

Markt und Moral in den Sozialzyklen

Von Prof. Dr. Lothar Roos, Universität Bonn

I. Historische Hinführung

1. Liberalismus und Sozialismus

„Die Geschichte lehrt, dass Freiheit und Würde des Menschen weithin vom *Ordnungssystem der Wirtschaft* abhängen“, so formulierte Joseph Kardinal Höffner 1985 bei einem Vortrag vor der Deutschen Bischofskonferenz¹ Eine solche Aussage lässt sich überhaupt erst in jener Phase der Geschichte machen, in der die Menschen die Freiheit gewonnen hatten, über ihre Würde und deren wirtschaftliche und politische Implikationen zu entscheiden, also am Beginn der modernen Industriegesellschaft. In der Zeit davor konnten sich die Menschen und Völker nur innerhalb der mit der mittelalterlichen-neuzeitlichen Ständegesellschaft vorgegebenen politisch-wirtschaftlichen Rahmenordnung bewegen. Nun wird der Mensch frei und zugleich fähig, sich nicht wie bisher mit den gegebenen Umständen abzufinden, sondern zu neuen Ufern fortzuschreiten. Der Fortschrittsgedanke wird immer mehr beherrschend. Er hat seine Grundlage in der Entdeckung und technischen Anwendung der Naturgesetze (z.B. der von Newton entdeckten Gravitationsgesetze). Das dadurch gewonnene Fortschrittskonzept wird in der „Aufklärung“ von den Naturwissenschaften auf die Wirtschafts- und Sozialwissenschaften übertragen mit der Erwartung: Sofern der Mensch nur den richtigen Gebrauch von seiner autonomen Vernunft mache, falle ihm die rationale Konstruktion des gesellschaftlichen Fortschritts in den Schoß. Der erste Kultursachbereich, in dem diese Theorie praktiziert wurde, war die neue wirtschaftliche Ordnung, die der schottische Moralphilosoph Adam Smith in seinem Buch „The Wealth of Nations“ 1776 der Öffentlichkeit vorstellte. Adam Smith versteht sich als der Newton der Sozialwissenschaften. Die ökonomische Maxime von Adam Smith lautet: Folgt man nur dem „Naturgesetz“ der absoluten Freiheit auf sämtlichen Märkten, dann gelangt man zu einer optimalen Ausnutzung aller Ressourcen und zu einer Wirtschaftsgesellschaft, in der durch eine eingebaute „List der Vernunft“ die Summe der Egoisten – wie von Zauberhand (by the invisible hand) be-

¹ Joseph Kardinal Höffner, Wirtschaftsordnung und Wirtschaftsethik. Richtlinien der Katholischen Soziallehre, Bonn 1985, S. 5.

wegt – zum Gemeinwohl bewegt werden. Damit ist das Geheimnis des wirtschaftlichen Fortschritts gelüftet und dieser den Menschen in die Hand gelegt.

Tatsächlich aber entstand nicht der „Wohlstand für alle“, sondern zunächst die frühkapitalistische Klassengesellschaft mit einer relativ kleinen Gruppe von sehr Reichen und der breiten Masse des am Existenzminimum lebenden Proletariats. Dies rief Karl Marx und Friedrich Engels auf den Plan. Ohne aus der Fortschrittsidee als solcher auszusteigen, formulierten sie die Theorie des „wissenschaftlichen Sozialismus“, in dessen Sicht durch geschichtlich notwendige, also quasi naturgesetzlich vorgegebene, aufeinander folgende Klassenkämpfe über die „Weltrevolution“ die klassenlose Gesellschaft des Sozialismus erreicht werden sollte. Damit wäre die Geschichte am Ende und die Menschheit endgültig und für immer frei und im Wohlstand lebend.

