die wir in der heutigen Wirtschaft haben, wobei der Eigentümer

im klassischen Sinn kaum in Erscheinung trete, und er stellt die Frage, ob man nicht besser den Begriff des Eigentums grundsätzlich erweitere.

Ohne Zweifel kommt es heute tatsächlich zu einem überwiegenden Teil auf den Manager an, der, wie es scheint, in der These, in der dem Eigentumsrecht die Priorität zugesprochen wird, kaum ins Blickfeld tritt. Irgendwo aber muß für die Dispositionen ein Träger der Haftung namhaft gemacht werden können. Diesem oder dessen Vertretern muß die Kontrollfunktion zuerkannt werden, wie dies auch in den Kapitalgesellschaften der Fall ist. *A. Rauscher* hat darum die Frage aufgeworfen, wer denn zu guter Letzt hinter der Reihe der vielen Manager stehe. Man wird auf den Träger des eigentlichen Eigentumsrechts nicht verzichten können, wenn man den Staat als Eigentümer ausschließen will. Selbst dann, wenn man formell den Staat nicht als Eigentümer, sondern einfach als den obersten Regulator der Dispositionen benennen würde, müßte man ihn als Substitut eines imaginären Eigentümers betrachten. Die Auffassung, daß das Privateigentum das entscheidende Kennzeichen einer Marktwirtschaft ist, darf nicht mit einer rein mittelständischen Wirtschaft identifiziert werden. Allerdings ist in dieser Auffassung eine gewisse Sympathie für den Eigenunternehmer beschlossen, da man sich eine auf dem Privateigentum gegründete Marktwirtschaft nicht ohne eine kräftige Eigenunternehmerschaft vorstellen kann. Dies ist auch durch die Erfahrung bestätigt. In diesem Sektor erstanden viele Initiatoren. Die Marktwirtschaft braucht zu ihrer steten Auffrischung aufsteigende, verantwortungsbewußte Unternehmer, die die Risikobereitschaft mit eigener Haftung an den Tag legen.

In der Frage der Legitimation des Privateigentums an Produktionsmitteln ist von grundlegender Bedeutung das erkenntnistheoretische Niveau, von dem aus diese Legitimation vorgenommen werden kann. Was damit gemeint ist, sei kurz an einem anderen Objekt beleuchtet, aus der Begründung der Sozialnatur des Menschen. Ist die Sozialität des Menschen metaphysischer Art, so daß man sagen kann, der Mensch sei seiner Natur nach sozial, er könne also nie, in keinem Zeitraum und unter keinen Umständen, als sozial ungebunden verstanden werden, keine Empirie könne dar-

um jemals die Sozialität des Menschen als historisch geworden und zeitlich vergänglich nachweisen? Nur auf dieser metaphysischen Basis kann man von der eigentlichen Sozialnatur des Menschen sprechen. Bis heute ist dieser Beweis noch nicht erbracht worden. Dennoch behaupten alle Autoren im Anschluß an *Aristoteles* und unter Hinweis auf die sowohl moralische wie physische Abhängigkeit des Menschen von seiner sozialen Umwelt, der Mensch sei wesentlich sozial. Diese Argumentation basiert aber lediglich auf einer wissenschaftlichen Autorität (*Aristoteles*) und auf der Erfahrung des täglichen Lebens. Sie ist aber kein stringenter philosophischer, das heißt metaphysischer Beweis, der nötig wäre, um vom sozialen Wesen des Menschen sprechen zu können.

Wie steht es nun um das private Recht auf Eigentum? Wenn es ein metaphysisches Recht wäre, dann müßte man beweisen, daß die Person als solche ein Recht auf Privateigentum hat, und zwar die Person nicht nur im allgemeinen, sondern im Sinne eines konkreten Individuums. Bezüglich der oder bestimmter Konsumgüter könnte man dies wohl annehmen. Denn Güter, die im Gebrauch verbraucht werden wie Nahrungsmittel, können nur individuell privat sein. Doch ist damit über die Quantität der Konsumgüter, die privat besessen werden, noch nichts ausgesagt. Bezüglich des Überflusses an Konsumgütern hat *Thomas von Aquin* erklärt, der Eigentümer sei rechtlich verpflichtet, diesen den Armen zu überlassen. Die Produktivgüter sind in ihrer ganzen Substanz sozial belastet. Man kann darum der Person ein a priori gültiges Ausschlußrecht nicht zugestehen. Das Ausschlußrecht gründet auf der zwar empirischen, aber immerhin universal gültigen Tatsache, daß, wie schon gesagt, das Eigenwohl dem Interesse des Menschen näher steht als das Gemeinwohl, jedenfalls dort, wo der Einzelne nicht hautnah, wie in der Familie, dem Kollektiv verbunden ist. Wo nun die Scheide zwischen eigeninteressiertem und gemeinwohlinteressiertem Verhalten ist, läßt sich allgemeingültig nicht sagen. Dieses Urteil ist dem klugen Ermessen der praktischen Vernunft überlassen. Allerdings stellt sich hier sofort die Frage: Welcher praktischen Vernunft? Dort, wo die Gesellschaft auf Grund ihrer Kultur kein im Sinn des sozialen Friedens

und des sozialen Fortschritts funktionierendes System der Verteilung der Dispositionsgewalt aufweist, liegt es nahe, die Interessen des Einzelnen zu stimulieren, das heißt die private Eigentumsordnung einzuführen. Diese ergibt sich gewissermaßen von selbst, da dafür das Eigeninteresse, das immer lebendig ist, sorgt. Die Eigentumsordnung steht natürlich unter der Prämisse, daß auf diese Weise die Nutzung der materiellen Güter am produktivsten und besten garantiert wird. Das Ausschlußrecht ist darum nur relativ, bezogen auf das allgemeine Wohl. Aus der vielfältigen Möglichkeit der Verteilung des Dispositionsrechts kann man aber nicht auf die grundsätzliche Gleichwertigkeit aller Möglichkeiten schließen. Über allen historisch überlieferten Ordnungsmechanismen mehr kollektiver Art steht die individuelle Eigentumsform, da diese grundsätzlich einer Verhaltensweise des Menschen entspricht, die den verantwortungsvollen, weil mit eigenem Risiko verbundenen Leistungswillen am sichersten stimuliert. In diesem Sinn ist die Option für die privatrechtliche Wirtschaftsordnung zu verstehen. Es handelt sich also nicht um ein aus dem Wesen der Person abgeleitetes, also nicht um ein metaphysisches Prinzip, sondern um eine kluge Orientierungsnorm im Hinblick auf ein allgemein menschliches Phänomen. Die private Eigentumsordnung ist eine Kompromißlösung zwischen dem absoluten Imperativ der allgemeinen Wohlfahrt und der realen Verhaltensweise des Menschen. Kompromiß besagt hier allerdings nicht ein Aushandeln von zwei gleichgestellten Alternativen, sondern die rücksichtsvolle Anwendung eines apriorischen Imperativs auf eine nicht abzuändernde Sachlage, im Bestreben, die garantierte Verwirklichung des Imperativs zu erreichen.

Wie mächtig die Neigung nach Eigentum und Gewalt im Menschen wirkt, haben die Führer der französischen Revolution an den Tag gelegt. Sie sind mit der Absicht ans Werk gegangen, die krassen Eigentums- und Gewaltverhältnisse von Grund auf zu reformieren. Tatsächlich haben sie nicht nur die feudalen Eigentumsrechte an sich gerissen, sondern sich auch noch selbst geadelt.

Selbstverständlich ist die Eigentumsform, wie wir sie in den abendländischen Demokratien kennen, wie schon erwähnt, nicht die sozialetisch einzig mögliche. In der Praxis wird man auf die

kulturellen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse Rücksicht nehmen müssen, worauf *Ch. Walther* besonders hinwies. Das Individualrecht ist nicht das A und O der Eigentumsverteilung. Die rumänische Zadruga ist nur ein Beispiel hierfür. Entscheidend aber ist die Frage, welchem Trend der Mensch folgt, wenn die Arbeitsteilung wächst und die Übersichtlichkeit der Verteilung abnimmt. Hier wird sich der Drang des Individuums nach Verwirklichung seiner eigenen Interessen als der beste Garant der wirtschaftlichen Effizienz, sowohl was den Arbeitsinsatz als auch was die Verantwortung in der Disposition über Kapital angeht, erweisen. Dabei sind natürlich die Negativwirkungen des Privateigentums nicht aus dem Auge zu verlieren, worauf wiederum *Ch. Walther* betont hinwies. Man darf den Individualdrang nicht mystifizieren, sondern soll auch „kritisch mit unserem Eigentumsbegriff umgehen“ (*Ch. Walther*). Im Hinblick auf die grauenhaften Eigentumsverhältnisse in Lateinamerika könnte man, so erklärt *Ch. Walther*, die Zweifel der Befreiungstheologen an der Institution des Privateigentums im Kapitalektor verstehen.

Im Anschluß an diese Bemerkungen wies ich (*A. F. Utz*) auf spanische Wirtschaftspolitiker hin, die sich bezüglich einer Kopie der deutschen Marktwirtschaft sehr skeptisch geäußert haben.

H. Willgerodt warnt jedoch davor, daraus den Schluß zu ziehen, daß das Gegenteil von Marktwirtschaft die natürliche Wirtschaftsordnung wäre. „Der Urtyp von Wirtschaftsordnungen, abgesehen von selbstgenügsamen Bauernhöfen, war die Marktwirtschaft, weil alle Voraussetzungen dazu fehlten, das Gegenteil einzuführen, nämlich eine funktionale Lenkung. Was in diesen Ländern am meisten fehlt, ist ein funktionierender Staat. Die Behauptung, sie hätten nicht die Unternehmer, die in der Lage wären, eine Marktwirtschaft zu errichten, muß durch die Gegenfrage ergänzt werden, ob denn die korrekten Beamten vorhanden sind, die eine Zentralverwaltungswirtschaft halbwegs effizient machen können trotz der ohnehin vorhandenen Strukturnachteile dieser Wirtschaftsordnung. Korrekte Beamte sind der knappste Faktor, den es überhaupt gibt. Die primitiven Marktwirtschaften waren nahezu in allen diesen Ländern, selbst in Südamerika, auch zwi-

schen den Indios, vorhanden. Gewiß war der Inkastaat eine Zentralverwaltungswirtschaft, die allerdings auf einem Niveau funktionierte, das heute diesen Ländern und den Herren von der sogenannten Befreiungsbewegung wohl nicht schmecken würde. Die Alternative zur Marktwirtschaft ist doch der Staat, der mit seiner Gewalt die Bevölkerung zu ihrem Glück prügelt oder zur Expansion, wie die Teilnahme Kubas an afrikanischen und sonstigen imperialistischen Unternehmungen beweist. Es ist zweifelhaft, ob die Kubaner heute, wenn sie frei entscheiden dürften, sich diese Art Befreiung wählen würden. Die Vertreter der Befreiungstheologie sehen wohl nicht richtig, mit welchem Disziplinierungsapparat sie die Leute von der Marktwirtschaft, die es dort in rudimentärer Form überall gibt, zu einer zentral geleiteten Ordnung führen müssen. Was Spanien angeht, so steht jedenfalls fest, daß, je mehr Franco in Richtung Marktwirtschaft gelockert hat, die Wirtschaftswachstumsraten um so mehr stiegen. Faule Leute gibt es natürlich auch in der Marktwirtschaft. Diese ist aber so effizient, daß sie einen erheblichen Grad von Faulheit verkraften kann. Die Zentralverwaltungswirtschaft ist so ineffizient, daß sie, wenn sie auf das gleiche Wohlfahrtsniveau kommen will, die Leute von morgens bis abends zu Sonderschichten verurteilen muß. Es ist ganz offenbar, daß die Zentralverwaltungswirtschaft auf die Menschennatur weniger Rücksicht nimmt.“

P. Koslowski ergänzt die von *H. Willgerodt* geäußerten Gedanken durch den Hinweis auf die Bedeutung der Offenlegung der Gewinne in ihrer Beziehung zur Unternehmenskapazität. Der Manager in einer Wirtschaft mit Produktionsmitteleigentum könne dieser Offenlegung nicht entgehen. Dagegen versuchten die Manager der Zentralverwaltungswirtschaft, diese Offenlegung zu umgehen, da sonst unter Umständen ihr Plansoll erhöht würde. Sie seien vielmehr daran interessiert, stille Reserven zu bilden, um bei Plansollerfüllungen flexibler zu sein.

P. Koslowski rückt aber noch einen weiteren Gedanken ins Gespräch, der die Problematik Kapitalismus oder Liberalismus bereits uninteressant werden läßt: Die Wachstumskritik der Grünen. Diese Frage verdiene deswegen Berücksichtigung, weil ihr das sozialetische Anliegen zugrunde liege, daß das Ziel gesell-

schaftlicher Kooperation gar nicht primär die Ausschöpfung wirtschaftlicher Möglichkeiten sei, sondern die humane Gestaltung der Gesellschaft. Damit hat *P. Koslowski* die Prämisse angedeutet, von der aus das Eigentumsrecht und mit ihm auch die Sorge um die Effizienz die Legitimierung erhält: Das total human verstandene Gemeinwohl.

O. von Nell-Breuning kommt nochmals auf die zentrale Frage zurück, nämlich die Kapitalismuskritik. Sowohl die Marxisten als auch die Theologen, die den Kapitalismus kritisieren, kritisierten etwas, was es überhaupt nicht gebe. Die Kritik könnte sich höchstens auf die vorkapitalistische Wirtschaft beziehen. In der vorkapitalistischen Wirtschaft sei jeder Gewinn des einen ein Verlust des anderen gewesen. Die vorkapitalistische Wirtschaft sei deswegen nicht auf einen grünen Zweig gekommen, weil sie vom Profitstreben geleitet gewesen sei. In der kapitalistischen Wirtschaft — wenn man unsere Wirtschaft mal so nennen wolle — sei der Gewinn des einen mindestens möglicherweise auch der Gewinn des anderen. Wenn Siemens Gewinne mache, dann hieße dies nicht ohne weiteres, daß Siemens seine Arbeiter ausgebeutet hätte. Wenn Siemens Verluste mache, habe dies für die rund dreihunderttausend Arbeiter verhängnisvolle Folgen. Und der Gewinn von Siemens komme den maßgeblichen Herren bei Siemens kaum wesentlich zunutze. Die Quote sei minimal wie auch die der Aktionäre. Der Gewinn sei überhaupt nicht das Ziel, um das es den Managern gehe, sondern nur die *conditio sine qua non* für die Erreichung des Zieles. „Der Manager von Siemens setzt sich nicht dafür ein, daß einige Mark mehr Bilanzgewinn erscheinen, vielmehr dafür, daß das Haus Siemens, das eine große Geschichte hat, diese seine Geschichte erfolgreich fortsetze“. In diesem Bestreben habe sich Siemens der Elektronik angenommen, ein kostengeladenes Unternehmen, von dem man erwarte, daß es auf Dauer fortwirke. Die marxistische Kapitalismuskritik redet darum am Objekt vorbei. Auf einer völlig anderen Ebene stände die Diskussion, ob diese dynamische, expansive Wirtschaft „kapitalistisch“ oder „labouristisch“ organisiert werden müsse, oder ob die „freie Verkehrswirtschaft“ oder der „Dirigismus“ als Ordnungsform zu befürworten sei. Daß die extrem freie Verkehrswirt-

schaft unmöglich sei, haben die Ordo-Liberalen längst erkannt. Eine extrem dirigistische Wirtschaft sei logisch, nicht aber praktisch möglich. Wir ständen also vor der Aufgabe den Ausgleich zwischen diesen beiden zu finden.

GIBT ES EINE CHRISTLICHE OPTION FÜR EIN WIRTSCHAFTSSYSTEM?

I. Zur systembildenden Funktion der Option für grundlegende Normen

Es gibt keinen christlichen Herzschlag und keine christliche Verdauung, keinen christlichen Schweißausbruch und keinen christlichen Geschlechtstrieb. Diese und andere Funktionen unserer Körper sind relativ bewußtseinsunabhängige und darum weitgehend deutungsjenseitige ontische Daten menschlicher Existenz.

Wir verdanken *Aristoteles* die Definition und Entfaltung der Einsicht, daß der Mensch ein ζῷον πολιτικόν, ein animal sociale ist. Der Sache nach bedeutet dies, daß dem Menschen qua Menschen eine ebenfalls dominant deutungsjenseitige soziale Natur zu eigen ist. Buschmänner und Universitätsprofessoren müssen beide, ob sie wollen oder nicht, ihre Fortpflanzung sichern, und zu der Polarität der Geschlechter sich verhalten. Sie finden sich also schon in diesem Intimbereich kraft ihrer Natur in sozialen Beziehungen stehend. Sie müssen aber auch arbeiten. Abgelöst von gattungsspezifischer Nahrung, nackt, darum prinzipiell unbehaust, müssen sie für Nahrung, Kleidung und Wohnung sorgen. Eben dies heißt arbeiten. Die Arbeit steigert ihrerseits den sozialen Bezug. Sie begründet die Notwendigkeit von Interaktion oder Zusammenarbeit und führt dementsprechend auch zu Abgrenzung und Feindschaft. Es entstehen aus ihr die Notwendigkeit der Konstituierung von Gemeinschaft und die Notwendigkeit der Konstituierung von Transzendenz. Im Interesse der Sicherung der Arbeitsergebnisse organisiert sich Gemeinschaft und überschreitet das Bewußtsein des Hier und Jetzt des Augenblickes. Damit öffnet sich ein unendlicher Weg.

Ist das Gesagte zutreffend, sehen wir vor uns vier aus der Natur des Menschen hervorgehende und darum relativ deutungsunab-

hängige Grundmuster menschlichen Sozialverhaltens, die wir in Anlehnung an die von *Bonhoeffer* angeführten vier Mandate Gottes ›Arbeit, Obrigkeit, Ehe, Kirche‹ Arbeit, Ehe, Gesellschaftsordnung, Kontingenzbemeisterung nennen wollen. Als Funktionen der menschlichen Lebendigkeit stehen sie in Beziehung zum Gattungsverhalten anderer höherer Säuger und zum Teil auch von Vögeln. Sie unterscheiden sich von diesen aber dadurch, daß der Mensch sein Verhalten als *Gestaltung* spezifischer Formen in diesen vorgegebenen Bereichen vollziehen muß. Weil insofern Nichtnotwendigkeit im Spiel ist, möchte ich die menschliche Sozialnatur ein ontisches Datum zweiter Ordnung nennen.

Natürlich ergibt sich aus dem ontischen Datum zweiter Ordnung so etwas wie eine praktische Ontologie. Aber erst die Hochreligionen liefern Grundlagen für Systeme, d. h. normative Zielvorstellungen eines Selbst in Welt, das auf Grund dieser Zielvorstellungen genötigt ist, nicht nur sein Dasein sondern seine Identität im Dasein zu behaupten. Infolgedessen wird jetzt die Deutung des Verhaltens stilbildend, nicht mehr, wie bisher, das Verhalten als solches. Wir vollziehen diesen Unterschied in selbstverständlicher Begrifflichkeit, wenn wir etwa von griechisch-römischer, hinduistischer, islamischer Kultur im Unterschied zu Jäger- und Sammlerkulturen reden. Was die erstgenannten Kulturen im Unterschied zu den anderen kennzeichnet, ist die Herausarbeitung eines Deutungsmusters menschlicher Existenz als Organisationsprinzip eines Gesamtverhaltens für und wider das Menschen optieren müssen, wobei sich mit der Option ›dafür‹ die neue systemorientierte Form menschlicher Gemeinschaft bildet. Beides, die Herausbildung eines Organisationsprinzips des Gesamtverhaltens und die Option für dieses als gemeinschaftsbegründende Idee läßt sich an zwei alttestamentlichen Texten in geradezu klassischer Weise zeigen: an Gen 12, 1–3 und Josua 24, 14f, die ich daher zur Veranschaulichung des Gemeinten zitieren möchte. Gen 12, 1–3: „Da sprach Jahwe zu Abram: Ziehe hinweg aus deinem Vaterlande von deiner Verwandtschaft und aus deines Vaters Hause in das Land, das ich dir zeigen werde. Und ich will dich zu einem großen Volke machen und will dich segnen und dir einen großen Namen machen und du sollst ein Segen sein. Und ich will segnen, die

dich segnen und die, die dich verwünschen, will ich verfluchen, und mit dir sollen sich segnen alle Völkerstämme auf Erden“.

Das neue Organisationsprinzip ist das *Jahwevolk*, anders ausgedrückt, eine am Über-Ich oder an einem unbedingten Sollen orientierte Gemeinschaft, die eben mit ihrem Eintritt in die Sollensorientierung automatisch Vaterland und Vaterhaus, d. h. ihre bisherige ontische Orientierung verläßt. Unser Text und andere machen die Automatik und ihre Implikationen deutlich, wenn sie den Segen Jahwes an das Verlassen der bisherigen Gemeinschaft knüpfen, den verheißenen Erben Isaak geboren werden lassen als Sarah nach biologischem Ermessen in die Menopause eingetreten ist und sogar die Stärke der Sollensorientierung in der Bereitschaft zum Opfer Isaaks, d. h. in der Bereitschaft zur Negation der ontischen Basis überprüfen.

