

# Aus Politik und Zeitgeschichte

Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament

Hans-Joachim Höhn

Die Moderne, der Markt und die Moral

Joachim Wiemeyer

Christliche Sozialethik und Wirtschaftsethik

Gerd Iben

Sozialethik, Marktwirtschaft und Gemeinsinn

B 51/95

15. Dezember 1995

Hans-Joachim Höhn, Dr. theol. habil., geb. 1957; Studium der Philosophie und katholischen Theologie in Frankfurt, Rom, Freiburg und Bonn; seit 1991 Professor für Systematische Theologie an der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln.

Veröffentlichungen u. a.: Kirche und kommunikatives Handeln, Frankfurt a. M. 1985; Vernunft – Glaube – Politik. Reflexionsstufen einer Christlichen Sozialethik, Paderborn 1990; (Hrsg.) Theologie, die an der Zeit ist, Paderborn 1992; Gegenmythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart, Freiburg – Basel – Wien 1994; (Hrsg.) Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne, Frankfurt a. M. 1996.

Joachim Wiemeyer, Dr. rer. pol., lic. theol., geb. 1954; Studium der Volkswirtschaftslehre, Politikwissenschaft und Katholischen Theologie in Münster; seit 1993 Professor für Sozialpolitik und Politikwissenschaft an der Katholischen Fachhochschule Norddeutschland in Osnabrück/Vechta.

Veröffentlichungen u. a.: (zus. mit Franz Furger) Von der Dependenz zur Interdependenz, Bonn 1994; (Hrsg. zus. mit Marianne Heimbach-Steins und Andreas Lienkamp) Brennpunkt Sozialethik, Freiburg – Wien – Zürich 1995; zahlreiche Beiträge zu Fragen der Wirtschaft und der Sozialethik in Periodika und Sammelbänden.

Gerd Iben, Dr. phil., geb. 1932; Professor für Sonder- und Sozialpädagogik an der Universität Frankfurt am Main.

Zahlreiche Veröffentlichungen zur Randgruppenarbeit, Obdachlosigkeit und zur Armut.



ISSN 0479-611 X

Herausgegeben von der Bundeszentrale für politische Bildung, Berliner Freiheit 7, 53111 Bonn.

Redaktion: Dr. Klaus W. Wippermann (verantwortlich), Dr. Katharina Belwe, Dr. Ludwig Watzal, Hans G. Bauer.

Die Vertriebsabteilung der Wochenzeitung DAS PARLAMENT, Fleischstraße 62–65, 54290 Trier, Tel. 06 51/9 79 91 86, möglichst Telefax 06 51/9 79 91 53, nimmt entgegen

- Nachforderungen der Beilage „Aus Politik und Zeitgeschichte“;
- Abonnementsbestellungen der Wochenzeitung DAS PARLAMENT einschließlich Beilage zum Preis von DM 14,40 vierteljährlich, Jahresvorzugspreis DM 52,80 einschließlich Mehrwertsteuer; Kündigung drei Wochen vor Ablauf des Berechnungszeitraumes;
- Bestellungen von Sammelmappen für die Beilage zum Preis von 7,— zuzüglich Verpackungskosten, Portokosten und Mehrwertsteuer.

Die Veröffentlichungen in der Beilage „Aus Politik und Zeitgeschichte“ stellen keine Meinungsäußerung des Herausgebers dar; sie dienen lediglich der Unterrichtung und Urteilsbildung.

Für Unterrichtszwecke können Kopien in Klassensatzstärke hergestellt werden.



# Die Moderne, der Markt und die Moral

---

## Vorbemerkungen

---

Im November 1994 wurde vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz und vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland der Öffentlichkeit ein „Impulspapier“ vorgestellt, mit dem ein möglichst umfassender Diskurs über brennende Fragen der wirtschaftlichen und sozialen Lage im wiedervereinigten Deutschland angestoßen werden sollte<sup>1</sup>. Das Medienecho und die Resonanz der angesprochenen gesellschaftspolitisch aktiven Gruppen waren beträchtlich. Der erhoffte Diskussionsprozeß setzte tatsächlich ein. Ein Grund dafür mag der besondere Charakter des Papiere sein. Es handelt sich nicht um eine Neuauflage der in Hirtenbriefen, Denkschriften, Sozialenzykliken und Memoranden hinreichend dargelegten Grundsatzzpositionen, die gewöhnlich im Stile eines sozialetischen Traktates verfaßt sind oder mit der Attitüde der Anklage, des Appells und der Mahnung an das soziale Gewissen formuliert werden. Ungewohnt an diesem Impulspapier sind sowohl sein Genus als auch sein Anliegen und Ziel. Der Text ist bewußt konzipiert als ein Entwurf, der die Diskussion ausdrücklich sucht<sup>2</sup>. Hier geht es nicht darum, den gesellschaftlichen Führungseliten ungefragt von seiten der Kirche wohlmeinende Ratschläge zu erteilen. Entscheidend ist vielmehr für den angestrebten „Konsultationsprozeß“, daß sich die Kirchen Rat holen und sich beraten, nicht zuletzt mit den von sozialen und wirtschaftlichen Problemen Betroffenen. Im Mittelpunkt des Papiere stehen die Problembereiche Arbeitslosigkeit und „neue“ Armut, Erhalt der sozialen Sicherungssysteme, Umbau bzw. Erneuerung der sozia-

len Marktwirtschaft, Bewahrung der Schöpfung, Vollendung der inneren Einheit Deutschlands. Geleitet sind die jeweiligen Problembeschreibungen und angedeuteten Lösungsperspektiven von drei Optionen, deren biblisch-christliches Fundament unverkennbar ist: die Option für die Armen und Schwachen, die Option für eine soziale Friedensordnung und die Option für eine ungeteilte Solidarität mit den Menschen in der „einen“ Welt. Für 1996 wird die Publikation einer Auswertung der bei den Kirchen eingegangenen Stellungnahmen erwartet.

Das Konsultationspapier der Kirchen spiegelt Konflikte, Pathologien und Krisensymptome der Gegenwartsgesellschaft wider. Zugleich ist es ein weiterer Ausdruck jener Schwierigkeiten, mit denen alle Initiativen zu kämpfen haben, welche die Herstellung sozialer Gerechtigkeit und die Sicherung der Zukunftsfähigkeit eines Gemeinwesens nicht nur als ökonomisch-politische Steuerungsaufgabe, sondern auch als ethische Herausforderung betrachten und auf gesellschaftliche Solidarität als sozialetische Ressource setzen. In einer Zeit knapper Wohlstandsreserven wird das soziale Klima unweigerlich rauher. Solidarität glaubt man sich nicht mehr leisten zu können. Sie wird auch nur selten vermißt. Neue Armut, Intoleranz gegenüber Minderheiten, Anschläge auf Ausländer und gesellschaftliche Asymmetrien werden nur noch dann bewußt, wenn sie schlagzeilentragend aufbereitet werden. Die Entsolidarisierung der (Zwei-Drittel-)Gesellschaft schreitet teilweise „legal“ voran: Bei einem betrügerischen Konkurs befriedigen Großbanken als erste ihre Ansprüche aus der Konkursmasse, Handwerksbetriebe gehen leer aus. Es ist keineswegs ein Ausdruck von Sozialneid, dies als Beleg für eine Umverteilung von unten nach oben zu halten. Staatsdiener, die ihr Mandat zum Abkassieren mißbrauchen, Steuerhinterziehung und Subventionsbetrug sowie Korruption in Behörden sind alltägliche Phänomene. Man muß nicht zur Fraktion der Neokonservativen gehören, um in diesen Skandalen Indikatoren für eine grassierende Auszehrung gemeinschaftsbezogener Werte zu sehen. Egoismus ist in einer Gesellschaft, die den „Tanz um das goldene Selbst“ (U. Beck) einstudiert, offensichtlich kein Grund

1 Zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Diskussionsgrundlage für den Konsultationsprozeß über ein gemeinsames Wort der Kirchen, hrsg. vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland und vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1994.

2 Vgl. Friedhelm Hengsbach/Bernhard Emunds, Der Prozeß ist die Botschaft. Die Konsultation über ein wirtschafts- und sozialpolitisches Wort der beiden Kirchen, in: Stimmen der Zeit, 119 (1994), S. 651–662; Marianne Heimbach-Steins, Sehen – Urteilen – Handeln. Zur Methodik des Konsultationsprozesses, in: Stimmen der Zeit, 213 (1995), S. 604–614.



mehr, sich zu schämen. Solidarität wird in diesem Kontext zum Suchbegriff. Er hat sich ebenso rar gemacht wie die Sache, für die er steht<sup>3</sup>.

Die öffentliche Klage über diese Entwicklung geht meist einher mit der Forderung, die eingetretene moralische Erosion zu stoppen und neue Wertorientierungen zu stiften. Nicht selten wird dabei auch nach dem Staat gerufen, der ein Minimum unverzichtbarer, sozialintegrativer ethischer Überzeugungen sichern soll. Allerdings hat sich der moderne Staat längst davon verabschiedet, die ethischen Existenzbedingungen seiner selbst in herrschaftliche Regie zu nehmen. Vielmehr zehrt er nur mehr passiv von ethischen Ressourcen, „die er innerhalb seines eigenen Regelwerks selbst nicht reproduzieren kann“<sup>4</sup>. Wozu sich der liberale Staat allenfalls noch in der Lage sieht, ist die öffentliche, rechtlich verbürgte Garantie auf die Verfolgung privater Nutzenkalküle. Moral kommt dort über das Instrument des Rechts ins Spiel, wo es um gewaltfreie Formen der Konfliktaustragung und um die Verankerung gleicher, gemeinsamer Freiheiten und Pflichten für alle Bürger geht. Zugleich mehren sich aber auch die Stimmen, welche diese politischen Minimalprinzipien in einem gemeinsamen Ethos, in identitätsstiftenden ethischen Grundüberzeugungen verankert sehen wollen<sup>5</sup>. Kritiker geben solchen Forderungen aber nur dann Realisierungschancen, wenn die Pluralisierung ethischer Grundüberzeugungen und die Individualisierung der Lebensformen rückgängig gemacht werden könnten. Solchen Bestrebungen steht jedoch der Verlauf der neuzeitlichen Sozialgeschichte entgegen, der allenfalls unter Anwendung totalitärer Maßnahmen von Staats wegen umgekehrt werden könnte – zweifellos ein kontra-produktives Verfahren zur Rettung ethischer Grundwerte.

Kritik wie Gegenkritik solcher Wortmeldungen vermögen so lange nicht zu überzeugen, wie sie

3 Vgl. hierzu etwa Karl Otto Hondrich/Claudia Arzberger, *Solidarität in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1992; Friedhelm Hengsbach/Matthias Möhring-Hesse (Hrsg.), *Eure Armut kotzt uns an! Solidarität in der Krise*, Frankfurt a. M. 1995.

4 Helmut Dubiel, *Ungewißheit und Politik*, Frankfurt a. M. 1994, S. 106.

5 Zur Diskussion über die normativen Grundlagen westlicher Demokratien zwischen den Vertretern „liberaler“ und „kommunitaristischer“ Gesellschaftsmodelle vgl. Günter Frankenberg (Hrsg.), *Auf der Suche nach der gerechten Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1994; Micha Brumlik/Hauke Brunkhorst (Hrsg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M. 1993; Andreas Beierwaltes, *Das Ende des Liberalismus? Der philosophische Kommunitarismus in der politischen Theorie*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, B 43/95, S. 24–31.

nicht mit der nötigen Tiefenschärfe erkennen lassen, daß sie die Epiphänomene einer „unsolidarischen“ Gesellschaft mit den Konstitutionsbedingungen moderner Sozialsysteme in Zusammenhang bringen können. Erst nach dieser Überprüfung läßt sich ermessen, worin die ethischen Existenzbedingungen liberaler Demokratien und einer technisch-industriellen Zivilisation bestehen und wie sie zu sichern sind. Und erst dann hat auch der von den christlichen Kirchen initiierte „Konsultationsprozeß“ eine Chance, die gesellschaftliche Urteilsbildung über notwendige Kurskorrekturen in Wirtschaft und Politik nachhaltig zu beeinflussen.

In den folgenden Überlegungen geht es vor diesem Hintergrund nicht um eine Wiederaufnahme der Frage, ob die Kirchen ein „allgemeinpolitisches Mandat“ beanspruchen dürfen oder ob die neuzeitliche Trennung von Legalität und Moralität nicht auch eine strikte Trennung von Politik und Religion nach sich ziehen muß. Es geht auch nicht um den Streit, ob es in einem weltanschaulich neutralen Staat nicht obsolet ist, auf religiöse Argumentationen und Autoritäten zurückzugreifen, um politisches Handeln zu legitimieren<sup>6</sup>. Vielmehr wird eine Erörterung des Verhältnisses von Politik und Ethik versucht, die „quer“ zu diesen Fragestellungen steht. Gefragt wird nach den sozio-kulturellen Plausibilitäts- und Akzeptanzbedingungen für eine normative Ethik, die konkrete inhaltliche Forderungen und Zielvorstellungen hinsichtlich der Humanität einer sozialen Ordnung formuliert<sup>7</sup>. Einer solchen Ethik scheint nicht nur die Pluralität der gesellschaftlich antreffbaren Wertmuster und moralischen Leitbilder entgegenzustehen, die zunächst einen gesamtgesellschaftlichen Konsens über konkrete Inhalte und Normen moralischen Handelns unmöglich macht. Problematisch erscheint auch, wie gegen die Eigenlogik der technisch-instrumentellen und strategischen Vernunft in Wirtschaft, Technik und Politik Forderungen der ethischen Vernunft zur Geltung gebracht werden können<sup>8</sup>. Allerdings mehren sich auch die Stim-

6 Vgl. hierzu umfassend Philipp Schmitz, *Wohin treibt die Politik? Über die Notwendigkeit von Ethik*, Freiburg – Basel – Wien 1993.

7 Zur Unterscheidung einer normativen Ethik von Konzeptionen einer „formalen“ bzw. „Metaethik“, die auf die Frage „Wie sollen wir leben, was sollen wir tun?“ primär mit der Reflexion auf die Bedeutung ethischer Grundbegriffe und mit einer Analyse der Struktur und Logik von Werturteilen antwortet, vgl. Annemarie Pieper, *Einführung in die Ethik*, Tübingen 1991; Ulrich Steinvorth, *Klassische und moderne Ethik. Grundlinien einer materialen Moraltheorie*, Reinbek 1990.

8 Zu Recht und Grenzen dieser Skepsis vgl. Josef Wieland (Hrsg.), *Wirtschaftsethik und Theorie der Gesellschaft*,



men derer, die einer eilfertigen Kapitulation vor den technisch-ökonomischen Sachzwängen komplexer Gesellschaften widersprechen. Um die Notwendigkeit einer ethischen Dimension der Politik, die mehr sein will als die Exekution dieser Sachzwänge, wissen zudem jene Zeitgenossen, welche in der „aufgeklärten“ Annahme einer Wertneutralität der staatlichen Regelung sozialer Beziehungen längst eine zynische Angleichung menschlichen Miteinanders an technische Vorgänge erkannt haben<sup>9</sup>.

---

## II. Auf dem Weg zur Entsolidarisierung der Gesellschaft?

---

In der Soziologie ist innerhalb weniger Jahre die Kategorie der „Individualisierung“ zur Leitvokabel bei der Beschreibung der wirkmächtigen gesellschaftlichen Trends avanciert. Sie fungiert gleichsam als „Container“ für die Reflexion soziokultureller Tendenzen, die vor allem durch folgende Faktoren bestimmt sind:

1. Erosion und abnehmende Bindungswirkung traditioneller Sozialzusammenhänge (z. B. Klasse, Schicht, Milieu, Konfession);
2. Lösung von Lebenslauf und Lebensstil aus überkommenen Standards (Rollen, geschlechtsspezifische Festlegungen, Weltanschauung);
3. Pluralisierung von Lebensformen, Moral- und Sinnsystemen<sup>10</sup>.

Diese Faktoren bedingen sowohl einen Zuwachs an Entscheidungsmöglichkeiten und subjektiv wählbaren Optionen auf seiten des Individuums als auch den Verlust einer kollektiv verbindlichen und plausiblen Sinn- und Identitätsmatrix im Raum des Sozialen. Sie nötigen das Individuum nicht nur zum Entwurf und zur Inszenierung der eigenen Biographie, sondern auch zu ihrer Einbin-

dung in Beziehungen und soziale Netze. Alle notwendigen Koordinations- und Integrationsleistungen, von der Berufs- und Partnerwahl, der Mitgliedschaft in Vereinen über die Auswahl der passenden Schule für die Kinder und den Verbleib in einer Religionsgemeinschaft bis hin zur Verfügung über die Art der Bestattung, hat das Subjekt zunehmend eigenhändig vorzunehmen. „Chancen, Gefahren, Unsicherheiten der Biographie, die früher im Familienverbund, in der dörflichen Gemeinschaft, im Rückgriff auf ständische Regeln oder soziale Klassen definiert waren, müssen nun von den einzelnen selbst wahrgenommen, interpretiert, entschieden und bearbeitet werden.“<sup>11</sup> Das Leben verliert seine Selbstverständlichkeit, der soziale „Instinkt-Ersatz“, der es trägt und leitet, wird liquidiert, d. h., er „verflüssigt“ sich, die Individuen und die Gesellschaft geraten ins Schwimmen.