2. Das Entstehen der modernen Katholischen Soziallehre

Mit dem „Liberalismus“ und dem „Sozialismus“ standen sich damit in der Mitte des 19. Jahrhundert zwei einander ausschließende Wirtschafts- bzw. Gesellschaftsphilosophien kämpferisch gegenüber. Inmitten dieses Antagonismus der beiden Systeme entstand die moderne Katholische Soziallehre. Dies war allerdings eine „schwere Geburt“. Denn es gab im europäischen Katholizismus seit der Mitte des 19. Jahrhunderts zwei einander widerstrebende Meinungen darüber, wie die Kirche auf die neue liberal-kapitalistische Wirtschaftsordnung und ihre marxistisch-sozialistische Gegenposition reagieren sollte. Die Vertreter der „Katholische Romantik“ (vor allem Karl von Vogelsang in Wien) verwarfen die liberale Theorie total und forderten eine Erneuerung der mittelalterlichen Ständegesellschaft. Die Gegenseite (vor allem der Mainzer Bischof Wilhelm Emmanuel von Ketteler und der Bonner und später Münchner Sozialphilosoph Georg von Hertling)² kritisierte zwar ebenfalls massiv das liberale System, hielten aber den Rückwärtsgang der Romantik weder für möglich, noch für richtig. Bischof von Ketteler war der bedeutendste Wegbereiter des sozialen und politischen Katholizismus in Deutschland zwischen 1848 und 1877. Worin bestand seine Leistung? Er verwarf das individualistische Menschenbild des Liberalismus und dessen Glaube, durch das Prinzip der vollständigen Konkurrenz auf allen Märkten den menschlichen Egoismus unschädlich zu machen und damit eine gewissermaßen moralfreie, soziotechnisch funktionierende Wirtschaftsordnung errichten zu können. Ketteler dazu: „Ein Volk von Egoisten kann

² s. dazu Markus Arnold: Georg von Hertling – für Wahrheit, Freiheit und Recht. Sein Beitrag zur Entstehung und bleibenden Gestalt der Katholischen Soziallehre, Bonn 2009.

nicht ein Gewalt gründen, die es wahrhaft gemeinschaftlich vertritt“. Dabei verwarf aber Ketteler, und das ist seine erste große Pionierleistung, keineswegs die liberale Wirtschaftsordnungstheorie in Bausch und Bogen. Er forderte vielmehr, deren negative Folgen zu mildern, „die Arbeiter soweit möglich, an dem, was an dem Systeme gut ist, an dessen Segnungen Anteil nehmen zu lassen.“³ Was aber dachte Ketteler über den Sozialismus? Als sich in Deutschland die sozialdemokratische und die marxistische Bewegung in Gotha 1875 zusammenschlossen, wurde er gefragt, ob ein katholischer Arbeiter in dieser Partei Mitglied sein könne. Ketteler antwortete: „Wenn nun aber auch alle Phantasien Wahrheit würden und alles fett gefüttert würde in dem allgemeinen Arbeiterstaat, so möchte ich doch lieber in Frieden die Kartoffeln essen, die ich baue, und mit dem Pelz der Tiere mich bekleiden, die ich pflege, und dabei die Freiheit haben – als in der Sklaverei des Arbeiterstaates leben und fett gefüttert zu werden“⁴. Für Ketteler war also klar: Freiheit und Sozialismus sind unvereinbar. Dass im Sozialismus auch noch die Kartoffeln rar werden würde, konnte er noch nicht voraussehen.

II. Die Wegweisungen der Sozialenzykliken

1. Die entscheidende Weichenstellung durch Leo XIII.

Papst Leo XIII. hatte in den Jahren vor dem Erscheinen seiner Enzyklika die Vertreter aller Richtungen eingeladen, ihm ihre Vorschläge zu unterbreiten. Man war im europäischen Sozialkatholizismus, insbesondere in Frankreich, Deutschland und Österreich sehr gespannt, wem der Papst folgen würde, der Richtung der „katholischen Romantik“ oder der differenzierten „realistischen“ Position des Kreises um Bischof Ketteler. Der Papst aber orientierte sich an Ketteler und nannte ihn „seinen großen Vorgänger“. Wäre er der Katholischen Romantik gefolgt, dann hätte es eine moderne Katholische Soziallehre überhaupt nicht geben können.⁵

Wie aber äußert sich der Papst zu den beiden großen wirtschaftspolitischen Alternativen, zu den Systemen des Liberalismus und des Sozialismus? - Die Enzyklika beginnt mit einer massiven Kritik der bestehenden kapitalistischen Klassengesellschaft (vgl. RN 1 und 2). Aber die „Sozialisten“ wurden bitter enttäuscht, als sie danach lesen mussten, ihr Programm sei „weit entfernt, etwas zur Lösung der Frage beizutragen.“ Seine Ver-

³ Ebd.

⁴ Ebd. 30.