Abram aber, der nach dem feinen Gespür des alttestamentlichen Erzählers mit seiner grundlegenden Neuorientierung einen neuen Namen, den Namen Abraham (vgl. Gen 17,5) und damit seine neue Identität erhält, wird zum Vater vieler Völker. Dies aber ist nicht in biologischem Sinne zu verstehen, wie die Geschlechtsregister Jesu, Joh. 1, 13 und vor allem Rö 4 deutlich machen, sondern im Sinne des Anschlusses an sein Sollen oder der Option. Dies gerade macht bereits Jos. 24 deutlich. Josua erzählt auf dem letzten Landtag von Sichem den versammelten Stämmen ihre im Willen und der Führung Gottes begründete Geschichte, um angesichts dieser die Option oder freie Zustimmung zu erreichen, die allein eine durch Über-Ich-Bindung — und das heißt Deutung — begündete Gemeinschaft vereinen und strukturieren kann.

Angesichts dieser ontologischen Basis einer gedeuteten Geschehensreihe, die ausdrücklich die Relevanz der ontischen Zusammenhänge negiert (vgl. etwa V. 13) stellt Josua die Optionsforderung: „So fürchtet nun Jahwe und dienet ihm mit Aufrichtigkeit und Treue und schafft die Götter weg, denen eure Vorfahren jenseits des Stromes und in Ägypten gedient haben, und dienet Jahwe. Mißfällt es euch aber, Jahwe zu dienen, so entscheidet euch heute, wem ihr sonst dienen wollt, ob den Göttern, denen eure Vorfahren, die jenseits des Stromes wohnten, gedient haben, oder

den Göttern der Amoriter, in deren Lande ihr euren Wohnsitz habt; ich aber und mein Haus wollen Jahwe dienen.“

Was heißt Jahwe dienen? Die Antwort kann angesichts des Unbedingtheitsbegriffes von Jahwe nur lauten: im Gesamt der Existenz seinem Willen zu entsprechen suchen. Deshalb entfalten die Bücher Mose vom Buch Exodus ab Gesetze und Gesetzessammlungen, in denen das Verhalten Israels in allen Lebensbereichen optionsgemäß und der Über-Ich Jahwe, entsprechend strukturiert wird. Es entfaltet sich strukturanalytisch betrachtet, seiner Normierung entsprechend, als geschlossenes System jahwegerechten Verhaltens.*)

Dabei müssen wir uns natürlich bewußt halten, daß die Inhalte, für die optiert wird, in den Hochreligionen verschieden sind und daß infolgedessen die Systeme, die sie aus sich herausbilden, unterschiedliche Strukturen aufweisen. Das hinduistische Kastenwesen etwa, typisches Strukturmerkmal eines Weltbegriffes, in dem alles in ständigem Entstehen und Vergehen begriffene Seiende in eine geordnete Stufenleiter gehört, kann sich so wenig im Glauben Israels bilden wie dessen Schöpfungsverständnis einer creatio ex nihilo im Hinduismus Platz haben kann. Gerade indem wir uns dies aber klarmachen, wird deutlich, daß es die Option für grundlegende Normen ist, die Dasein strukturierende Zuordnungsgefüge des Wirklichen aus sich heraussetzt. Dies aber sich systemtheoretisch bewußtzumachen, ist wichtig im Zusammenhang der Frage, ob es eine christliche Option für ein Wirtschaftssystem gibt. Ist die vorgetragene Analyse richtig, kann die Antwort nur lauten: selbstverständlich. Infolgedessen muß unsere nächste Aufgabe darin bestehen, zu klären, was sie zum Inhalt hat, was also christliche Option im Hinblick auf Wirtschaftssysteme bedeutet.

*) Das hier Dargestellte ist als Modell zu verstehen.

II. Die drei Dimensionen des ›Christlichen‹ und die christliche Option

Das Wort ›christlich‹ bedeutet: zu Christus gehörend. Was aber gehört zu Christus? Suchen wir diese Frage zu beantworten, erkennen wir schnell, daß wir mit einer eindimensionalen Antwort nicht auskommen. Zu große Unterschiede bestehen zwischen christlich im Sinne des Wortes Jesu an Pilatus, wie wir es Johannes 18,36 finden: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“; ›christlich‹ im Sinne von Römer 8,14, wo es heißt: „Denn welche der Geist Gottes treibt, die sind Gottes Kinder“; und ›christlich‹ im Sinne vom 1. Korinther 7,8 f, wo der Apostel Paulus, wie auch an anderen Stellen, zwischen seiner Weisung, für die er Christlichkeit, aber nicht Unbedingtheit in Anspruch nimmt, und dem Gebot des Herrn unterscheidet. So müssen wir, wollen wir genau sagen können, was christliche Option im Hinblick auf Wirtschaftssysteme bedeutet, die Gehalte des Begriffes zuvor klären. Ich denke, daß dies am erfolgreichsten möglich ist, indem wir *drei Dimensionen* unterscheiden.

1. *Dimension*: Johannes 18,33 fragt Pilatus Jesus: „Bist du der Juden König?“ Jesus antwortet, wie wir bereits gehört haben, „Mein Reich ist nicht von dieser Welt. Wäre mein Reich von dieser Welt, meine Diener würden kämpfen, daß ich den Juden nicht überantwortet würde; aber nun ist mein Reich nicht von dannen“. ›Christlich‹, das macht diese Antwort deutlich, heißt „nicht von dieser Welt“, heißt „οὐκ' ἐξ αἰμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ' ἐκ θεοῦ“ (Johannes 1,13). Es bezeichnet also das, was wir theologisch eschatologische Wirklichkeit nennen: die Wirklichkeit der in Christus gegenwärtigen, in der Kirche als seiner Gemeinde im Sakrament, Wort, Amt vergegenwärtigten Gottesgemeinschaft. Im Sinne dieses Begriffes kann es keine christliche Option für ein Wirtschaftssystem geben; einfach deshalb nicht, weil Wirtschaftssysteme wie jedes andere System Mittel zu Zwecken sind, die vergegenwärtigte Gottesgemeinschaft aber Selbstzweck ist.

2. *Dimension*: 1. Korinther 6,12 schreibt der Apostel „πάντα μοι ἔξεστιν“, „alles ist mir erlaubt“. 1. Korinther 3,21 heißt es

„πάντα γὰρ ὑμῶν ἐστίν“, „denn alles ist euer“. Paulus formuliert damit in zwei kurzen Sätzen die ἐλευθερία τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ (Römer 8,21), die die logische Folge der in Dimension 1 bestimmten Christlichkeit ist. Denn ist christlich reale Gemeinschaft mit Gott in Christus, dann ist damit nicht nur ein Zustand von Unbedürftigkeit beschrieben, sondern auch generelle Kompetenz und Können dessen, der in Christus ist, als christliche Befindlichkeit zum Ausdruck gebracht. Paulus praktiziert beide, wenn er etwa Römer 13 eine neue Sinnbestimmung des Staates vorlegt, die den römischen, also heidnischen Staat für Christen akzeptanzfähig macht, indem sie ihn als von Gott gestiftete Ordnungsstruktur begreifen lehrt und damit Einstellung und Verhalten ihm gegenüber neu ordnet.

Was in diesem Kontext der Begriff ›christlich‹ bedeutet, möchte ich am liebsten mit einem religionsgeschichtlichen Terminus die *generelle Enttabuisierung der Wirklichkeit* nennen. Inhaltlich beschrieben hat sie Paulus Römer 8,38 f: „Denn ich bin gewiß, daß weder Tod noch Leben, weder Engel noch Fürstentümer noch Gewalten, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Hohes noch Tiefes, noch keine andere Kreatur mag uns scheiden von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserm Herrn“.

Christlich ist diese generelle Enttabuisierung der Wirklichkeit, weil sie weder ein ontisches noch in der ontischen Realität gegründetes ontologisches Datum ist. Sie widerspricht aller Erfahrung. Sie ist, genetisch betrachtet, Frucht des Glaubens; noch genauer formuliert: Implikation des εἶναι ἐν Χριστῷ soweit das von der Gegenwart Christi bestimmte Bewußtsein sich seine unbedingte Freiheit von und zu der Wirklichkeit vergegenständlicht hat. Daß solche Vergegenständlichung nicht die Gemeinschaft mit Christus selber, sondern *Wissen* um sie ist, betont der Apostel 1. Korinther 8, wo er das Wissen um den Glauben im Zusammenhang mit dem Essen von Götzenopferfleisch vom Glauben ausdrücklich unterscheidet, wenn er auch festhält, daß es die Schwachen sind, denen das Wissen fehlt.

Sucht man im Zusammenhang unserer Fragestellung, die im Anschluß an biblische Texte bestimmte 2. Dimension von ›christlich‹ auf einen allgemeineren Begriff zu bringen, könnte man sie

im Unterschied zur 1., das christliche Selbst begründenden, die *das christliche Selbst und Selbstverständnis konstituierende* nennen. Ihr Wesen ist aus der Gottesgemeinschaft hervorgehende Freiheit der Kontingenz der eigenen Befindlichkeit (vgl. 2. Korinther 12,9) wie der Wirklichkeit gegenüber.

Beides, in der Christusgemeinschaft begründete Freiheit der eigenen Kontingenz und der Wirklichkeit gegenüber als Grund der Möglichkeit christlicher Selbst- und Weltdeutung sowohl als auch als Basis eines genuinen christlichen Pluralismus, bedarf der Betonung. Einmal aus Gründen der Selbstverständigung, weil diese Freiheit im Verlauf christlicher Tradition in der christlichen Tradition so selbstverständlich geworden ist, daß sie als ontisches Datum zweiter Ordnung in dem oben bezeichneten Sinne verstanden werden konnte und wurde. Heidnische Kritiker des christlichen Glaubens in der Frühzeit wie *Celsus* wußten dies besser, wenn sie dem Christentum eben um dieser Freiheit Willen mangelnde Pietas oder *ἀσεβεία*, also Nichtbeachtung ontischer Gesetzmäßigkeiten menschlicher Existenz vorwarfen, die die ihr folgende Verwirklichungsbemühung in die Erfahrung des Scheiterns an der Wirklichkeit führen müsse und infolgedessen töricht sei (vgl. 1. Korinther 1,23).

Die Folge des Vergessens der Glaubensbegründung der Freiheit führte dazu, daß ontologische Systemkonzepte wie die des Neuplatonismus oder des Aristotelismus, deren Verwendung als Instrumente christlicher Freiheit zur Glaubensauslegung, Weltdeutung, Handlungsorientierung natürlich statthaft und notwendig war, sich verabsolutierten, ihren funktionalen Dienstcharakter also verloren, zu Herrschaftsinstrumenten wurden und die Christenheit in Zwietracht brachten. Gravierender aber ist, daß die Ontologisierung der christlichen Freiheit, also ihre Ablösung von dem sie setzenden Grunde der Christusgemeinschaft, sie im Rahmen der europäischen Neuzeit zur ontologischen Basis des autonomen Subjektes werden ließ, das im Vertrauen auf diese Freiheit als seine Basis und sein Wesen im Interesse der Erfahrungsfähigkeit dieser Freiheit seine Autonomie immer radikaler zu fassen suchte und seine Beziehungen zu anderen und zur Welt immer reiner als Herrschaft organisierte, weil das Axiom der Autonomie

des Selbst und die erfahrene Wirklichkeit nicht zur Deckung zu bringen waren.

Aber kehren wir zum Thema zurück. Die 2. *Dimension* des Christlichen begründet die *Libertas Christiana*. Insofern ist sie ein der Welt und Wirklichkeit zugewandtes Phänomen, wenn man will, eine eschatologische Struktur zweiter Ordnung. Auch als solche aber begründet sie keine Option für irgendein System, sondern relativiert vielmehr alle Systeme, weil sie sie in der Freiheit des Glaubens den Christen zur Disposition stellt. ›Christlich‹ ist hier das Recht, Systeme zu wählen, über sie zu entscheiden, neue Systeme zu entwerfen und sie in die Praxis umzusetzen. Denn die 2. *Dimension* des ›Christlichen‹ konstituiert das christliche Selbst oder das christliche Subjekt als ein freies.

3. *Dimension*: 1. Korinther 6,12 schreibt der Apostel: „Alles ist mir zur Verfügung gestellt, aber nicht alles ist zuträglich. Alles ist mir zur Verfügung gestellt, aber ich werde nicht von irgend etwas über mich verfügen lassen“.

Die spitzen Sätze kennzeichnen die 3. *Dimension* des ›Christlichen‹, die Dimension des christlichen Umganges mit Selbst und Welt oder das System als ein christliches. Sie konstituieren unter Bezug auf das in der Gemeinschaft mit Christus identische Selbst, das als *καινή κτίσις*, als neue Schöpfung (2. Korinther 5,17) gleichsam die Augen aufschlägt, eine Rezeption von Selbstsein und Wirklichkeit, in der das Selbst sich als Fluchtpunkt unzähliger Perspektiven erkennt und sich gleichsam als Spinne im Netz setzt. Infolgedessen vermag das Selbst die Wirklichkeit in ihrem auf sein Selbstsein bezogenen Sosein um sich selbst in seinem Sosein zu erkennen und anzunehmen. Dies zu praktizieren nennt der Apostel *λογικὴν λατρείαν*, „vernünftigen Gottesdienst“ (Römer 12,1).

Dieses Konzept ist neu. An keiner Stelle der menschlichen Geschichte, auch nicht im Judentum und im Raum der griechischen Philosophie, ist eine Korrelation von Selbst und Welt entworfen worden, die in vergleichbarer Weise das Selbst seinem eigenen Sein und der Wirklichkeit gegenüber — allerdings unter der Bedingung der Christusidentifikation — verabsolutiert. Will man diese Korrelation kennzeichnen, muß man sie daher sowohl als

Phänomen, wie aufgrund ihrer Möglichkeit ›christlich‹ nennen. Vor allem *Hegel* hat dies richtig erkannt. In ihr könnte man sagen, kommt die Ontologie oder der menschliche Begriff vom Selbst in Wirklichkeit und der Begriff ›Welt‹ als perspektivisch bezogener Raum menschlichen Bestimmens und Verfügung zu sich selber.

Mit antikem Weltbild hat dies natürlich nichts zu tun. Vom Ansatz her wird das antike Weltverständnis vielmehr negiert (vgl. 1. Korinther 8,4). Was hier grundgelegt wird, ist das ›System‹ als Einheit von Selbst- und Wirklichkeitserkenntnis, Wollen, Können und Handeln, das seinem Kern nach Konstrukt, d. h. freier schöpferischer Akt des in Christus freien Selbst ist, das um der Gemeinschaft mit Christus Willen seine Wirklichkeit mit ihren Grenzen als Norm für Wahrheit aufstellen darf. Deshalb entsteht hier Theologie, d. h. rationale, den Grenzen des menschlichen Bewußtseins verpflichtete Rede von Gott, die gleichwohl Kompetenz für ihren Gegenstand in Anspruch nimmt, also Adäquatheit beansprucht. Deshalb wird die Welt als begrenztes Ganzes, als Einheit, d. h. als ein prinzipiell verfügbares Gebilde zum *Begriff*. Infolgedessen entsteht Geschichte, d. h. der Begriff eines zielgerichteten Geschehensablaufes eines durch Einwirken Gottes und der Menschen sich identifizierenden Gebildes. Deswegen gibt es Ethik, d. h. die Theorie eines mit seinem Sinn identischen Verhaltens. Die 3. *Dimension* von ›christlich‹ bezeichnet also generelle Kompetenz zum Aufbau eines Systems, eines in sich geschlossenen Erkennens, Wollens und Verhaltens, das Wahrheit für sich in Anspruch nimmt.

Nun schränkt der Apostel aber ein. Er schreibt: „Aber nicht alles ist zuträglich“. „Aber ich werde nicht von irgend etwas über mich verfügen lassen“. Heißt dies nicht, daß wir die ersten Teile der beiden Sätze überinterpretiert haben? Nein, dies heißt es nicht. Die Vorsicht, die aus den Worten des Apostels spricht, ist vielmehr gerade Ausdruck der Freiheit und der mit ihr gegebenen Selbstverantwortung. Wer Kompetenz für das Ganze hat, wer darum die Verantwortung für das Ganze trägt, das seiner Verfügung offenliegt, ist in einem extremen Maße auf Erfahrung angewiesen, muß danach trachten, erfahrungsfähig zu werden und wird sich darum verhalten wie jemand, der zum ersten Male eine

neue Hochleistungsmaschine bedient: sehr vorsichtig. Das ist der Grund des erkennbaren Konservativismus, den der Apostel Paulus im Bereich des Ethos anhängt. In der Sicht des Apostels, und das ist konsequent, ist dies auch nicht zu beanstanden. Denn System und Verwirklichung schließen sich gegenseitig aus. Bedingung der Möglichkeit von System ist der Verwirklichte. Nur dieser ist zur *λογικηθ λατρειαν*, zum vernünftigen Gottesdienst fähig. So kann er abwarten. Motivation seines Handelns ist nicht, das gute Leben für sich und andere herzustellen. In der Gemeinschaft mit Christus ist dies Wirklichkeit. Motivation ist, aus der Teilhabe heraus die Teilhabe *Gestalt* werden zu lassen, Mitschöpfer, Nachschöpfer, denn wir leben, wie der Apostel im 2. Korinther 5,7 schreibt, „im Glauben und nicht im Schauen“. Wir sind es darum Gott in Christus als unserer eigenen und eigentlichen Wirklichkeit schuldig, der im Glauben erfahrenen Teilhabe *Gestalt* zu geben oder die Liebe Gottes in der Wirklichkeit zur Anschauung zu bringen. Das ist die in der Teilhabe und der Art und Weise ihrer Zuständigkeit begründete Triebkraft zum System.

III. Die christliche Option für ein Wirtschaftssystem

1. Weil das Thema dieser Tagung die Stellung des Christen zu Marxismus und Kapitalismus ist, verenge ich die Antwort auf die mir gestellte Frage nach der christlichen Option für ein Wirtschaftssystem auf das Subsystem Wirtschaft und die beiden konkurrierenden Konzepte Kapitalismus und Marxismus, die in der Tat in der Gegenwart die Theorie des Subsystems Wirtschaft in eigentümlicher Weise wieder beherrschen, nachdem die Eucken'sche Ersetzung der beiden Begriffe durch das Gegensatzpaar Marktwirtschaft — Zentralverwaltungswirtschaft, die die Zeit bis 1966 bestimmte, in der Öffentlichkeit kaum mehr Resonanz findet. Beide sind selbstverständlich — bitte sehen Sie mir das Provokative dieser Aussage nach — in ihrem Ansatz christlich. Sie sind es, weil sie Systeme sind, d. h. Konzepte eines Selbst, das, wie bedingt immer, Kompetenz für angemessenes Erkennen

der Wirklichkeit des Wirtschaftlichen und die Möglichkeit ihrer Gestaltung für sich in Anspruch nimmt, sich also Freiheit zuspricht. Welch fundamentales und ganz und gar nicht selbstverständliches Datum damit gesetzt ist, beginnen wir erst in der Gegenwart wieder zu begreifen, wo Alternative dem Kapitalismus wie dem Marxismus gegenüber eben gerade diese Freiheit bestreiten, indem sie Ersetzung des Systems durch systemnegierende Kontingenz, z. B. Ökostabilität, verlangen, wie etwa *Carl Amery* dies tut.

Der Sache nach ergibt sich aus dem System- und Konstruktcharakter, in den die Wirtschaft hier gefaßt wird, als erstes eine Ortsbestimmung der Wirtschaft im ganzen gedeuteter Wirklichkeit, die bereits sehr unterschiedlich ausfallen kann. Nach dem einen Konzept ist es so, daß sie auf diese Weise als ein Subsystem erscheint, das, eingebettet in ein Gesamtsystem menschlicher Daseinserfassung, von diesem her wie durch die ihm zugeordneten Funktionen seinen Charakter gewinnt, in dem der Mensch als Objekt des Wirtschaftens diesem Ziele setzt und Funktionen zuweist. Nach dem andern wird Wirtschaft und wirtschaften zur Organisationsmitte des Systems und Vernunft etwa zum Überbau, also zur Funktion. Aber beides ist ja, wie das gegenwärtige Vordringen unbewältigter Kontingenz zeigt, nicht selbstverständlich, sondern setzt Kompetenz für Rationalität und Freiheit zum Handeln voraus, die für rationales Erkennen und Handeln begründet sein wollen. Dieser gegenwärtigen Infragestellung gegenüber ist es von nur relativer Bedeutung, daß der Marxismus eine Kette knüpft, in der der Marx'sche Begriff des seinem Wesen entfremdeten Proletariers, das Privateigentum an Produktionsmitteln als Sündenfall der Weltgeschichte, die Notwendigkeit des Klassenkampfes mit dem Ziel der Expropriation der Expropriateure, der Kommunismus als Wirtschaftsform der Verwirklichung des Menschen in Gesellschaft, die Utopie des verwirklichten Menschen im kommunistischen Paradies als Produkt dieser Verwirklichung, der Begriff des Bewußtseins als Überbau, also als Produkt einer gesellschaftlichen Produktionsform und der handlungstheoretisch begründete, prinzipielle Atheismus eine Rolle spielen, während im Kapitalismus der liberalistische Individualis-

mus, die Organisation der Produktion unter dem Gesichtspunkt von Kosten und Profit, der Besitz von Kapitalgütern und Maschinen in der Hand des Unternehmers, sowie das Vorherrschen der Marktproduktion bestimmend sind. Beide Ketten sind in sich geschlossene Systeme, also um ihr Konstruktsein wissende, rationale Konstrukte, die in der Grundannahme von Kompetenz und Freiheit, also im Glauben an die Möglichkeit von Teilhabe ihren Ermöglichungsgrund finden und insofern von Freiheit bestimmt sind und daher dem christlichen Stamme zugehören. Beide Ketten sind Systeme, also um ihr Konstruktsein wissende, rationale Konstrukte, die in der Grundannahme von Kompetenz und Freiheit, also im Glauben an Teilhabe den Ermöglichungsgrund für unbedingte Freiheit finden und insofern und darin christlicher Abkunft sind.