### 1. Individualität und Pluralität: Funktionserfordernis moderner Gesellschaften?

Vordergründig erscheint die Individualisierung des sozialen Lebens als späte Einlösung eines Versprechens, das zu Beginn der Moderne gegeben wurde: Emanzipation von allen Autoritäten, Traditionen und Institutionen, von obrigkeitlich verordneten Formen der Existenz, die der kritischen Prüfung (und Auswahl) durch die autonome Vernunft nicht standhalten können. Der moderne Mensch sollte soweit wie möglich ein „homo optionis“ sein, der wird, was er wählt, und aus sich macht, was er auswählt. Der tatsächliche Lauf der Dinge hat jedoch kaum zur umfassenden Selbstermächtigung des Subjekts geführt. Der gewonnenen Selbstverantwortlichkeit, Freiheit und Entscheidungskompetenz steht in komplexen Gesellschaften eine Abhängigkeit von ökonomisch, technisch und politisch definierten Lebensbedingungen gegenüber, die sich dem individuellen Zugriff entziehen. Diese „Außenleitung“ gilt auch für den Bereich der privaten Lebenswelt. Manche individualistischen Verhaltensweisen geben sich bei näherem Hinsehen als Übernahme gesellschaftlich vorgestanter Verhaltensschablonen zu erkennen. Der weltanschauliche Maßanzug ist dann letztlich nichts anderes als ideologische Konfektionsware. Nur auf den ersten Blick stellt die Individualisierung des Sozialen das Subjekt über die Gesellschaft. Typisch für die Individualisierungsprozesse in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ist nicht nur die Tendenz, das zum Normalfall werden zu

---

Frankfurt a. M. 1993; Bernd Biervert (Hrsg.), Sozialphilosophische Grundlagen ökonomischen Handelns, Frankfurt a. M. 1990.

<sup>9</sup> Zu den Modernisierungsschüben in Technik, Ökonomie und Wissenschaft, denen stets auch ein gesteigerter „Moralbedarf“ folgt, vgl. Otfried Höffe, Moral als Preis der Moderne, Frankfurt a. M. 1993.

<sup>10</sup> Einen instruktiven Querschnitt der soziologischen Auseinandersetzung mit diesen Phänomenen bieten Ulrich Beck/Elisabeth Beck-Gernsheim (Hrsg.), Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften, Frankfurt a. M. 1994.

<sup>11</sup> Ebd., S. 15.



lassen, was früher nur wenigen Menschen zugemutet wurde: in Personalunion Drehbuchautor, Regisseur und Hauptdarsteller des eigenen Lebens zu sein. Typisch ist ebenso der Umstand, daß Individualisierung soziostrukturell verankert ist, d. h., sie gehört zu den Funktionsbedingungen und -erfordernissen moderner Gesellschaften. Was vom Individuum aus betrachtet zunächst als Erweiterung seines Handlungsraumes erscheinen mag, erweist sich aus der Perspektive der Gesellschaft als funktionale Voraussetzung ihres Bestehens. Gefragt in einer arbeitsteiligen Gesellschaft ist das mobile, flexible Subjekt. Zu viele und zu enge soziale Bindungen (z. B. Familie, Kinder) sind nicht nur hinderlich für das eigene Fortkommen (Karriere), sondern auch für die ökonomische (betriebliche wie volkswirtschaftliche) Produktivität<sup>12</sup>. Flexible Arbeitszeiten nehmen auf feste Kinderbetreuungszeiten nur wenig Rücksicht.

## 2. Funktionale Differenzierung: Herrschaft der Sachzwänge?

Die soziale Dynamik der Moderne ist in einem Maße durch Prozesse der Differenzierung gekennzeichnet, daß sie für die sozial- und ideengeschichtlichen Konturen dieser Epoche als definitorisch gelten können<sup>13</sup>. „Modernisierung“ erscheint im Rückblick vor allem als Umbau im Strukturgefüge neuzeitlicher Sozialsysteme, die zu Gesellschaften mit verteilten Zuständigkeiten werden. Die funktionale Auffächerung des sozialen Ganzen führt zur Ausbildung weitgehend selbständiger Handlungssphären, die eigenen (Binnen-)Rationalitäten folgen. Jedes Teilsystem (Wirtschaft, Technik, Bildung, Kunst, Religion etc.) konstituiert einen in sich geschlossenen Zusammenhang von Funktionen mit jeweils eigener Logik. Recht, Moral, Religion und Politik bilden keine einheitlichen Legierungen mehr. Für moderne Gesellschaften läßt sich kein einzelner archimedischer Punkt mehr ausmachen, von dem aus die verschiedenen Bereiche des sozialen Lebens eingeteilt und einander zugeordnet werden können. Jedes Teilsystem spricht nur auf Funktionsgrößen des eigenen Typs an. So kann die Wirtschaft gesellschaftliche Prozesse nur wahrnehmen und verarbeiten, sofern sie in Tatbestände von Produktion, Konsum, Umsatz und Rentabilität übersetzbar sind, und die Politik vermag sie nur zu bewältigen, soweit dies in Form

administrativer Macht möglich ist. Gegeneinander abgeschlossen, erscheinen die Handlungslogiken der verschiedenen Teilsysteme als untereinander nicht vergleichbar. Was etwa in einer physikalischen Theorie „richtig“ ist, sagt nichts über die wirtschaftliche Brauchbarkeit, rechtliche Erlaubtheit oder pädagogische Relevanz des jeweiligen Sachverhaltes aus. Es fehlt jegliche substantielle Gemeinsamkeit, die hierfür einen allgemeinen Maßstab bereitstellen könnte.

Es gibt offenkundig auch kein soziales System mehr, das für die Sicherung der Einheit und Integration der Gesellschaft insgesamt und für die Solidarität ihrer Mitglieder untereinander zuständig wäre. Allenfalls kann dem Teilsystem „Wirtschaft“ die Funktion eines Leitsystems zugesprochen werden. Es ist allein schon deswegen dominant, weil auch alle anderen Systeme und die Prozesse, die in ihnen ablaufen, „geldvermittelt“ sind, d. h., überall wird produziert und vermarktet, angeboten und gekauft, wird etwas geleistet und bezahlt. Wo aber Gelder fließen, wo bezahlt wird, geschieht dies als Teil des Wirtschaftssystems. Das Geld ist die zentrale Verrechnungs- und Interaktionseinheit moderner Gesellschaften<sup>14</sup>. Es ist die Universalität des Geldes, die offensichtlich die funktionale Differenzierung moderner Gesellschaften durch die Geldbestimmtheit aller Vorgänge wieder entdifferenziert, d. h. vereinheitlicht. Diese Vereinheitlichung scheint die moderne Weise der Integration komplexer Gesellschaften zu sein. Es ist aber kaum mehr eine rhetorische Frage, ob diese Integration die Auszehrung von ethischen Ressourcen sozialen Handelns nicht bloß kaschiert und nur die etwas abgemilderte Form einer über die Köpfe der betroffenen Subjekte hinweggehenden Herstellung eines sozialen Zusammenhaltes darstellt<sup>15</sup>.

## 3. Zerreißproben: Koordination moderner Gesellschaften über Moral?

Was hält moderne Gesellschaften über die geldbestimmte Kommunikation hinaus noch zusammen? Ist es das Bruttosozialprodukt, sind es „Zwangssolidaritäten“ im Gefolge einer ökologischen Risikogemeinschaft, die Gemeinsamkeit materieller Interessen oder, wie im Fall der Bundesrepublik Deutschland, die Hoffnung auf die Teilhabe am Wohlstand auf dem Wege einer „nachholenden Modernisierung“ der neuen Bun-

12 Zu den zahlreichen Deregulierungs-, Entgrenzungs-, Flexibilisierungs- und Mobilisierungspostulaten der Gegenwart vgl. den materialreichen Band von Peter Gross, Die Multioptiongesellschaft, Frankfurt a. M. 1994.

13 Vgl. Hans van der Loo/Willem van Reijen, Modernisierung. Projekt und Paradox, München 1992, bes. S. 81–117.

14 Zur Plausibilität dieser These vgl. Niklas Luhmann, Die Wirtschaft der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1988.

15 Vgl. Helmut Kaiser, Geld: Seine „ethische“ Rationalität, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik, 38 (1994), S. 115–133.



desländer? Ist es nur noch der formale und abstrakte Rahmen des Rechts? Sind ethische Grundüberzeugungen nicht mehr tauglich, ein soziales Band zwischen den auf ihre Individualität bedachten Subjekten zu knüpfen<sup>16</sup>? Zahlreiche Zeitgenossen vertrauen auf ein „business as usual“, auf das Repertoire von Technokratie und Pragmatismus. Andere setzen darauf, daß Solidarität wieder „von unten“ entstehen wird. Not lehrt sie nicht nur beten, sondern läßt die Betroffenen auch wieder enger zusammenrücken. Die soziologischen Trendforscher sind jedoch skeptisch, daß sich diese Hoffnung erfüllt. Bei allgemein sinkenden oder stagnierenden Realeinkommen, bei einem abbröckelnden Wohlstandsniveau und anhaltender Arbeitslosigkeit werden die sozialen Verteilungskämpfe nicht zu einer „Re-Solidarisierung“, zur erneuten Ausbildung milieu- oder klassenspezifischer Zugehörigkeiten führen. Sie werden vielmehr ausgetragen vor dem Hintergrund diffuser Muster der Interessenvertretung. Und diese werden sich fernab vom Ideal der Gemeinwohlorientierung bewegen. Die Hoffnung, durch Appelle an das soziale Gewissen ein tief eingegrabenes Denken in den Kategorien des Eigennutzes und der Gruppeninteressen aufbrechen zu können, kommt in diesem Kontext einer Illusion gleich<sup>17</sup>.

Den überkommenen Integrationsmedien der Gesellschaft droht die Erosion, neue sind nicht in Sicht. Das für diese Situation verwandte problematische Kennwort „Zerreißproben“ ist doppeldeutig und will ein Doppeltes deutlich machen. Es bezieht sich zunächst auf die auseinanderstrebenden Kräfte, die es problematisch erscheinen lassen, ob auf Dauer zusammenbleibt, was zusammengehört: System und Lebenswelt, Individualität und Sozialität, Legalität und Moralität. Zerreißproben ausgesetzt ist aber auch jede Sozialethik, der es um die Verwirklichung überindividueller Werte, Ziele und Güter geht. Sie hat dem Umstand Rechnung zu tragen, daß in differenzierten Gesellschaften die Möglichkeit moralischen Handelns durch die Sachzwänge und Eigenlogik der Teilsysteme signifikant eingeschränkt ist. Am deutlichsten wird dies im Bereich der Wirtschaft. Hier herrschen die Prinzipien der Konkurrenz und der Gewinnerorientierung. Wer an ihrer Stelle altruistischen Grundsätzen folgt, wird bald vom Markt verschwinden. Wettbe-

werb und Moral scheinen sich auszuschließen. Eine Realisierung von Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität über die Mechanismen des Marktes scheint demnach undenkbar. Ethische Anliegen können offensichtlich nur noch gegen die Funktionslogik der modernen Wirtschaft durchgesetzt werden.

Elementar betroffen davon ist eine christlich inspirierte Wirtschaftsethik, die darauf insistiert, daß die fundamentale Zweckbestimmung des Produktionsprozesses im Dienst am Menschen besteht, und zwar im Hinblick auf seine materiellen und kulturellen Bedürfnisse. Abgelehnt wird in der katholischen Soziallehre jede Konzeption einer liberalen Marktwirtschaft, für die „der Profit der eigentliche Motor des wirtschaftlichen Fortschritts, der Wettbewerb das oberste Gesetz der Wirtschaft, das Eigentum an den Produktionsmitteln ein absolutes Recht, ohne Schranken, ohne entsprechende Verpflichtungen gegenüber der Gesellschaft darstellt“ (Sozialzyklika „Populorum Progressio“, Nr. 26)<sup>18</sup>. Hier wird genau das kritisiert, was nach landläufigem Verständnis Ökonomie konstituiert. Kann man aber Wirtschaftsethik gegen die Konstitutionsbedingungen der Wirtschaft betreiben? Kann man sich andererseits den Funktionsbedingungen der Wirtschaft anpassen, ohne genuin christliche wirtschaftsethische Postulate (z. B. Option für die Armen, Vorrang der Arbeit vor dem Kapital, Bestimmung der irdischen Güter für alle Menschen, Beteiligungsgerechtigkeit) preiszugeben?

Fällt die Antwort auf beide Fragen negativ aus, manövriert sich eine Wirtschaftsethik frühzeitig ins gesellschaftspolitische Abseits, sie erhält reinen Appellcharakter. Wirtschaftsethiker ähneln dann jenen Fußballfans, die vom Spielfeldrand aus den Steilpaß in den gegnerischen Strafraum beklatschen, Foulspiel reklamieren oder die Auswechsellung des Schiedsrichters fordern. Eine solche Wirtschaftsethik würde – um im Bild zu bleiben – sich auf einzelne Spielzüge konzentrieren und z. B. die Ausführung ökonomischer Standardsituationen verbessern wollen. Eine affirmative Antwort auf die oben gestellten Fragen, die vor allem von ethisch aufgeschlossenen Ökonomen<sup>19</sup> vertreten

16 Vgl. Bernhard Peters, Die Integration moderner Gesellschaften, Frankfurt a. M. 1993.

17 Vgl. zum Ganzen die instruktive Dokumentation einer Tagung zum Thema „Individualisierung und Solidarität“. Über die Gefährdung eines Grundwertes, hrsg. von der Friedrich-Ebert-Stiftung, Bonn 1993.

18 Zu den Grundzügen und -linien wirtschaftsethischer Aussagen in der katholischen Soziallehre vgl. Karl H. Peschke, Wirtschaft aus christlicher Sicht, Trier 1992.

19 Vgl. hierzu vor allem die Arbeiten von Karl Homann, Wirtschaftsethik. Die Funktion der Moral in der modernen Wirtschaft, in: Josef Wieland (Hrsg.), Wirtschaftsethik und Theorie der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1993, S. 32–53; ders., Ökonomik und Ethik, in: Günter Baadte/Anton Rauscher (Hrsg.), Wirtschaft und Ethik, Graz – Wien – Köln



wird, geht dagegen davon aus, daß die Grundprinzipien der modernen Wirtschaft nicht außer Kraft gesetzt werden müssen, um moralisches Handeln zu ermöglichen. Vielmehr lassen sie sich so gestalten, daß sie im Dienst ethischer Anliegen stehen. Wirtschaftsethik wäre dann jenes Unternehmen, das die Moralität oder Immoralität einer Ökonomie in der Rahmenordnung wirtschaftlichen Handelns ortet, weniger in den Handlungen innerhalb dieser Ordnung. Sie kümmert sich weniger um Spielzüge als um Spielregeln. Eine ethische Theorie der Ökonomie ist dann in der Weise möglich, daß auf die Kompatibilität ethischer Imperative mit der Funktionslogik einer modernen Marktwirtschaft abgestellt wird. Für die Methode einer solchen Theorie bedeutet dies ein Zweifaches:

1. den Nachweis, daß die Funktionslogik der Wirtschaft von sich aus anschlussfähig für ethische Überlegungen ist, und 2. das Bemühen, ethische Normen gesellschaftlich zu „implementieren“, d. h. mit den soziologisch feststellbaren empirischen bzw. ökonomischen Existenzbedingungen moderner Gesellschaften zu vermitteln, um auf diese Weise ihre soziale Geltung und Befolgung zu ermöglichen.

Vorher ist aber noch zu zeigen, daß auch aus sozial- und ideengeschichtlicher Sicht marktwirtschaftliche Prinzipien keineswegs etwas a priori ethisch Obsoletes verkörpern. Sie lassen sich beziehen auf das ethische Projekt der Moderne mit den Leitideen Emanzipation und Autonomie. Allerdings drohte immer auch die (ökonomische) Halbierung dieses Projektes.

---

### III. Das Projekt der Moderne – Gesellschaftliche Entwicklung individueller Freiheit

---

Die Moderne beginnt mit dem Appell zur Befreiung von selbst- und fremdverschuldeter Unmündigkeit. Ihr Ziel ist die Emanzipation von allen Autoritäten, Traditionen und Institutionen, die der kritischen Prüfung durch die autonome Vernunft nicht standhalten. Das Individuum soll zum Souverän werden – Mann und Frau ein je eigener Mensch. Aber der Moderne geht es um mehr als

1991, S. 9–29; ders./Ingo Pies, Wirtschaftsethik in der Moderne. Zur ökonomischen Theorie der Moral, in: Ethik und Sozialwissenschaften, 5 (1994), S. 3–12.

nur um das Individuum. Für sie bildet das rechte Verhältnis von Bürger und Staat, von Individuum und Institution, oder grundsätzlicher: von Personalität und Sozialität, eine Schlüsselfrage. Genau das war das ethisch-politische Projekt der Moderne: einen Prozeß in Gang zu setzen, der auf der gesellschaftlichen Verwirklichung der subjektiven Freiheit aller und ihres vernünftigen Selbstbestimmungswillens beharrt. Entstehen sollte eine Gestalt menschlichen Miteinanders, in der die Freiheit des einzelnen „konkret“ wird<sup>20</sup>, d. h., in der es zu einer Vermittlung des individuell Besonderen mit dem gesellschaftlich Allgemeinen kommt. Diese Vermittlung geschieht durch die dreifache „Aufhebung“ der individuellen Freiheit ins gesellschaftlich Allgemeine: durch

a) das Bewahren der subjektiven Freiheit mit ihrem Vermögen zur kreativen Gestaltung und kritischen Veränderung der Lebensverhältnisse,

b) das Aufsprengen einer sich auf die Befriedigung privater Bedürfnisse versteifenden Individualität und

c) die Verlagerung der Realisierung individueller Freiheit auf die Ebene der solidarischen Verantwortung für das soziale Ganze.