⁵ s. dazu ausführlich: Ursula Nothelle-Wildfeuer „Duplex ordo cognitionis“. Zur systematischen Grundlegung einer Katholischen Soziallehre im Anspruch von Philosophie und Theologie. Paderborn, u.a. 1991, bes. 332-377.

wirklichung würde vielmehr eine „unerträgliche Beengung aller, eine sklavische Abhängigkeit“ (RN 3) zur Folge haben. Aus der „eingebildeten Gleichheit aller würde nichts anderes als der nämliche klägliche Zustand der Entwürdigung für alle“ (RN 12) hervorgehen. Leo XIII. hat also 1891 sowohl das wirtschaftliche Versagen des Sozialismus, als auch die „Stasi-Gesellschaft“ vorausgesehen. Er wandte sich vor allem gegen jene Aussage der liberalen Theorie, wonach sich der gerechte Lohn allein aus dem Verhältnis von Angebot und Nachfrage auf dem freiem Arbeitsmarkt ergäbe. Er bejahte zwar den Arbeitsvertrag, den die Katholische Romantik als „unsittlich“ verworfen hatte, als Privatrechtsvertrag, forderte aber dessen öffentlich-rechtliche Kontrolle, um folgende drei Ziele zu gewährleisten: ausreichende Mindestlöhne, ein familiengerechtes Einkommen und die Ermöglichung von Eigentumbildung zur Vorsorge für Krankheit und Alter. Er fordert einen durchgreifenden staatlichen Arbeitsschutz, begründet sozialstaatliches Eingreifen zugunsten der „Lohnarbeiter“ (RN 29) und empfiehlt betriebliche Arbeiterausschüsse, die Vorläufer des heutigen Betriebsrates. In diesen Positionen von *Rerum novarum* lassen sich bereits wichtige Postulate einer sozialen Marktwirtschaft erkennen.

2. Pius XI. (1931) und das „regulative Prinzip“ der Wirtschaft

Als Pius XI. vierzig Jahre später (1931) mit *Quadragesimo anno* (QA) die zweite päpstliche Sozialenzyklika verkündete, hatte das „liberal-kapitalistische System“, seinen „Höhepunkt“ erreicht und wurde in QA 101-110 massiv kritisiert. Dennoch sei die „kapitalistische Wirtschaftsweise ... nicht in sich schlecht“ (QA 101). Vielmehr hätten die „Auswirkungen des individualistischen Geistes“ zur Selbstaufhebung des freien Wettbewerbs geführt (QA 109). Der Wettbewerb könne zwar „unmöglich regulatives Prinzip der Wirtschaft sein“, sei aber „innerhalb der gehörigen Grenzen berechtigt und von zweifellosem Nutzen“, sofern „höhere und edlere Kräfte“ die „wirtschaftliche Macht in strenge und weise Zucht nehmen“; diese Kräfte bezeichnet Pius XI. als „die soziale Gerechtigkeit und die soziale Liebe“ (QA 88). Damit leuchtet die Grundidee einer Verbindung von Freiheit und sozialer Gerechtigkeit als ethischer Grundlage der Wirtschaftsgesellschaft auf, wie sie gegen Ende Zweiten Weltkrieges die „Väter“ der „Sozialen Marktwirtschaft“ (vor allem der „Freiburger Kreis“ um Walter Eucken, bei dem Joseph Höffner seine volkswirtschaftliche Promotion erwarb) konkretisiert haben.

Außerdem fordert der Papst dazu auf, mit aller „Macht und Anstrengung dahin zu arbeiten, dass wenigstens in Zukunft die neugeschaffene Güterfülle nur in einem billigen Verhältnis bei den besitzenden Kreisen sich anhäufe, dagegen in breitem Strom der

Lohnarbeiterschaft zufließen“ (QA 61). – Schließlich empfiehlt Pius XI. eine „gewisse Annäherung des Lohnarbeitsverhältnisses an ein Gesellschaftsverhältnis“, damit Arbeiter und Angestellte „zu Mitbesitz oder Mitverwaltung oder zu irgendeiner Art Gewinnbeteiligung“ (QA 65) gelangen können, eine bis heute nicht voll verwirklichte Vorgabe.