2. Wir haben uns vergegenwärtigt, daß Kapitalismus wie Marxismus oder Sozialismus Subsysteme der Gestaltung der Wirtschaft im Rahmen von Systemen menschlicher Daseinsgestaltung sind, die aus dem Axiom der Freiheit zur Gestaltung der Wirklichkeit hervorgehen. Insofern, sagten wir, sind sie christlich. Vergleichen wir nun die beiden Subsysteme miteinander, fällt auf, daß das System des Sozialismus sehr viel komplexer definiert ist als das des Kapitalismus. Es ist, anders ausgedrückt, bestimmt durch einen höheren Grad bewältigter Kontingenz und dementsprechend durch weitgreifende Rationalität. Gemessen am Kapitalismus ist der Sozialismus ein Gesamtsystem, während der Kapitalismus mehr als eine Methode erscheint, sich die Welt im Bereich des Wirtschaftens verfügbar zu machen. Er blendet dabei die tragenden Axiome, sein liberalistisches Menschenbild aus, und jeder Versuch interdisziplinärer Auseinandersetzung mit Vertretern kapitalistischer Wirtschaftsauffassungen über den Zusammenhang von Konzept und Axiomatik zeigt, wie unwillig diese Vertreter sind, diesen Zusammenhang zu behandeln. Dem entspricht es auch, daß die Vertreter der bürgerlichen Nationalökonomie gemeinhin den Begriff Kapitalismus und mit ihm die Verklammerung von Subsystem und Gesamtsystem ablehnen. Wenn *Eucken* versuchte, die Begriffe Kapitalismus und Sozialismus durch die Begriffe Marktwirtschaft — Zentralverwaltungswirt-

schaft zu ersetzen, dann weist das in die gleiche Richtung, weil das Euckensche Begriffspaar nicht auf den Systemzusammenhang des Wirtschaftens abhebt, sondern auf seine Methode und Instrumente, also auf den Modus. Selbst der Ordoliberalismus also sucht den Zusammenhang von System und Subsystem auszuklammern. Systematisch betrachtet, zeigt dies dem Marxismus oder Sozialismus gegenüber zweifellos eine Schwäche an. Denn Wirtschaften ist ja nicht nur ein Akt von Menschen, sondern ebenso ein Akt für Menschen, kann sich also nicht nur an der Effizienz von Methode und Instrumenten orientieren, sondern muß auch auf die Folgen für die Betroffenen sehen.

Sicher ist es kein wirtschaftlicher Aspekt, daß es Schwache gibt, daß die Mehrheit der Menschen Schwache sind. Wenn Wirtschaft aber Handeln von Menschen miteinander für Menschen zur Befriedigung von Bedürfnissen ist, dann können und dürfen die Schwachen als die besonders Betroffenen gerade nicht außer Ansatz des wirtschaftlichen Kalküls bleiben. Erst recht gilt dies für einen Entwurf von Gestaltung der Wirklichkeit, der Freiheit als Wesen des Menschen gegenüber der Welt zur Grundlage hat. Im Sinne christlicher Option haben Marxismus oder Sozialismus also darin recht, wenn sie bei den Armen und Schwachen oder, allgemeiner formuliert, bei den Bedürfnissen der Menschen ansetzen und, diesen Ansatz entschlossen ernstnehmend, seine Operationalisierbarkeit als entscheidend setzen. Dies aber ist es nun, was den Marxismus daran hindert, ein Subsystem Wirtschaft zu erfinden, vielmehr die Wirtschaft zur Kernzelle des Systems werden läßt.

Zunächst bedeutet es, sieht man in systemtheoretischer Betrachtung auf den Vollzug, daß Freiheit als Aufgabe, als Notwendigkeit der Befreiung definiert wird.*) Dies geschieht grundlegend bei *Marx*, wenn er die Unfreiheit als wirtschaftliche Benachteiligung und zwar als Benachteiligung im Hinblick auf die Verfügung über Produktionsmittel konstruiert. Wir sagen konstruiert. Denn natürlich ist diese Unfreiheit nicht Sein sondern Deutung und diese Deutung Teil eines Konzeptes, dem es um reale Gestaltwerdung der Freiheit geht. Den Konstruktcharakter der Marx-

*) Dies wiederum wird operationalisiert, indem Unfreiheit als Zustand bestimmt wird.

schen Begriffe von Unfreiheit, Entfremdung und Proletariat zu übersehen wäre naiv.

Auch die Verelendungstheorie, zu deren Begründung *Marx* seine Theorie des Mehrwertes entwickelt, ist selbstverständlich Moment im Gesamtkonzept von Gestaltung als Befreiung und der sich aus diesem Konzept ergebenden Notwendigkeit der Operationalisierung, also des Handelns. Das gleiche gilt für seinen Begriff der gesellschaftlichen Natur des Menschen, die bestimmt wird durch den Zustand der Produktionsmittel und deren Verteilung und Verfügbarkeit. Aus der Dominanz der Verwirklichungsforderung und der mit ihr gegebenen Vorordnung des Handelns folgt natürlich auch der Einbezug der Geschichte, der Prozeßcharakter der Befreiung, ihre Gestalt als Bewegung, die Bedeutung der Zeitdimension der Zukunft und die Negation der Vergangenheit mit ihren Traditionen, schließlich der sich aus dem Systemzusammenhang ergebende entschlossene funktionale gesellschaftliche Atheismus.

Man wird zugeben müssen, daß der hohe Grad bewältigter Kontingenz, den dieses handlungsorientierte Konstrukt leistet, das sozialistische Konzept als ein hochgradig rationales Konzept der Verwirklichung von Freiheit in Gesellschaft erscheinen läßt. Und man wird auch zugestehen müssen, daß *Marx* darin recht hat, daß er dieses Konzept als die wahre Fortschreibung des bürgerlichen Liberalismus und Kapitalismus ansieht. Unzweifelhaft ist mir auch, daß in diesem Konzept genuine Elemente des christlichen Freiheitsverständnisses zum Tragen kommen. Der christliche Ansatz erscheint mir sowohl in der Entschlossenheit zum Systemzusammenhang wie in der Dominanz des anderen im Begriff der Verwirklichung, im Willen zur Gestaltung und Praxis und in der Betonung der Verantwortung des Menschen für seine gesellschaftliche Freiheit zu liegen.

Mir ist es daher auch sehr wohl verständlich, daß angesichts der Stringenz dieses Systems Kapitalismus und Liberalismus der sozialistischen Rationalität in ihrer öffentlichen Werbewirksamkeit unterliegen, daß aller Erfahrung zum Trotz der Sozialismus immer umfassender das Denken der Zeit bestimmt und damit in so hohem Grade geschichtsgestaltend wird.

So ist es bereits von hier verständlich, daß auch in der Christenheit die Option für den Sozialismus immer eindeutiger wird. Aber natürlich ist dies nicht der eigentliche Grund. Dieser liegt, so meine ich, darin, daß auch vor allem in der protestantischen Theologie, in fortschreitender Überwindung des theologischen Liberalismus die christliche Freiheit gegenüber der Welt so radikal und entschlossen gedacht wurde, daß christliche Verantwortung als Gestaltung der Wirklichkeit als zentrale ethische Aufgabe erschien. Dementsprechend gibt sich die *Amsterdamer Weltkirchenkonferenz* von 1948 das Thema „Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan“. Um zu erkennen, daß bei dieser auf Verwirklichung gerichteten Themenstellung das sozialistische Konzept der Gestaltung die Handlungsrichtung beeinflußt hat, muß man nur theologische Autoren wie *Barth, Brunner, Tillich, Delekat* und ihre Schüler lesen, die religiöse Sozialisten waren und daher den Kapitalismus im Lichte der sozialistischen Kritik sahen. Infolgedessen erschien ihnen Option gegen den Kapitalismus zwingend. Das aber bedeutete zugleich Übernahme der Überzeugung, daß der Sozialismus heute das System der Freiheit repräsentiere. Es meinten also nicht nur *Joseph A. Schumpeter* und das *Godesberger Programm*, daß der Sozialismus das zukünftige Konzept der Verwirklichung des Menschen sei, sondern auch weite Teile der evangelischen Theologie und der evangelischen Christenheit in der Welt.

3. Niemand bestreitet, daß es einige dunkle Punkte im Programm des Sozialismus gibt. In seltsamer Weise kontrastiert die Geschlossenheit des sozialistischen Systems mit seiner wirtschaftlich-sozialen Ineffizienz. Überall in der Welt geht es den Abhängigen in kapitalistischen Systemen besser als in sozialistischen. Und dies nicht nur wirtschaftlich, sondern auch im Hinblick auf den Abbau sozialer Schranken, Selbst- und Mitbestimmung, Gewährung individueller und gesellschaftlicher Freiheit. Man kann auch von einer systemtheoretischen Blamage des Sozialismus im Hinblick auf seine Analysen der Zwänge des kapitalistischen Systems, denen es mit Notwendigkeit erliegen müsse, sprechen. Unverkennbar ist schließlich die Affinität zu struktureller Gewalt, die Sozialisten aller Richtungen auf den Weg der Suche

nach dem ‚Sozialismus mit dem menschlichen Gesicht‘ geführt hat. Schließlich ist auch die außenpolitische Aggressivität, der Expansionsdrang unverkennbar, der mindestens marxistische sozialistische Systeme kennzeichnet.

Vergegenwärtigt man sich dies, ferner die zahlreichen Versuche, durch Einbau neuer Teile in das System wie etwa ökologische Aspekte oder Momente des Wettbewerbes oder Ausbau anderer wie den Atheismus oder den utopischen Zukunftsbegriff, ergibt sich eine sozialistische Gesamtproblematik, die die christliche Option für den Sozialismus infragestellt. Ich möchte sie die Problematik der Kontingenz der Wirklichkeit nennen. Am deutlichsten wird uns diese Problematik im Zusammenhang von Sozialismus und Gewalt. Denn Gewalt ist der Modus des Handelnden, der sich von Ohnmacht bedroht fühlt, ein Modus also, der aus Schwäche geboren ist. Nun spielt Gewalt im Sozialismus seit Anbeginn eine entscheidende Rolle. Ich denke bei dieser Feststellung gar nicht nur an Terror und die vielen Formen von Sanktionen, mit denen sozialistische Systeme ihre Ziele zu erreichen suchen. Ich erkenne das Gewaltsyndrom viel früher, bereits in den marxischen Analysen der Entfremdung und Verelendung, die insofern gewalttätig sind, als sie soziales Sein auf einen Leisten zu schlagen suchen, auf den es in vielfältiger Weise nicht paßt. Warum das? Die Antwort kann nur lauten: Im Interesse der Verwirklichung des Menschen. Auf Verwirklichung angewiesen aber ist der, der nicht verwirklicht ist, der Freiheit nicht hat.

Machen wir uns klar, was das bedeutet, ergibt sich, daß das marxistische Systemkonzept zwar im Sinne christlicher Tradition von Freiheit ausgeht und sich infolgedessen als System entfaltet, daß es aber im Unterschied zur *libertas christiana* Freiheit als Sollen oder Ideal versteht. Es ist also die Idealität, das Wissen um das Seinsollende als das Nichtseiende, das doch verwirklicht werden muß, wenn Freiheit Ereignis sein soll, die im Interesse der Verwirklichung das geschlossene Systemkonzept zu erzwingen sucht und sich deshalb genötigt sieht, in ihren Konstrukten der Wirklichkeit Gewalt anzutun. In klassischer Form hat *Marx* selbst dies in der Begründung seines funktionellen Atheismus gezeigt. In umfassender Weise aber zeigt es sich in der Unfähigkeit des Sozia-

lismus Wirklichkeit und System in Deckung zu bringen. So stellt sich das Paradox ein, daß die unbezweifelbaren Mängel des Kapitalismus, sein Sichoffenhalten gegenüber Kontingenz, seine Systemdefizienz zu *testimonia libertatis* werden. Gerade als System der Aushilfen signalisiert er Freiheit.

Ich möchte hier nicht gerne mißverstanden werden. Ich will mit dem zum Ausdruck Gebrachten nicht sagen, daß ich den Kapitalismus für ein christliches System halte, für das eine christliche Option erforderlich sei. Sagen möchte ich vielmehr, daß ich ihn für ein *christlicheres* halte als den Sozialismus. Er ist dies aber m. E., weil Freiheit für ihn reale Wirklichkeit und weniger ideale Forderung ist. Gerade in seinem Mut zu systematischen Mängeln offenbart er seinen Glauben an die Freiheit und die real gegebene Möglichkeit der Gestaltung. Um dieses Glaubens willen ist er auch fähig, in seinem System der Aushilfen den anderen, den er in seinem Konzept außer acht läßt, tatsächlich in der Praxis zu berücksichtigen.

4. Gibt es eine christliche Option für ein Wirtschaftssystem? Ich habe diese Frage im ersten Teil meiner Ausführungen positiv beantwortet. Was wir uns vergegenwärtigt haben, macht deutlich, daß weder der Kapitalismus noch der Sozialismus oder Marxismus, die als Systeme des Wirtschaftens christlicher Abkunft sind, was auch einzelne Elemente ihrer Systembildung deutlich machen, Objekte christlicher Option bilden können. Unsere Überlegungen enden also in der Feststellung eines Defizits. Es gibt die Option. Sie ist notwendig. Aber sie ist in der Gegenwart nicht vollziehbar. Weil der Christusglaube Freiheit ist, muß er zur Gestaltung führen. Er kann weder Selbst noch Welt gegenüber unbezogen bleiben. Die Systeme aber, in denen das gegenwärtige Denken menschliches Sein und Welt auszulegen sucht, sind vom christlichen Glauben entfernt. Letztlich aus ihm hervorgewachsen, haben sie sich ihm entfremdet. Der Glaube kann daher für sie nicht optieren. Das zeigt aber nicht nur den Mangel dieser Systeme an Freiheit und Wirklichkeitsmächtigkeit an. Es kennzeichnet auch den Mangel der Christen an Freiheit selber. Denn es zeigt ja, daß wir Christen uns in angemessener Weise in der Gegenwart nicht als weltgestaltungsfähig erweisen. Nichtoptionsfä-

higkeit für ein System und Glaubensschwäche hängen also miteinander zusammen.

Dies festzustellen führt, so meine ich, zu einer Forderung an die Theologie. Ich glaube auch in meinen einleitenden Analysen gezeigt zu haben, wohin diese Forderungen weisen: auf die Notwendigkeit der Freiheit begründenden Gemeinschaft mit Christus. Die die Theologie der Gegenwart bestimmende Faszination der Verwirklichung, die zu der so weitgehenden Option der Theologie für den Sozialismus geführt hat, ist, so meine ich, Ausdruck eines Glaubens an Freiheit als Wesen des Menschen, der das wahre Wesen menschlicher Freiheit verfehlt, weil er die drei Dimensionen des Christlichen vertauscht hat, infolgedessen in die Fallen der Zwänge des Wirklichen über den Menschen geriet, von denen allein die Gemeinschaft mit Christus befreit, und darum nicht die Kraft besaß, die Welt als Raum der Liebe Gottes zu gestalten und damit Christus zu dienen und den Bruder zu lieben, also das Gesetz der Liebe zu erfüllen.

Ist das aber richtig, kann die erste Forderung nicht Verwirklichung sein. Sie muß Bereitschaft zur Buße heißen.

Diskussionsbericht

Es ist nicht leicht, die Diskussionsbeiträge zum Thema von *W. F. Kasch* zu ordnen und darzustellen, und zwar auf Grund von einer dreifachen Schwierigkeit: Erstens die schwierige Problematik des Verhältnisses von christlichem Glauben zur Konzipierung einer Wirtschaftsordnung, wozu die theologische Abklärung des Wesenskernes und der Reichweite des Glaubens Voraussetzung ist, zweitens die Schwierigkeit, die theologische Schau den Ökonomen verständlich zu machen, drittens die zwar überaus bezaubernde, aber sehr schwierig nachzuvollziehende Systematik des Referenten. Namentlich dieser dritte Grund erwies sich als besonders schwierig für die Teilnehmer. Deswegen verstanden sich alle Diskussionsbeiträge mehr als Fragen denn als Gegenargumente. Ich will darum zunächst versuchen, die grundlegende Systematik des Referates mit einfachen, vielleicht zu laienhaften Worten zu skizzieren.

Der Referent unterscheidet drei verschiedene Ebenen: 1. die des rein theologischen Verständnisses des Glaubens, das die Ausdifferenzierung der Reichweite des Glaubensaktes im Hinblick auf die Bewältigung von weltlichen Fragen zunächst ausklammert, 2. die Ebene der Bewertung konkreter wirtschaftlicher Verhältnisse und 3. die Option für eine bestimmte wirtschaftliche Ordnung.

Der Glaube als unbedingte Freiheit der Kindschaft Gottes

Der Glaube versetzt den Christen in eine neue Welt, die zunächst Freiheit von dieser Welt, in der sich das rationale Denken mit seiner Zweckgebundenheit bewegt, bedeutet. Diese Ebene ist bedingungslos, das heißt auf ihr kann all das, was der Ökonom in der Wirtschaft berücksichtigt wissen will, wie zum Beispiel die Bedarfsdeckung, die Effizienz wirtschaftlichen Handelns usw., noch nicht in Betracht gezogen werden. Wenn also *M. Honecker* die Frage stellte, ob *W. F. Kasch* die Zweckbestimmung der Wirtschaft ausreichend zur Kenntnis nehme, dann konnte *W. F. Kasch* antworten, daß rein theologisch dieses Anliegen zweitrangig sei. Vom Glauben her kann zunächst nur das Anliegen der Freiheit

der Gotteskindschaft, wenn man will, die, wie *P. Inhoffen* es formulierte, Autonomie, in Betracht gezogen werden. Auf dieser Ebene geht es im Hinblick auf die Wirtschaft nur darum, die verschiedenen *möglichen* Entwürfe („Konstrukte“) zu formulieren, ohne noch an die Zwänge zu denken, welche unter Umständen in der Wirklichkeit sich bemerkbar machen.

W. F. Kasch sieht darum auf dieser Ebene eine Verbindung zum marxistischen Entwurf, so ideologisch dieser auch sein mag. *H. Willgerodt* beurteilt dieses Konzipieren von Ideologien allerdings als gefährlich, weil damit der Sinn für die der Wirtschaft inhärenten Wirklichkeitsbezüge beschränkt würde. *Engels* und *Marx* haben von ihrer Ideologie aus eine konkrete Wirtschaft entworfen, die mehr dem Traumbild eines irdischen Paradieses als der Wirklichkeit des Menschen entspreche. *W. F. Kasch* kann darauf erwidern, daß gerade wegen dieser von der Wirklichkeit, insbesondere von allem Herkömmlichen entfernten Denkweise der Marxismus sich so faszinierend erweise, nicht etwa, weil das Paradies so attraktiv sei, sondern weil der marxistische Entwurf, wie ähnlich der des Glaubens, sich über all das erhebe, was bisher vom Menschen in seiner zeitlichen Abhängigkeit erdacht worden sei. Gerade die „Grünen“ suchten einen Ansatz, der sich jenseits aller bisherigen Parameter befände. Ihr Anliegen sei in einem abstrakten Humanitätsideal verankert, das weit über der ökonomischen Diskussion über Kapitalismus und Sozialismus liege: Im Menschen, der sich seiner Verfügungsfreiheit bewußt werden müsse. *W. F. Kasch* ist sich natürlich bewußt, daß der Marxismus in seinem Konstrukt zu weit geht, da er es bereits als Wirklichkeitsbewältigung verstehe, also im Sinn einer echten Ideologie, einer Konzeption, die alle anderen bereits als wirklichkeitsfremd und unwahr, als Entfremdung hinstellt. Dieser Vorstoß des Marxismus in die konkrete Welt, wobei ein geschlossenes, in gewissem Sinn abgerundetes Weltbild entsteht, macht die faszinierende Kraft der marxistischen Ideologie aus. Der Mensch scheint offenbar das Bedürfnis nach einem solchen Konstrukt zu haben. Daraus erklärt sich wohl auch, wie *E. Heintel* sagt, die Unbefriedetheit von manchen Ostflüchtlingen in den westlichen Wohlstandswirtschaften, die darum ihren Weg zurück in den Osten antreten.