Die Freiheit und die Identität des einzelnen wird somit nur konkret, wenn er sich nicht vom Gesamtsystem des Sozialen ins Private zurückzieht. Nur durch das unnachgiebige Einbringen der subjektiven Freiheit und ihrer Vernunft lassen sich die komplexen Formen des Sozialen als das erhalten, weswegen es sie gibt: als soziale Form personaler Existenz.

Für das ethische Projekt der Moderne steht das Begriffspaar „Emanzipation und Solidarität“, ihr ökonomisches Projekt firmiert unter dem Titel „Wettbewerb und Wohlstand“. Beide Projekte schließen sich keineswegs aus<sup>21</sup>. Denn in einem ethisch-politischen Horizont steht auch das Werk

20 Vgl. Georg W. F. Hegel, Rechtsphilosophie § 260. Zur Aktualität dieser Denkfigur vgl. Hans-Joachim Höhn, Konkrete Freiheit und soziale Gerechtigkeit, in: Wilhelm Ernst (Hrsg.), Gerechtigkeit in Gesellschaft, Wirtschaft und Politik, Freiburg i. Ue.–Freiburg i. Br. 1992, S. 85–108.

21 Keineswegs ist also von vornherein die Legitimität einer Wirtschaftsordnung zu bestreiten, die auf Wettbewerb und Konkurrenz beruht. Aber ebensowenig steht außer Frage, daß zum normativen Selbstverständnis der Moderne auch die gesellschaftliche Verwirklichung von Freiheit und Gleichheit über die Realisierung sozialer Gerechtigkeit zählt. Vgl. hierzu Eduard Kimman, Marktwirtschaft und Aufklärung – Ideengeschichtliche Hintergründe, in: Johannes Müller/Walter Kerber (Hrsg.), Soziales Denken in einer zerrissenen Welt, Freiburg – Basel – Wien 1991, S. 84–92.



von Adam Smith, mit dem die moderne Nationalökonomie beginnt<sup>22</sup>. Sein Plädoyer für die Marktwirtschaft hat durchaus sozialetische Gründe. Es geht ihm um Strukturen, die den Armen in der Gesellschaft ein menschenwürdiges Leben ermöglichen. Seinen Neuansatz formuliert er aus der Einsicht, daß unter den Bedingungen der modernen Wirtschaft die mittelalterliche Caritas als Hilfe für die Bedürftigen ineffizient geworden ist. Seine Kernthese lautet, daß eine funktionierende Marktwirtschaft mit Markt und Wettbewerb, mit Investition und Wachstum die wirksamere Form von Solidarität darstellt. Genauer: Die Marktwirtschaft ist ein optimales Mittel zur Realisierung gesellschaftlicher Solidarität. Grundlage allgemeinen Wohlstandes ist nach Smith die Produktivität der menschlichen Arbeit. Diese Produktivität kann durch Arbeitsteilung enorm gesteigert werden. Das entscheidende Problem ist dabei die Koordination der arbeitsteiligen Prozesse. Die moderne Wirtschaft ist gekennzeichnet durch anonyme Austauschprozesse, lange Handlungsketten mit zahlreichen Akteuren und wachsenden Interdependenzen. Das Ergebnis ökonomischen Handelns hängt immer weniger vom Tun eines einzelnen Handlungssubjektes ab, sondern immer mehr von dem, was die anderen tun. Eine auf den guten Willen der Beteiligten, ihre Tugend oder ihr Wertebewußtsein setzende Koordination muß wegen der Komplexität der Prozesse zu kurz greifen. A. Smith plädiert daher für eine Entkoppelung des ethisch und gesellschaftlich gewünschten Resultates und Zieles der Wirtschaft von den Motiven der beteiligten Akteure. Der Wohlstand aller hängt nicht vom Wohlwollen der einzelnen ab. „Nicht vom Wohlwollen des Metzgers, Bauers und Bäckers erwarten wir das, was wir zum Essen brauchen, sondern davon, daß sie ihre eigenen Interessen wahrnehmen.“<sup>23</sup> Damit ist das entscheidende Stichwort gefallen: Allgemeiner Wohlstand kann nach Smith dadurch erzielt werden, daß Handelnde ihren eigenen Interessen folgen bzw. dieses Handeln so koordiniert wird, daß es zu gesellschaftlich erwünschten Ergebnissen führt. Diese Koordinationsleistung wird nach Smith durch die Instanzen Wettbewerb und Markt erbracht.

Der Wettbewerb fördert und belohnt Kreativität und Innovation. Er belohnt die Einführung neuer

und erfolgreicher Produkte, Dienstleistungen und Verfahren mit Pioniergewinnen und zwingt die Konkurrenten, mit den am Markt führenden Qualitätsstandards zumindest gleichzuziehen oder preislich zu unterbieten. Bei gleichen Preisen begünstigt der Markt die besten Güter, weil sie die meisten Käufer finden. Bei gleicher Qualität begünstigt er die billigsten Güter, weil sie sich am besten verkaufen. Überdies zwingt die Konkurrenz zu einem sparsamen Umgang mit Kapital und Rohstoffen, da diese Kosten unmittelbare Auswirkungen auf die Gestaltung des Preises haben. Im Marktgeschehen findet eine ständige Wahl statt. Jeder einzelne Marktteilnehmer entscheidet, wieviel er in die Produktion oder den Kauf eines Gutes steckt. Keine Instanz schreibt ihm sein Verhalten vor. Insofern können Markt und Wettbewerb auch als ökonomische Grundfiguren konkreter Freiheit gelten. Über das je individuelle Streben nach Gewinn (Anbieter) oder Bedürfnisbefriedigung (Nachfrager) lassen Wettbewerb und Markt gesellschaftlichen Wohlstand entstehen, d.h. ein Ergebnis ökonomischen Handelns, das kein Beteiligter bewußt angestrebt hat. Den Wohlstand aller erklärt Smith als die über Markt und Wettbewerb vermittelte sozial erwünschte Folge von Handlungen, die zunächst und je für sich nur etwas individuell Erwünschtes intendierten. Die ethische Qualität einer Marktwirtschaft bemißt sich also nach der ethischen Qualität ihrer Koordinationsinstanzen und der Effizienz ihrer Koordinationsleistungen bezüglich der gesellschaftlich erwünschten Resultate und nicht nach der ethischen Qualität der Akteure<sup>24</sup>.

Soweit die Theorie. Für ihre Umsetzung in die sozialen Verhältnisse der Gegenwart muß man im Blick auf real existierende Marktgesellschaften wohl schwarz sehen. Und das färbt auf die Theorie ab – grau ist auch diese. Auf den ersten Blick spricht auch in einer sozialen Marktwirtschaft zuviel dagegen, um sie als Ort und Medium konkreter Freiheit zu qualifizieren. Es sind vor allem drei Schwachstellen, an denen die Mängel einer Marktwirtschaft hervortreten<sup>25</sup>:

1. *Aufhebung des Wettbewerbes*: Der ökonomische Wettbewerb hat die Tendenz, vorüberge-

22 Vgl. Adam Smith, *Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen* (1776), München 1978. Zu Person und Werk vgl. Manfred Trapp, *Adam Smith. Politische Philosophie und politische Ökonomie*, Göttingen 1987; Heinz D. Kurz (Hrsg.), *Adam Smith (1723–1790). Ein Werk und seine Wirkungsgeschichte*, Marburg 1991.

23 A. Smith, ebd., S. 17.

24 Vgl. Karl Homann, *Wettbewerb und Moral*, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften*, 31 (1990), S. 34–56; ders., *Gerechtigkeit und Wirtschaftsordnung*, in: W. Ernst (Hrsg.) (Anm. 20), S. 115–133.

25 Vgl. hierzu Friedhelm Hengsbach, *Wirtschaftsethik. Aufbruch – Konflikte – Perspektiven*, Freiburg – Basel – Wien 1991<sup>2</sup>, S. 32 ff.; Karl Homann, Art. „Marktversagen“, in: Georges Enderle u. a. (Hrsg.), *Lexikon der Wirtschaftsethik*, Freiburg – Basel – Wien 1993, S. 646–654.



hende Startvorteile in Dauervorteile umzuwandeln, d. h., neue Anbieter vom Markt fernzuhalten, die Preisbildung durch Kartelle und Absprachen zu verzerren.

2. *Soziale Schieflagen*: Auf dem Markt können sich nur Leistungsträger behaupten. Nur wer über Geld oder ökonomisches Leistungspotential verfügt, kann das Marktgeschehen mitbestimmen, nicht aber diejenigen, die buchstäblich nur ihre Haut zu Markte tragen können in der Hoffnung, daß dafür jemand Verwendung hat. Außerdem belohnt der Markt Leistungen weniger danach, ob dringende Bedürfnisse erfüllt werden, als vielmehr nach der kaufkräftigsten Nachfrage.

3. *Ausbeutung öffentlicher Güter*: Die Marktsteuerung funktioniert nur bei solchen Gütern, welche die Nachfragenden durch einen eigenen Kosten- bzw. Leistungsbeitrag nutzen können. Bei einer Reihe von Gütern drückt jedoch der Preis nicht alle Kosten aus. Er sagt nicht die Wahrheit, wenn individuelle und soziale Kostenrechnungen voneinander abweichen. Bei einem privaten Gut muß der Nutzer allein für die Kosten aufkommen, bei einem öffentlichen Gut wie etwa der Umwelt gilt dies nicht.

Eine zentrale wirtschaftsethische Herausforderung der Moderne besteht darin, gesellschaftlich erwünschtes moralisches Handeln einzelner Akteure vor der ökonomischen Ausbeutung durch Konkurrenten zu schützen und (im Gegenzug) auf Markt- vorteile bedachtes, strategisches Handeln so zu koordinieren, daß es zu gesellschaftlich erwünschten Ergebnissen führt. Eines ist vorab klar: Ein Lösungsansatz muß kompatibel sein mit der Struktur moderner Gesellschaften. Ihre funktionale Differenzierung, arbeitsteilige Komplexität und weltanschauliche Pluralität steht jeder Verhaltenskoordination entgegen, die auf gemeinsame Ziele, Wertvorstellungen oder Handlungsmotive abstellt. Eine solche Koordinierung setzt einen sehr weitgehenden inhaltlichen Konsens unter den Mitgliedern der Gesellschaft voraus. Ein solcher inhaltlicher Konsens ist aber immer seltener anzutreffen und immer schwieriger herstellbar.

---

#### IV. Implementierung ethischer Normen über eine ökonomische Rahmenordnung

---

Neben der Integration einer Gesellschaft über eine einheitliche Wertordnung und Zielhierarchie ist

noch eine andere Koordinationsmöglichkeit denkbar: eine Koordination über Regeln, über die Rahmenbedingungen des Handelns. Hier gelten andere Konsensanforderungen. Hier geht es um die allgemeine Zustimmungsfähigkeit von Verfahren, Prozessen und Strukturen, die es Akteuren erlauben, unterschiedliche Ziele zu verfolgen. Die Moderne ist geradezu charakterisiert durch den Übergang zu dieser Art sozialer Koordination. Hier übernehmen abstrakte Verfahrensregeln und Rahmenordnungen die Koordinationsaufgabe<sup>26</sup>. Dadurch wird es den verschiedenen Akteuren möglich, innerhalb dieses Rahmens unterschiedliche Ziele zu verfolgen, ohne den Zusammenhalt des Ganzen zu gefährden. Soziale Handlungsregeln ermöglichen sozial erwünschte Handlungsfolgen trotz heterogener individueller Handlungsziele und -motive. Handlungen können hierbei aus Eigeninteresse erfolgen und gleichwohl im Sinne des Gemeinwohls koordiniert werden. Meist wird diese Aufgabe von Rechtsnormen erfüllt, die für alle Akteure gleichzeitig und gleichermaßen gelten. Sie sind zur Sicherstellung dieser Funktion mit einem Sanktionsapparat ausgestattet. In diesem Zusammenhang sind die Handlungsmotive der beteiligten Subjekte sekundär: So kann sich ein Autofahrer an eine Geschwindigkeitsbeschränkung halten, und zwar aus Rücksicht auf die Umwelt, aus Angst vor einem Bußgeld, um Benzin zu sparen oder weil das Auto sowieso nicht schneller ist.

Für eine gemeinwohlorientierte Koordination eigeninteressierter Handlungen ergibt sich für eine Wirtschaftsethik zunächst die Konsequenz, daß der gesellschaftliche Ort der Moral die ökonomische Rahmenordnung sein muß. Sie ist so zu konzipieren, daß ethische Ansprüche in die Funktionslogik der Wirtschaft übersetzbar werden, d. h., daß sich moralisches Handeln auch als ökonomisch rational erweist. Wie will man sonst jemanden ethisch zu einer Handlungsweise verpflichten, die ihre ethische Begründung in einem allgemein erwünschten Resultat hat, das ein einzelner Akteur allein nicht herstellen kann? Ethisch begründet und allgemein erwünscht ist zum Beispiel der schonende Umgang mit der Umwelt. Ein Individuum allein kann dieses Ziel nicht realisieren. Was ethisch rational ist, erscheint unter den derzeit herrschenden Wettbewerbsverhältnissen als ökonomisch unvernünftig. Warum soll ein Unternehmen für Produktionsabfälle eine Recyclinganlage bauen, wenn seine Konkurrenten dies nicht tun,

<sup>26</sup> Vgl. Bernhard Peters, Die Integration moderner Gesellschaften, Frankfurt a. M. 1993.



damit Kosten sparen und Wettbewerbsvorteile erringen? Mit ethischen Argumenten eine umweltschonende Ökonomie zu fordern ergibt hier nur Sinn, wenn die allgemeine Befolgung der geforderten Verhaltensmaxime hinreichend gesichert ist. Und das bedeutet für einen ökonomisch denkenden Menschen: daß ihm Handlungsanreize geboten werden, die mit der Logik des Wettbewerbes und des Marktes kompatibel sind. Aber umgekehrt gilt auch: Markt und Wettbewerb können nur dann sozial erwünschte Wirkungen hervorbringen, wenn sich ihre Kräfte im Rahmen einer Handlungsordnung entfalten, die dem Wirtschaftsgeschehen vorgeordnet ist.

Diese Interdependenz läßt sich weiter veranschaulichen anhand des Problems, wie der ökonomischen Ausbeutung des öffentlichen Gutes „Umwelt“ entgegengewirkt werden kann. Es gibt hier zum einen die Möglichkeit des moralischen Appells, der auf die Überzeugungskraft ethischer Argumente setzt und zu oft registrieren muß, daß die faktische Kraft des Normativen der normativen Kraft ökonomischer Kalküle unterliegt. Zum anderen gibt es die Möglichkeit staatlicher Interventionen in einzelne ökonomische Spielzüge, wobei auf dirigistischem Weg die Prinzipien einer freien Marktwirtschaft aufgehoben würden. Die Alternative zu diesen beiden Wege besteht darin, die Gewinnkalküle der konkurrierenden Unternehmen so zu beeinflussen, daß es für alle ökonomisch rational wird, sich umweltschonend zu verhalten. Eine Reihe von Theorieentwürfen und konkreten Instrumenten für den ökologischen Umbau der Ökonomie mit ökonomischen Mitteln wartet bereits auf ihre praktische Umsetzung<sup>27</sup>.

Die Bandbreite reicht von Plädoyers für eine ökologische Steuerreform über die Verpflichtung von Unternehmen zur Veröffentlichung sogenannter „Öko-Bilanzen“ (mit Angaben über Ausmaß und Arten produzierten Abfalls, Wege der Entsorgung, Recyclingquote) bis zur Einrichtung eines Marktes für „Verschmutzungsrechte“. Sie stellen Versuche dar, schrittweise einen entscheidenden Konstruktionsfehler des industriellen Wirtschaftssystems zu

beheben. Dieser Konstruktionsfehler besteht vereinfachend gesprochen in der Kostenlosigkeit der Inanspruchnahme von Naturleistungen und Naturgütern, die ökologisch knapp geworden sind. Bisher spielten sie bei der Berechnung der Produktionskosten kaum eine Rolle. Bei der Produktion anfallende Umweltschäden – z. B. Belastungen der Luft – wurden auf die Allgemeinheit abgewälzt. Hauptaufgabe einer ökologischen Wirtschaftspolitik ist es, mit den Mitteln der Industriegesellschaft einen Handlungsrahmen für die Wirtschaft zu schaffen, der zu einer allmählichen Internalisierung der Umweltkosten führt. Es geht weiterhin darum, die knappe Ressource Umwelt unter Marktbedingungen zu nutzen; diese Nutzung aber wird schonender und sparsamer verlaufen, wenn sie für die Unternehmen Kosten verursacht. Als Exempel für eine marktwirtschaftliche Lösung dieses Problems bietet sich der Handel mit Verschmutzungszertifikaten an: Zunächst wird für eine bestimmte Region eine Obergrenze für industriell bedingte Luftverschmutzung festgelegt. Sämtliche in der Region angesiedelten Industriebetriebe erhalten Zertifikate, die sie berechtigen, einen bestimmten Anteil Stickoxid oder Schwefeloxid auszustoßen. Mit diesen Zertifikaten kann gehandelt werden. Wenn eine Firma ihren Schadstoffausstoß reduziert, kann sie ihre überschüssigen Verschmutzungsrechte an Firmen verkaufen, die über ihren ursprünglich zugestandenen Anteil hinaus Schadstoffe produzieren. Eine Reduzierung der Umweltbelastung wird dadurch erreicht, daß die Obergrenze für die gesamte Luftverschmutzung der Region Jahr für Jahr um zehn Prozent gesenkt wird. Die Folge ist, daß die Verschmutzungsrechte immer knapper und immer teurer werden. Die Unternehmen erhalten damit einen ökonomischen Handlungsanreiz, ihre Schadstoffemission zu senken. Der erste Smogmarkt dieser Art, der „Regional Clean Air Incentives Market“, wurde 1994 in Südkalifornien eingerichtet.