3. Johannes Paul II. und die Humanisierung einer veränderten Arbeitswelt

Die klassische Reihe der wirtschaftsethisch herausragenden Sozialenzykliken wird von Johannes Paul II. 1981 zum 90. Jahrestag von RN mit der Enzyklika „*Laborem exercens*“ (LE) fortgesetzt. 90 Jahre nach RN knüpft der Papst an die von Leo XIII. bereits gegen die liberale Lohntheorie herausgestellte besondere Qualität der menschlichen Arbeit an und wendet sie auf die heutige Arbeitswelt an. Hier sind vor allem drei neue Perspektiven wichtig: Die Enzyklika unterscheidet erstens zwischen dem „objektiven“ Marktwert und der „subjektiven“ Personwert der Arbeit. Sie stellt fest: „Die Würde der Arbeit wurzelt zutiefst nicht in ihrer objektiven, sondern in ihrer subjektiven Dimension“ (LE 6). Daraus folgt z.B.: Behandle jeden Menschen nicht nach dem ökonomischen, sondern nach dem persönlichen Wert seiner Arbeit! – Zweitens kritisiert der Papst die gängige Verkürzung des Arbeitsbegriffs auf die „Erwerbsarbeit“. Er würdigt vor allem die Arbeit jener „Frauen, die manchmal ohne gebührende Anerkennung seitens der Gesellschaft ... tagtäglich die Mühe und Verantwortung des Haushalts und der Kindererziehung tragen“. Erwerbsarbeit und Familienarbeit sind also beide unentbehrlich für eine menschenwürdige Gesellschaft. Der „notgedrungene Verzicht“ der Mutter auf die Erfüllung dieser Aufgaben sei „im Hinblick auf das Wohl der Gesellschaft und der Familie unrecht, wenn es den vorrangigen Zielen der Mutterschaft widerspricht oder sie erschwert“ (LE 19). Dass wir uns in Polen und Deutschland gleichermaßen dieser Sicht des Papstes zu verschließen scheinen, wird zur Folge haben, dass beide Länder auf eine demografisch prekäre Situation zusteuern. - Drittens führt die Enzyklika den Begriff des „indirekten“ Arbeitgebers ein. Damit will Johannes Paul II. darauf aufmerksam machen, dass Löhne und Arbeitsbedingungen nicht nur vom „direkten“ Arbeitgeber abhängen. Mit Staunen haben manche Gewerkschafter und Banker gelesen, dass auch sie zum „indirekten“ Arbeitgeber gehören, weil in den „kollektiven Arbeitsverträgen“ bzw. Kreditentscheidungen der Banken auch über Arbeitsplätze mitentschieden wird. Damit machte Johannes Paul II. auf einen neuen, bisher übersehenen „Akteur“ im Gestaltungsfeld einer sozialen Marktwirtschaft aufmerksam und modifiziert dadurch das bisherige duale Konzept von Markt und Staat.

4. Die Wirtschaftsordnung im Dienst einer „wahren Entwicklung“ der Völker

Schon in seiner Weihnachtsbotschaft 1944 erhebt Pius XII. die „moralische Forderung“ einer „sozialen Entwicklung“, welche „die Einheit des menschlichen Geschlechtes und der Völkerfamilie in sich einschließt“. Diese Linie führen Johannes XXIII. 1961 in *Mater et magistra* (MM) und das Konzil (1965) in *Gaudium et spes* (GS 83–90) weiter. Die wachsende Dringlichkeit der Entwicklungsproblematik führt dazu, dass die Päpste ihr eigens zwei Sozialzyklen widmen: „*Populorum progressio*“ (PP) 1967 von Paul VI. und „*Sollicitudo rei socialis*“ (SRS) 1987 von Johannes Paul II. Die anthropologische Leitidee von PP ist der von dem französischen Sozialphilosophen Jacques Maritain übernommene Gedanke eines „integralen Humanismus“ (vgl. PP 20). Angesichts des Scheiterns einer rein technokratisch verstandenen Entwicklungsidee vertritt die Enzyklika ein Konzept, das alle Dimensionen des Menschseins einbezieht: die materiellen Nöte derer, denen das Existenzminimum fehlt; die sittliche Not derer, die vom Egoismus zerfressen sind; den Missbrauch des Besitzes und die Ausbeutung der Arbeiter. Zur Entwicklung gehört die Erweiterung des Wissens, der Erwerb von Bildung; das deutlichere Wissen um die Würde des Menschen. Wahre Entwicklung verlangt „die Anerkennung letzter Werte von Seiten des Menschen und die Anerkennung Gottes, ihrer Quelle und ihres Zieles“. Zu einem christlichen Humanismus gehören „vor allem der Glaube, Gottes Gabe, angenommen durch des Menschen guten Willen, und die Einheit in der Liebe Christi, der uns alle ruft, als Kinder am Leben des lebendigen Gottes teilzunehmen, des Vaters aller Menschen“ (PP 21).

Zwanzig Jahre nach PP greift Johannes Paul II. in der Enzyklika SRS (1987), dieses Thema erneut auf. Zwei Akzente erscheinen ihm besonders wichtig: Zum einen sieht der Papst die wirtschaftliche Rückständigkeit vieler Entwicklungsländer auch dadurch verursacht, „dass in der heutigen Welt unter den anderen Rechten oft auch das Recht auf unternehmerische Initiative unterdrückt wird. ... Die Erfahrung lehrt uns, dass die Leugnung eines solchen Rechtes oder seine Einschränkung im Namen einer angeblichen ‚Gleichheit‘ aller in der Gesellschaft tatsächlich den Unternehmungsgeist, das heißt, die Kreativität des Bürgers als eines aktiven Subjektes, lähmt oder sogar zerstört“ (SRS 15,2). Zum andern schreibt der Papst die Schuld für die Unterentwicklung vieler Länder nicht pauschal den Industrieländern zu. Er hat vielmehr den Mut, die hausgemachten Fehler vieler Entwicklungsländer zu benennen. So verlangt er die „Reform einiger ungerechter Strukturen und insbesondere der eigenen politischen Institutionen, um korrupte, diktatorische und autoritäre Regime durch demokratische Ordnungen der Mitbeteili-