Im Anschluß hieran meint *E. Heintel*, daß die Freiheit allein das Problem der Wirtschaftsordnung nicht löse. *W. F. Kasch* will aber mit seinem Ansatz noch gar nicht konkrete Probleme lösen. Dieses Anliegen wird ihm erst auf der Ebene der Option aktuell. Immerhin aber sieht er in der Freiheit der Gotteskindschaft den Ansatz oder die oberste Prämisse, das heißt den Grundwert, an dem er konkrete Wirklichkeit zu messen imstande ist, zur Beantwortung der Frage: Ist die Entfaltung der von Gott im Glauben geschenkten Freiheit noch möglich in dieser oder jener Situation? Nun meint allerdings *M. Honecker*, daß der Glaube neben der Freiheit auch andere Grundwerte enthalte wie zum Beispiel die hochgeschätzte Arbeit, den Fleiß, den Einsatz für den Nächsten, die Gerechtigkeit usw. *W. F. Kasch* möchte aber im ersten Ansatz bei der Freiheit bleiben und die genannten Werte erst dort in Betracht gezogen wissen, wo es um die Option des Wirtschaftssystems geht. *E. Nagel* empfindet die Freiheit als zu individualistisch geprägten Ansatz für einen Einstieg in die Problematik des geordneten Zusammenlebens. Der Mensch sei in irgendeiner Weise dem gesellschaftlich Überkommenen verhaftet. *E. Nagel* weist zur Exemplifizierung auf die Diskussion um das Kleinschreiben von Substantiven im Deutschen hin. Man stelle sich vor, wenn man von heute auf morgen die Substantive in dem Satz „er kaufte Eisen und Stahl“ klein schreiben würde. *E. Amelung* erklärt, daß sich bei den Theologen in die Aufstellung der als Parameter dienenden Werte unmerklich die in der Umwelt gültigen Wertvorstellungen einschleichen. Daraus erklärten sich die verschiedenen Stellungnahmen zum Kapitalismus bei *E. Brunner* einerseits und *K. Barth* und *P. Tillich* andererseits. *W. F. Kasch* bestreitet diesen konkret-soziologischen Einfluß durchaus nicht. Er meint aber, daß man aus dieser tatsächlichen Abhängigkeit der Theologen von ihrer Umwelt nicht auf die theoretische Gültigkeit der betreffenden Wertvorstellungen schließen dürfe.

Von der im Glauben gewonnenen Freiheit zur sozialen Wirklichkeit und zur Option für ein Wirtschaftssystem

In der Konfrontation mit der sozialen Wirklichkeit treten nun im Gläubigen alle jene Wertmaßstäbe ins Bewußtsein, die ein

friedliches, gerechtes Zusammenleben bestimmen sollen: gerechte Verteilung der Erdengüter, gegenseitige Achtung und Liebe usw. Da die Freiheit der Kindschaft Gottes nicht das Privileg eines Einzelnen oder einer Gruppe ist, sondern grundsätzlich alle Menschen zu dieser Freiheit berufen sind, kann nur eine solche Ordnung als christlich bezeichnet werden, in der alle Glieder der Gesellschaft in dieser Freiheit leben und sich entfalten können. Diese Ordnungsvorstellung *W. F. Kaschs* darf nicht im Sinn des *Kant'schen* transzendentalen Freiheitsbegriffes verstanden werden. Die christliche Freiheit verlangt positiven Ausdruck in der tätigen Mitgestaltung der allgemeinen Wohlfahrt. Sie ist im gesellschaftlichen Raum nicht nur Autonomie, sondern auch Anforderung an die Mitwelt zur Verwirklichung einer humanen, von sittlichen Werten erfüllten Gesellschaft.

Ist nun diese Konzeption der christlichen Freiheit auch mächtig genug, die Option für ein Wirtschaftssystem vorzunehmen?

H. Willgerodt meint, daß man auf dieser Basis wohl negative Kriterien der konkreten Weltbeurteilung zur Hand hätte, daß aber der durch diese Kriterien nicht ausgeschlossene Rest dem rationalen Denken überlassen werde, das sich mit der Findung einer effizienten freiheitlichen Wirtschaftsordnung abgeben soll. Auch *M. Honecker* plädiert für diese Sicht, wobei er hervorhebt, daß im Glauben erfaßte Werte in eine gewisse Richtung weisen, jedoch kaum zur Erstellung eines Wirtschaftssystems ausreichen, dies schon deswegen nicht, weil man weniger von einem Wirtschaftssystem als vielmehr nur von einem Syndrom verschiedener Ordnungselemente sprechen könne. *H. H. Derix* äußert ergänzend, daß man von der Basis des Glaubens aus wohl kaum von einem Konstrukt der Wirtschaftsordnung sprechen könne. Es lägen zwei aktuelle Systeme vor, die man anstatt mit Sozialismus und Kapitalismus besser mit dezentraler Wirtschaftsorganisation, das heißt Wettbewerbswirtschaft, und zentral geleiteter Wirtschaft bezeichne. Und auf dieser Diskussionsebene ginge es um die einfache rationale Überlegung, welcher Organisation es am besten gelänge, die Knappheit zu überwinden.

W. F. Kasch möchte aber mit seinem Begriff des Konstruktes keineswegs eine nach allen Seiten abgesicherte, rational durchor-

ganisierte Wirtschaftsform ansprechen. Er fragt vielmehr, welche von den konkret vorliegenden Wirtschaftsorganisationen, man möge sie dezentral oder zentral gesteuert nennen, der im dargestellten Sinn verstandenen Freiheit der Gotteskindschaft am nächsten liege. Die vielen möglichen Entwürfe erhalten hiermit eine Ausgliederung durch die konkrete Wirklichkeit. Auf diese Weise sucht *W. F. Kasch* die Trennung von Glaube und Wirklichkeit zu überwinden. Er meint aber, daß man aus christlichem Denken heraus nicht mit der Absicht an die Wirklichkeit herantreten könne, eine Wohlstandsgesellschaft hervorzubringen. Die Genügsamkeit und die Zufriedenheit mit Wenigem, die auch zu den christlichen Werten gehören, verbieten es, dem technologischen Denken Vorschub zu leisten. Diogenes sei sehr zufrieden gewesen in seinem Faß und habe nicht nach mehr verlangt. Gerade diese Überlegungen legen es *W. F. Kasch* nahe, mit Nachdruck auf die Freiheit der Gotteskindschaft als Ansatz zurückzukommen.

O. von Nell-Breuning findet in den Gedanken *W. F. Kaschs* eine Bestätigung der ethischen Überlegungen, die in der Nachkriegsperiode bei der Konzeption der Deutschen Sozialen Marktwirtschaft von entscheidendem Einfluß gewesen seien. Man habe sich klargemacht, daß die dirigistische Wirtschaft ein hohes Maß von moralischer Anstrengung von den Wirtschaftssubjekten verlange, während die Marktwirtschaft mit weniger Moral auskomme. Tatsächlich sind die Wirtschaftssubjekte in der dirigistischen Wirtschaft vielfältigen Befehlen und behördlichen Kontrollen unterworfen und damit moralisch belastet, während sie in der Marktwirtschaft in Freiheit entscheiden können. Die Gedankenverbindung ist zwar verlockend und rational auch einsichtig. Doch dürfte sie in der Systematik *W. F. Kaschs* wohl schwerlich bestehen können: Der Christ kann und muß unter Umständen im Gehorsam einen höheren Ausdruck seiner Freiheit erkennen als in der Willkür, zu wollen, was ihm gerade liegt. Dafür ist die gehorsame und zugleich freie Übernahme des Kreuzestodes Christi wohl das schlagende Beispiel. Wollte man die ethische Würde der Unterordnung gegenüber der Willkür herunterspielen, dann müßten diejenigen, die im Ordensstand den Gehorsam gewählt haben, wohl zum Berufswechsel veranlaßt werden. Natürlich rechnet

man in der Frage nach der ertragsreichsten Wirtschaft in rationaler Überlegung, welche Wirtschaftsordnung mit dem geringsten Maß an ethischer Belastung auskommt. Aber dieses Erfolgsdenken darf den von *W. F. Kasch* angesprochenen christlichen Freiheitsbegriff nicht begrenzen. Seine Systematik geht andere Wege.

Der Freiheitsbegriff, wie ihn *W. F. Kasch* darstellte, bietet auch die Lösung der Fragen, die *H. J. Türk* und *A. Klose* stellten. *H. J. Türk* kommt auf die Situation der polnischen Katholiken zu sprechen, die sich ohne Zweifel gegen den Dirigismus entscheiden würden, aber aus politischen Gründen ihr Konzept der Wirtschaft zurückschrauben müssen, um überhaupt etwas zu erreichen. Und *A. Klose* sieht in der Bindung an die Tradition ebenfalls einen begrenzenden Faktor wirtschaftspolitischen Ordnungsdenkens. *W. F. Kasch* kann darauf antworten, daß es selbstverständlich Zwänge gebe, wie immer diese sich manifestieren mögen, sei es politisch durch die äußere Gewalt, sei es psychisch durch gesellschaftlich vorhandene Denkweisen. Sie seien Daten, die den Glauben als solchen nicht berühren und seine innere Kraft nicht lähmen. Jedermann weiß, daß die Konzeption eines Ideals noch nicht die Negation von konkreter Wirklichkeit bedeutet. Etwas anderes ist es, ein Ideal konzipieren und es in Kontakt mit der konkreten Welt im Hinblick auf die beste Verwirklichung ausformulieren.

IST DIE ALTERNATIVE ZUM MARXISMUS FÜR DEN CHRISTEN DER KAPITALISMUS?

Grundlegung

Für die Beantwortung der im Thema des vorliegenden Referates gestellten Frage ist es entscheidend, was unter Kapitalismus verstanden wird. Gehen wir von dem Verständnis aus, das in der politischen Auseinandersetzung im Vordergrund steht, so haben wir darunter ein Wirtschafts- und Gesellschaftssystem zu verstehen, das stark von den Kapitalinteressen bestimmt wird und in dem die Produktionsmittel zum mindesten zum größten Teil im Privateigentum stehen. In diesem Sinn hat die Enzyklika *Quadragesimo anno* definiert, daß es beim Kapitalismus um eine Wirtschaftsweise geht, „bei der es im allgemeinen andere sind, die die Produktionsmittel, und andere, die die Arbeit zum gemeinsamen Wirtschaftsvollzug beistellen“.¹ *Johannes Messner* hat in seiner „Sozialen Frage“ eine Reihe von Definitionen des kapitalistischen Wirtschaftssystems analysiert und kommt zum Ergebnis, daß mit der Herausstellung des Profitstrebens und des vorrangigen Kapitalinteresses als höchstrangigen Werten eben dieses kapitalistische Wirtschaftssystem zum Gegenstand der Kritik durch die Katholische Soziallehre bzw. einer Kritik aus der Sicht der christlichen Sozialreform werde.²

Für die weiteren Überlegungen scheint mir das entscheidende Problem darin zu liegen, wie weit das kapitalistische Wirtschaftssystem in seiner modifizierten Form, in seiner Fortentwicklung zu einer mehr oder minder funktionsfähigen Marktwirtschaft, eher mit dem christlichen Sozialdenken vereinbar ist als das marxistische Wirtschaftssystem. Diese Frage ist deshalb so schwer zu beantworten, weil die unterschiedlichen Formen und Ausprägungen, die eben dieses modifizierte kapitalistische Wirtschaftssystem

¹ Enzyklika *Quadragesimo anno*, Kap. 100.

² *Johannes Messner*, *Die soziale Frage*, 7. A., Innsbruck 1964, S. 31ff, 289ff.

in den einzelnen Staaten unserer Welt gefunden hat, eine eindeutige Antwort schwierig machen. Auf jeden Fall wird deutlich, daß sich insofern ein wesentlicher Widerspruch zu einer Sicht der Wirtschaft im christlich-humanistischen Sinn ergibt, als das Kapitalinteresse auf jeden Fall so vorherrschend ist, daß die Bedeutung der Arbeit als wesentlicher Faktor der menschlichen Selbstverwirklichung zurücktritt. Folgen wir der neuen Enzyklika *Laborem exercens*, geht es ja darum, „die Arbeit so weit wie möglich mit dem Eigentum am Kapital zu verbinden“, vor allem aber darum, daß „die erste Grundlage für den Wert der Arbeit der Mensch selbst ist“, daß „die Arbeit für den Menschen da ist“ und „nicht der Mensch für die Arbeit“. Mit dieser radikalen Formulierung wird die idealistische Grundlegung der Enzyklika, wie ganz allgemein der Katholischen Soziallehre, sichtbar. Diese Enzyklika steht in der Tradition eben dieser Katholischen Soziallehre.

Daß es gerade der Enzyklika *Laborem exercens* auch um eine deutliche Ablehnung des kapitalistischen Systems geht, wird aus jenen Ausführungen deutlich, in denen es um die Verbindung des Ordnungsprinzips der Arbeit mit dem Eigentum geht. Die Enzyklika stellt das Ziel heraus, „die Arbeit so weit wie möglich mit dem Kapital zu verbinden und eine große Vielfalt mittlerer Körperschaften mit wirtschaftlicher, sozialer und kultureller Zielsetzung ins Leben zu rufen“. Dabei sollten diese Institutionen mit echter Autonomie ausgestattet werden, insbesondere gegenüber den öffentlichen Behörden. Die das Kapital und die Arbeit vertretenden Körperschaften sollten dabei „ihre spezifischen Ziele in ehrlicher Zusammenarbeit und mit Rücksicht auf die Forderung des Gemeinwohls verfolgen“, sie sollten sich dabei als „lebensvolle Gemeinschaften erweisen“.³ Man wird förmlich an das Konfliktschlichtungssystem der Sozialpartnerschaft erinnert, wenn man diese Ausführungen liest. Auf jeden Fall geht es der Enzyklika — und dies in sehr deutlicher Tradition der früheren Enzykliken — um ein geordnetes Wirtschaftssystem, das die Arbeit als erstrangigen Ordnungswert herausstellt.

³ Enzyklika *Laborem exercens*, Kap. 14.

Es geht vor allem darum, daß die kapitalistische Wirtschaftsweise eine Klassengesellschaft voraussetzt, bzw. diese aufrechterhält. Wenn es sich dabei im Sinne der Ausführungen von *Utz* um eine Gesellschaft handelt, in der wenige bestimmen und viele in untergeordneter Stellung sind, so steht dies mit schwerwiegenden Gerechtigkeitsforderungen in Konflikt. Eine andere Frage ist, wie weit die Streuung des Produktionsmitteleigentums und die Dezentralisierung der Macht in der Wirtschaftsgesellschaft gehen muß, daß man nicht mehr von einer Klassengesellschaft sprechen kann. Die Frage ist wohl, ob etwa durch eine konsequente Mittelstandspolitik, durch eine die marktwirtschaftliche Ordnung stützende Wettbewerbspolitik und nicht zuletzt durch eine gezielte Eigentumspolitik, die sich eine breiteste Streuung des Produktivvermögens zum Ziel setzt, ein solcher gesamtgesellschaftlicher Ausgleich erzielbar ist, daß nicht mehr ein kapitalistisches Wirtschaftssystem im eigentlichen Sinn, sondern eine funktionsfähige Marktwirtschaft mit starken Ausgleichsmechanismen in einkommens- und eigentumspolitischer Hinsicht gegeben ist. Die bisherigen Erfahrungen sprechen dafür, daß der Weg dahin sehr mühsam ist. Sie sprechen allerdings auch dafür, daß die angebliche Aufhebung der Klassengesellschaft in den staatssozialistischen Systemen des Ostens gerade diese Klassengesellschaft in verschärfter Form zustandegebracht hat, dies mit einer enormen Konzentration der wirtschaftlichen und politischen Macht in verhältnismäßig wenigen Händen. Wenn *Utz* also herausgestellt hat, daß die Klassengesellschaft als der große Skandal im Zentrum sowohl der marxistischen wie auch der christlichen Kapitalismuskritik gestanden ist, so kann man dies ganz offensichtlich auch für die christliche Kritik am staatssozialistischen Wirtschaftssystem hervorstellen. Schon die Enzyklika *Quadragesimo anno* ist in ihrer Kritik der Fehlentwicklungen in der Wirtschaftsgesellschaft von dieser Spaltung in antagonistische Klassen ausgegangen.⁴

⁴ *Franciszek Janusz Mazurek*, Zur integralen gesellschaftskritischen Funktion der katholischen Soziallehre, in: *Gesellschaft und Politik*, Quartalszeitschrift des Instituts für Sozialpolitik und Sozialreform, Wien, 4/79, S. 22ff.

Fehlentwicklungen in jedem Wirtschaftssystem

Ein Vergleich der Wirtschaftssysteme bleibt immer relativ: Fehlentwicklungen zeigen sich in jedem Wirtschaftssystem, wobei freilich die Ausmaße und die Formen sehr unterschiedlich sind. Das Überwuchern der Superbürokratien in den Planwirtschaften bringt weitreichende Freiheitsbeschränkungen, vermindert aber auch die Effektivität des Wirtschaftsablaufes in entscheidendem Ausmaß. Im kapitalistischen System ohne ausreichende Intervention zu Gunsten der wirtschaftlich und sozial schwächeren Schichten kommt es zu zwar andersartigen, aber nicht minder gefährlichen Machtkonzentrationen im Wirtschaftssystem. Die interventionistische Marktwirtschaft wieder kennt Fehlentwicklungen etwa im Bereich der öffentlichen Auftragsvergabe, nicht zuletzt auch in immer wieder gegebenen einseitigen und wenig ausgeglichenen Förderungsmaßnahmen. So zeichnet sich immer wieder eine Benachteiligung der Klein- und Mittelbetriebe ab, dies trotz aller mittelstandspolitisch motivierten Interventionen. Der Rückgang des Eigenkapitals gerade im mittelständischen Bereich in einer Reihe von westeuropäischen Staaten kann dafür als Beispiel gebracht werden.

Auch zeigt sich deutlich, daß in der interventionistischen Marktwirtschaft immer neue wettbewerbssichernde Maßnahmen notwendig sind. Wirtschaftliche und technologische Veränderungen bringen neue Wettbewerbselemente, neue Möglichkeiten vor allem der Einschränkung eben dieses Wettbewerbes mit sich. Daher bedarf auch die Marktwirtschaft immer neuer ordnender Eingriffe. In diesem Sinn geht es um eine fluktuierende Ordnung, um eine gewisse Dynamik in der Gestaltung und im Einsatz der verschiedenen Ordnungselemente.

Auch die marktwirtschaftliche Ordnung muß durch immer neue Selbsthilfe- und Selbstschutzeinrichtungen immer wieder verbessert werden, es müssen dadurch mehr überschaubare Verantwortungsbereiche geschaffen und diesen in einem übertragenen Wirkungsbereich die Erledigung obrigkeitlicher Aufgaben überlassen werden. Gerade dies liegt im Sinne des Ordnungsprinzips der Subsidiarität. Der moderne Wirtschafts- und Sozialstaat

bringt eine gewisse „Verstaatlichung menschlicher Lebensbereiche“ mit sich, dies in dem Sinn, daß der Staat einfach bei der Fülle der anfallenden Verwaltungsaufgaben nicht in der Lage ist, „menschlicher im Sinne eines auch nur ethischen Eingehens auf den Einzelfall“ (*Herbert Schambeck*) zu werden.⁵

Die bisherigen Überlegungen und Diskussionen machen deutlich, daß wir die Frage nach der Vereinbarkeit eines Wirtschaftssystems mit christlichen Lebenswerten in einer gewissen relativen Perspektive sehen müssen. Es geht um die Frage, ob wir bestimmte Fehlentwicklungen, wie eine Machtkonzentration in der Wirtschaft, in dem einen oder anderen System besser vermeiden können. Bisherige Erfahrungen sprechen dafür, daß gerade in den Superbürokratien der Planwirtschaften enorme Machtkonzentrationen gegeben sind, freilich auch in jenen kapitalistischen Volkswirtschaften, die eine zu geringe Steuerung durch eine funktionsfähige Wirtschafts- und insbesondere Wettbewerbspolitik aufweisen. Es geht weiter um die Fragestellung, ob die Sicherung eines menschenwürdigen Lebens, die Erreichung eines sozialen Mindeststandards in dem einen oder anderen Wirtschaftssystem leichter ist. Ohne Zweifel zeigt sich auch in den vergleichbaren Entwicklungsländern, daß jene Volkswirtschaften, die mehr auf kapitalistischer Basis geordnet sind, bessere wirtschaftliche Erfolge hervorgebracht haben, als dies im allgemeinen bei den planwirtschaftlich geordneten Volkswirtschaften der Fall ist. Bei allen Mängeln in der Sozialgesetzgebung, bei allen Fehlentwicklungen dürfte doch die wirtschaftliche und soziale Lage der Mehrheit der Bevölkerung etwa in Taiwan und in Hongkong besser sein als in der Volksrepublik China, in Südkorea besser als in Nordkorea, in Singapur besser als in Indien oder in Bangladesch, in Venezuela besser als in Peru. Es ist freilich klar, daß sich die Volkswirtschaften dieser Art nur schwer vergleichen lassen. Immer wirken verschiedene Ursachen, sind die Ausgangssituationen sehr unterschiedlich.