---

## V. Die Suche nach den ethischen Ressourcen moderner Gesellschaften

---

Das Modell einer Wirtschaftsethik, die als Ethik der ökonomischen Rahmenordnung konzipiert ist, besticht durch seine Grundidee, daß hier nicht gegen die Logik des Marktes gesellschaftlich erwünschte Ergebnisse durchgesetzt werden, sondern daß der Markt in den Dienst dieser Ziele gestellt wird. Dennoch ist es nur bedingt geeignet, die Zerreißproben zu bestehen, denen moderne

27 Vgl. aus der ständig wachsenden Literatur Anselm Göres/Henner Ehringhaus/Ernst Ulrich v. Weizsäcker, Der Weg zur ökologischen Steuerreform, Hildesheim 1995; Gerhard Maier-Rigaud, Schritte zur ökologischen Marktwirtschaft, Marburg 1994; Alfred Endres, Umweltökonomie. Eine Einführung, Darmstadt 1994; Frank Beckenbach/Hans Diefenbacher (Hrsg.), Zwischen Entropie und Selbstorganisation. Perspektiven einer ökologischen Ökonomie, Marburg 1993; Lutz Wicke, Umweltökonomie, München 1991<sup>3</sup>; Joachim Weimann, Umweltökonomik, Berlin 1991<sup>2</sup>.



Gesellschaften unterworfen sind<sup>28</sup>. Es ist weder sozialgeschichtlich zu erhärten noch theoretisch zu begründen, daß eine ethisch anspruchsvolle soziale Rahmenordnung institutionalisierbar ist, die hinsichtlich ihrer Genese und ihrer Akzeptanz ohne eine explizit moralische Motivation auf seiten der Akteure auskommt. Das ethische Anspruchsniveau der Moderne besteht gerade darin, daß jede Rahmenordnung als Legitimitätsvoraussetzung die begründbare Zumutbarkeit ihrer lebensweltlichen Folgen und Nebenwirkungen für alle Betroffenen unterstellen und ausweisen muß<sup>29</sup>. Unbeantwortet bleibt auch die Frage, wie ein gesellschaftlicher Konsens über Rahmenbedingungen erreicht werden kann angesichts der faktischen Pluralität von Werthierarchien und Leitbildern gelingenden Lebens. Die Reduktion auf eine formale Institutionen-, Regel- oder Verfahrensethik, die von konkreten Inhalten abstrahiert und aufgrund ihrer Formalität in einer wertpluralen Gesellschaft konsensfähiger ist als „materiale“ Moralsysteme, weicht dieser Problematik aus und verkennt, daß auch scheinbar „wertneutrale“ Regelungsmechanismen die Zulässigkeit bestimmter Inhalte präjudizieren. Zudem ist die Verständigung über Regeln des Zusammenlebens immer erst das Resultat einer Reflexion gelungenen oder scheiternden Zusammenlebens. Eine Entkoppelung von Fragen der Genese und der Geltung von Strukturen einer Rahmenordnung ist weder heuristisch fruchtbar noch dient sie ihrer Funktionalität. Eine Gesellschaftsordnung, die geschichtsvergessen und subjektlos wird, schneidet sich von ihren eigenen Wurzeln ab; ein lebensweltlich nicht verankertes, formales Freiheitskonzept höhlt sich auf Dauer aus. „Das praktische Bewußtsein der Freiheit bildet sich nicht aus einer Theorie des Selbstbewußtseins, sondern daraus, daß Geschichten der Freiheit – und das heißt immer: Geschichten erlittener Unfreiheit – erzählt und erinnert werden.“<sup>30</sup> Für moderne, pluralistische und säkulare Gesellschaften heißt dies, daß die Aufrechterhaltung eines Systems von freiheitsverbürgenden Rechten nur

gewährleistet ist, wenn deren normativer Gehalt zugleich Bestandteil einer kulturellen Lebensform ist, an deren Bestand alle Mitglieder der Gesellschaft interessiert sind. Den Kern dieser soziokulturellen Lebensform bilden heute das ökonomische und das ethisch-politische Projekt der Moderne in ihrer gegenseitigen Verwiesenheit und wechselseitigen Bedingtheit: die Realisierung konkreter Freiheit auf dem Wege der Verwirklichung sozialer Gerechtigkeit sowohl im Bereich der Politik als auch im Bereich der Wirtschaft.

Die Realisierung dieser konkreten Freiheit ist aber angewiesen auf ethische Ressourcen, die in wertpluralen und hochgradig individualisierten Gesellschaften auf einem regenerativen Niveau gehalten werden müssen. Auf der Erfüllung dieser Aufgabe insistiert auch eine normative Sozialethik, die die Lebenswelt der Menschen und die gesellschaftliche Rahmenordnung in ein kritisch-konstruktives Verhältnis setzt. Sie will zum einen die personale Identität und Freiheit der Individuen zur Geltung bringen, indem sie die Achtung vor der Würde des einzelnen fordert. Zum anderen will sie in demselben Maße auch die Beziehungen intersubjektiver Anerkennung schützen, durch die Menschen als Angehörige einer gemeinsamen Lebenswelt eine soziale Identität erwerben. Diesen beiden komplementären Aspekten entsprechen die Prinzipien der Gerechtigkeit und der Solidarität. Während das eine gleichmäßige Achtung und gleiche Rechte für jeden einzelnen postuliert, fordert das andere ein Einstehen für das Wohlergehen des Nächsten und gegebenenfalls die advokatorische Vertretung seiner Interessen. Gerechtigkeit bezieht sich auf die gleiche Freiheit autonomer, d.h. unvertretbarer und sich selbst bestimmender Individuen, während sich Solidarität auf das Wohl der in einer sozialen Lebensform miteinander verbundenen Subjekte bezieht.

Die Wahrnehmung und Aufarbeitung sozialer Konflikte und Asymmetrien kann vor diesem Hintergrund nicht an Experten oder Instanzen der sozialen Rahmenordnung delegiert werden. Sie muß dort erfolgen, wo diese erfahren und erlitten werden. Als vorrangige politische Aufgabe muß daher eine Dynamisierung von Strukturen und Prozessen der sozialen Verständigung, Willens- und Urteilsbildung in Angriff genommen werden. Sofern man hierbei die ethische Vernunft zu Wort kommen lassen will, geschieht dies am ehesten über ein Theorie/Praxis-Ensemble, das eine rationale Willens- und Urteilsbildung in Aussicht stellt, welche die Interessen eines jeden einzelnen zum Zuge kommen läßt, ohne das soziale Band zu zerreißen, das sie miteinander verknüpft. Dieses Band

28 Zur Kritik an dem von K. Homann/I. Pies in Anm. 19 skizzierten Entwurf vgl. die Debatte in: Ethik und Sozialwissenschaften, 5 (1994), S. 13–93.

29 Zur Einlösbarkeit dieses Postulates vgl. Peter Ulrich, Transformation der ökonomischen Vernunft, Bern – Stuttgart 1993; ders., Diskursethik und Politische Ökonomie, in: Bernd Biervert/Martin Held (Hrsg.), Ethische Grundlagen der ökonomischen Theorie, Frankfurt a. M. – New York 1989, S. 70–99; ders. (Hrsg.), Auf der Suche nach einer modernen Wirtschaftsethik, Bern – Stuttgart 1990, S. 179–226.

30 Wolfgang Huber, Erinnerung, Erfahrung, Erwartung, in: Christian Link (Hrsg.), Die Erfahrung der Zeit, Stuttgart 1981, S. 326.



hat wiederum nur Bestand, wenn alle Subjekte davon absehen, ihre bloß individuellen und nicht verallgemeinerbaren Ansprüche gesellschaftlich durchzusetzen. Erst dieses Ethos sichert demokratischen Verfahren der Urteilsbildung und Entscheidungsfindung gesellschaftliche Akzeptanz und Wirksamkeit. Erst dann trifft auch die These zu, daß nur im Medium des demokratischen Diskurses dessen eigene Grundlagen dauerhaft gesichert werden können<sup>31</sup>.

Ein solcher Diskurs ist heute das entscheidende politische Merkmal pluralistischer Gemeinwesen, die sich als „Zivilgesellschaften“ beschreiben lassen. Diese setzen sich zusammen aus Vereinigungen, Organisationen und sozialen Bewegungen, „welche die Resonanz, die die gesellschaftlichen Problemlagen in den privaten Lebensbereichen finden, aufnehmen, kondensieren und lautverstärkend an die politische Öffentlichkeit weiterleiten“<sup>32</sup>. Auf eine solche Zufuhr öffentlich diskutierter Ansprüche, Interessen und Lösungsvorschläge sind die demokratischen Institutionen angewiesen, sollen sie gesellschaftlich gewünschte Auswirkungen sozialen und ökonomischen Handelns durch allgemein bindende Entscheidungen herbeiführen.

Der von den christlichen Kirchen initiierte „Konsultationsprozeß“ kann zu einem Prototyp einer derartigen „deliberativen Politik“ (J. Habermas) werden, die sich „in einem offenen und inklusiven Netzwerk von sich überlappenden subkulturellen Öffentlichkeiten mit fließenden zeitlichen, sozialen und sachlichen Grenzen“<sup>33</sup> vollzieht. Die Vitalität einer demokratischen Kultur ist angewiesen auf Medien und Foren einer nichtvermachteten Kommunikation, in der „neue Problemlagen sensibler wahrgenommen, Selbstverständigungsdiskurse breiter und expressiver geführt, kollektive Identitäten und Bedürfnisinterpretationen ungewohnter artikuliert werden können“<sup>34</sup>, als es parlamentarische Tagesordnungen zulassen. Unter dieser Rücksicht stellt der Konsultationsprozeß als solcher einen wichtigen Beitrag zu einer deliberativen Demokratie dar. Insofern ist hier durchaus der Weg schon das Ziel und der Prozeß bereits eine politische Botschaft<sup>35</sup>. Gleichwohl soll doch dieser

Weg auch ein eigenes Ziel und der Prozeß ein eigenes Ergebnis haben. Am Ende müssen die Kirchen aus der Rolle des Diskursveranstalters wieder austreten und ein eigenes Wort zur sozioökonomischen Situation unseres Landes formulieren<sup>36</sup>.

Dieses Wort wird um so deutlicher gehört werden, je entschiedener auf der Analyseebene die ökonomischen Asymmetrien unserer Gegenwartsgesellschaft benannt werden, das Kräftespiel der Interessengruppen im politischen Entscheidungsprozeß reflektiert wird und neue Wege zur Verwirklichung sozialer Gerechtigkeit gewiesen werden. Am Ende wird es zu einer Anfrage an die Kirchen selbst werden, welche handlungsorientierende Kraft sie ihren sozialetischen Optionen (für die Armen, für die Bewahrung der Schöpfung, für ungeteilte Solidarität) nach den vielen Konsultationen noch zumessen werden. Es ist denkbar, daß auch diese Herausforderung zu einer Zerreißprobe führt. Sie sollten es darauf ankommen lassen, diese Optionen nicht den hinreichend bekannten Disziplinierungs- und Domestizierungsversuchen zu opfern, die von politischen und ökonomischen Lobbies ausgehen. Die Herabstufung des christlichen Ethos zum Ethos einer „weltanschaulichen Tendenzgemeinschaft“ zählt zu den am häufigsten praktizierten Strategien, ein politisches Christentum in ein politisches Niemandsland abzudrängen. Eine demokratische Streitkultur verträgt durchaus die Provokationen des Christentums, seien diese in der Emphase biblisch-existentialer Rede oder mit dem verhaltenen Pathos philosophischer Nachdenklichkeit vorgetragen.

Dem typisch Christlichen, das auch in der Moderne noch nicht abgegolten ist, geht es „um die Erfahrung von nichtnivellierender Gleichheit und individuierender Gemeinsamkeit, um die Erfahrung einer Nähe über die Distanz zu einem in seiner Differenz anerkannten Anderen hinweg, um die Erfahrung einer Verschränkung von Autonomie und Hingabe, einer Versöhnung, die die Differenzen nicht auslöscht, einer zukunftsorientierten Gerechtigkeit, die solidarisch ist mit dem ungesühnten Leid vergangener Generationen, um die Erfahrung der Reziprozität freigebender Anerkennung, eines Verhältnisses, in der ein Subjekt dem anderen assoziiert ist, ohne der entwürdigten

31 Vgl. Albrecht Wellmer, Bedingungen einer demokratischen Kultur, in: M. Brumlik/H. Brunkhorst (Hrsg.) (Anm. 5), S. 180.

32 Jürgen Habermas, Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt a. M. 1993<sup>3</sup>, S. 443.

33 Ebd., S. 373.

34 Ebd., S. 374.

35 Vgl. Friedhelm Hengsbach, Der Prozeß ist die Botschaft, in: Marianne Heimbach-Steins u. a. (Hrsg.), Brennpunkt Sozialethik, Freiburg – Basel – Wien 1995, S. 69–85.

36 Zu einer näheren Bestimmung des gesellschaftlichen Ortes und des genuinen Beitrages der christlichen Kirchen in einer Zivilgesellschaft vgl. Joachim von Soosten, Civil Society. Zum Auftakt der neueren demokratietheoretischen Debatte mit einem Seitenblick auf Religion, Kirche und Öffentlichkeit, in: Zeitschrift für evangelische Ethik, 37 (1993), S. 139–157.



den Gewalt des Tausches zu unterliegen – einer höhnischen Gewalt, die Glück und Macht des einen nur um den Preis des Unglücks und der Ohnmacht des anderen zuläßt<sup>37</sup>. An diese Erfahrungen zu erinnern, um der ethischen Amnesie der Gesellschaft Widerstand zu leisten, ist nicht das Geringste, was Christen ihren Zeitgenossen schul-

---

37 Jürgen Habermas, *Texte und Kontexte*, Frankfurt a. M. 1991, S. 135.

den. Was damit an Zumutungen in Richtung Wirtschaft und Politik verknüpft ist, führt fraglos zu kontroversen Diskussionen und neuen Zerreißproben. Aber Streiten verbindet auch – erst recht das Streiten für soziale Gerechtigkeit. Das „abschließende“ Wort der Kirchen zum Konsultationsprozeß, über das im Februar 1996 die Beratungen beginnen, braucht kein „Konsenspapier“ zu werden. Es wäre vielleicht wirkungsvoller, würde es sich erneut um ein „Impulspapier“ handeln.



# Christliche Sozialethik und Wirtschaftsethik

---

## I. Einleitung

---

In den Sozialzyklen der Päpste<sup>1</sup>, von *Rerum novarum* (1891) bis *Centesimus annus* (1991), haben wirtschaftsethische Fragen ebenso einen dominierenden Raum eingenommen wie in der deutschsprachigen Christlichen Sozialethik: Zu nennen sind hier vor allem Oswald von Nell-Breuning, Johannes Messner und Joseph Höffner. Die neuere wirtschaftsethische Diskussion ist – häufig ausgehend von Wirtschaftsskandalen – in den USA entstanden und von dort nach Deutschland gekommen, wo Vertreter der Christlichen Sozialethik sich intensiv daran beteiligen<sup>2</sup>. Diese auch öffentlich ausgetragenen Debatten haben Anlaß zu einer neuen Form der kirchlichen Sozialverkündigung gegeben<sup>3</sup>.

Zunächst haben die US-amerikanischen Bischöfe einen breiten Konsultationsprozeß für einen 1986 verabschiedeten Wirtschaftshirtenbrief durchgeführt, dem sich 1990 auch ihre österreichischen Amtsbrüder mit einem entsprechend vorbereiteten Sozialhirtenbrief angeschlossen haben. Von diesen beiden Vorgaben unterscheidet sich der gegenwärtige Konsultationsprozeß „Zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland“<sup>4</sup> dadurch, daß er zwar von der Deutschen Bischofskonferenz eingeleitet wurde, aber dann auch die Evangelische Kirche in Deutschland einbezogen wurde, also

1 Vgl. Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands (KAB) (Hrsg.), *Texte zur katholischen Soziallehre*. Mit einer Einführung von Oswald von Nell-Breuning/Johannes Schasching, Bornheim 1992<sup>8</sup>.

2 Vgl. Franz Furger, *Moral oder Kapital?*, Zürich 1992; Friedhelm Hengsbach, *Wirtschaftsethik*, Freiburg 1991; Valentin Zsifkovits, *Wirtschaft ohne Moral?*, Innsbruck-Wien 1994; Joachim Wiemeyer, *Wirtschafts- und Unternehmensethik aus Perspektive der katholischen Theologie und Kirche*, in: *Forum Wirtschaftsethik*, 3 (1995), Sonderheft *Wirtschaftsethische Literatur*, S. 14f.