gung zu ersetzen.“ Dies sei „die notwendige Bedingung und sichere Garantie der Entwicklung jedes Menschen und aller Menschen“ (SRS 44,5).

5. Johannes Paul II. und "Das Jahr 1989"

Zum 100. Jahrgedächtnis von RN blickt Johannes Paul II. in der Enzyklika „Centesimus annus“ (CA) 1991 zurück und voraus. In seinem Rückblick bezeichnet er die „Vorausschau“ Leo XIII. „im Lichte des Gesamtgeschehens der nachfolgenden Jahrzehnte als erstaunlich exakt“ (CA 12). Auf dem Weg zum „Neuen“ von heute (CA 12 – 21) befasst er sich eingehend mit der Wende der geistigen Situation, die durch „Das Jahr 1989“ (CA 22 – 29) markiert wird. In diesem Zusammenhang geht er konkret das Thema einer menschengerechten Wirtschaftsordnung an. Er fragt: Könne man nach dem Scheitern des Kommunismus den Ländern Osteuropas und der Dritten Welt als „Modell“ etwa den „Kapitalismus“ anbieten? Der Papst antwortet: Es kommt ganz darauf an, was man mit „Kapitalismus“ meint: „Wird mit ‚Kapitalismus‘ ein Wirtschaftssystem bezeichnet, das die grundlegende und positive Rolle des Unternehmens, des Marktes, des Privateigentums und der daraus folgenden Verantwortung für die Produktionsmittel sowie die freie Kreativität des Menschen im Bereich der Wirtschaft anerkennt, ist die Antwort sicher positiv“. Sie ist jedoch negativ, wenn man unter „Kapitalismus“ eine rechtlich nicht geordnete, sozusagen wilde und wertfreie Marktwirtschaft versteht.

Der Papst hält es allerdings nicht für ganz glücklich, die von ihm zwar nicht dem Begriff, aber der Sache nach geforderte soziale Marktwirtschaft mit dem anrühigen Wort „Kapitalismus“ zu verbinden: „Vielleicht wäre es passender, von ‚Unternehmenswirtschaft‘ oder ‚Marktwirtschaft‘ oder einfach ‚freier Wirtschaft‘ zu sprechen“ (CA 42). Johannes Paul II. bestätigt die bereits von Leo XIII. gewonnenen Einsicht: Die vom Liberalismus vergessene, vom Sozialismus kollektivistisch entfremdete Solidarität bildet zusammen mit der Freiheit die Grundlage einer menschenwürdigen Wirtschaftsordnung. Die Idee der Freiheit kann mit der sozialen Gerechtigkeit verbunden werden, nicht aber das kollektivistische System des Sozialismus mit der Freiheit. Der Liberalismus ist reformierbar, der Sozialismus nicht.

6. Institutionen und Tugenden einer sozialen Marktwirtschaft bei Benedikt XVI.

Benedikt XVI. setzt zunächst der weit verbreiteten Vorstellung, der Markt sei eine rein „technische“ Institution, die weder gut noch böse sein könne, eine anthropologische Definition des Marktes entgegen. Der Markt sei „die wirtschaftliche Institution, die die