⁵ *Herbert Schambeck*, Die Verantwortung in der modernen Demokratie, in: Verantwortung in Staat und Gesellschaft, hrsg. von *Alois Mock* und *Herbert Schambeck*, Wien, 1977, S. 37ff.

Solidarität der arbeitenden Menschen

Die Enzyklika *Laborem exercens* stellt unter dieser Überschrift die Solidarität der arbeitenden Menschen als wesenhaftes Ziel einer Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung heraus, wie sie dem katholischen Sozialdenken entspricht. In einer Analyse der Entwicklung der letzten 90 Jahre wird dem kapitalistischen Wirtschaftssystem vorgeworfen, durch „unerhörte Ausbeutung auf dem Gebiet der Löhne, der Arbeitsbedingungen und der Vorsorge für die Person des Arbeiters“ zu einer „Erniedrigung des Menschen als des Subjekts der Arbeit“ beigetragen zu haben. Diese Zustände seien durch das sozio-politische System des Liberalismus begünstigt worden, das ja „nach seinen ökonomistischen Grundsätzen die wirtschaftliche Initiative ausschließlich der Kapitaleigentümer“ gestärkt und gesichert habe, sich jedoch nicht ausreichend um die Rechte des arbeitenden Menschen gekümmert hätte. Die Enzyklika stellt in diesem Zusammenhang auch den Hauptvorwurf gegen das kapitalistische Wirtschaftssystem heraus, daß nämlich die menschliche Arbeit lediglich als Produktionsmittel aufgefaßt worden sei, das Kapital hingegen als Grundlage, Maßstab und Zweck der Produktion.⁶

Es geht also um ein Wirtschaftssystem, das von einer grundsätzlich anderen Wertung ausgeht. Die Frage scheint mir darin zu liegen, ob das kapitalistische Wirtschaftssystem so weit modifizierbar ist, daß jene Solidarität der arbeitenden Menschen gewährleistet ist, die die Enzyklika *Laborem exercens* als entscheidend ansieht. Sehen wir die Stärkeposition der Gewerkschaften in der heutigen Wirtschaftsordnung jener Volkswirtschaften, die auf der Basis der sozialen Marktwirtschaft zumindest weitgehend organisiert sind, wie dies bei der Bundesrepublik Deutschland, bei der Schweiz und Österreich der Fall ist, so sehen wir eine beachtliche Entwicklungsfähigkeit in dieser Richtung. In anderen mehr nach kapitalistischen Grundsätzen geordneten Volkswirtschaften, wie den angeführten Entwicklungsländern, zeigen sich freilich auch bedeutsame Mängel.

⁶ Enzyklika *Laborem exercens*, Kap. 7 und 8; im Vorherrschen des Kapitalinteresses liegt auch der Hauptansatz der Kapitalismuskritik von *Johannes Messner*, insbes. Die soziale Frage, aaO., S. 31ff.

Auf jeden Fall wird es mitentscheidend für die Beurteilung des kapitalistischen Wirtschaftssystems sein, ob es jenen Institutionen wie den Gewerkschaften mehr Wirkungsmöglichkeiten einräumt, in denen die Solidarität der arbeitenden Menschen besonders zum Ausdruck kommt. Ich erinnere mich an einen Besuch unseres Österreichischen Wirtschaftsbeirates in verschiedenen südamerikanischen Ländern. In Venezuela fiel mir bei Gesprächen bei der dortigen zentralen Gewerkschaftsorganisation und bei der führenden Handelskammer auf, daß in beiden Organisationen mit einer gewissen Achtung von der anderen Seite gesprochen wurde. Ohne nun das Wirtschaftssystem Venezuelas als sozialpartnerschaftliches zu kennzeichnen, erschienen mir doch manche Ähnlichkeiten gegeben. Auf jeden Fall waren damals im Jahre 1977 und sind auch heute noch gewisse funktionsfähige Kooperationsformen zwischen den Arbeitgeber- und Arbeitnehmerorganisationen vorhanden. In Brasilien dagegen bestand der Eindruck, daß den Gewerkschaften nur ein verhältnismäßig enger Einflußbereich gegeben war, dies immerhin in einem Land, dessen industrielle Entwicklung in mancher Hinsicht überaus beeindruckend ist. Es kommt aber nicht nur auf eine starke Arbeitnehmerorganisation im Interesse der Solidarität der arbeitenden Menschen an, sondern auch auf bestmögliche Formen der Konfliktschlichtung im Arbeitgeber- und Arbeitnehmerverhältnis.

Dabei geht es immer um Formen der Konfliktaustragung, die sich im Rahmen der Rechtsordnung halten und auch die Koalitionsfreiheit der Tarifpartner respektieren; die praktischen Erfahrungen in der Bundesrepublik Deutschland und in Österreich sprechen dafür, daß man mit freiwilligen Schlichtungsformen bessere Erfolge erzielt als mit Zwangsschlichtung.

Fähigkeit zur Konfliktschlichtung

Ein Vergleich der Wirtschaftssysteme zeigt nicht nur unterschiedliche Ausmaße von Konflikten in der Wirtschaftsgesellschaft, sondern auch völlig verschiedene Formen der Konfliktbewältigung. Es ist an sich deutlich, daß autoritäre politische Systeme

me mit einer planwirtschaftlichen Wirtschaftslenkung im allgemeinen weniger sichtbare Konflikte kennen. Um so größer sind die „verborgenen“ Konflikte. Die marktwirtschaftlichen Gegebenheiten bringen eine ungleich stärkere Häufigkeit der manifesten Konflikte. Es zeigen sich aber gerade in den marktwirtschaftlichen Systemen beachtliche Möglichkeiten zur Konfliktbewältigung. Dies gilt besonders für das Arbeitgeber-Arbeitnehmerverhältnis, insbesondere in der Form der Sozialpartnerschaft. Die Erfahrungen jener Staaten, in denen sich ein solches sozialpartnerschaftliches System besonders bewährt hat, wie in Österreich, zeigen, daß es dann bestmöglich funktioniert, wenn ein ausgewogenes Verhältnis zwischen den Sozialpartnern gegeben ist. Eine einseitige Machtkonzentration bei einer Sozialpartnerorganisation zerstört eine gedeihliche Zusammenarbeit.⁷ Im übrigen mögen die Formen dieser Konfliktschlichtung im Bereich der Arbeitgeber-Arbeitnehmerbeziehungen wechseln, entscheidend ist, daß das Konfliktschlichtungssystem der Sozialpartnerschaft funktionsfähig bleibt. Das Hauptziel der Sozialpartnerschaft ist die Erhaltung des sozialen Friedens. Diese Friedensfunktion des sozialpartnerschaftlichen Systems bedeutet, daß grundsätzlich im Verhandlungsweg ein Ausgleich der sozialen Konfliktsituationen insbesondere im Bereich der Lohnpolitik und der Sozialpolitik gesucht und gefunden wird. Dabei hat man die Erfahrung gemacht, daß eine gewisse gesamtwirtschaftliche Absicherung der Lohn- und Einkommenspolitik dem sozialen Frieden förderlich ist. An sich können besser organisierte Gruppen von Arbeitnehmern oder solche in günstigerer Arbeitsmarktposition leichter Lohnsteigerungen über das Produktivitätsausmaß erzielen. Eine einigermaßen solidarische Lohnpolitik soll in diesem Sinn gruppenegoistischen Zielrichtungen entgegenwirken. Sicher lassen sich derartige Ziele auch in planwirtschaftlichen Systemen von oben her autoritativ festlegen. Die Erfahrung spricht aber dafür, daß nicht nur die Einkommenssituation in den Marktwirtschaften besser ist, sondern daß sich die Arbeitnehmer, wenn sie durch au-

⁷ Darauf deuten auch die Erfahrungen in Österreich hin. Dazu insbes.: Phänomene Sozialpartnerschaft, Festschrift für *Hermann Ibler*, hrsg. von *Gerald Schöpfer*, Wien-Köln-Graz 1980, S. 9ff., S. 75ff., S. 97ff.

tonome Gewerkschaften vertreten sind, ungleich besser in ein Wirtschaftssystem einfügen, als wenn ihnen wirksame Mitsprachemöglichkeiten fehlen.

Utz hat auch deutlich gemacht, daß empirische Befunde dafür sprechen, daß in der heutigen Wirtschaftsgesellschaft die Arbeitgeber- und Arbeitnehmerinteressen von bestimmender Bedeutung sind. („Alle denken an ihre Interessen“). Darin liegt freilich auch eine gewisse Chance. Bedenkt man, daß gerade die Wirtschaftsgesellschaft immer neue Konflikte der verschiedenen Gruppen mit sich bringt, daß der Konfliktausgleich in eben dieser Wirtschaftsgesellschaft von ganz maßgebender Bedeutung ist, so liegt darin nicht nur eine Gefährdung der Versuche, zu einer Wirtschaftsordnung zu kommen, die das Wohl des Menschen besonders im Auge hat, sondern auch eine Chance: Diese Chance liegt darin, daß der Konfliktausgleich im sozialpartnerschaftlichen System zwar nicht die Gruppeninteressen aufhebt, sie aber so weit angleicht, daß sich zumindestens in gewissem Umfang auch Gemeinwohlerfordernisse durchsetzen.⁸ Gewiß hängt dies nicht nur vom Standpunkt des Kritikers ab, ob man in einem solchen sozialpartnerschaftlichen System den Versuch zu einer Stabilisierung der gegebenen Besitz- und Machtverhältnisse in der Wirtschaft sieht, oder ein zukunftsweisendes Ausgleichssystem: Es geht sicher auch darum, ob unter einem solchen sozialpartnerschaftlichen System eine allmähliche Angleichung der Wohlstandsunterschiede der verschiedenen Gruppen möglich ist, ob eine Politik breiter Eigentumsstreuung des Produktivkapitals Chancen auf Realisierung hat, ob schließlich die sozialen Gegensätze echt verringert werden können und immer mehr verschwinden. Es mögen nur wenige Staaten oder Teilstaaten in der heutigen Welt vorhanden sein, die die Hoffnung auf eine solche Entwicklung als realistisch erscheinen lassen. Vielleicht kann das Schweizer Beispiel, oder das von Holland, bei Teilstaaten etwa

⁸ Dies läßt sich zumindest für die österreichischen Verhältnisse immer wieder aufzeigen: *Alfred Klose*, Sozialpartnerschaft in Stagnationsphasen, und *Anton Pelinka*: Gewerkschaft und Wachstumskrisen, in: *Wachstumskrisen in Österreich?* hrsg. von *Bernd Marin*, Bd. II, Wien 1979, S. 220ff, 242ff.

das von Vorarlberg, eine solche Chance als realistisch erscheinen lassen.

Vorteile eines geordneten marktwirtschaftlichen Systems

Gegenüber einem staatlich-bürokratischen System, wie dies insbesondere in den staatssozialistischen Ländern gegeben ist, kann eine geordnete Marktwirtschaft, auch wenn sie in gewissem Umfang auf Ordnungsgrundsätzen des kapitalistischen Systems beruht, manche Vorzüge aufweisen: Sie eröffnet und sichert Freiheitsräume für alle am Wirtschaftsprozeß Beteiligten. Diese Freiheitsräume ergeben sich nicht nur im Investitions- und Produktionsbereich, sondern auch für die breiten Schichten der Bevölkerung in den Bereichen des Konsums, des Sparens und der Eigentumsbildung, nicht zuletzt aber auch in der Freiheit der Berufs- und Arbeitsplatzwahl, bzw. bis zu einem gewissen Umfang auch des Wohnortes. Ganz allgemein zeigt sich eine höhere Effizienz der eingesetzten Produktionsmittel, eine bessere Anpassungsfähigkeit an den sozialen Wandel und eine deutlichere Fähigkeit zur Innovation. Vergleicht man etwa Ausbildungssysteme in westlichen und östlichen Volkswirtschaften, kann man zweifellos eine größere Lernfähigkeit, eine bessere Anpassungsfähigkeit etwa im Bereich des Lehrlingswesens in den marktwirtschaftlich geordneten Volkswirtschaften feststellen. Vieles spricht dafür, daß ganz allgemein die Problemlösungskapazität der Marktwirtschaften größer ist.⁹ Enthalten sie doch starke selbstregulierende Kräfte, die ohne langwierige behördliche Entscheidungsprozesse automatisch in Kraft gesetzt werden. So gesehen kann die Marktwirtschaft bestimmte soziale Funktionen besser sicherstellen. *Johannes Messner* spricht von der „Sozialfunktion des Wettbewerbs“.¹⁰ Gewiß lösen die sozialen Funktionen des Wettbewerbs nicht alle sozialen Probleme; das marktwirtschaftliche System bedarf we-

⁹ Was macht den Markt sozial? Die Grundzüge der sozialen Marktwirtschaft: Studie eines Arbeitskreises „Soziale Marktwirtschaft“ des Karl Kummer-Instituts für Sozialpolitik und Sozialreform in Wien, hrsg. von *Werner Hinterauer* und *Wolfgang Schmitz*, Wien 1981.

¹⁰ *Johannes Messner*, Das Naturrecht, 5. A., Innsbruck-Wien-München 1966, S. 606f., 886f.

sentlicher korrigierender sozialpolitischer Interventionen. Vor allem aber braucht auch das marktwirtschaftliche System immer neue strukturpolitische Eingriffe, immer neue Bemühungen um eine Anpassung der Wirtschaftsstruktur an die veränderten wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse. So bleibt die Strukturreform eine Daueraufgabe. Es besteht aber im marktwirtschaftlichen System die Chance, funktionsfähige und überschaubare kleinere Einheiten zu erhalten und zu stärken. Eine funktionsfähige Wettbewerbsordnung bedarf immer neuer wirtschaftspolitischer Maßnahmen zu ihrer Erhaltung und Weiterentwicklung; daß dazu auch eine Mittelstandsförderung im Bereich der gewerblich-industriellen Wirtschaft gehört, ist deutlich: denn „Wettbewerb setzt viele Entscheidungsträger voraus“ (aus dem Grundsatzprogramm der österreichischen Handelskammerorganisation).¹¹

Ein geordnetes marktwirtschaftliches System muß auch in der Lage sein, die Vollbeschäftigung sicherzustellen. Je mehr dies gelingt, desto weniger wird man gegen ein derartiges Wirtschaftssystem jenen Vorwurf erheben können, den gerade die katholische Kapitalismuskritik gegenüber dem klassischen kapitalistischen Wirtschaftssystem immer wieder angestellt hat: daß dieses nämlich eine „ökonomistische Verzerrung des Gemeinwohls“ mit sich bringe.¹² Es steht auch außer Zweifel, daß das Ziel der Maximierung des Sozialproduktes heute vielfach in den Marktwirtschaften eng im Zusammenhang mit dem Vollbeschäftigungsziel gesehen wird, damit aber auch relativiert wird, wenn etwa die Erhaltung der Arbeitsplätze in strukturschwachen Gebieten oder in Krisenunternehmungen einen relativ hohen Rang in den Zielsetzungen einnimmt.

Sicherung des persönlichen Entscheidungsspielraumes

Ein Vergleich der Wirtschaftssysteme muß unter dem Gesichtspunkt erfolgen, wie weit sie dem einzelnen Menschen in der Wirt-

¹¹ Grundsatzprogramm der österreichischen Handelskammerorganisation, Wien 1978, S. 6.

¹² *Wilhelm Dreier*, Art. Kapitalismus, in: *Kath. Soziallexikon*, 2. A., hrsg. von *Alfred Klose*, *Wolfgang Mantl*, *Valentin Zsifkovits*, Innsbruck-Wien-München-Graz-Köln 1980, Sp. 1267ff.

schaftsgesellschaft und im politischen System eine möglichst freie Entscheidung bei der Bewältigung der an ihn herantretenden Aufgaben ermöglichen. Ist dieser Einzelne nun in ein kollektives System gestellt, das ihm eine entsprechende freie Entscheidung von Anfang an unmöglich macht, kann ein solches System aus dem christlichen Sozialdenken heraus nicht positiv beurteilt werden. Es geht aber auch um die Funktionsfähigkeit der kleineren Gemeinschaften. Die moderne Soziologie hat den hohen Wert der Primärgruppen erkannt, jener kleinen gesellschaftlichen Einheiten, die durch ihre Kontakte und Überschaubarkeit besonders leistungsfähig und kreativ sein können, wenn sie sich in bestmöglicher Harmonie entfalten. Unsere komplexe Gesellschaft braucht auch in den großen Organisationen diese Primärgruppen, in denen sich der Einzelne geborgen fühlt, in denen aber auch in enger Zusammenarbeit entsprechende Leistungen sichergestellt werden können, wenn klare Verantwortungsbereiche gegeben sind.

Das marktwirtschaftlich-kapitalistische System kann unter bestimmten Voraussetzungen dem Einzelnen einen beachtlichen Handlungs- und Entscheidungsspielraum sicherstellen. Vergleicht man etwa die Zahl der Selbständigen in der gewerblich-industriellen Wirtschaft, in der Landwirtschaft und bei den freien Berufen in den marktwirtschaftlichen Volkswirtschaften mit den Zahlen in Planwirtschaften, zeigt sich hier ein bedeutsamer Unterschied. Dies gilt freilich nur für jene Staaten, die durch eine entsprechende mittelstandspolitisch motivierte Intervention es verstehen, dem Konzentrationstrend entsprechend entgegenzuwirken. Nur unter diesen Voraussetzungen — einer entsprechenden Wettbewerbsgesetzgebung, aber auch einer gezielten Mittelstandspolitik, insbesondere auch im Bereich der Investitionsförderung — kann das kapitalistische System so weit modifiziert werden, daß es dem Einzelnen im Wirtschaftsprozeß mehr Entwicklungschancen gibt. Je nachdem, wie weit ein marktwirtschaftliches System auch der Mitbestimmung breiten Raum einräumt, kann dieser Entscheidungs- und Handlungsspielraum auch auf breite Schichten der Arbeitnehmer ausgedehnt werden. Die Katholische Soziallehre hat darauf besonders hingewiesen. In zahlreichen Stellungnahmen von *Pius XII.*, aber auch in mehreren Sozialzyklen bis zu

Laborem exercens kommt dies deutlich zum Ausdruck.¹³ Diese Mitbestimmung stellt freilich, wenn sie wirklich zu einer Ausweitung des Entscheidungs- und Handlungsspielraumes breiter Schichten der Arbeitnehmer führen soll, eine sehr wesentliche und weitreichende Veränderung des kapitalistischen Wirtschaftssystems dar. Versteht man darunter eben ein System, in dem „Freiheit und Würde der Person einer Utopie prästablierter Harmonie“ (*Wilhelm Dreier*) geopfert werden, so ist der Unterschied zu einem Wirtschaftssystem mit weitreichender Mitbestimmung deutlich.¹⁴ Realismus ist freilich auch hier am Platz, worauf etwa *Johannes XXIII.* in *Mater et magistra* hinweist, wenn er sagt, daß eine wirksame Einheitlichkeit der Leitung des Unternehmens nicht zur Folge habe, daß jene, die in diesen Betrieben arbeiten, bloße Untertanen oder stumme Befehlsempfänger sein sollten.¹⁵ Bei der Österreicher-Synode wurde herausgestellt, daß eine Verbreiterung des Entscheidungsspielraumes im Bereich der betrieblichen Mitbestimmung einen Emanzipationsprozeß fördere, der eine fortschreitende gesellschaftliche Reife und umfangreichere Sachkenntnisse mit sich bringe. Damit ist der Wechselwirkungszusammenhang deutlich aufgezeigt: Sinnvolle Formen einer erhöhten Mitverantwortung und Mitsprache fördern die Eigeninitiative, wohl aber auch das Wissens- und Bildungsniveau der Mitarbeiter. Damit entstehen auch für die Unternehmen bessere Produktions- und Arbeitsverhältnisse.

Im übrigen entspricht es dem Sozialrealismus der Katholischen Soziallehre, daß sie immer mit jenem Menschen rechnet, der sich in der gesellschaftlichen Wirklichkeit unserer und jeder anderen Zeit gefunden hat: Es geht eben um einen Menschen, der bestimmter Leistungsansporne bedarf, die ihm offensichtlich ein freiheitlich-marktwirtschaftliches System, das auch wesenhafte Ansätze im Kapitalismus hat, besser gewährleisten kann. Die geschichtliche Erfahrung hat allerdings deutlich gemacht, daß es

¹³ *Eine Zusammenfassung dieser Stellungnahmen findet sich bei Alfred Klose, Die Katholische Soziallehre – ihr Anspruch, ihre Aktualität, Graz-Wien-Köln 1979, S. 110 ff.*

¹⁴ *Wilhelm Dreier, a.a.O.*

¹⁵ *Enzyklika Mater et magistra, Kap. 91ff.; dazu die Ausgabe der Sozialenzyklika mit Kommentar von Eberhard Welty, Freiburg i. Br. 1961.*

einerseits darum geht, einen möglichst weiten Handlungs- und Entscheidungsspielraum für den einzelnen wirtschaftenden Menschen sicherzustellen, andererseits aber es immer notwendig ist, durch einen breiten Rahmen sozialer Sicherungsmaßnahmen Fehlentwicklungen zu vermeiden, wie sie in unseren Ländern im hochkapitalistischen System gegeben waren oder in vielen asiatischen, afrikanischen und südamerikanischen Ländern heute auftreten, in denen kapitalistische Wirtschaftsformen überwiegen.