3 Vgl. Friedhelm Hengsbach, *Der Prozeß ist die Botschaft. Zur Pluralität der Subjekte kirchlicher Soziallehre*, in: Marianne Heimbach-Steins/Andreas Lienkamp/Joachim Wiemeyer (Hrsg.), *Brennpunkt Sozialethik*, Freiburg i. Br. – Basel – Wien 1995, S. 69–85.

4 *Diskussionsgrundlage für den Konsultationsprozeß über ein gemeinsames Wort der Kirchen*, hrsg. vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland und vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.

eine Form ökumenischer Sozialverkündigung darstellt. Die Vielzahl der kontroversen Stellungnahmen und Diskussionsbeiträge soll in ein gemeinsames Wort beider Kirchen einmünden.

Ausgehend von biblischen Grundlagen skizziert der Verfasser im folgenden die zentralen Schwerpunkte wirtschaftsethischer Reflexion der Christlichen Sozialethik. Dabei werden jeweils auch praktische Anwendungsfälle der Grundüberlegungen skizziert.

---

## II. Biblische Orientierungen

---

Die biblische Botschaft handelt von der Heilszusage Gottes an die Menschen. Sie ist kein ethisches Handbuch. Schon gar nicht geben die Schriften des Alten und Neuen Testaments unmittelbar Antworten auf die komplexen Ordnungsfragen heutiger Gesellschaften wie die Regulierung weltweit vernetzter Finanzmärkte.

Daneben vermittelt die Bibel ein Grundverständnis vom Menschen. Ebenso kann man dort zu einer Reihe von wirtschaftsethischen Themen<sup>5</sup> Aussagen finden. So wird die Arbeit als ein Wesenszug menschlicher Existenz angesehen. Da Jesus als Zimmermann tätig war, wird auch die körperliche Arbeit hochgeschätzt. In seinen Gleichnissen zeigt er eine genaue Kenntnis der damaligen Bedingungen der Arbeitswelt, etwa die Lebenssituation der Tagelöhner, die täglich um Beschäftigung und damit um ein ausreichendes Einkommen bangen mußten. Nach Auffassung des Apostels Paulus ist jeder Arbeitsfähige verpflichtet, seinen Lebensunterhalt durch eigene Arbeit zu verdienen: „Wer nicht Arbeit will, soll auch nicht essen.“

Nach dem christlichen Verständnis steht die gesamte Erde im Obereigentum des göttlichen Schöpfers. Die Menschen dürfen daher das Eigen-

5 Vgl. Eilert Herms, *Theologische Wirtschaftsethik*. Das Problem ihrer bibeltheologischen Begründung und ihres spezifischen Beitrags zum wirtschaftsethischen Diskurs, in: Günter Baadte/Anton Rauscher (Hrsg.), *Wirtschaft und Ethik*, Graz – Wien – Köln 1991, S. 31–69.



---

### III. Grundfragen der Wirtschaftsordnung

---

tum immer nur nach seinem Willen nutzen. Konkretisiert wird diese Grundposition im Alten Testament mit der gerechten Verteilung des Bodens, der beim Einzug Israels ins Gelobte Land verlost wurde, und der nicht endgültig verkauft werden darf, sondern später einmal rückzuübertragen ist. Weiterhin gibt es ein Recht auf Mundraub, ebenso wie das Recht auf die Erntenaehle der Armen und die Verpflichtung für Bessergestellte, diese zu unterstützen.

Im Geschäftsverkehr gilt die Grundforderung der Tauschgerechtigkeit, die sich im Verbot zu betrügen, etwa falsche Gewichte und Maße zu benutzen, äußert. Ebenso hat der Arbeitgeber die Pflicht, am Ende des Arbeitstages dem Tagelöhner den vereinbarten Lohn auszuzahlen und darf diesen nicht vertrösten. Von der prophetischen Sozialkritik bei Amos wird die im Widerspruch zum biblischen Solidaritätsethos stehende Bereicherung wirtschaftlich und politisch Mächtiger auf Kosten der armen (Land-)Bevölkerung immer wieder angeklagt. Papst Johannes Paul II. hat diese biblische Perspektive prägnant auf die Formel von der „Option für die Armen“<sup>6</sup> gebracht.

Außerdem verweist die biblische Perspektive immer auf eine Relativierung aller ökonomischen Kategorien im menschlichen Leben. Es besteht die Gefahr, daß der Mensch seine ganze Existenz der Arbeit, dem Erwerb von Einkommen, der Vermögensanhäufung und dem Konsum hingibt und damit nach christlichem Verständnis den eigentlichen Sinn des Lebens verfehlt. Diese „Relativierung des Ökonomischen“ für die Lebensordnung der Gesellschaft schlug sich im Sabbatgebot des Judentums nieder. Es hat für die gegenwärtige gesellschaftspolitische Diskussion zum Stellenwert arbeitsfreier Sonntage und ökonomisch bedingter Feiertagsstreichungen (Buß- und Betttag) praktische Relevanz und stellt einen Ort der wirtschaftsethischen Kontroversen dar, in die die Christliche Sozialethik ihre spezifische Sicht einbringt.

Eine Reihe der wirtschaftsethischen Elemente der Bibel hat heute keine Relevanz mehr wie etwa das Zinsverbot. Ebenso kann die Gütergemeinschaft der Urgemeinde heute allenfalls als Beispiel für freiwillige Zusammenschlüsse (z.B. Orden) gelten, nicht aber als Leitbild einer Eigentumsordnung für moderne Industriegesellschaften. Diese Beispiele zeigen, daß man generell vorsichtig sein muß, die biblischen Impulse auf heutige Problemstellungen unvermittelt zu übertragen.

6 Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* von 1987, Nr. 42, in: KAB (Hrsg.) (Anm. 1).

Eine moderne Wirtschaftsethik muß sich zunächst vor allem der Gestaltung der grundlegenden Regeln (z.B. Wettbewerbsrecht) und Institutionen (z.B. Bundesbank) der Wirtschaftsordnung widmen<sup>7</sup>. Dies gilt für den nationalen Rahmen, aber auch für die Europäische Union und für die globale Ebene, auf der die gravierendsten Ordnungsdefizite bestehen. Die Bedeutung der Ordnungsebene läßt sich daran ablesen, daß die Lebenssituation der Menschen in den früheren Ostblock- und den meisten Entwicklungsländern nicht von deren individueller Einstellung (etwa dem Arbeitsethos) bestimmt wird, sondern verfehlte Ordnungsstrukturen dazu führen, daß die Menschen ihr Leistungsvermögen nicht entfalten und fruchtbar einsetzen können. Solche grundlegenden Ordnungsdefizite können auch bei bester individueller Gesinnung nicht kompensiert werden, sondern bedürfen institutioneller Änderungen. Die Bedeutung des individuellen Wertbewußtseins liegt vielmehr darin, daß in Demokratien sich diese mehrheitlichen Wertüberzeugungen in institutionellen Reformen umsetzen müssen bzw. erst dazu führen, eine demokratische Ordnung zu erkämpfen. Demokratie und Rechtsstaat stellen eine unverzichtbare Vorbedingung der Wirtschaftsordnung dar, weil diese demokratisch legitimierter rechtlicher Rahmenbedingungen bedarf.

Christliche Wirtschaftsethik hat die empirisch erprobten grundlegenden Regeln und Institutionen der Wirtschaft zu vergleichen und sie nach ihren Wertmaßstäben zu beurteilen. Eine Wirtschaftsordnung muß für alle – vor allem die Schwächsten – zustimmungsfähig sein. Nach diesem Maßstab sind solche Institutionen zu fördern und über schrittweise Reformen durchzusetzen, die innovative Anstöße für eine humanere Wirtschaftsordnung verheißen. Entsprechend diesen Vorgaben sollen im Folgenden die grundlegenden Institutionen betrachtet werden.

#### 1. Markt und Wettbewerb

In einer global immer mehr vernetzten Wirtschaft komplexer Gesellschaften sind Markt und Wettbewerb unverzichtbare und unersetzbare zentrale Steuerungsinstrumente. In der Marktwirtschaft erfolgt die Steuerung des ökonomischen Angebots

7 Vgl. Karl Homann/Franz-Josef Blome-Drees, *Wirtschafts- und Unternehmensethik*, Göttingen 1992.



durch die Konsumenten. Die Tatsache, daß mehr als die Hälfte der neu auf den Markt gebrachten Produkte sich nicht dauerhaft dort durchsetzen können, zeigt, daß es Unternehmen nicht möglich ist, im Wege manipulativer Werbung ein Produkt dauerhaft am Markt zu etablieren, zumal es ja auch kritische Gegeninformationen (Verbraucherberatung) gibt. Durch den permanenten Anreiz zu Innovationen im Marktprozeß<sup>8</sup> und die nachfolgenden Imitationen laufen dynamische gesellschaftliche Problemlösungsprozesse ab. Wie sich solche Prozesse in der Praxis auswirken, kann man z. B. am laufenden Preisverfall am PC-Markt bei gleichzeitiger Leistungsverbesserung ablesen. Individuelle Leistungsanstrengungen werden somit gesellschaftlich angeeignet.

Der Wettbewerb ist ein dezentraler Such-, Lern- und Informationsprozeß, an dem sich alle Marktteilnehmer beteiligen, und jeder kann damit entsprechend seinen Fähigkeiten zur gesellschaftlichen Problemlösung, der Knappheitsüberwindung beitragen. Wie die individuellen, durch Eigeninteresse motivierten Anstrengungen, über den Markt koordiniert, zu einem positiven kollektiven Ergebnis führen, läßt sich an der Verarbeitung der beiden Ölpreiskrisen in den Jahren 1973 und 1979 ablesen. Die einen suchten neue Ölquellen, andere entwickelten Verfahren zur besseren Ausschöpfung vorhandener Vorräte, wiederum andere suchten nach alternativen Energieträgern, Einspartechniken wurden entwickelt, das Verbraucherverhalten änderte sich (Beispiele: Wohnungsbeheizung, Fahrweise), so daß fast jeder Marktteilnehmer aus eigenem Interesse an diesem kollektiven Problemlösungsprozeß teilnahm, der im Ergebnis zu einer Nachfragereduktion und zur Erhöhung des Angebots und damit zu einer Ölpreissenkung führte. Dies zeigt, daß die von manchen Sozialisten und christlichen Ethikern in der Vergangenheit unternommene negative Bewertung von Markt und Wettbewerb aufgrund der Motive der Marktteilnehmer (Eigeninteresse) verfehlt ist. Sozialethisch kommt es vielmehr auf die Folgen, die Marktergebnisse an. Von den Marktergebnissen her ist der Wettbewerb ein solidarischer Prozeß<sup>9</sup>; im globalen Kontext ist er das empirisch wichtigste Instrument universaler Solidarität. Der Markt selbst hat damit eine wichtige soziale Dimension und wird nicht erst nachträglich durch Sozialpolitik sozial.

8 Innovation ist das Spezifikum moderner Wirtschaft. Vgl. Wilhelm Korff, *Wirtschaft und Ethik*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, B 30–31/90, S. 32–38.

9 Vgl. Johannes Hackmann, *Konkurrenz und Nächstenliebe*, in: *ORDO-Jahrbuch*, 45 (1994), S. 251–271.

Das soziale Ergebnis kommt aber nur dann zustande, wenn bestimmte Voraussetzungen gegeben sind: Erstens müssen in die Marktpreise alle anfallenden Kosten (z. B. Umweltbelastungen) eingerechnet werden, um Preisverfälschungen und damit induzierte Fehllenkungen zu vermeiden. Zweitens müssen Märkte offen sein, so daß neue Marktanbieter den Wettbewerb in vorhandenen Märkten aufnehmen können. Dies ist etwa ein Problem der Existenzgründungen in den neuen Bundesländern, in denen ein breiter Mittelstand als gesunde Basis einer Wettbewerbswirtschaft sich noch etablieren muß. Drittens muß gewährleistet werden, daß auf den einzelnen Märkten Tauschgerechtigkeit herrscht, Marktergebnisse also nicht durch strukturelles Übergewicht einer Marktseite zustande kommen. Dort, wo ein solches strukturelles Übergewicht besteht, muß die Rechtsordnung (Verbraucher- und Mieterschutzgesetzgebung) systematische Machtasymmetrien ausgleichen. Viertens sind private Wettbewerbsbeschränkungen zu unterbinden, um die Bildung wirtschaftlicher Macht durch Kartellverbote und Fusionskontrolle zu verhindern. Der pauschale Ruf nach „Deregulierung“ ist verfehlt, beruhen doch vielfältige Regulierungen auf den genannten normativen Anforderungen an eine gerechte Markt- und Wettbewerbsordnung.

## 2. Die Stellung des arbeitenden Menschen

Bei der näheren Ausgestaltung des Produktionsprozesses kommt dem arbeitenden Menschen aus sozialethischer Sicht der erste Rang zu<sup>10</sup>. Eine gerechte Wirtschaftsordnung muß möglichst allen arbeitsfähigen und arbeitswilligen Menschen die Möglichkeit zur Arbeit geben, einen hohen Ertrag der Arbeit zur Bestreitung des eigenen und des Lebensunterhalts der Familie sichern, Entfaltungschancen in der Arbeit bei zumutbaren Arbeitsbedingungen bieten sowie Mitsprache ermöglichen. Wenn man an diesen Kriterien empirisch erprobte Formen der Arbeitsorganisationen mißt, läßt sich folgendes festhalten: Die heute auch noch in manchen Entwicklungsländern zu findenden Formen von Leibeigenschaft und (Schuld-)Sklaverei sind entschieden zu verwerfen. Ebensowenig waren die sozialistischen Modelle mit Staatseigentum aufgrund des geringen Arbeitsertrages und die Arbeiterselbstverwaltung im früheren Jugoslawien mit ihrer strukturellen, systembedingten Arbeitslosigkeit ethisch verantwortbare Organisationsfor-

10 In der kirchlichen Sozialverkündigung ist dieses Anliegen besonders in der Enzyklika *Laborem Exercens* Johannes Pauls II. von 1981 herausgestellt worden. Vgl. KAB (Hrsg.) (Anm. 1).



men. Vielmehr sind Wettbewerbsordnungen mit Privateigentum an Produktionsmitteln aus der Sicht der arbeitenden Menschen vorzuziehen, wenn dort das strukturelle Übergewicht der Arbeitgeber auf dem Arbeitsmarkt durch staatliche Arbeitsgesetzgebung, die Möglichkeit kollektiver Interessenvertretung (Gewerkschaften) und Mitbestimmungsrechte ausgeglichen wird.

Eine der Ursachen der Arbeitslosigkeit in einigen Industrieländern – darunter auch der Bundesrepublik Deutschland – liegt in der Kumulation von Arbeitsrecht und seiner Auslegung durch die Arbeitsrechtsprechung (z.B. Kündigungsschutz), Mitbestimmungsrechten sowie dem Einsatz gewerkschaftlicher Macht im Rahmen der Tarifhoheit. Wenn solche Arbeitnehmerrechte und deren Ergebnisse (Lohnhöhe) nicht mit der Sicherung von Vollbeschäftigung vereinbar sind, stellen sie keine gerechten Regeln, sondern Privilegien der Arbeitsplatzbesitzer dar, die diese nur durch Ausgrenzung der Arbeitslosen durchsetzen können. Die Christliche Sozialethik betrachtet diese Situation gemäß der „Option für die Armen“ aus der Perspektive der Schwächsten, wie etwa der unqualifizierten Langzeitarbeitslosen.

Von den Gewerkschaften ist daher zu fordern, daß sie erstens Arbeitslose als Mitglieder aufnehmen, ihnen zweitens in allen Entscheidungsgremien einen Minderheitenschutz gewähren und drittens den Vertretern der arbeitslosen Mitglieder bei Tarifvereinbarungen ein Vetorecht<sup>11</sup> einräumen. So könnte aus der bloß verbalen Solidarität mit den Arbeitslosen eine institutionalisierte und damit reale Solidarität werden. Diese könnte dann die Gewerkschaften veranlassen, beschäftigungshemmende Vorschriften beim Arbeitsrecht und bei den Mitbestimmungsrechten so einzugrenzen, daß sie mit dem Ziel einer Wiederherstellung von Vollbeschäftigung vereinbar sind.

### 3. Die Eigentumsordnung der Gesellschaft

Die Gestaltung der Eigentumsordnung der Gesellschaft hat sich an Gemeinwohlerfordernissen zu orientieren, wobei die Versorgung der Bevölkerung mit Gütern und Dienstleistungen und die Würde der menschlichen Arbeit zentrale Gesichtspunkte sind. Wenn man die empirisch erprobten Eigentumsformen menschlicher Gesellschaften analysiert, muß man festhalten, daß diesen Anforderungen Privateigentum am besten gerecht wird.

11 Vgl. John Rawls, *Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M. 1979, S. 175. Rawls fordert für eine gerechte Ordnung, daß „die am wenigsten Begünstigten gewissermaßen ein Vetorecht“ erhalten.

Die von dem mittelalterlichen Theologen Thomas von Aquin (1225–1274) angeführten pragmatischen Begründungen für Privateigentum sind durch die Erfahrungen immer wieder bestätigt worden. Sie lauten: Erstens wird mit Gütern pfleglicher umgegangen, zweitens gibt es einen Anreiz zur Arbeit und zur Ersparnisbildung und drittens reduziert eine klare Abgrenzung von Eigentumsrechten Konflikte. Die Gesellschaft darf auch Eigentum ohne marktgerechte Entschädigung enteignen und neu zuteilen, wenn – wie etwa bei Großgrundbesitz in Lateinamerika – dieses sich als Fundament gravierender sozialer Ungleichheiten erwiesen hat und eine Entwicklungsblockade darstellt<sup>12</sup>. In Südkorea und Taiwan waren Agrarreformen Voraussetzung für eine erfolgreiche Wirtschaftsentwicklung.