Begegnung zwischen den Menschen ermöglicht, welche als Wirtschaftstreibende ihre Beziehungen durch einen Vertrag regeln und die gegeneinander aufrechenbaren Güter und Dienstleistungen austauschen, um ihre Bedürfnisse und Wünsche zu befriedigen“. Der Markt regelt die „Beziehungen des Gebens und Empfangens zwischen gleichwertigen Subjekten“ im Sinne der „*ausgleichenden* Gerechtigkeit“. „Ohne solidarische und von gegenseitigem Vertrauen geprägten Handlungsweisen in seinem Inneren kann der Markt die ihm eigene wirtschaftliche Funktion nicht vollkommen erfüllen.“ Darüber hinaus habe „die Soziallehre der Kirche [...] stets die Wichtigkeit der *distributiven* Gerechtigkeit und der sozialen Gerechtigkeit für die Marktwirtschaft selbst betont“, wodurch diese selbst „in das Netz eines größeren, sozialen und politischen Umfelds eingebunden ist“ (35). Für die Erfordernisse der distributiven und sozialen Gerechtigkeit müsse die „politische Gemeinschaft sorgen“. Marktwirtschaftliches Handeln dürfe „nicht als antisozial angesehen werden“, der Markt an sich sei „nicht ein Ort der Unterdrückung des Armen durch den Reichen“. Deshalb müsse sich die Gesellschaft „nicht vor dem Markt schützen, als ob seine Entwicklung ipso facto zur Zerstörung wahrhaft menschlicher Beziehungen führen würde“. Dies könne nur dann passieren, wenn man die „kulturellen Gegebenheiten“ negiert, „die ihm eine konkrete Prägung und Orientierung geben“. Wenn sich die für die Wirtschaft und das Finanzwesen Verantwortlichen „nur von egoistischen Interessen“ leiten lassen, könnten die „guten Mittel in schadenbringende Mittel verwandelt werden“. Solche negativen Konsequenzen bringe „die verblendete Vernunft der Menschen hervor, nicht die Mittel selbst. Daher muss sich der Appell nicht an die Mittel, sondern an den Menschen richten, an sein moralisches Gewissen und an seine persönliche und soziale Verantwortung.“ Dabei geht es um Verhaltensweisen wie „die Transparenz, die Ehrlichkeit und die Verantwortung“ (36), also um die klassischen Tugenden des „ehrbaren Kaufmanns“.

7. Die Zivilgesellschaft und die Logik des Schenkens

Sodann zeigt Benedikt XVI. einen neuen, bisher in den Sozialzyklen bisher wenig akzentuierten Weg, um das Konzept einer sozialen Marktwirtschaft unter heutigen Bedingungen zu „modernisieren“. Er fordert, dass „in den geschäftlichen Beziehungen auch das Prinzip der Unentgeltlichkeit und der Logik des Geschenks als Ausdruck der Brüderlichkeit im normalen wirtschaftlichen Leben Platz haben können und müssen. Das ist eine Erfordernis des Menschen in unserer jetzigen Zeit, aber auch eine

Erfordernis des wirtschaftlichen Denkens selbst.“ (36) Diese Aussage wird noch weiter präzisiert: „Das Wirtschaftsleben braucht ohne Zweifel Verträge, um den Tausch von einander entsprechenden Werten zu regeln. Ebenso sind jedoch gerechte Gesetze, von der Politik geleitete Mechanismen zur Umverteilung und darüber hinaus Werke, die von Geist des Schenkens geprägt sind, nötig.“ (37)

Benedikt XVI. greift in diesem Zusammenhang auf Aussagen seines Vorgängers zurück, der in der Enzyklika *Centesimus annus* von der „Notwendigkeit eines Systems mit drei Subjekten“ gesprochen hat: „dem Markt, dem Staat und der Zivilgesellschaft“ (CA 35). Um eine im Dienst des ganzen Menschen und aller Menschen stehenden Wirtschaftsordnung zu erreichen, genügen die fundamentalen Strukturen des Marktes und des Staates nicht. Vielmehr bedarf es darüber hinaus einer „Zivilgesellschaft“ als „den geeignetsten Bereich für eine Wirtschaft der Unentgeltlichkeit und der Brüderlichkeit“. Gerade in der „Zeit der Globalisierung kann die Wirtschaftstätigkeit nicht auf die Unentgeltlichkeit verzichten, die die Solidarität und das Verantwortungsbewusstsein für die Gerechtigkeit und das Gemeinwohl in seinen verschiedenen Subjekten und Akteuren verbreitet und nährt“. Die Solidarität, in der „sich alle für alle verantwortlich fühlen“, kann „nicht allein dem Staat übertragen werden“. Ohne die „Unentgeltlichkeit“ könne die Gerechtigkeit nicht erreicht werden. Die „Logik des Marktes“, also die Logik „Geben, um zu haben“, und die „Logik des Staates“, also „Geben aus Pflicht“, müsse ergänzt werden durch die „Logik des Schenkens“⁶. Dies meint eine „fortschreitende Offenheit auf weltweiter Ebene für wirtschaftliche Tätigkeiten, die sich durch einen Anteil von Unentgeltlichkeit und Gemeinschaft auszeichnen. Die exklusive Kombination Markt – Staat zersetzt den Gemeinschaftssinn. Die Formen solidarischen Wirtschaftslebens, die ihren fruchtbarsten Boden im Bereich der Zivilgesellschaft finden, ohne sich auf diese zu beschränken, schaffen Solidarität“⁷. Ein solcher „Markt der Unentgeltlichkeit und eine Haltung der Unentgeltlichkeit“ können nicht „per Gesetz verordnet werden. Dennoch brauchen sowohl der Markt als auch die Politik Menschen, die zur Hingabe aneinander bereit sind.“ (39) Damit unterstreicht Benedikt XVI. die Unentbehrlichkeit einer tugendethischen Fundierung einer sozialen Marktwirtschaft. Zugleich weist er sowohl die altliberale These zurück, wonach persönliche Moral in der Wirtschaft überflüssig sei, weil die Institution des Marktes an sich den Egoismus ausschalte. Ebenso wendet er