Letztlich sind sowohl der Kapitalismus als auch der Marxismus sehr optimistisch, was die Wandlungsfähigkeit des Menschen im Wirtschaftssystem anbelangt. Sie rechnen damit, daß der Mensch immer mehr in der Lage ist, rational zu handeln; der Marxismus rechnet mit einem besseren Menschen in der Zukunft. Im christlichen Sozialdenken war immer ein gewisser Sozialrealismus im Vordergrund. Damit trifft sich das christliche Denken auch mit jenen Ansätzen einer marktwirtschaftlichen Konzeption des Neoliberalismus, die letztlich mit einem Menschen auch für die Zukunft rechnen, wie er in der heutigen Wirtschaftsgesellschaft eben vorhanden ist. Sicher kann die Erziehung zur Wirtschaft (*Karl Abraham*) manches für die Zukunft verbessern, kann etwa durch mehr wirtschaftliches Wissen im Schulunterricht ein größeres Interesse schon des jungen Menschen am Wirtschaftsgeschehen und damit auch ein größeres Verständnis bei Entscheidungs- und Handlungssituationen erreicht werden.¹⁶ Die Menschen mit ihren Interessen und ihrem mehr oder minder vorhandenen Egoismus lassen sich aber nicht verändern. Eine funktionsfähige Wettbewerbsordnung kann nun eine gewisse Sicherstellung dafür bieten, daß sich weithin starke Eigeninteressen im Dienste des Gemeinwohls vollziehen, daß man in dem Sinn von einem egoistischen Altruismus sprechen kann.

Kultursinn der Arbeit

Ein Vergleich des kapitalistischen bzw. des marktwirtschaftlichen und der sozialistischen Wirtschaftssysteme ist auch unter

¹⁶ *Karl Abraham*, Art. Wirtschaftspädagogik, in: *Kath. Soziallexikon* (s. Anm. 12), Sp. 3385ff.

dem Gesichtspunkt notwendig, wie weit sie menschenwürdige Formen der Arbeit sicherstellen. So gesehen geht es vor allem um den Kultursinn der Arbeit. Der Krakauer Universitätsprofessor *Jozef Tischner* hat in einem grundlegenden Referat zum Thema „Arbeit und Kultur“ die Gefahr herausgestellt, daß in der heutigen Industriegesellschaft die Arbeit vielfach ihren Sinn für den einzelnen verliere. So sei in Polen geradezu das Phänomen der sinnlosen Arbeit entstanden. Es hätte sich bei vielen Menschen die Überzeugung verbreitet, daß sie sinnlos arbeiten, daß ihre Arbeit keine nützlichen Früchte bringe, daß ihre Arbeit in keiner Beziehung stehe zur Arbeit anderer Menschen, anderer Fabriken, anderer Regionen der Welt. Verschwunden sei die natürliche Harmonie der Arbeit, gescheitert ihre Organisation, zerronnen das grundlegende Projekt der Arbeit. Diese Entwicklung bringe es mit sich, daß in der Gesellschaft die grundlegenden Bande der Verständigung zwischen den Menschen verloren gehen.¹⁷

Tischner weist darauf hin, daß die Kultur der Arbeit dort beginnt, wo die Wahrheit auch zum grundlegenden Wert der Arbeit wird. Die Kultur der Arbeit sei heute wahrhaftig das, was die Welt über Grenzen und Gesellschaftsordnungen hinaus verbindet. Die Verständigung durch die Arbeit sei auch die beste Art der Sicherung der Friedensordnung. Hier wird man an das sozialpartnerschaftliche System westlicher Marktwirtschaften erinnert.

Auch die Enzyklika *Laborem exercens* sagt einiges zum Kultursinn der Arbeit; so hebt sie hervor, daß die Arbeit mit all ihrer Mühe „ein Gut für den Menschen“ sei. Sie soll aber ein Gut sein, das die Würde des Menschen zum Ausdruck bringt und sie vermehrt.¹⁸

Wirtschaftssystem und Subsidiaritätsprinzip

Die bisherigen Ausführungen haben deutlich gemacht, daß für die Beurteilung eines Wirtschaftssystems, so auch des kapitalistischen, die Frage entscheidend ist, wie Entwicklungsmöglichkeiten nicht nur des einzelnen am Wirtschaftsprozeß beteiligten

¹⁷ *Jozef Tischner*, Wider die Pathologie der Arbeit, in: *Academia*, Wien 4/1981.

¹⁸ Enzyklika *Laborem exercens*, Kap. 6.

Menschen bestimmt sind, sondern wie weit auch den kleineren Gemeinschaften eine Erfüllung ihrer Zielsetzungen möglich ist. Die Katholische Soziallehre hat durch die Herausstellung des Subsidiaritätsprinzips als Grundsatz für die Zuständigkeitsverteilung auf die Bedeutung der Eigenverantwortung eben nicht nur des Einzelnen, sondern auch der kleineren Gemeinschaften deutlich hingewiesen. So sollen auch die Unternehmungen ihre wirtschaftlichen Entscheidungsmöglichkeiten eigenverantwortlich nutzen können, sollen die Arbeitgeber- und Arbeitnehmerverbände etwa die Lohnfragen im Rahmen der Tarifautonomie lösen können, sollen die Gemeinden die örtlichen Wirtschaftsprobleme regeln können. Der Staat aber soll sich im Sinne dieses Subsidiaritätsprinzips auf die wesentlichen Aufgaben der Ordnung für den Bereich der Wirtschaft und die Sicherstellung einer gerechten Einkommensverteilung sowie um eine ausreichende Sozialgesetzgebung bemühen. Eben dieses Subsidiaritätsprinzip bedeutet aber auch, daß der Staat seine Aktivitäten nicht auf zu viele Aufgaben verzetteln darf, daß er seine Finanzmittel voll zur Verwirklichung der wesentlichen staatlichen Aufgaben einsetzen soll. Eine Überforderung gegen den Geist dieses Subsidiaritätsprinzips stellt es dar, wenn enorme Finanzierungsengpässe einen Staat daran hindern, wesentliche Aufgaben durchzuführen, während periphere Probleme mit verhältnismäßig hohem Aufwand angegangen werden.¹⁹

Das klassische kapitalistische System hat zweifellos sehr wesentliche Mängel auch im Sinne dieses Subsidiaritätsprinzips aufzuweisen gehabt. Ähnliches beobachten wir heute wieder in jenen mehr kapitalistischen Volkswirtschaften wie Südkorea, Taiwan oder Hongkong. Dies gilt nicht nur für Mängel in der sozialen Sicherung, sondern auch für eine im allgemeinen zu schwache Position jener Verbände und anderer Organisationen, die im Sinne des Subsidiaritätsprinzips ihre Aufgaben möglichst eigenverantwortlich durchführen sollen, so weithin auch für die Gewerkschaften. Auf der anderen Seite zeigen die Verhältnisse jener west-

¹⁹ *Christian Watrin*, Zur sozialen Dimension marktwirtschaftlicher Ordnungen, in: *Zur Theorie marktwirtschaftlicher Ordnungen*, hrsg. von *Erich Streissler* und *Christian Watrin*, Tübingen 1980, S. 476ff.

europäischen Staaten, die den kleineren Gemeinschaften einen entsprechenden Freiheitsraum eingeräumt haben, daß ein modifiziertes marktwirtschaftlich-kapitalistisches Wirtschaftssystem wohl in der Lage ist, auch im Sinne des Subsidiaritätsprinzips positive Entwicklungen in Gang zu setzen. Dieser Prozeß ist freilich noch nicht abgeschlossen, sondern vielfach erst voll im Gang. Andererseits hat nicht nur die Frühphase der industriellen Gesellschaft einen deutlichen Trend zum Monopolkapitalismus und damit gegen das Subsidiaritätsprinzip gezeigt, sondern zeichnen sich auch in den erwähnten kapitalistisch geordneten asiatischen Volkswirtschaften gewisse Konzentrationstendenzen ab, gegen die offensichtlich noch keine entsprechende Wettbewerbsgesetzgebung durchgesetzt werden konnte. In diesen Gegebenheiten wird eine christlich motivierte Kapitalismuskritik einen wichtigen Ansatzpunkt sehen können.

Vorrang der Eigeninitiative

Alle Fehlentwicklungen des kapitalistischen Wirtschaftssystems können nicht darüber hinwegtäuschen, daß der weite Raum der Eigeninitiative, der hier gegeben ist, nicht nur negative, sondern beachtliche positive Wirkungen hat. Dies sieht man wohl auch in jenen Ländern Asiens und Südamerikas, die beim vorherrschenden kapitalistischen System zwar viele soziale Fragen ungelöst ließen, aber ein beachtliches wirtschaftliches Wachstum aufweisen. Hier besteht zumindestens die Hoffnung, daß in ähnlicher Weise wie in den westeuropäischen Ländern auf der Basis des erhöhten Sozialprodukts auch eine sozial und gesellschaftspolitisch vertretbare Neuordnung in der Zukunft kommen wird. Nicht nur das II. Vatikanische Konzil hat eine kollektivistische Organisation des Produktionsprozesses nachdrücklich abgelehnt (*Gaudium et spes*, 65),²⁰ sondern vor allem die Enzyklika *Mater et magistra* stellt die Bedeutung der Eigeninitiative sehr deutlich heraus, wenn sie darauf hinweist, daß im Bereich der Wirtschaft der Vorrang der Privatinitiative zukommt, eben den Einzelnen im Wirt-

²⁰ Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, II, 65.

schaftsprozess, die „entweder für sich allein oder in vielfältiger Verbundenheit mit anderen zur Verfolgung gemeinsamer Interessen tätig werden“ (51). Der notwendige staatliche Eingriff muß dergestalt sein, daß der „Raum der Privatinitiative der einzelnen Bürger nicht nur nicht eingeschränkt, sondern vielmehr ausgedehnt“ werde (55).²¹ Eine deutliche Skepsis gegenüber einem weitreichenden Staatseigentum im kollektivistischen System kommt auch in der Enzyklika *Laborem exercens* zum Ausdruck: Insbesondere im Abschnitt 14 „Arbeit und Eigentum“, wo deutlich gemacht wird, daß der bloße Übergang der Produktionsmittel in Staatseigentum keineswegs schon gleichbedeutend mit einer Sozialisierung des Eigentums sei. Von einer solchen Sozialisierung könne man nur dann sprechen, wenn „der Subjektcharakter der Gesellschaft garantiert ist, d. h., 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“²². Wer etwa Kohlenbergwerke oder große Industriebetriebe in Oststaaten besucht hat, gewinnt nicht den Eindruck, der Papst habe diese mit den großen Werkstätten gemeint, in denen sich der Arbeiter als Miteigentümer fühlen könne.

Es geht immer wieder um eine kritische Beurteilung der Chancen und Möglichkeiten, auf der Grundlage des kapitalistischen Wirtschaftssystems funktionsfähige Marktwirtschaften zu gestalten und zu entwickeln, die mit entsprechender Absicherung durch eine funktionsfähige Wirtschaftspolitik (insbesondere Wettbewerbspolitik), aber vor allem eine entsprechende Sozialpolitik eine Gesellschaft aufbauen können, die im Sinne der neuen Enzyklika *Laborem exercens* der Solidarität aller arbeitenden Menschen Rechnung trägt, aber auch den Schutzbedürfnissen jener, die nicht oder nicht mehr arbeiten können. Die geschichtlichen Erfahrungen sprechen dafür, daß dieses Ziel nur in Gesell-

²¹ Enzyklika *Mater et magistra*, Kap. 51, 55 in der Ausgabe mit Kommentar von *Eberhard Welty*, Freiburg i. Br. 1961.

²² Enzyklika *Laborem exercens*, Kap. 14; dazu insbes. auch *Walter Kerber*, Perspektiven zur Eigentumsfrage, in: *Handbuch der christlichen Ethik*, Bd. 2, hrsg. von *Anselm Hertz* u. a., Freiburg-Basel-Wien 1978, S. 371ff.

schaften erreichbar ist, die der Eigeninitiative einen hohen Wert-rang beimessen, die sich zum mindesten an positiven Gegebenheiten des kapitalistischen Systems mit orientiert haben.

Schlußfolgerungen

Eine Beantwortung der Fragestellung ist nur bedingt möglich. Zunächst steht außer Zweifel, daß das Wirtschaftssystem des klassischen Kapitalismus für den Christen ebenso unannehmbar ist wie das des Marxismus. Dies einerseits deshalb, weil beide Systeme nicht auf die Eigenverantwortung des einzelnen Menschen vertrauen, sondern auf einen „ordre naturel“, auf eine eigengesetzliche Dynamik und Entwicklung. Christliches Sozialdenken will die Bereiche der persönlichen Verantwortung des Menschen möglichst klar umschreiben, sieht aber auch den Prozeß der wirtschaftlichen Entwicklung nicht als blindes Schicksal an, sondern als einen Aufgabenbereich, der sich den in der staatlich organisierten Gesellschaft wirkenden Menschen stellt, wenn auch mit unterschiedlicher Aufgabenstellung und persönlicher Verantwortung. Die eigentliche Fragestellung scheint mir darin zu liegen, ob das modifizierte kapitalistische System, wie wir es in der politischen und wirtschaftlichen Wirklichkeit unserer Welt heute vorfinden, mit der Grundkonzeption christlichen Sozialdenkens, mit der Tradition der Katholischen Soziallehre vereinbar ist.

Diese Fragestellung würde ich so weit bejahen, als damit bestimmte Bedingungen verbunden sind: *Johannes Messner* sagt deutlich, daß jede Gesellschaft ihre soziale Frage habe, daß in jeder Phase der geschichtlichen Entwicklung eine sich immer neu stellende Notwendigkeit zur Sozialreform gegeben sei.²³ Die These „Societas semper reformanda“ entspricht dem Sozialrealismus der Katholischen Soziallehre. Die katholische Kapitalismuskritik setzt ja immer wieder an den utopischen Zukunftshoffnungen an, die mit dem klassischen Kapitalismus verbunden waren, an seinem Vorbeigehen und Wegsehen von der sozialen Frage, an einer Werteordnung, die den ökonomischen Werten deutlichen Vor-

²³ *Johannes Messner*, Das Naturrecht, aaO., S. 486ff.

rang gibt, vor allem dem Profitstreben und der Gewinnmaximierung, die auf jeden Fall das Kapitalinteresse in den Vordergrund stellt.

Immer wieder stellt sich die Frage, ob das Wirtschaftssystem der führenden Industriestaaten heute, das spätkapitalistische System, noch als kapitalistisch angesehen werden kann. Wir verfügen über keine perfekte Theorie der industriellen Gesellschaft. So dürfte es wohl sinnvoll sein, in gewissem Umfang auch das heute in den westlichen Industriestaaten und in Japan vorhandene Wirtschaftssystem als eine Spätform des Kapitalismus zu bezeichnen, wobei freilich zwischen den einzelnen Wirtschaftssystemen beachtliche Differenzierungen gegeben sind.

Über die Frage, wie weit das marktwirtschaftliche System, insbesondere die soziale Marktwirtschaft ein arteigenes Wirtschafts- und Gesellschaftssystem ist, besteht eine unermessliche Literatur.²⁴ Aus der Sicht der katholischen Sozialkritik erscheint es mir wesentlicher, Reformziele für die Weiterentwicklung des spätkapitalistisch-marktwirtschaftlichen Systems aufzuzeigen. Wenn hier die Bedeutung der Eigeninitiative besonders herausgestellt und im Sinne des Subsidiaritätsprinzips den kleineren Gemeinschaften auch in der Wirtschaftsgesellschaft große Bedeutung beigemessen wurde, so dürften hier immer neu notwendige Ansatzpunkte für zukunftsweisende Reformen gegeben sein. Ist doch die Machtkonzentration auch ein gefährliches Phänomen der spätindustriellen Gesellschaft. Wie groß gerade die Gefahr eines immer weiter vordringenden Dirigismus, einer Verbürokratisierung nicht nur des Staatsapparates, sondern auch der großen Wirtschaftsunternehmen ist, zeigt sich immer wieder.

Heute ist die Hoffnung weithin geschwunden, daß es zu einer Konvergenz der Wirtschaftssysteme des Westens und des Ostens kommen wird. So dürfte auch aus dieser Sicht einiger Vorbehalt gegen die Fragestellung, ob die Alternative zum Marxismus für den Christen der Kapitalismus ist, geboten sein. Der Christ hat sich bei seinen Bemühungen um die immer neu notwendige Re-

²⁴ Neuere Literatur ist verarbeitet in: *Erich Streissler und Christian Watrin* (Hrsg.), aaO.

form der Gesellschaftsordnung auf der Basis der jeweiligen staatlich organisierten Gesellschaft zu bewegen. Das eindrucksvolle Beispiel der Entwicklung in Polen macht deutlich, daß es dort sicher nicht der Kapitalismus ist, der als Alternative für die polnischen Christen sich stellt, auch nicht in seinen sehr modifizierten spätkapitalistischen Formen. Es entspricht eher dem Realismus der Katholischen Soziallehre, aber auch dem hohen Wertrang ihrer Ordnungsprinzipien, daß sie irgendwie doch auf jede Gesellschaft anwendbar sind. So mag die Gründung der polnischen Gewerkschaftsorganisation Solidarität nicht nur ein Ausdruck dafür sein, daß gerade im Sinne des Subsidiaritätsprinzips eigenständige Gewerkschaften von entscheidender Bedeutung sind, sondern daß übermäßige Machtkonzentration und Verstaatlichung gewisser Gesellschaftsbereiche zu Reaktionen führen muß, wenn ein gewisser Freiheitsraum dafür gegeben ist. In jeder Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung wird der Christ etwa vom Subsidiaritätsprinzip ausgehen können, ebenso vom Solidaritätsprinzip und vom Gemeinwohl, wobei diese beiden Ordnungsprinzipien gerade in ihrer pluralistischen Sicht sich sehr eng mit dem Subsidiaritätsprinzip verbinden. Ist es doch eine unterschiedliche Solidarität auf den verschiedenen Ebenen der Gesellschaft, um die es hier geht, wie gerade das polnische Beispiel so deutlich macht.

So kann letztlich zusammenfassend gesagt werden, daß auch der Spätkapitalismus nicht die Alternative zum Marxismus für den Christen ist, sondern sein Engagement in der Gesellschaft ebenso wie im persönlichen Leben gewisse zeit- und gesellschaftsbedingte Akzente aufweist, ebenso aber eine Orientierung an jenen dauerhaften Ordnungsgrundsätzen, welche die Katholische Soziallehre ebenso deutlich herausstellt wie etwa die in eine weite Tradition zurückreichende Moraltheologie und Ethik.

Wolfram Engels hat deutlich gemacht, daß sich Marktwirtschaft als System der geordneten Veränderungen bewährt hat.²⁵ Unter Berufung auf *Whitehead* stellt er die Notwendigkeit heraus, daß es

²⁵ *Wolfram Engels*, Für die achtziger Jahre: Pessimismus überflüssig, in: *Perspektiven* (Die Presse) 19./20. 9. 1981.

heute darum gehe, inmitten des Wandels Ordnung zu bewahren, inmitten der Ordnung Wandel aufrechtzuerhalten. Beides will eine Gesellschaftspolitik, die sich auf Vorstellungen gründet, die aus dem christlichen Sozialdenken kommen. Unverzichtbar erscheinen dabei Ordnungsprinzipien wie das Privateigentum auch für den Bereich des Produktionsmittelsektors, die Sicherstellung der Eigeninitiative und Eigenverantwortung der am Wirtschaftsprozess beteiligten Persönlichkeiten, Gruppen und Unternehmungen, die Erhaltung des sozialen Friedens in eben dieser Wirtschaftsgesellschaft und vor allem die immer neu gegebene Verpflichtung des Staates, eine Rahmenordnung sicherzustellen, in der sich all das und vieles andere mehr an geordnetem Wandel vollziehen kann.

Ich bin mir bewußt, daß es sehr schwierig ist, die heterogene Gruppe der Volkswirtschaften und Staaten mit einer „marktwirtschaftlich-spätkapitalistischen“ Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung einheitlich zu charakterisieren. Es mag aber hier die Feststellung genügen, daß die bisherigen geschichtlichen Erfahrungen dafür sprechen, daß eine Hebung des sozialen Wohlstandes und eine Sicherung der persönlichen Freiheitsordnung leichter in diesen Ländern durchgesetzt werden kann. Es wurde deutlich herausgestellt, daß es in einer Reihe von Staaten gerade daran noch sehr fehlt. Um so mehr bleibt für eine Gesellschaftspolitik zu tun, die sich einerseits auf christliche Wertüberzeugungen stützen möchte, andererseits aber ein staatssozialistisch-kollektivistisches Wirtschafts- und Gesellschaftssystem deutlich ablehnt.