Die Eigentumsregelungen in den neuen Bundesländern sind verfehlt, weil schon 1990 bekannt war, daß sich die Rückgabe von Eigentum – bis 1995 ist nur über 30 bis 50 Prozent der Anträge entschieden worden – als ein die Schaffung von Arbeitsplätzen verhinderndes Recht darstellt. Das Eigentumsrecht der Einigungsgesetzgebung spiegelt ein altliberales Eigentumsverständnis wider, das sich auch nach der modernen Sozialphilosophie nicht konsistent begründen läßt<sup>13</sup>. Der Begründer der altliberalen Eigentumskonzeption, John Locke, setzte bei seinem vorstaatlichen Naturrecht auf Eigentum voraus, daß es für jeden frei zugängliche ungenutzte Bodenflächen gibt, so daß Fragen der Verteilungsgerechtigkeit nicht gegeben sind. Sobald aber nicht mehr jeder durch Arbeit sich herrenlosen Boden beliebig aneignen kann, muß die Gesellschaft kollektiv die Eigentumsrechte zuteilen. Weil von den Arbeitslosen in den neuen Bundesländern nicht erwartet werden kann, daß sie ihrer Arbeitslosigkeit zustimmen, damit westdeutsche Alteigentümer ihr Haus oder Grundstück zurückerhalten, widerspricht die Eigentumsregelung dem wichtigen wirtschaftsethischen Postulat des „Vorrangs der Arbeit vor dem Kapital“<sup>14</sup>.

In einer modernen Industriegesellschaft nimmt ökonomisch wertvolles Eigentum vielfältigste Formen an. Schon Adam Smith wußte, daß das heiligste Eigentum jeder Gesellschaft das Eigentum ist,

12 Vgl. Joseph Höffner, *Christliche Gesellschaftslehre*, Kevelaer 1983<sup>8</sup>, S. 307.

13 Vgl. Manfred Broder, *Arbeit und Eigentum*, Darmstadt 1992.

14 Dies übersieht Manfred Spieker, *Eigentum und Gemeinwohl. Zur Problematik der Eigentumsregelung im Prozeß der deutschen Wiedervereinigung*, in: *Die Neue Ordnung*, 46 (1992), S. 371–381.



das der arbeitende Mensch in seiner Arbeitskraft erhält<sup>15</sup>. Heute ist der Wert dieses Eigentums – die Ökonomen sprechen von Humankapital – aufgrund immer qualifizierterer Ausbildungsgänge erheblich gestiegen<sup>16</sup>. Bei der Betrachtung von Verteilungsfragen muß man neben dem Humankapital, das langlebige Verbrauchsvermögen, Sozialversicherungsansprüche, Haus- und Grundbesitz, Geldkapitalbildung (Sparguthaben, Versicherungen etc.) sowie Anteile am Produktionsvermögen (Aktien, andere Unternehmensanteile) berücksichtigen.

Bei einer Reihe von Vertretern der Christlichen Sozialethik erfolgt teilweise – beeinflusst durch marxistische Kategorien – eine Verengung auf die ungleiche Verteilung des Produktionsmittelbesitzes. Die Kritiker berücksichtigen aber nicht ausreichend, daß der soziale Sinn von Produktionsmitteleigentum die Bereitstellung von Risikokapital ist. Diese Übernahme von Risiken wird zu Recht von vielen Arbeitnehmern gescheut. In den USA ist der Aktienbesitz nicht zuletzt deshalb stärker als in Deutschland verbreitet, weil es dort keine staatliche Lotterie gibt, so daß Personen mit Spiel- und Spekulationsleidenschaft diesem an der Börse fröhnen müssen<sup>17</sup>.

#### 4. Der Sozialstaat

Eine dynamische marktwirtschaftliche Ordnung ist ein „Prozeß der schöpferischen Zerstörung“<sup>18</sup>. Die Früchte der Marktwirtschaft, die Innovations- und Problemlösungsfähigkeit, sind ohne das Zerstörerische der ökonomischen Revolutionen nicht zu haben. Dieses äußert sich im ökonomischen Strukturwandel mit dem Untergang ganzer Berufsgruppen, Unternehmen und Wirtschaftszweige. Um die negativen sozialen Folgen kollektiver (Arbeitslosigkeit) wie individueller Risiken (Krankheit, Unfall etc.) aufzufangen, ist ein soziales Sicherungssystem unverzichtbar, weil nur so eine marktwirtschaftliche Ordnung zustimmungsfähig ist. Daher ist der Sozialstaat ein der Marktordnung gleichgeordneter Bestandteil der Gesellschaftsordnung, nicht aber wie Neoliberale<sup>19</sup> meinen, ein dem

15 Vgl. Adam Smith, *Der Wohlstand der Nationen*, München 1983, S. 106.

16 Der Ausdruck Humankapital wird von manchen Theologen nicht geschätzt, weil sie zutreffend unterstreichen wollen, daß Menschen unabhängig von ihrem Arbeitsvermögen eine Würde zukommt.

17 Vgl. Erwin K. Scheuch/Ute Scheuch, *USA – ein maroder Gigant? Amerika besser verstehen*, Freiburg–Basel–Wien 1992, S. 183.

18 Joseph A. Schumpeter, *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*, München 1975<sup>4</sup>, S. 134.

19 Vgl. etwa Gerd Habermann, *Der Wohlfahrtsstaat. Die Geschichte eines Irrwegs*, Bonn 1994.

Markt untergeordneter Bestandteil, der beliebig – vor allem in Krisenzeiten – zur Disposition gestellt werden kann. Alle Bürger müssen jederzeit mit einem Mindestmaß an Kaufkraft ausgestattet werden, so daß sie am Marktgeschehen teilhaben können. Das Existenzminimum ist dabei als ein soziokulturelles Minimum anzusehen, das der allgemeinen Einkommensentwicklung anzupassen ist.

Verfehlt sind aber auch Positionen, die die Sozialordnung der Marktordnung *vorordnen* wollen, wie dies etwa die Anhänger eines „Grundeinkommens ohne Arbeit“, des sogenannten Bürgergeldes, tun. Diese Auffassung, die auch vereinzelt in der Christlichen Sozialethik<sup>20</sup> vertreten wird, berücksichtigt nicht, daß eine gerechte Ordnung auf einem gleichgewichtigen Verhältnis von Rechten und Pflichten für jedes einzelne Gesellschaftsmitglied zu beruhen hat und daher dem Recht auf Grundeinkommen notwendigerweise eine staatlich kontrollierte Pflicht zur Arbeit gegenüberstehen müßte. Gemäß dem Subsidiaritätsprinzip hat jeder Arbeitsfähige die Verpflichtung, seinen Lebensunterhalt durch eigene Arbeit zu bestreiten, statt sich den Ertrag fremder Arbeit über den Sozialstaat ohne eigene Leistung anzueignen. Im Gegensatz zum Grundeinkommen hat die Arbeitslosen- und Sozialhilfe die Pflicht, die Bedürftigkeit und Arbeitswilligkeit der Betroffenen zu prüfen, um die Ausbeutung der Mitbürger zu verhindern, was leider nur unzulänglich geschieht; dies ist auch eine Ursache des berechtigten Unbehagens am Sozialstaat.

#### 5. Umwelt

Aus sozialetischer Sicht gehört die Erde allen Menschen, d.h. auch allen Generationen. Jede Generation darf daher die Natur nur soweit für ihre Zwecke nutzen, wie dies mit den legitimen Ansprüchen nachfolgender Generationen vereinbar ist<sup>21</sup>. Der heutige Ressourcenverzehr muß aus der Sicht kommender Generationen zustimmungsfähig sein. Die intergenerationelle Gerechtigkeit fordert daher:

- An die Umwelt dürfen nur soweit Schadstoffe abgegeben werden, wie es die Aufnahmefähigkeit und Selbstreinigungskraft der Natur zuläßt, so daß ökologische Kreisläufe nicht zerstört werden.

20 Vgl. Lieselotte Wohlgenannt/Herwig Büchele, *Den öko-sozialen Umbau beginnen: Grundeinkommen*, Wien–Zürich 1990, *Kritisch zur Grundeinkommensidee*: Joachim Wiemeyer, *Grundeinkommen ohne Arbeit?*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, B 38/88, S. 43–51.

21 Vgl. ausführlicher zur Ökologie: Michal Schramm, *Vom Geldwert der Schöpfung*, Paderborn 1994.



- Regenerierbare Vorräte (Holz, Wild, Fische etc.) dürfen nur soweit genutzt werden, wie dies ihre natürliche Regenerationsfähigkeit zuläßt.
- Nichtregenerierbare Ressourcen (z.B. fossile Energien wie Erdöl) dürfen von den jetzigen Generationen nur verbraucht werden, wenn die nachfolgenden Generationen durch diesen unwiderruflichen Ressourcenverzehr nicht geschädigt werden, sondern durch einen erhöhten Kapitalstock, technischen Fortschritt, Entwicklung von Ersatzenergien etc. Kompensationen erhalten.

Diese ethischen Anforderungen müssen durch ein geeignetes umweltpolitisches Instrumentarium in der Wirtschaftsordnung installiert werden.

## 6. Der Staat in der Wirtschaftsordnung

Neben der Gestaltung der Wirtschaftsordnung hat der Staat auch für eine Stabilität des Geldes zu sorgen, indem dafür eine geeignete Institution, nämlich eine unabhängige Notenbank<sup>22</sup>, errichtet wird. Daneben hat er auch Aufgaben einer aktiven Wirtschaftspolitik wahrzunehmen. Zu diesen Aufgaben gehören die Installierung eines Bildungswesens, welches Chancengerechtigkeit für alle ermöglicht, die Bereitstellung einer Infrastruktur, die die Voraussetzungen für privatwirtschaftliche Aktivitäten schafft (z.B. Verkehr, Abfallentsorgung), sowie eine Politik des regionalen Ausgleichs. Außerdem hat der Staat Marktrisiken einzugrenzen und unzumutbare teilweise zu übernehmen. Dies geschieht z.B. durch Forschungsförderung und zeitlich begrenzte Subventionen als Start- und Anpassungshilfen, nicht aber wie gegenwärtig durch dauerhafte Erhaltungssubventionen für Landwirtschaft und Kohlebergbau.

Für seine vielfältigen Aufgaben benötigt der Staat Einnahmen, die überwiegend über Steuern beschafft werden. Die Christliche Sozialethik sieht eine progressive Besteuerung als legitim an, weil Einkommen in einer komplexen Gesellschaft nicht allein auf individuellen Leistungen beruhen, sondern erst durch gesellschaftliche Vorleistungen, die Ausbildung individueller Fähigkeiten (Bildungswesen) und individuelle Leistungserstellung (Rechtsordnung) ermöglicht werden. Daher ist es legitim, daß die Gesellschaft auf hohe Einkommen einen überproportionalen Zugriff nimmt. Daneben muß der einzelne aber auch erst seine angeborenen Begabungen und Fähigkeiten entfalten und

ausbilden und diese dann auch produktiv einsetzen. Daher hat man dem „Leistungsträger“ auch einen erheblichen Eigenanteil zu belassen. Eine (fast) vollständige gesellschaftliche Aneignung individueller Leistungseinkommen wird entweder Personen zur Abwanderung ins Ausland veranlassen oder sie an einem umfassenden Einsatz ihrer Fähigkeiten zum Wohle der Gesamtgesellschaft hindern. Die Leistungsgerechtigkeit fordert, daß auch nach der Besteuerung Leistungsunterschiede erhalten bleiben.

Neben der Steuer stellt die Staatsverschuldung in den letzten Jahren eine wachsende Einnahmequelle dar. Die Christliche Sozialethik sieht diese nur dann als legitim an, wenn sie genutzt wird, um im engen Sinne rentable Investitionsobjekte zu finanzieren. Die heutige Staatsverschuldung geht aber weit darüber hinaus. Dies ist abzulehnen, weil sie erstens Politikern vor allem ermöglicht, den Bürgern Staatsleistungen anzubieten, ohne zugleich deutlich zu machen, wer genau wieviel dafür bezahlen muß. Es widerspricht daher dem Demokratieprinzip. Zweitens hat sie negative Verteilungswirkungen. Während nur eine Minderheit der Bürger Staatsschuldentitel hält und weitgehend einkommensteuerfreie Zinseinkommen bezieht, sind fast alle Staatsbürger an der Finanzierung der Zinsen durch Steuern beteiligt. Heute zahlen auch Arbeitslose, Sozialhilfeempfänger, Rentner, kinderreiche Familien etc. mindestens 20 Prozent ihres Einkommens als Steuern, nämlich die Mehrwert-, Mineralöl-, Tabak-, Kaffee-, Teesteuer etc. Staatsverschuldung stellt damit eine gravierende Verteilungsgerechtigkeit dar.

Die Christliche Sozialethik sieht aus ihrer Perspektive also einen erheblichen Reformbedarf für die Wirtschaftsordnung der Bundesrepublik, die in wichtigen Punkten nicht den genannten Anforderungen einer ökosozialen Marktwirtschaft entspricht. Neben institutionellen Reformen hat aber innerhalb der Ordnung auch die individuelle Einstellung des einzelnen eine Bedeutung.

---

## IV. Das Ethos der Wirtschaftsbürger

---

Unter den Bedingungen weithin gerechter Regeln der Wirtschaftsordnung kommt dem individuellen Verhalten der Bürger eine komplementäre Bedeutung zu. Markttransaktionen können um so kostengünstiger ablaufen, je begründeter das Vertrauen in die Vertragstreue der Geschäftspartner ist. Ansonsten würden in der Gesellschaft hohe

<sup>22</sup> Vgl. Franz Furger/Joachim Wiemeyer, Gutes Geld für alle, Bonn 1991.



Kosten der Abwicklung und Durchsetzung wirtschaftlicher Transaktionen auftreten, etwa durch detaillierte Verträge und das Einklagen jeder einzelnen Forderung. Ebenso ist die staatliche Verwaltung auf eine mehrheitliche Rechtstreue der Bürger angewiesen, kann sie doch letztlich nicht bürokratisch umfassend kontrollieren, ob sie Gesetze (z. B. im Umweltbereich) einhalten, Steuern und Sozialabgaben zahlen, nur in berechtigten Fällen Sozialleistungen in Anspruch nehmen etc.

Wenn ein hinreichend soziales Ethos nicht gegeben ist (siehe z. B. Entwicklungsländer, Ostblock) oder langsam verfällt (Beispiel: Korruptionsskandale in der Bundesrepublik), sind die gesellschaftlichen Transaktionskosten hoch bzw. steigen. Überhöhte Transaktionskosten mindern aber Arbeitseinkommen und Gewinne. Eine sinkende Geschäftsmoral (z. B. Insidergeschäfte an Börsen) stellt eine Vernichtung gesellschaftlich wertvollen Kapitals dar. Häufig ist ein solcher Verfall durch verfehlte gesellschaftliche Regeln oder durch das Verhalten von einflußreichen Entscheidungsträgern (Politikern, Managern, Gewerkschaftsfunktionären) induziert. Die Christliche Sozialethik fördert das individuelle Ethos und versucht, es durch die Mitarbeit an der Erstellung von Verhaltenskodizes<sup>23</sup> zu stabilisieren und zu stärken.

---

## V. Internationale Wirtschaftsordnung

---

Eine gerechte internationale Wirtschaftsordnung<sup>24</sup> setzt voraus, daß die Ordnung für möglichst viele Länder annehmbar ist. Gemäß der „Option für die Armen“ ist aus der Perspektive von Entwicklungsländern die gegenwärtige Weltwirtschaftsordnung zu analysieren: Auch nach Abschluß der Uruguay-Runde des GATT gibt es für viele Entwicklungsländer keineswegs ausreichende Möglichkeiten, auf dem Wege der Selbsthilfe ihre Produkte auf den Märkten der Industrieländer abzusetzen. Die vielfältigen protektionistischen Hindernisse, als Verstöße gegen die internationale Leistungsgerechtigkeit, verursachen nach Berechnungen der Weltbank 1989 Verluste von rd. 100 Mrd. US-Dollar jährlich, die sich damit auf das Doppelte der Entwicklungshilfe von damals 50 Mrd. US-Dollar<sup>25</sup> belaufen.

<sup>23</sup> Vgl. F. Furger (Anm. 2), S. 257.

<sup>24</sup> Vgl. Joachim Wiemeyer, Die Weltwirtschaftsordnung aus sozialemethischer Sicht, in: M. Heimbach-Steins u. a. (Hrsg.) (Anm. 3), S. 347–366.

<sup>25</sup> Vgl. Neunter Bericht der Bundesregierung zur Entwicklungspolitik, Drucksache 12/4096, Bonn 1992, S. 27.

Weiterhin gibt es keine internationale Wettbewerbsbehörde, die private Wettbewerbsbeschränkungen (z. B. transnationaler Konzerne) überwacht. Darüber hinaus sind in einer Reihe von Entwicklungsländern die ökonomischen Ausgangsbedingungen so unzureichend, daß sie selbst bei globaler Leistungsgerechtigkeit nicht in der Lage wären, ausreichend profitabel am Weltmarkt teilzuhaben. Hier müssen erst die grundlegenden gesellschaftlichen Institutionen aufgebaut werden, wozu die Entwicklungshilfe beizutragen hat.