⁶ Vgl. Ursula Nothelle-Wildfeuer: Logik des Schenkens, in: Rheinischer Merkur vom 09. Juli 2009, Nr. 28, S. 23.

⁷ Ein herausragendes Beispiel solcher zivilgesellschaftlicher Solidarität ist die Solidarnosc-Bewegung in Polen; vgl. dazu Irena Lipowicz, „Festung der Freiheit“, in: Rheinischer Merkur Nr. 37 (2009) S. 22.

sich gegen die sozialistische Vorstellung, dass die persönliche Moral durch staatlichen Zwang ersetzt werden kann. Beide Ansätze glauben, man könne Tugend durch Soziotechnik ersetzen. Bei der altliberalen Theorie vermag dies die „unsichtbare Hand“ (the invisible hand) des Marktes, bei der sozialistischen die „sichtbare Hand“ des Staates. In ihrem Verständnis einer sozialen Marktwirtschaft widerlegen Johannes Paul II. und Benedikt XVI. gleichermaßen die Vorstellung einer Wirtschaft ohne persönliche Moral.

III. Abschließende Bemerkungen

Wirtschaftswissenschaftliche Lehrbücher definieren das Sachziel der Wirtschaft meist als das Insgesamt der Einrichtungen und Verfahren zur planmäßigen, dauernden und gesicherten Deckung des menschlichen Bedarfs an jenen Sachgütern und Diensten, die von den Wirtschaftssubjekten nachgefragt werden. Für den Wirtschaftsethiker ist diese Definition unvollständig, und so fügt Joseph Höffner hinzu, dass „Sachziel der Wirtschaft“ bestehe darin, jene „materiellen Voraussetzungen“ zu schaffen, „die dem Einzelnen und den Sozialgebilden die menschenwürdige Entfaltung ermöglichen“⁸ Damit wird die Sachaufgabe des Wirtschaftens mit dem allgemeinen Ziel einer menschenwürdigen Entfaltung verbunden. Genau diese Integration von Sachziel und Sinnziel der Wirtschaft ist jenes Problem, das in Konzept einer sozialen Marktwirtschaft ordnungspolitisch gelöst werden soll. Insofern sind die beiden Grundwerte einer sozialen Marktwirtschaft Freiheit und soziale Gerechtigkeit. Mit der altliberalen Wirtschaftstheorie gemeinsam vertritt das Konzept einer sozialen Marktwirtschaft im Bereich der Ethik der Ziele die *Freiheit der Wirtschaftssubjekte*, in der die optimale Güterversorgung nicht nur effizienter, sondern auch unter Wahrung der Würde des Menschen erfolgen kann. Dann aber formuliert die „soziale Marktwirtschaft“ weitere Ziele: Um *humane Arbeitsverhältnisse* zu schaffen, darf man die menschliche Arbeit nicht einfach dem nackten Gesetz von Angebot und Nachfrage ausliefern. Weiter muss in einer sozialen Marktwirtschaft dafür gesorgt werden, dass auch die Marktschwachen und die Marktpassiven (Kranke, Kinder, ältere Menschen, die sich auf dem Markt noch nicht oder nicht mehr behaupten können) den für ein Leben in Würde ausreichenden Anteil am Sozialprodukt erhalten. Dies ist das Ziel des *solidarischen Ausgleichs*, für den die Gemeinwohlautorität verantwortlich ist. Zu diesen klassischen Zielen einer sozialen Marktwirtschaft fordert Papst Johannes Paul II. als zusätzliche Aufgaben die *ökologische Verträglichkeit*

⁸ Joseph Kardinal Höffner, Christliche Gesellschaftslehre, S. 186.

aller wirtschaftlichen Prozesse und die *weltwirtschaftliche Zumutbarkeit* der globalen Wirtschaftsprozesse für alle Völker (vgl. CA 40).