Entscheidend bleibt auch immer für die Beurteilung der Frage, wie weit ein Wirtschafts- und Gesellschaftssystem mit christlichen Wertüberzeugungen vereinbar ist, die Prüfung der Möglichkeiten, ob es gelingt, ein funktionsfähiges Schlichtungs- und Ausgleichssystem sicherzustellen. Ist doch der Ausgleichsgedanke ein wesenhafter Wert im Christentum. Nicht nur im Arbeitskampf geht es um eine „Versachlichung der Konfliktaustragung“ (*Martin Honecker*), sondern in allen Bereichen der Auseinandersetzung zwischen den Großgruppen in der Gesellschaft. Dabei haben, wie gleichfalls *Honecker* deutlich macht, sich freiwillige Formen der Konfliktaustragung und Konfliktschlichtung gerade im Bereich

des Arbeitskampfes besser bewährt als Formen der Zwangsschlichtung.²⁶

Der soziale und der innenpolitische Friede, die Hebung des sozialen und wirtschaftlichen Standards einer staatlich organisierten Gesellschaft sind letztlich Ziele, die dem Menschen dienen: Dieser konkrete Mensch ist schließlich Ausgangspunkt und Ziel jeder Politik, die sich humanen und christlichen Zielsetzungen verpflichtet weiß.

²⁶ *Martin Honecker*, Das „Recht auf Arbeit“ und der Arbeitskampf, in: *Christliche Ethik und Arbeitskampf*, hrsg. von *Heinrich Basilius Streithofen*, Walberberg 1981, S. 77ff.

Diskussionsbericht

Der Terminus Kapitalismus

A. Rauscher möchte die Diskussion „Kapitalismus — Sozialismus“ auf den hinter diesen Termini liegenden ökonomischen Sachverhalt verlegt sehen: Verkehrswirtschaft — Zentralverwaltungswirtschaft. Der Kapitalismus könne nicht einzig vom Privateigentum aus definiert werden. Das Mittelalter mit seinem ausgeprägten Privateigentum und seinem dezentralisierten Agrarsystem war bestimmt kein kapitalistisches System. Mit dem Terminus Sozialismus verhalte es sich nicht anders. Man könne, wenn man das Wort Kapitalismus gebrauchen wolle, höchstens von kapitalistischer Wirtschaftsweise sprechen.

A. Klose antwortet darauf, daß „kapitalistische Produktionsweise“ sicherlich ein Kennzeichen vor allem im Bereich der Geldwirtschaft sei, doch müßten noch verschiedene andere Elemente hinzukommen, damit ein kapitalistisches Wirtschaftssystem entsteht. In Jugoslawien sei der Bankenapparat kapitalistisch und funktioniere auch, der Rest unterstehe aber anderen Regeln. Der Terminus „Kapitalismus“ möge vom ökonomischen Standpunkt aus wenig aussagen und mehr als Schreckgespenst wirken. Andererseits sei er in der Politik eben doch ein Schlagwort, dem man nicht ausweichen könne.

Auf die Frage von *H. J. Türk*, welche Realität durch den Ausdruck „Spätkapitalismus“ gedeckt sei, antwortet *A. Klose*, daß er von marktwirtschaftlich-spätkapitalistischen Ländern gesprochen habe, d. h. von Ländern, die von der kapitalistischen Wirtschaftsweise herkommen, aber andere Akzente tragen. Er differenzierte in diesem Zusammenhang drei Gruppen: 1. marktwirtschaftliche Länder (z. B. Holland, Belgien, USA, Neuseeland, mit Vorbehalt skandinavische Länder usw.), 2. neokapitalistische Länder (Südkorea, Hongkong, Taiwan, Singapur usw.), 3. spätkapitalistische Länder (südamerikanische Länder, die eindeutig Marktwirtschaft haben, jedoch nicht zu den klassischen kapitalistischen Ländern gezählt werden können).

Die Theologen und das Wirtschaftssystem

E. Nagel äußert Zweifel, ob man von der Theologie aus auf die Marktwirtschaft schließen könne, da in die Überlegungen sehr stark die Situation hineinspiele, aus der heraus man den Bezug von Theologie und Wirtschaftssystem betrachte. Er verweist auf die katholischen Intellektuellen in Frankreich, die ein ganz anderes Verhältnis zum Sozialismus äußerten als etwa der entsprechende Personenkreis in Deutschland. In südamerikanischen Ländern würde man aus dem unmittelbaren Erlebnis des Elends großer Volksschichten ebenso in anderer Weise urteilen. Wer die Mikro-Ebene, auf der sich das Leben abspielt, im Auge habe, könne kaum anders als auf der Mikro-Ebene denken.

A. Klose räumt ein, daß es auf der Mikro-Ebene oft grauenvoll aussehe. Man dürfe aber die grundsätzlichere Sicht auf die Makro-Ebene nicht übersehen, diese sei sogar vordringlich. Wenn der Südamerikaner das sozialistische System hautnah erleben würde, würde er erkennen, daß das Elend mit der Systemveränderung nicht beseitigt ist. Es sei ein Trugschluß der Sozialethiker, die bestehenden Mängel in globo dem Kapitalismus zuzuschreiben. Im besonderen prangere man die Multis als typisch kapitalistische Profiteure an. Gewiß seien die von den Multis aufgestellten Preise unkontrollierbar. Andererseits übernahmen die Multis risikobeladene Investitionen, zu denen kein anderes Unternehmen fähig wäre. Der Christ sollte dort den Geist brüderlicher Solidarität entfalten, wo er unmittelbar wirksam sein kann, nämlich auf der Mikro-Ebene. Die Sanierung auf der Makro-Ebene gehe langsam voran und manifestiere sich erst sehr spät auf der Mikro-Ebene. Dazu gehöre Geduld, die ebenfalls eine christliche Tugend sei.

P. Koslowski ergänzte diese Gedanken mit dem Hinweis, daß es ein leichtes sei, dort nach Abhilfe zu rufen, wo man keine Verantwortung übernehmen müsse. Manche Theologen seien rasch zur Hand, das System und sogar die Menschheit anzuklagen. Auf diesem Feld könnten sie sich aus der eigenen Verantwortung ziehen.

H. Willgerodt bestätigt das Gesagte, daß man von der Mikro-Ebene aus, in der es so viel Elend gibt, nicht nach Systemveränderungen rufen dürfe. Was man brauche, sei eine seriöse Differen-

zialdiagnose. Es gebe makro-ökonomische Zusammenhänge, die unauflösbar seien. Wenn in einem bestimmten Entwicklungsland Kapitalknappheit in Kombination mit Bevölkerungsvermehrung und der Unmöglichkeit, technisches Wissen von anderen Ländern zu übernehmen, bestände, und dazu noch mit einem politischen System, das alles, was Linderung bringen könnte, verhindert, dann helfe auch eine Veränderung des ökonomischen Systems nichts. Trotz noch so individueller Hilfe sei an den makro-ökonomischen Zusammenhängen nichts zu ändern. Hier müsse man auf die von *A. Klose* angesprochene Maxime hinweisen, daß die Geduld ebenfalls zum Christenmenschen gehöre.

E. Heintel meint andererseits, daß die Jugend über die ökonomischen Zusammenhänge hinweggehe, weil sie die Problematik in der Gesamtheit des Humanum sehe. Man müsse darum von der letzten Sinngebung des menschlichen Zusammenlebens aus zu den Einzeldiagnosen vorstoßen.

In ähnlicher Weise äußerte sich *E. Amelung*. Die jungen Leute verlangten Perspektiven. Sie bewege die Frage, wohin denn die Wirtschaft tendiere, wie sie sich auch fragen, wo unsere Friedenspolitik eigentlich ende.

Marktwirtschaft und Bildung

P. P. Müller-Schmid stellte die Frage, ob es der marktwirtschaftlich organisierten Gesellschaft gelinge, das Bildungsproblem zu lösen, das gerade heute durch eine beträchtliche Zahl von arbeitslosen Akademikern deutlich sichtbar werde.

A. Klose weist auf verschiedene Fehlentwicklungen hin, zugleich aber auch auf die guten Resultate, die in verschiedenen Ländern die Berufsberatung erzielt habe. Der Akademiker dürfe sich bei der Wahl seines Studiums keine falschen Hoffnungen machen. Die Freiheit, mit der er sich für eine Berufsrichtung entscheidet, sei notwendigerweise mit einem zu tragenden Risiko gekoppelt.

J. Stingl beurteilt die Arbeitslosigkeit bei den deutschen Akademikern im internationalen Vergleich als nicht alarmierend. Branchen der Geisteswissenschaften seien der Arbeitslosigkeit am meisten ausgesetzt. Zum Teil trage das Schulsystem Schuld an der Mi-

sere. Der junge Mensch müsse mit 15 oder 16 Jahren seine Berufswahl treffen. Die Ausbildung dauere im internationalen Vergleich für deutsche Absolventen zu lang. In der Bundesrepublik Deutschland komme der Student mit ungefähr 27 Jahren auf den Arbeitsmarkt, während die Franzosen bereits mit 24 oder 25 einsteigen.

GEDANKEN IM RÜCKBLICK AUF DIE DISKUSSION

Es sei mir als dem Leiter des Symposiums gestattet, meine eigenen Gedanken zur Diskussion kundzutun. Ich tue es mit vollem Respekt gegenüber den geäußerten Meinungen im Bewußtsein, daß das, was ich hier vortrage, nur Teilwahrheit sein kann. Es sollen hierbei nur die Grundthemen, die für die Veranstaltung wichtig waren, angesprochen werden.

Der ökonomische und der soziale Wert der Arbeit

Rein ökonomische Betrachtung faßt die Kausalitäten ins Auge, die zur Erstellung eines Produktes notwendig sind und die darum in ihrem Effekt im Produkt erkennbar sind. Unter diesem Aspekt steht zur Frage, ob einzig die zeitlich ablaufende Arbeit das Produkt ausmacht oder ob auch andere Ursachen das Produkt miterstellt haben. *Marx* hat irrtümlicherweise nur den unmittelbar produzierenden Arbeiter ins Auge gefaßt. Gewiß wäre ohne ihn das Produkt nicht entstanden. Es sind aber auch andere Ursachen mittätig gewesen: Organisation der Arbeit, Planung der Produktion, Berechnungen technischer und sozialer Natur usw.¹ Vom Gesichtspunkt der Kausalität aus kann die marxistische Arbeitswertlehre rein ökonomisch ohne jegliche Einbeziehung juristischer Kategorien betrachtet werden. Die ontische Kausalität ist wertneutral. Unter diesem Betracht (und nur unter diesem) hat darum die Arbeitswertlehre keine weltanschauliche Dignität, wie *O. v. Nell-Breuning* mit Recht hervorgehoben hat. Weil sie den Fakten widerspricht, kann man sie auch als unsinnig bezeichnen.

Nun ist aber Ökonomie nicht nur ein ontisch-kausaler Vorgang. Sie gehört in den Raum der menschlichen Handlung. Das heißt, sie hat außer der effizienten Ursache auch eine Finalität, ei-

¹ Vgl. hierzu: *A. F. Utz, Die marxistische Wirtschaftsphilosophie, Bonn 1982, 68–72.*

nen Zweck. Dieser Zweck kann von der Finalität der menschlichen Natur nicht abgelöst werden. Denn der Mensch handelt immer entsprechend seiner Natur oder gegen sie. Entsprechend der Sozialnatur des Menschen steht die Arbeit im Rahmen der Gesellschaft. Das heißt, sie steht im Zusammenhang mit der allgemeinen Wohlfahrt. Dies bedingt die juristische Einordnung der Arbeit in eine soziale Ordnung. Darauf haben vor allem *H. Willgerodt* und *P. Koslowski* hingewiesen. Der Organisator der Arbeitswelt kann darum nicht nur den rein kausal-ökonomischen Ablauf ins Auge fassen, er muß die Arbeit als juristische Kategorie miteinbeziehen. Nur unter Miteinbeziehung der juristischen Kategorie wird die Arbeit in ihrer ganzen wirtschaftlichen Wirklichkeit begriffen. Denn die Finalität ist nichts Unwirkliches. Sie gehört vielmehr zur vollen Wirklichkeit. Sie entscheidet in letzter Betrachtung über Sinn und Unsinn. Dies war der aristotelischen Philosophie klar. Die Finalität als Ursache ist erst durch den Einbruch rein naturwissenschaftlichen Denkens in Mißkredit gekommen. Inzwischen haben aber auch die Naturwissenschaftler, wenigstens teilweise, erkannt, daß die Finalität zur Natur gehört. Der bedeutende Thomaskommentator *Cajetanus de Vio* hat eingehend dargestellt, daß die Finalität als die erste Ursache überhaupt angesehen werden müsse.² Unter diesem Aspekt ist es darum nicht legitim, die Finalität aus dem ökonomischen Denken zu verbannen und rein naturwissenschaftlich den äußeren effizienten Kausalzusammenhang des Produzierens zu betrachten, im Glauben, daß man damit die ökonomische Wirklichkeit erfaßt habe.

Wie steht es nun mit der rein hypothetischen Setzung des Zieles, wie sie der Ökonom vornimmt, indem er sich fragt: was muß geschehen, wenn ich dieses bestimmte Ziel will („wenn, dann“)? Die Überlegungen sind so lange rein kausal-ökonomisch vollziehbar, solange es sich um naturwissenschaftlich faßbare Ursachen handelt, die einzusetzen sind. Wenn man ein bestimmtes Quan-

² Für einen Christen dürfte diese Auffassung ohne weiteres einleuchtend sein. Die Welt wäre nie entstanden, wenn Gott sie nicht gewollt hätte, d. h. wenn er nicht die Absicht gehabt hätte, sie zu schaffen. Gott konnte aber die Welt nur schaffen, indem er zugleich in sie einen Sinn hineinlegte. Dieser Sinn ist die der Welt immanente Finalität.

tum Kohle fördern will, dann ist ein bestimmtes Quantum an Produktionsmitteln notwendig. Die Produktionsmittel verlangen aber zu ihrer Ingangsetzung irgendwelche Arbeit. Der Ökonom kann hierbei das Quantum an Arbeitsaufwand ermessen, wobei er aber für diese zu leistende Arbeit einen bestimmten Fleiß, einen bestimmten rationalen Umgang mit den Produktionsmitteln einberechnen muß. Diesen Anteil menschlicher Arbeit kann er aber nicht mit den gleichen Instrumenten messen, mit denen er die technischen Produktionsmittel berechnet. Er muß wissen, ob die Arbeiter überhaupt zu einer solchen Arbeitleistung bereit sind, ob sie die Arbeit als für sie sinnvoll betrachten, um den Aufwand an Fleiß zu realisieren, der der Kalkulation des Ökonomen entspricht, ja, ob der Einsatz von Arbeit überhaupt vertretbar ist. Der Ökonom sieht sich hier plötzlich vor einer Kategorie, die mit dem Lebenssinn überhaupt zusammenhängt. Die Arbeit läßt sich nicht in die Kategorie der materiellen Güter, des toten Kapitals einstufen. Hier offenbart sich der Vorsprung marxistischen Denkens, das überhaupt keine menschliche Tätigkeit, auch nicht die forschende, zuläßt, ohne daß man sich vorgängig über die Sinnfrage Rechenschaft gegeben hat. Das ist auch der Grund, warum marxistisches Denken integrativ ist und sich gegen jede einzelwissenschaftliche Betrachtung wehrt, worauf *E. Heintel* hingewiesen hat. Die einzelwissenschaftliche Betrachtung ist eine Teilabstraktion, die theoretisch teilweise brauchbar, in der praktischen Ordnung aber vollständig irreführend ist.³

Natürlich kann der Ökonom in seiner Analyse alle möglichen Reaktionen und Verhaltensweisen des Menschen, sei er nun Arbeiter, Unternehmer oder Konsument, einsetzen, um dem Grundsatz des „wenn, dann“ treu zu bleiben. Um zu wissen, was von seiten des Arbeiters überhaupt menschenmöglich ist, braucht er eine Anthropologie, die aber nicht nur empirisch wissenschaftlich fundiert ist, sondern in die Tiefen menschlichen Verlangens und Erwartens dringt, was ohne ein philosophisch begründetes

³ Vgl. *A. F. Utz*, Erkenntnistheoretische Anmerkungen zur Frage nach der Trennung von empirischer und philosophischer Gesellschaftswissenschaft, in: *Gesellschaftspolitik mit oder ohne Weltanschauung?*, Bonn 1980, 234–238.

Menschenbild nicht möglich ist. Das Bemühen, das Humankapital im Unternehmen empirisch zu bestimmen (Human Resource Accounting), beweist, wieviel Humanphilosophie unmerklich impliziert wird. Die wirtschaftstheoretische Analyse eines dem historischen Materialismus verhafteten Ökonomen sieht an entscheidenden Punkten anders aus als die eines Ökonomen, für den die moralische Qualität von Arbeiter, Unternehmer und Konsument eine evidente Voraussetzung ist.

Selbstverständlich besagt diese Verschlingung von Theorie und Weltanschauung nicht, daß die Sachfragen der Ökonomie mit Weltanschauung zu meistern wären, wie dies zu leicht von Weltanschauungsbeflissenen, vorab Theologen, gemeint wird.

Vom integralen Begriff der Arbeit aus ist die Arbeitswertlehre mit einer schweren weltanschaulichen Hypothek belastet. Die Finalität hängt nämlich, wie gesagt, engstens mit der Sinnfrage, d. h. dem Zweck des menschlichen Lebens auf dieser Welt zusammen. *M. Honecker* hat darum mit Recht darauf hingewiesen, daß die verschiedene Konzeption der Arbeit auch eine verschiedene Organisation der Wirtschaft bedingt.

Marx hat sich ohne Zweifel hinsichtlich der Erklärung der effizienten Kausalordnung getäuscht. Es ist nun einmal nicht nur der unmittelbare Arbeiter effiziente Ursache des Produktes. Doch könnte dieser Irrtum leicht behoben werden, indem man den Begriff des unmittelbaren Arbeiters erweitert auf alle vorgängig mit der Produktion Beschäftigten. Nur den Eigentümer von Kapital müßte man ausschließen, weil dieser nach *Marx* arbeitslose Gewinne einsteckt. Danach konnte in marxistischer Ausdrucksweise das Kapital als kumulierte Arbeit bezeichnet werden. Diese auch heute noch verteidigte und nicht nur „vulgäre“ marxistische Auffassung, die sich als rein kausale, also als rein ökonomische Betrachtung ausgibt, ist eben doch mehr als nur ökonomisch. Denn sie impliziert, worauf wiederum *P. Koslowski* hingewiesen hat, eine Ideologie, nämlich die Annahme, daß es einen Eigentümer nicht geben darf, weil er ein Nichtsnutz ist. Der Eigentümer muß juristisch ausgeschlossen werden.

Nun fußt allerdings die Legitimation der privaten Eigentumsordnung teilweise auf dem Nachweis, daß der Eigentümer einen

Nutzen erbringt. An sich braucht dieser aber nicht notwendigerweise ein rein ökonomischer Nutzen zu sein im Sinn höherer Effizienz. Denn die Wirtschaft ist zugleich auch Grundlage der gesellschaftlichen Ordnung. Wenn das Privateigentum an Produktionsmitteln dem Frieden in der Gesellschaft dient, nützt es mittelbar, rückwirkend auch der Effizienz der Wirtschaft. Aber sehen wir einmal von diesem mittelbaren ökonomischen Effekt ab und fragen wir uns, ob der private Eigentümer von Produktionsmitteln in direkter Beziehung zum wirtschaftlichen Erfolg steht. Verschiedentlich ist behauptet worden — man erspare mir hier Hinweise auf die Autoren —, die enorme Distanz des Eigentümers von Anteilscheinen vom Kapital großer Kapitalgesellschaften ließe überhaupt keinen effizient-kausalen Einfluß des Eigentümers auf die Produktion zu, außerdem habe der entfernte Einzelgänger-Eigentümer überhaupt kein Interesse an der Produktion selbst, sondern vielmehr nur am Gewinn. Ich bin der Überzeugung, daß in dieser Behauptung einige Lücken sind.⁴ Nehmen wir aber an, es stimme, daß der Produktionsmitteleigentümer aus der effizient-kausalen Ordnung ausscheide, d. h. daß seine Willensentscheidung in keiner Weise das Produkt selbst betreffe, sondern nur den Gewinn. Ist er darum ein Nichtsnutz? Nichtsnutz ist hierbei noch gar keine soziale Wertung. Der Ausdruck hat nur ökonomische Bedeutung, in dem Sinn, daß der Willensentschluß des Kapitalisten (d. h. des fremden Anteiligners) nicht in das Produkt eingeht. Selbstverständlich hat der Kapitaleigentümer gespart, er nützt dem Produkt, aber als bloßer anonymer Anteilseigner nützt er nicht dem konkreten Produkt, sondern allgemein dem Kapital auf dem Markt. Nun fragt sich aber weiter: ist der Kapitalmarkt als Ordnungsfaktor nicht indirekt dem konkreten Produkt nützlich? Wenn ja — und das ist meine Ansicht —, dann würde die Supposition, daß die kausal-ökonomische Betrachtung ohne juristische Kategorie auskomme, hinfällig. Denn ein Teil der Effizienz des Kapitals ist in diesem Fall der Willensentschei-

⁴ Vgl. hierzu: *A. F. Utz*, Das Grundanliegen der Pluralismusidee in der freiheitlichen Gesellschaftskonzeption und der Dritte Weg, in: *Neomarxismus und pluralistische Wirtschaftsordnung*, Bonn 1979, 100 ff.

dung eines privaten Eigentümers zu verdanken. Sofern also die Arbeitswertlehre eine Lehre des Ausschlusses des privaten Eigentümers ist — und das ist sie bei *Marx* und den Marxisten —, ist sie weltanschaulich belastet.