Oben wurde aufgezeigt, daß der Wettbewerb als „Prozeß schöpferischer Zerstörung“ immer wieder erhebliche Risiken mit sich bringt. Diese Marktrisiken können für Entwicklungsländer soweit gehen, daß das nackte Überleben von Millionen von Menschen bedroht ist. Eine internationale Wettbewerbsordnung bedarf daher auch einer komplementären globalen Sozialordnung, die dafür sorgt, daß dort, wo der Staat eines Entwicklungslandes nicht in der Lage ist, das Überleben aller Menschen in seinem Territorium zu sichern, dies durch externe Hilfe gewährleistet wird.

Weiterhin stellt sich die Aufgabe, die von einzelnen Ländern ausgehenden Umweltbelastungen insgesamt so zu begrenzen, daß die globale Umwelt nicht gefährdet wird<sup>26</sup>. Dazu bedarf es einer Verminderung der Umweltbelastungen der Industrieländer, damit in Entwicklungsländern das wegen einer wachsenden Bevölkerung und verbreiteter Armut notwendige Wirtschaftswachstum ökologisch möglich wird.

---

## VI. Fazit

---

Es wurde versucht aufzuzeigen, daß aus der Perspektive der Christlichen Sozialethik kritische Anstöße für die Gestaltung nationaler und internationaler Wirtschaftsordnungen gegeben werden können. Menschliche Gesellschaften sind aus christlicher Sicht immer unvollkommen und daher für institutionelle Reformen zu je größerer Gerechtigkeit offen. Die Christliche Sozialethik ist der Überzeugung, daß sie diese Positionen auch rational nachvollziehbar im Rahmen einer Sozialphilosophie zu begründen vermag und damit auch für Nichtchristen einsehbar machen kann.

<sup>26</sup> Vgl. Franz Furger/Joachim Wiemeyer, Wirtschaft: global und ökologisch, Bonn 1994.



# Sozialethik, Marktwirtschaft und Gemeinsinn

---

## I. Vorbemerkungen

---

Immer häufiger tauchen Wörter wie Ethik, Sozialethik oder Bio-Ethik in der öffentlichen Diskussion auf. Der Verlust von „Sinnorientierung“ in der „Risikogesellschaft“ wird beklagt. Die zunehmende Spaltung in Arm und Reich wirft Fragen nach der Verteilungsgerechtigkeit auf.

Die deutsche Einheit, ihre Probleme und die Aufforderung zum Teilen stellen nicht nur die Leistungsfähigkeit der alten Bundesrepublik auf eine harte Probe, sondern appellieren auch an ein soziales Selbstverständnis von Gesellschaft und Politik.

Ich werde im folgenden in vier Abschnitten über eine Sozialethik, ihre Begründungsversuche und ihre Konsequenzen für politisches Handeln und bürgerliche Mitbestimmung, besonders im Gemeinwesen, zu reflektieren versuchen, dabei aber die Bio-Ethik ausklammern.

---

## II. „Moral schlägt Profit“

---

Unter diesem Titel stellte Piper 1992 seinen Bericht über die nordamerikanische Bewegung der *Kommunitaristen* (Communitarians = Gemeinschaftler), die inzwischen durch zahlreiche weitere Publikationen hierzulande bekannt geworden sind. Bereits 1992 zählten mehr als 1 100 Wissenschaftler zu ihrer Bewegung, unter ihnen auch die Philosophen und Sozialwissenschaftler Amitai Etzioni und Michael Walzer. Sie fordern „die Abkehr von der ungezügelten Gier nach Geld und die Rückkehr zu moralischen Werten und zur Orientierung am Gemeinwohl“<sup>1</sup>.

Die Kommunitaristen setzen sich besonders mit dem Wirtschaftssystem, vor allem mit der Marktwirtschaft, ihrem moralischen Fundament und ihrer Verankerung im Gemeinwohl auseinander.

---

1 Nikolaus Piper, *Moral schlägt Profit*, in: Die Zeit vom 10. April 1992, S. 31; ders., *Die moralische Dimension*, in: Die Zeit vom 23. Dezember 1994, S. 28.

Es handelt sich um eine Gegenbewegung gegen die Philosophie des Monetarismus, wie sie von Milton Friedman oder in Deutschland durch Friedrich A. von Hayek vertreten wird, wonach der freie Geldmarkt allein Wohlstand schafft. Unter Ronald Reagan und Margaret Thatcher hat das Vertrauen auf die Selbstregulierung des Geldmarktes zu einer krassen Auseinanderentwicklung der Gesellschaft geführt mit unvorstellbaren Reichtums- und Machtkonzentrationen einerseits und rasch wachsender Verarmung und Obdachlosigkeit breiter Schichten der Gesellschaft andererseits. „Die Reichen wurden reicher, die Armen ärmer.“<sup>2</sup>

Diese Umverteilungspolitik konnte durchgesetzt werden, weil nach John K. Galbraith „Die Kultur der Zufriedenheit“, das egoistische Besitzstandsdenken der Privilegierten die steigende Zahl der Armen und Obdachlosen ignorierte und ausgrenzte<sup>3</sup>. Die städtischen Unruhen der sechziger Jahre und die jüngsten von Los Angeles haben das Bewußtsein der Privilegierten noch kaum verändert, obwohl inzwischen auch die Vorstädte vom städtischen Niedergang berührt werden und die Angst vor Kriminalität auch dort steigt<sup>4</sup>.

Für die „Gesellschaft der Zufriedenen“ funktioniert auch die Marktwirtschaft ebenso wie das Bildungssystem, während das untere Drittel als Marktverlierer und Bildungsversager erscheint.

Die Kommunitaristen haben in ihrer Programmschrift „The Good Society“ auch die Wirtschafts-ideologie der USA und die „Tyrannei des Marktes“ kritisiert. „Geld und Macht sind notwendige Mittel, aber sie sind nicht die geeigneten Maßstäbe für eine gute Gesellschaft und eine gute Welt.“<sup>5</sup> Die Antworten zielen auf eine umfassende Reform der Institutionen in Wirtschaft, Politik, Erziehung und religiösem Leben im Sinne von Gemeinwohlorientierung.

---

2 Theo Sommer, *Amerikas glanzvolle Misere*, in: Die Zeit vom 6. November 1992, S. 83.

3 Vgl. John F. Galbraith, *Herrschaft der Zufriedenen*, in: Der Spiegel vom 31. August 1992, S. 136–146; ders., *Die Herrschaft der Bankrotteure*, Hamburg 1992.

4 Vgl. Tasso Enzweiler, *Flucht in die Vorstadt*, in: Die Zeit vom 6. November 1992, S. 39.

5 Robert N. Bellah u. a., *Gegen die Tyrannei des Marktes*, in: Frankfurter Rundschau vom 28. Januar 1992, S. 12.



In Verbindung mit einer Wiederentdeckung der wirtschaftspolitischen Ideen von John Maynard Keynes, die auch in der sozialen Marktwirtschaft der Bundesrepublik bis Ende der siebziger Jahre dominierten und dann durch den Monetarismus der sogenannten „Chicago Boys“ um Milton Friedman abgelöst worden sind, hat auch ein Umdenken bei amerikanischen Jungmanagern eingesetzt: „War in den gierigen Achtzigern der erfolgreiche Börsenjobber das Ideal . . . , orientieren sich heute die Studenten (der Business-Schulen) eher an neoklassischen Ideen und fragen nach der Verantwortung des Managers. Kommunikation, Globalisierung und Ethik sind die Modethemen an den Eliteschulen, denen sich kaum ein Institut verweigern kann.“<sup>6</sup>

Nach Milton Friedman realisiert sich Freiheit am ehesten durch den freien Fluß des Geldes. Er sagt von sich selbst: „Ich bin die Inkarnation des Automatismus, der den Tüchtigen auch wohlhabend werden läßt.“<sup>7</sup> Der Sozialstaat ist ihm ein „teures Monster“, und sozialer Wohnungsbau scheint ihm ebenso absurd wie staatliche Altersversorgung oder die Festsetzung eines Mindestlohnes. Die Botschaft „der Chicago Boys“ läuft auf die bizarre Formel hinaus: „Sich individuell maximal bereichern zu können, ist die Mutter aller bürgerlichen Freiheiten.“<sup>8</sup>

Schon Adam Smith (geboren 1723) hatte eine Freiheit des Handels und des Marktes propagiert, die wie „von unsichtbarer Hand gelenkt“ das Gesamtinteresse der Gesellschaft fördern. Doch schrieb Smith auch eine „Theorie der ethischen Gefühle“ und warnte vor der Selbstsucht der aufstrebenden Klasse und vor ihrer Jagd nach Reichtum. Nicht nur bei Monopolbildung, sondern bei vielen anderen Marktgefährdungen verlangte er steuernde Eingriffe des Staates<sup>9</sup>. Es gibt genügend Belege dafür, daß der sich selbst überlassene Markt ohne bestimmte Ordnungsstrukturen zu wachsender Ungleichheit führt und sich selbst abschafft, worauf Galbraith, Gorz, Myrdal u. a. wiederholt hingewiesen haben.

Das deutsche Wirtschaftswunder ist wesentlich von einer aktiven und antizyklischen Geld- und Wirtschaftspolitik und der sozialen Marktwirtschaft geprägt worden, die die Sozialpflichtigkeit des Eigen-

tums höher einstuft als die Profitrate und die energisch gegen die ständige Gefahr der Marktbeherrschung durch Monopolbildung agierte. Als diese an Keynes orientierte und von Ludwig Erhard und Karl Schiller vertretene Markt- und Konjunkturpolitik vom Monetarismus abgelöst wurde, begann auch hierzulande die bereits in den USA deutlich gewordene Auseinanderentwicklung und die Auflösung der „Mittelstandsgesellschaft“ in die Reichen und die Armen.

Wieviel Ungleichheit und Armut, wieviel Auseinanderentwicklung verträgt die Demokratie, oder welches notwendige Maß an Gerechtigkeit braucht sie als unerläßliches Fundament? Ist unsere westliche Kultur überhaupt noch zu einer Umkehr fähig, oder trifft zu, was Leonardo Boff ihr bescheinigt: „Die Kultur des Westens ist eine Kultur des Todes, weil sie auf eine Anhäufung von materiellen Gütern konzentriert ist. Da ist nur der Wille zur Macht, zum Gewinn, zur Beherrschung der anderen. Dies alles macht uns zu Gefangenen dieser Zivilisation.“<sup>10</sup>

Zu einer ähnlichen Einschätzung wie Boff gelangt eine eher entgegengesetzte katholische Position. Das deutsche Sekretariat der Pax-Christi-Bewegung formulierte in einer Broschüre über das „Gewaltverhältnis Nord-Süd“ (Bad Vilbel 1993) eine außerordentlich scharfe Kampfansage an die „Ideologie des Marktes“. Die Steuerung des Weltmarktes werde dazu benutzt, die Starken zu begünstigen und die Schwachen auszugrenzen. Mit Hilfe der Verschuldung würden Abhängigkeit, weiter steigende Armut und ökologischer Raubbau erzwungen. Die damit wachsenden sozialen Spannungen werden durch die Aufrüstung der meist korrupten Eliten unterdrückt. Die Rüstung des Nordens wende sich gegen die von Armut und Bürgerkriegen ausgelösten Wanderungsbewegungen. Der Markt als „Götze“ trage totalitäre Züge, schaffe Ungerechtigkeit und schließe mit dem ihn beherrschenden „kapitalistischen Wirtschafts- und Lebensmodell“ die Mehrheit der Weltbevölkerung aus. Damit verweigere er ihnen Entwicklungschancen, reduziere Gerechtigkeit auf Marktgerechtigkeit und nehme vielen das Recht auf Leben und Partizipation. Der Glaube an ständiges wirtschaftliches Wachstum und an den sich damit steigernden Reichtum bedrohe die Schöpfung<sup>11</sup>.

Helmut Schmidt, Marion Gräfin Dönhoff u. a. haben in einem Manifest unter dem Titel „Weil das

6 Lothar Schnitzler, Business Schools – Schlichtweg peinlich, in: Wirtschaftswoche vom 30. Oktober 1992, S. 98 u. 103.

7 Zit. nach Uwe Jean Heuser, Geld, Freiheit, Ideologie, in: Die Zeit vom 13. November 1992, S. 37.

8 Claus Noé, Aufklärung ist gefragt, in: Die Zeit vom 27. November 1992, S. 24.

9 Vgl. Heinz D. Kurz, Eigenliebe tut not, in: Die Zeit vom 1. Januar 1993, S. 25.

10 Interview mit Leonardo Boff, in: Frankfurter Rundschau vom 3. September 1992.

11 Vgl. dazu auch Frankfurter Rundschau vom 27. Dezember 1993, S. 12.



Land sich ändern muß“ ebenfalls eine Analyse unserer Gesellschaft und Politik eingeleitet und für eine Neubesinnung in Richtung des Kommunitarismus plädiert: „Wir müssen alle zurückstecken und unseren Lebensstil ändern.“ Gegenüber Egoismus, Anspruchsdenken und Gewaltbereitschaft argumentieren sie, daß „eine permissive society, die keine Grenzen setzt und keine moralischen Schranken errichtet, letzten Endes zur Zerstörung von Freiheit und Liberalität“ führt. Sie schließen mit der Forderung: „Das Gemeinwohl muß wieder an die erste Stelle rücken. Es ist ein Skandal, daß Gewalt, Korruption und ein egozentrischer Bereicherungstrieb als normal angesehen werden, während ein unter Umständen sich regendes Unrechtsbewußtsein kurzerhand mit dem Hinweis auf die ‚Selbstregulierung des Marktes‘ beschwichtigt wird... Wir haben es satt, in einer Raffgesellschaft zu leben, in der Korruption nicht mehr die Ausnahme ist und in der sich allzuvielen nur ums Geldverdienen dreht. Es gibt Wichtigeres im Leben des einzelnen wie auch im Leben der Nation.“<sup>12</sup>

Gibt es aber in einer pluralistischen Gesellschaft noch einen ethischen Konsens für solche Forderungen, und worauf läßt er sich gründen?

---

### III. Grundlagen und Grundfragen einer Sozialethik

---

Nach den Hinweisen auf eine Reihe von fruchtbaren Anstößen zu einer sozialetischen Neubesinnung, besonders aus dem Kommunitarismus, soll nun nach der möglichen Basis für eine Sozialethik gefragt werden. Zweifellos gibt es inzwischen einen breiten Konsens darüber, daß angesichts der drohenden Klimakatastrophe, des Anwachsens von Hunger, Krieg, Gewalt und Armut und der ungeheuren Ungleichverteilung des Reichtums wir nicht so weitermachen können wie gehabt: „Nach uns die Sintflut.“

Auf der Suche nach Begründungen einer Sozialethik sollen im folgenden neben dem christlichen Ansatz diejenigen von Popper, Jonas, Rawls, Habermas und Fromm befragt werden. Letztgültige Begründungen einer Ethik sind nur als Glaubensentscheidungen möglich und schwer objektiv oder subjektiv zu legitimieren, was wiederholt versucht worden ist. Der Auftrag Jesu „Liebe deinen

Nächsten wie dich selbst“ oder „Alles, was euch die Leute tun sollen, das tut ihnen auch“ ist zwar göttliches Gebot, aber auch rational begründbar und liegt nahe bei Kants ethischem Imperativ: „Handle so, daß du auch wollen kannst, daß deine Maxime allgemeines Gesetz werde.“

Die kirchlichen Sozialethiken sind vorreformatorisch von den guten Werken geprägt, die zum Himmelreich führen, nach Luther durch das Geschenk der göttlichen Gnade, die den Gläubigen zur Nächstenliebe verpflichtet. Auch in der jüdischen Religion ist z. B. bei Buber das Verhältnis zum Du durch die Beziehung zu Gott bestimmt. Obwohl die christliche Sozialethik das abendländische Denken bis heute deutlich bestimmt hat, bleibt zu fragen, ob sie auch das ethische Begründungsfundament in der pluralistischen Gesellschaft abgeben kann.

Hans Küng, der bekannte Theologe, fordert angesichts der moralischen Krise des Westens und der Entzauberung der modernen Fortschrittsideologie das „Projekt Weltethos“ als einen Dialog zwischen den Weltreligionen und allen Wissenschaften. Von den christlichen Religionen erwartet er einen wichtigen Beitrag dazu, ohne ihnen ein „Monopol auf Wahrheit“ zuzugestehen. Dabei verweist Küng vor allem auf die Erklärung der „Weltkonferenz der Religionen für den Frieden“ von 1970 in Kyoto/Japan, wo eine Reihe gemeinsamer Maximen im Sinne eines Weltethos formuliert worden sind. Von seiner Basis in der christlichen Botschaft aus begründet Küng die Notwendigkeit eines Konsenses zwischen den verschiedensten Glaubens-, Denk- und Wissenschaftsrichtungen in einer pluralistischen Welt<sup>13</sup>.

Der kritische Rationalismus Karl Poppers hingegen hält alle ethischen Letztbegründungen für gescheitert. Die offene Gesellschaft ist als dynamische auf Wandel angelegt, der auch die Maßstäbe einbezieht. Die so definierbare evolutionäre Ethik votiert für Offenheit und Pluralismus aus der Überzeugung, daß nur das Ensemble konkurrierender Wahrheiten oder Erkenntnisse eine humane Gesellschaft erhalten kann<sup>14</sup>.