Aufgabe der Wirtschaftsordnung ist es, diese fünf Ziele einer sozialen Marktwirtschaft, die z.T. in einem Spannungsverhältnis zueinander stehen, gleichzeitig zu verwirklichen. Die Ordnungselemente, um diese Ziele zu erreichen, sind der Markt und die Gemeinwohllautorität des Staates. Als drittes Ordnungselement tritt heute, und das ist eine innovative Feststellung der Enzyklika *Caritas in veritate* Benedikts XVI., die Zivilgesellschaft und die mit ihr verbundene „Logik des Schenkens“. Sie ist nicht nur für die „Entwicklungsländer“ mit ihren z.T. unzureichenden wirtschaftlichen und staatlichen Ordnungsvorgaben wichtig, sondern wird es auch zunehmend für die entwickelten Industriegesellschaften, vor allem im Blick auf deren absehbare demographische Schrumpfung. So hat man z.B. errechnet, dass in Deutschland in 20 Jahren sich im Vergleich zu heute die Zahl der pflegebedürftigen Menschen verdoppelt haben wird. Schon allein dieser Hinweis macht deutlich, wie sehr sich die zivilgesellschaftliche „Logik des Schenkens“ in Zukunft verbreitern muss, um die jetzt (noch) weitgehend von der staatlichen Sozialpolitik geleistete Hilfe zu einem würdigen Leben zu ermöglichen. Gerade von daher wird auch noch einmal deutlich, wie abwegig die Idee einer dem Menschen dienliche Wirtschaftsgesellschaft ohne einen Tugendethos anzusehen ist.

Weiterführende Literatur:

Joseph Kardinal Höffner: Wirtschaftsordnung und Wirtschaftsethik, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1985.

Joseph kardynal Höffner: Chrześcijańska nauka społeczna, Warszawa 1999, Trzeci dział: Gospodarka, 170-237.

Joseph Kardinal Ratzinger: Marktwirtschaft und Ethik, in: Stimmen der Kirche zur Wirtschaft, hrsg. von Lothar Roos, Köln 1986, 50-58.

Ursula Nothelle-Wildfeuer: Wirtschaftskrise und Sozialenzykliken. Die Soziallehre der Kirche im Dienst einer menschlichen Welt für alle, PEK-Skript in Zusammenarbeit mit der Joseph-Höffner-Gesellschaft, Köln 2010.

Anton Rauscher: Katholische Soziallehre und Soziale Marktwirtschaft, in: Handbuch der Katholischen Soziallehre, hrsg. von Anton Rauscher, Berlin 2008, 539-548.

Anton Rauscher/Lothar Roos: Die soziale Verantwortung der Kirche. Wege und Erfahrungen von Ketteler bis heute, Köln 1979.

Lothar Roos: Markt und Moral. Zu Fortentwicklung der sozialen Marktwirtschaft zwischen Institutionen- und Zugendethik, in: Die personale Struktur des gesellschaftlichen Lebens (Festschrift für Anton Rauscher). Hrsg. von Norbert Glatzel und Eugen Klein-dienst, Berlin 1993, 317-342.

Ders.: Es geht um die Würde des Menschen. Zum sozialemischen Vermächtnis von Johannes Paul II, Reihe „Kirche und Gesellschaft“, Hrsg. von der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach, Nr. 321, Köln 2005.

Ders.: Menschen, Märkte und Moral. Die Botschaft der Enzyklika „Caritas in veritate“, Reihe „Kirche und Gesellschaft“ Nr. 362, Köln 2009.

Ders.: Die Sozialenzykliken der Päpste, in: Handbuch der Katholischen Soziallehre, Hrsg. von Anton Rauscher, Berlin 2008, 125-142.

Ders. Die Sozialenzykliken der Päpste als Grundlage der Sozialverkündigung der Kirche – die ganzheitliche Entwicklung des Menschen und der Menschheit gemäß der Enzyklika *Caritas in veritate* – Soziale Marktwirtschaft, Wirtschaftskrise und unternehmerische Verantwortung, in: Kurze Einführung in die Katholische Soziallehre, Hrsg. von Peter Unterberg, Freiburg 2010, 15-57.

Ders.: Zadania państwa w gospodarce, in: J. Kupny, S. Fel (Hrsg.), *Katolicka nauka społeczna. Podstawowe zagadnienia z życia gospodarczego*, Katowice 2003, 162-177.

Ders.: Zasady katolickiej nauki społecznej integralnym rozwoju człowieka i ludzkości, in: *Spółeczeństwo – Gospodarka – Ekologia. Perspektywa encykliki społecznej Caritas in veritate*, Stanisław Fel, Maciej Hulás, Stephan Raabe (Hrsg.), Lublin 2010, 41-53.