Ist die Entscheidung für den privaten Eigentümer grundsätzlicher oder pragmatischer Natur?

Der private Eigentümer kann unter bestimmten Umständen eine wirtschaftliche Effizienz haben. Er ist, so könnte man daher anzunehmen geneigt sein, nur dort einzusetzen, wo er diese Effizienz tatsächlich hat. Die juristische Kategorie würde darum jeweils wechseln je nach der Lage der Dinge. Sie wäre also in dieser Supposition immer noch von der Ökonomie, im kausalen Sinn verstanden, getrennt. In diesem Sinn war wohl auch die These von *O. v. Nell-Breuning* gemeint, daß es viele Arten von juristischen Konstruktionen des Eigentums gibt, die historisch wandelbar sind, wie die Geschichte auch tatsächlich beweist.

Es geht jetzt nur darum, die Person oder die Institution zu bezeichnen, die das Urteil zu fällen hat, wo und wann der private Eigentümer die ökonomische Effizienz erbringt. Da die wirtschaftliche Effizienz nur am Produkt abgelesen werden kann, kommt es darauf an, ob das Produkt, das effizient produziert werden soll, gewünscht wird oder nicht. In letzter Analyse landen wir also bei der Frage nach der Konsumfreiheit, einer unzweifelhaft weltanschaulichen Frage. Ist der Staat, vertreten durch die Regierung, imstande, die Konsumwünsche abzuschätzen und somit zu wissen, was im Sinn der Verantwortung des Konsumenten produziert werden soll und was nicht? Es ist hierbei noch zu bedenken, daß die Produktivität der Arbeit sinkt, wenn der Arbeiter mit seinem Lohn nicht das Produkt kaufen kann, das er sich wünscht. Kann der Staat, d. h. die Regierung, dies alles abschätzen? Die Antwort dürfte wohl nur negativ ausfallen, es sei denn, es handle sich um grobe Umriss der allgemeinen Grundbedürfnisse.

Die Entscheidung für die Priorität des privaten Kapitaleigentümers ist demnach grundsätzlicher, nicht rein pragmatischer Na-

tur. Das Kapital ist somit nicht nur kumulierte Arbeit, sondern — sofern man die ökonomische Bedeutung des Kapitaleigentümers in Rechnung zieht — auch kumulierte Eigentümerdisposition. Die Arbeitswertlehre ist darum aufgrund ihrer grundsätzlichen Ablehnung des privaten Eigentums nicht nur ein ökonomisches, sondern ebenfalls ein weltanschauliches Thema.

In der Diskussion um das Eigentum wurde von *O. v. Nell-Brenning* betont, daß es keine Wirtschaft ohne irgendein Eigentum, verstanden als Dispositionsgewalt, gibt. Dies entspricht dem, was *Thomas von Aquin* im ersten Artikel der Quaestio 66 der *Secunda-Secundae* seiner *Summa theologica* (S. Theol. II-II 66,1) sagt, daß Gott dem Menschen die Welt zur rationalen und verantwortungsvollen Nutzung überlassen hat. Wie nun diese Dispositionsgewalt verteilt wird, daß Ausschließungsrechte entstehen, indem der eine eine bestimmte Entscheidungsgewalt erhält, die dem anderen nicht zusteht, ist eine, wie *Thomas* im zweiten Artikel (S. Theol. II-II 66,2 ad 1) sagt, „*adinventio rationis humanae*“, d. h. eine zweckdienliche Entscheidung. Man kann sich darum viele Arten von Verteilung der Dispositionsgewalt vorstellen. Tatsächlich hat es auch viele gegeben und gibt es heute noch viele, worauf *H. Willgerodt* instruktiv hingewiesen hat. Es ist nicht einerlei, für welche Art von Verteilung der Dispositionsgewalt man sich entscheidet. Sie muß immer zweckdienlich sein, zweckdienlich im Sinn der rationalsten und besten Nutzung der materiellen Güter, der rationalsten sowohl des Kapitals wie auch der Arbeit im Sinn der Produktivität, der besten im Sinn der allgemeinen Wohlfahrt, einschließlich des Friedens in der Gesellschaft. So ausdrücklich *Thomas von Aquin*.

Soll die Bestimmung des „Zweckdienlichen“ nun je nach Umständen rein pragmatisch vorgenommen werden, oder gibt es nicht gewissermaßen ein Apriori, das heißt eine grundsätzliche Option zugunsten des privaten Eigentümers? *Thomas* entschied sich nicht für die rein pragmatische, sondern für die grundsätzliche Befürwortung des privaten Eigentümers. Und zwar hatte er hierfür einen anthropologischen Grund: das Eigeninteresse des Menschen sowohl des arbeitenden als auch des besitzenden. Dem Gemeinwohl ist grundsätzlich, so sagt *Thomas*, besser gedient,

wenn die Güter (sowohl die Konsum- wie die Produktivgüter) in privaten Händen sind. Er versteht dieses Verteilungsprinzip hierbei nicht als steife Regel, sondern als Generalklausel, deren Anwendung analog vorzunehmen ist. Es ist eine Orientierungsnorm, die in allen Fällen zu befolgen ist, wo nicht evidente Fakten eine andere Explikation des Zweckdienlichen fordern.

Wenn man darum unter System ein Ganzes versteht, in dem alle Teile in einem bestimmten, einer Regel folgenden Funktionszusammenhang stehen, dann muß man sagen, daß aus der Option für die „grundsätzliche“ Priorität des privaten Eigentums in der Wettbewerbswirtschaft sich ein echtes Wirtschaftssystem ergibt. Nur in diesem Sinn ist der Kapitalismus ein Wirtschaftssystem. Dies besagt nicht die Befürwortung einer Ausschließlichkeit des privaten Eigentums an Produktionsmitteln. Es sind immer noch verschiedene Modi der Verteilung auch unter Voraussetzung der grundsätzlichen Option für das private Eigentum möglich. Der Kapitalismus kann unter diesem Gesichtspunkt als Syndrom bezeichnet werden. Er ist aber kein rein pragmatisch begründetes Syndrom, ebensowenig wie das kollektivistische Wirtschaftssystem, weil er unter einer der konkreten Situation übergeordneten Generalklausel steht: die im Rahmen des Möglichen bevorzugte Stellung der privaten Dispositionsgewalt. Der Kapitalismus muß darum als System eingestuft werden.

Diesem allem kann man aber nur folgen, sofern man sich von dem Gedanken entfernt, die Wirtschaft könne von der Weltanschauung getrennt und als rein naturwissenschaftlich zu betrachtender Zusammenhang von effizient-kausalen Funktionen definiert werden. Gewiß, sie mag so betrachtet werden, aber nur mit der sehr unwirklichen Teilabstraktion. Auf dieser Basis erfaßt man aber, wie gesagt, nicht die Wirklichkeit der Wirtschaft, sondern nur die von Naturvorgängen, vielleicht ausdrückbar durch das Wort „Sachzwänge“.

Der „kapitalistische“ Unternehmer

Es ist wohl reichlich bekannt, daß *Marx* den Unternehmer des Kapitalismus als Gewinnmacher definierte. Gegen diese These

wurde von der Gegenseite die begründete Notwendigkeit des Gewinns ins Feld geführt, wobei ebenfalls vorausgesetzt wird, daß der Unternehmer in der Marktwirtschaft wirklich seinen Erfolg am Gewinn mißt und darum *unter diesem Betracht* als Gewinnmacher bezeichnet werden kann. Wie nun *O. v. Nell-Breuning* einleuchtend ausgeführt hat, gibt es den Unternehmer als Nur-Gewinnmacher überhaupt nicht, so daß die Diskussion sich offenbar am falschen Objekt entzündete.

Nun hat wohl auch *Marx* schon gewußt, daß der Kapitalist als Unternehmer noch vieles andere tut als nur Gewinne einheimsen. Und diejenigen, die sich mit *Marx* über den kapitalistischen Gewinnmacher streiten, wissen ebenso gut, daß der Unternehmer mit dem Begriff des Gewinnmachers nicht ausdefiniert ist. Der Hinweis, daß der Gewinn nur „*conditio sine qua non*“ für die eigentliche unternehmerische Tätigkeit, nämlich der Erstellung von Werten sei, fordert zu einer tieferen philosophischen Erörterung heraus.

Der Begriff der „*conditio sine qua non*“ gehört der kausalen Ordnung an. „*Conditio sine qua non*“ steht im Unterschied zu echter effizienter Kausalität. Zum Beispiel ist das Reifezeugnis „*conditio sine qua non*“ für den Zugang zur Universität, wenn wir mal von den Ausnahmen absehen. Die eigentlichen Ursachen des Zuganges zur Universität sind der Wille des Abiturienten und der Wille der Zulassungsbehörde. Im *kausalen* Bereich ist selbstverständlich der Gewinn die „*conditio sine qua non*“ für die Investition. Sehen wir uns aber die Reihenfolge im Bereich der menschlichen Handlungen, also in den vom Unternehmer zu setzenden Entscheidungen, an. Hier handelt es sich auf jeder Ebene der menschlichen Handlung um ein echtes gewolltes Objekt. Wie *Santiago Ramírez*, der wohl bedeutendste Interpret der Ethik des *Thomas von Aquin* darlegte, gibt es im Unterschied zur ontischen Ordnung in der moralischen für ein Wesen (hier für einen moralischen Akt) nicht nur eine, sondern mehrere Wesensformen. Der sittliche Akt wird zunächst durch das direkt gewollte Objekt bestimmt. Er wird aber ebenso wesentlich durch das weitere Objekt, nämlich das Ziel, um dessentwillen das direkte Objekt gewollt wurde, bestimmt. Dieses Ziel kann, wenn es schlecht wird,

den auf das direkte Objekt gerichteten, an sich guten Akt schlecht machen. Das Almosengeben ist sicherlich in sich gut. Wird es aber nur zur Gewinnung von Prestige und eitlem Ruhm eingesetzt, wie es etwa *Machiavelli* dem Politiker empfahl, dann ist es schlecht. Wäre dem nicht so, dann würde der Zweck das Mittel heiligen, eine These, die man fälschlicherweise den Jesuiten vorwarf. Der Unternehmer muß den Gewinn wollen. Hier von „*conditio sine qua non*“ zu sprechen, bedeutet eine Verwechslung mit der kausalen Ordnung. Wenn aber der Gewinn in sich schlecht wäre, dann könnte er auch durch das schöne Ziel, etwas zu leisten, nicht gut werden. Der Ethiker, vorab der Wirtschaftsethiker, muß darum den Unternehmer von diesem Objekt her legitimieren. Da nützt aller Hinweis auf die vortreffliche Endabsicht des Unternehmers nichts, es sei denn, man stände auf dem Standpunkt, daß der Zweck das Mittel heilige.

Selbstverständlich darf eine integrale Beschreibung des kapitalistischen Unternehmers nicht auf der Etappe des Gewinnmachens stehen bleiben. Der Gewinn kann oder darf nicht das Endstadium unternehmerischen Wollens sein. Dies hieße, den Gewinn zum absoluten Objekt machen. Und das wäre sittlich nicht vertretbar, genauso wenig, wie die Marxsche These, daß die Arbeit aus sich schon die Verwirklichung des Menschen sei. Auch sie steht unter einem letzten Ziel, eben dem Sinn menschlichen Lebens überhaupt, den jeder gemäß seiner Weltanschauung bestimmt. Jedenfalls kann der christliche Unternehmer nicht beim Gewinn stehen bleiben. Er wird ihn nur wollen können im Sinn der Verwirklichung der allgemeinen Wohlfahrt.

Die ethische Forderung, die an den Unternehmer in der Marktwirtschaft gestellt ist, den Gewinn nur im Sinn einer echten gesellschaftlichen Leistung zu wollen, unterliegt bedauerlicherweise dem Risiko, umgangen zu werden, dies vor allem wegen des starken Druckes der Konkurrenz. An einen Unternehmer sind hohe moralische Anforderungen gestellt, wenn es darum geht, gegen den Zwang der Konkurrenz das Prinzip echter Leistung im Dienst des Gesamtwohls durchzuhalten. Wird z. B. der Inhaber eines Lebensmittelgeschäftes im Anblick schwacher Überlebenschancen der Versuchung widerstehen, pornographische Literatur

in sein Sortiment aufzunehmen, um dadurch eine größere Zahl von Käufern anzulocken?

Konkurrenz gibt es nicht ohne Gewinnmotiv. Streng unter diesem Aspekt hat *Marx* den Kapitalismus definiert und kritisiert. Er hat das Auge einzig auf die Möglichkeit sozialmoralischer Dekadenz, auf das, was man mit Grenz-moral bezeichnet, gerichtet. Diese pointierende Betrachtung ist legitim, sicherlich kein Unsinn. Sie ist und bleibt aber nur eine Teilbetrachtung, weil das Prinzip der Konkurrenz einer höheren Norm unterworfen ist, nämlich der Verwirklichung des Gemeinwohls. Daß diese Norm auch praktisch erfüllt werde, dazu braucht es die gesetzliche Umrahmung. Die Gruppe, die sich um *W. Eucken* und *W. Röpke* scharte, nannte diese geordnete Wettbewerbswirtschaft Ordoliberalismus. Allerdings hätte man dem anfänglichen Ordoliberalismus gewünscht, daß er ein besseres gesellschaftspolitisches Programm entworfen hätte, gemäß dem der Wettbewerb zu ordnen ist. Freiheit allein ist nicht ausreichend.

PERSONENVERZEICHNIS

- Abraham, K. 109
 Amelung, E. 37, 92, 121
 Amery, C. 82
 Aristoteles 46, 66, 72
 Arrupe, P. 7
 Augustinus 39, 48

 Barth, K. 86, 92
 Blanquart, P. 40
 Bonhoeffer, D. 73
 Brunner, E. 86, 92

 Cajetanus de Vio 124
 Cardonnel, J. 40
 Celsus 78

 Delekat, F. 86
 Derix, H. H. 93
 Dionysius Areopagita 45
 Domergue, R. 40
 Dreier, W. 106, 108

 Engels, F. 91
 Engels, W. 116
 Eucken, W. 32, 83, 133

 Galen, B. Gr. v. 8
 Girardi, G. 40

 Hegel, G. W. F. 15, 80
 Heintel, E. 29, 37, 91, 92, 121, 125
 Hertz, A. 113
 Hettlage, R. 58, 59
 Hinterauer, W. 105
 Hobbes, Th. 45, 46
 Hohoff 18
 Honecker, M. 31, 90, 92, 93, 117,
 118, 126
 Horten, A. 35

 Ibler, H. 103
 Inhoffen, P. 91

 Johannes XXIII. 108
 Johannes Paul II. 18, 50

 Kant, I. 39, 46, 93
 Kasch, W. F. 37, 72, 90—95
 Kerber, W. 113
 Ketteler, W. E. v. 22
 Klose, A. 30, 58—60, 95, 96, 104,
 106, 108, 119—121
 Koslowski, P. 32, 33, 69, 70, 120,
 124, 126
 Kühne, K. 19

 Leo XIII. 19
 Locke, J. 45, 46

 Machiavelli 132
 Mantl, V. 106
 Marin, B. 104
 Marx, K. 9, 14—22, 36, 38, 43, 44,
 47, 48, 51, 54, 61, 62, 84, 85, 87,
 91, 123, 126, 128, 130, 131, 133
 Mazurek, F. J. 98
 Messner, J. 60, 96, 101, 105, 114
 Mock, A. 100
 Müller-Schmid, P. P. 28, 42, 121
 Mundorf, H. D. 59

 Nagel, E. 92, 120
 Nell-Breuning, O. v. 13, 28, 30—36,
 38, 70, 94, 123, 128, 129, 131

 Pelinka, A. 104
 Pius XI. 21, 24, 31
 Pius XII. 20, 107
 Popper, K. R. 42

 Ramirez, S. 131
 Rauscher, A. 60, 61, 65, 119
 Rawls, J. 46
 Ricardo, D. 18
 Röpke, W. 133
 Rousseau, J. J. 45, 46

- Schambeck, H. 100
Schmitz, W. 105
Schöpfer, G. 103
Schumpeter, J. A. 86
Šik, O. 53, 56
Sombart, W. 24
Stingl, J. 121
Streissler, E. 111, 115
Streithofen, H. B. 118
- Tauler, J. 50
Teilhard de Chardin, P. 37
Thomas v. Aquin 11, 45—47, 61,
62, 66, 129, 131
Tillich, P. 86, 92
- Tischner, J. 110
Türk, H. J. 38, 64, 95, 119
- Utz, A. F. 8, 9, 39, 50, 58, 68, 98,
104, 123, 125, 127
- Walther, Ch. 36, 37, 68
Watrin, Ch. 111, 115
Weiskirch, H. 8
Welty, E. 108, 113
Whitehead, A. N. 116
Willgerodt, H. 29, 32, 34, 61—64,
68, 69, 91, 93, 120, 124, 129
- Zsifkovits, V. 106

Verzeichnis der Autoren und Diskussionsteilnehmer

Amelung, Prof. Dr. Eberhard, München
Busse, Direktor Erich W. O., München
Derix, Dipl.-Volkswirt Hans Heribert, Köln
Glatzel, Prof. Dr. Norbert, Bamberg
Heintel, Prof. Dr. Erich, Wien
Hettlage, Prof. Dr. Dr. Robert, Regensburg
Honecker, Prof. Dr. Martin, Bonn
Horten, Alphons, Nohn/Eifel
Inhoffen, Prof. Dr. Peter, Fulda
Kasch, Prof. Dr. Wilhelm F., Bayreuth
Kley, Dr. Gisbert, Pullach
Klose, Prof. DDDr. Alfred, Wien
Koslowski, Dipl.-Volkswirt Dr. Peter, München
Müller-Schmid, PD Dr. Peter Paul, Mönchengladbach
Mundorf, Dipl.-Volkswirt Dr. Heinz-Dieter, Bensberg
Nagel, Prof. DDr. Ernst, Barsbüttel
Nell-Breuning, Prof. Dr. Oswald von, Frankfurt a. M.
Rauscher, Prof. Dr. Anton, Augsburg
Rohrer, Dr. Herbert, Garmisch-Partenkirchen
Stingl, Dr. Josef, Nürnberg
Türk, Prof. Dr. Hans Joachim, Nürnberg
Utz, Prof. Dr. Arthur F., Fribourg-Pensier
Walther, Prof. Dr. Christian, Hamburg
Weiskirch, Frau Hedwig, Bonn
Willgerodt, Prof. Dr. Hans, Köln

*Aus den früheren Veröffentlichungen
der Internationalen Stiftung Humanum:*

Arbeitskonflikte und Arbeitskampf

Auswirkungen und Berechtigungen von Arbeitskonflikten.
Mit Beiträgen von Karl H. Friedmann, Ben C. Roberts,
Malcolm R. Fisher, Folke Schmidt, Gerhard Müller,
Bernardo Zanetti, Walter R. Schlupe,
Jack Keiser, Friedrich Beutter, August Vanistendael.

Weber, Wilhelm:

Der Unternehmer

Eine umstrittene Sozialgestalt zwischen Ideologie
und Wirklichkeit.

Utz, Arthur F.:

Zwischen Neoliberalismus und Neomarxismus

Die Philosophie des Dritten Weges.

Neomarxismus und pluralistische Wirtschaftsordnung

Mit Beiträgen von Günter Geisseler, Rudolf Hickel,
Peter Paul Müller-Schmid, Heinz-Dietrich Ortlieb,
Hans Tietmeyer, Günter Triesch,
Arthur F. Utz, Bernardo Zanetti.

Gesellschaftspolitik mit oder ohne Weltanschauung?

Mit Beiträgen von Wilhelm Arnold,
Horst Jürgen Helle, Robert Hettlage, Otto Koenig,
Anton Rauscher, Karl Steinbuch,
Paul Trappe, Arthur F. Utz, Wilhelm Weber

Utz, Arthur F.:

Die marxistische Wirtschaftsphilosophie

DIE KATHOLISCHE
SOZIALDOKTRIN
IN IHRER GESCHICHTLICHEN
ENTFALTUNG

herausgegeben von
Prof. Dr. Arthur Utz
und Dr. Brigitta Gräfin von Galen
1976, 4 Bde., 3296 S.,
Reduzierter Preis
für Restauflage DM 400,—

Eine Sammlung der päpstlichen Dokumente zu sozialen und politischen Fragen vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart, Originaltexte und Übersetzung. Analytisches, chronologisches, Personen- und detailliertes Sachverzeichnis. Ein Standardwerk von unerreichter Perfektion.