Diese positive Bewertung des Pluralismus findet sich auch in John Rawls' „Theorie der Gerechtigkeit“. Er definiert Gerechtigkeit als Fairneß: „Gerecht ist, worauf sich freie und gleiche Bürger un-

---

13 Vgl. Hans Küng, Projekt Weltethos, München-Zürich 1992.

14 Vgl. Karl Popper, Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Bern-München 1970; Ulrich O. Sievering (Hrsg.), Kritischer Rationalismus heute, Arnoldshainer Texte, Bd. 54, Frankfurt a. M. 1988.



ter fairen Bedingungen einigen.“ Es handelt sich also um eine Vertragstheorie, ähnlich dem „Contrat social“ Rousseaus. Rawls geht von einem gleichen Urzustand aller aus, „wo niemand spezielle Privilegien oder eine größere Zuteilung an Grundgütern“ beanspruchen kann. Alle Bürger haben die moralische Befähigung zu einer Konzeption des Guten und schaffen mit Hilfe eines übergreifenden Konsenses auch im Pluralismus eine soziale Ordnung, die durch vernünftige Argumente legitimiert wird. Die „wohlgeordnete Gesellschaft“ ist gekennzeichnet durch ein Gleichgewicht sozialer Kräfte und eine völlige Transparenz oder Öffentlichkeit der institutionellen Regeln. Es ist Aufgabe des demokratischen Staates, die Grundfreiheiten zu schützen und eine Konvergenz von Gruppen- und Einzelinteressen durch Verfassungseinrichtungen auszubalancieren. Der verbindende Konsens stellt sich als ein Ergebnis der öffentlichen Traditionen des politischen Denkens einer Gesellschaft her. Damit bezieht Rawls auch eine historische Dimension ein, wozu religiöse oder philosophische Lehren gehören, aber auch intuitive Gedanken. In ihnen konkretisiert sich die Idee des Guten als das Vernünftige, die im Pluralismus nicht durch eine einzige Lehrmeinung vertreten werden kann<sup>15</sup>.

Dieser umfassende Versuch Rawls', eine Ethik im Pluralismus zu begründen, läßt noch offen, was mit Gerechtigkeit gemeint ist und postuliert eine intuitive Übereinstimmung im Glauben an das Rationale. Dabei wird das Unvernünftige, das Irrationale, Unbewußte und Emotionale weitgehend ausgeblendet. Der ideale Urzustand, wo alle gleich und autonom sind, wird als Bewertungsgrundlage und als ein Gleichgewicht der Kräfte angenommen. Wie aber kann Gerechtigkeit unter ungleichen und ungerechten Bedingungen erreicht werden, welche sozialethischen Regeln können den Interessenkampf zum Interessenausgleich bringen?

Wesentlich bleibt seine Betonung der Werte Gerechtigkeit, Gleichheit und Autonomie, die im sozialen Konsens eingeschlossen sind und in Kooperation und Kommunikation immer neu ausgehandelt werden.

Rawls zeigt damit eine Nähe zum Denken von Jürgen Habermas, mit dem er auch Diskurse geführt hat. In seinem jüngsten Buch „Faktizität und Geltung“<sup>16</sup> geht es Habermas ebenfalls um die Begründung von Moral, Ethik und Recht, der er ähnlich wie Rawls eine „Gleichursprünglichkeit“ der

Diskurse oder die Einheit der „kommunikativen Vernunft“ zugrunde legt. An die Stelle der „intuitiven Gedanken“ tritt die „Lebenswelt“ als Grundlage einer „situativen Konsensbildung“. Als „gerecht bezeichnet Habermas solche diskursiv gewonnenen Normen, die dem harten Test der Verallgemeinerbarkeit von Interessen genügen“<sup>17</sup>.

Die Diskursethik entwickelt keine allgemeingültigen moralischen Normen, sondern beschreibt ein Verfahren, wie man in Handlungskonflikten Übereinstimmung erreichen kann. Ähnlich wie bei Rawls wird von einer gedachten Idealsituation ausgegangen<sup>18</sup>.

Wesentlich scheint mir, daß Sinnfindung und Erkenntnis bei Habermas nicht beim einsamen Denker, sondern in der Verständigung sich wechselseitig anerkennender Individuen, also im Dialog oder Diskurs angesiedelt sind. Die Grenzen dieses Ansatzes scheinen wie bei Rawls in einer gewissen ahistorischen Sicht zu liegen. Normen sind in oft langen Traditionen entstanden und können auch in der pluralistischen Gesellschaft nicht ständig neu ausgehandelt werden, selbst wenn sie immer neu legitimiert werden müssen. Die notwendige Kontinuität des Denkens ist durch ständiges Aushandeln nicht herstellbar. Außerdem setzt die ideale Diskurssituation nicht nur gemeinsame Sprachnormen, sondern auch gemeinsame Grundwerte wie Gleichheit, Gerechtigkeit und Solidarität voraus. Ohne ein entsprechendes Vorverständnis können wir uns nicht verständigen.

In der pluralistischen Gesellschaft stellt sich der notwendige Konsens dort her, wo divergierende Ansichten, Traditionen, Lebenswelten, Philosophien eine gemeinsame Schnittfläche aufweisen, wie z. B. in Sätzen wie: „Das Leben auf der Erde darf nicht zerstört werden.“

Damit komme ich zu dem Begründungsversuch der „Verantwortungsethik“ von Hans Jonas, der den Imperativ Kants abwandelt: „Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden.“<sup>19</sup>

Jonas ist ähnlich wie die Autoren des Club of Rome, wie Erich Fromm, Capra u. a. von der Einsicht getrieben, daß die Verheißungen der moder-

15 Vgl. John Rawls, Die Idee des politischen Liberalismus, Frankfurt a. M. 1992.

16 Vgl. Jürgen Habermas, Faktizität und Geltung, Frankfurt a. M. 1992.

17 Gunter Teubner, De collisione discursum, in: Frankfurter Rundschau vom 11. November 1992, S. B 7.

18 Vgl. Manfred Frank, Kleiner (Tübinger) Programmentwurf, in: Frankfurter Rundschau vom 5. März 1988, S. ZI 33; ferner Andreas Kuhlmann, Das gute Leben und der Sinn, in: Frankfurter Rundschau vom 6. Februar 1992, S. 14.

19 Hans Jonas, Das Prinzip Verantwortung, Frankfurt a. M. 1979, S. 36.



nen Technik in Bedrohungen umgeschlagen sind. Die Verletzlichkeit der Natur zwingt zu neuen Sichtweisen. Jonas knüpft wie vor ihm Erich Fromm am Denken Albert Schweitzers an, dessen „Ehrfurcht vor dem Leben“ zu einer diesseitigen Begründung des Eigenwerts und Eigenrechts des Seienden wird. Das Sein wird zum positiven Wert, die Selbsterhaltung zur Selbstbejahung. Nicht der Zustand des menschlichen Willens wie bei Kant, sondern das Sein selbst wird zur Begründung der Moral. Dabei bleibt Jonas allerdings den Nachweis schuldig, wie aus der Betrachtung des Seins das Sollen entspringt. Eine Ethik der Erhaltung und Bewahrung kann allenfalls aus der sonst drohenden Zerstörung der Lebensgrundlagen des Menschen entstammen. Der Mensch kann keine außer ihm selbst liegenden ethischen Begründungen finden oder entwickeln. Selbst der Glaube an eine göttliche Schöpfungsordnung liefert noch keine moralischen Regeln. Nur der Mensch braucht auf Grund seiner Instinktunsicherheit ein Orientierungssystem, wie die Ethik eines ist.

Die Konsequenzen dieser Verantwortungsethik sind von anderen Autoren, wie z.B. von Erich Fromm, schon sehr viel konkreter benannt worden, ebenso von den Autoren des Club of Rome. Fromm richtet sich dabei nicht auf eine Ethik als eine Einstellung zur Natur. Es geht ihm um die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft. Dabei meint er das Wort „Sein“ nicht im Sinne von Jonas, sondern als Gegensatz zu „Haben“. Er greift unser westliches Gesellschaftssystem an, da es von falschen Prämissen regiert werde, wie z.B.

1. von einem radikalen Hedonismus, der ein Maximum an Lust als Ziel des Lebens erklärt, und
2. davon, daß „Egoismus, Selbstsucht, Habgier – Eigenschaften, die das System fördern muß, um existieren zu können – zu Harmonie und Frieden führen können“. „Habgier und Frieden schließen einander aus.“ Statt zu fragen: „Was ist gut für den Menschen?“ heißt es nur: „Was ist gut für das Wachstum des Systems?“<sup>20</sup> Diese Gesellschaftskritik klingt sehr aktuell. Doch was ist zu tun?

---

#### IV. Sozialethik und Gemeinsinn

---

„Was ist notwendig, um die Neubelebung des ungestümen Kapitalismus zu verhindern, die Abwärtsspirale aus Verarmung und Naturzerstörung

<sup>20</sup> Erich Fromm, *Haben oder Sein*, München 1980, S. 15, 17 u. 19.

zu stoppen, die Aushöhlung von Gemeinsinn und Verantwortung zu beenden und die kolonialen und militaristischen Denkweisen zurückzudrängen?“<sup>21</sup>

Fromm weist nach, daß Habgier und Selbstsucht verdummen und den Selbsterhaltungstrieb betäuben. Wie schon im Boff-Zitat im ersten Abschnitt formuliert, sei unsere westliche Gesellschaft auf Haben begründet, auf dem Gefühl des Besitzens und der Heiligsprechung von Arbeit, Eigentum, Profit und Macht. Der vorherrschende „Marketing-Charakter“ beurteile den Menschen nur nach seinem Waren- und Gebrauchswert, was schon Marx als Entfremdung anprangerte. Der Glaube an ein unbegrenztes Wachstum passe nicht in die endliche Welt. Der notwendige Wandel zielt auf eine Existenzweise des Seins, wie sie Fromm unter Hinweis auf Buddha, Jesus, Meister Eckhart und Marx formuliert: „Viel zu sein, statt viel zu haben.“<sup>22</sup>

Weder Fromm noch ich selbst möchten für die Aufhebung jeglichen Privatbesitzes plädieren, aber im allenthalben zur Schau gestellten Reichtum und seiner Bewertung als höchstes menschliches Ziel steckt ein zutiefst unchristliches, inhumanes und ungerechtes Verteilungsdenkmal. Schon Augustinus sagte: „Der Überfluß der Reichen ist der Mangel der Armen.“ Reichtum ist immer auch Bereicherung auf Kosten anderer, was am deutlichsten am Grundbesitz zu zeigen ist. Die Erde hat keiner von diesen Besitzern geschaffen, sondern wie Heinrich Heine formuliert: „Das Erbe der Gesamtheit wird dem einzelnen zur Beute.“

Erich Fromm setzt bei aller Systemkritik zuerst bei einer Neuorientierung des einzelnen Menschen an, „dessen Charakterstruktur folgende Züge aufweisen soll“ (ich zitiere nur drei von 21 Merkmalen):

- „– die Bereitschaft, alle Formen des Habens aufzugeben, um ganz zu sein;
- den Glauben an das, was man ist, und auf dem Bedürfnis nach Bezogenheit, auf Interesse, Liebe und Solidarität mit der Umwelt, statt des Verlangens, zu haben, zu besitzen und die Welt zu beherrschen und so zum Sklaven des eigenen Besitzes zu werden;
- Freude aus dem Geben und Teilen, nicht aus dem Horten und der Ausbeutung anderer zu schöpfen.“<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Michael Müller, *Die Krise der Gesellschaft ist eine Krise der Reformidee*, in: *Frankfurter Rundschau* vom 24. Juni 1993, S. 11.

<sup>22</sup> E. Fromm (Anm. 20), S. 27.

<sup>23</sup> Ebd., S. 163f.



Nach diesen Charaktereigenschaften entwickelt Fromm Vorschläge zur Durchsetzung einer „aktiven Mitbestimmungsdemokratie“, die einen Unterschied setzt zur „passiven Zuschauerdemokratie“. Er fordert militante Verbraucherorganisationen, Nachbarschaftsgruppen, wirksame Systeme zur Verbreitung objektiver Informationen und zur Begrenzung manipulativer Werbung, humanes statt bürokratisches Management und weitgehende Dezentralisierung von Politik und Wirtschaft als Grundlage einer aktiven Mitbestimmung. Für eine neue Sozialethik argumentiert er in doppelter Weise: Viele Menschen hätten festgestellt,

1. daß ihr Leben interessant und aufregend geworden sei, als sie anfangen, sich für Probleme der Gemeinschaft zu engagieren,
2. daß schon aus rein ökonomischen Gründen eine neue Ethik, eine neue Einstellung zur Natur, daß menschliche Solidarität und Kooperation notwendig seien, wenn die westliche Welt nicht ausgelöscht werden solle<sup>24</sup>.

In Fortsetzung der Arbeiten von Oswald von Nell-Breuning plädiert Friedhelm Hengsbach für eine „kommunikative Wirtschaftsethik“<sup>25</sup>, die ähnlich wie die genannte zweite These Fromms ein grundlegendes Umdenken verlangt. Auch wirtschaftliches Denken sei nicht nur der Logik des Sachzwangs und der Effizienz unterworfen, die letztlich verantwortungslos ist. Wirtschaftliches Handeln sei auch Resultat der Entscheidungsfreiheit und damit ethisch zu begründen. Eine rein utilitaristische Sichtweise führe zu einer „ethischen Entsorgung der Wirtschaftstheorie“. Im „demokratischen Kapitalismus“ müßten als „höchstes Gut Leben, Personwürde und Beteiligung sowie weltweite Gerechtigkeit“ gelten. Ein so verstandener „demokratischer Kapitalismus“ verlange, daß die Verantwortung auf eine Vielzahl kollektiver Entscheidungsträger verteilt werde. Hengsbach steht in der Tradition der wirtschaftsethischen Überlegungen eines Thomas von Aquin, der mit dem „gerechten Preis“, dem „Zinsverbot“ eine Kontrolle des Eigeninteresses durch Eigenverantwortung und eine regulierende Rolle des Staates anstrebte<sup>26</sup>.

Es wird immer dringlicher, sich im Sinne der Civil Society, der Zivilgesellschaft, für Mitbestimmung und Selbsthilfe zu engagieren. Eine sozialetische Neubesinnung kann, wie die Friedensbewegung, die Bürgerrechtsbewegung oder die Öko-Bewe-

24 Vgl. ebd., S. 174 u. 188.

25 Friedhelm Hengsbach, *Wirtschaftsethik*, Freiburg-Basel-Wien 1993.

26 Vgl. ebd., S. 36, 41, 44, 112 u. 168.

gung und Frauenbewegung, nur von unten in Gang und durchgesetzt werden.

Eine sozialetische Bewegung muß dazu führen, daß die Sozialpflichtigkeit des Eigentums wieder ihr Gewicht bekommt, indem nicht mehr Reichtum mit hohem Status und mit Macht belohnt, sondern mit der Frage konfrontiert wird, die schon Rawls aufgeworfen hat: Wie dient dieser Reichtum zur Förderung Benachteiligter und wie weit trägt er zur Herstellung sozialer Gerechtigkeit bei? Das Grundgesetz formuliert im Art. 14 Absatz 2: „Eigentum verpflichtet. Sein Gebrauch soll zugleich dem Wohle der Allgemeinheit dienen.“ Reichtum ist fast nie mit eigener Hände Arbeit gewonnen worden, sondern fast immer durch Umverteilung der Arbeitserträge anderer. Das in den USA oder den Niederlanden besonders entwickelte Stiftungswesen wäre eine Möglichkeit, privaten Reichtum in soziale Förderung zurückfließen zu lassen. Besonders das Geld-Zinssystem muß, wenn es nicht weiterhin Armut und Verschuldung produzieren soll, unter sozialetischen Gesichtspunkten völlig neu durchdacht werden. Dazu hat Margrit Kennedy eine Fülle brauchbarer Anregungen geliefert<sup>27</sup>.

Die Bedrohung durch steigende Arbeitslosigkeit und die oft nicht mehr bezahlbaren Wohnungsmieten, die immer breitere Schichten betrifft, lassen sich durch Bürgeraktivierung zwar kaum bekämpfen, doch dürfen die davon Betroffenen auch nicht wie üblich ihrer zunehmenden Isolation und Depression überlassen werden. Sie haben bisher kein politisches Gewicht entwickelt, weil sie schamhaft als Versager der Leistungsgesellschaft abgetaucht und verstummt sind. Im Rahmen des Kampfes gegen die Armut müssen gerade die Wohlfahrtsverbände und die Kirchen diese Kultur des Schweigens durchbrechen helfen, wozu sie mit Armutsberichten schon einiges getan haben.

Aber auch jeder einzelne sollte im Rahmen einer sozialetischen Besinnung zum öffentlichen und sozialen Engagement ermutigt werden, denn so läßt sich erfülltes Leben zurückgewinnen. Eine Lebensbilanz kann sich doch nicht im Kontostand erschöpfen.

---

## V. Fazit

---

Mit der Darstellung unterschiedlicher Begründungen einer Sozialethik habe ich nachzuweisen ver-

27 Vgl. Margrit Kennedy, *Geld ohne Zinsen und Inflation*, München 1991.



sucht, daß ein sozialetischer Konsens in der pluralistischen Gesellschaft möglich und zwingend erforderlich ist. Er läßt sich sowohl anthropologisch wie sozioökonomisch, d.h. vom Menschen- und Gesellschaftsbild her, untermauern:

*Anthropologisch* läßt sich definieren: Der Mensch wird als extremer Nesthocker geboren und ist deshalb völlig und über lange Zeit auf den sogenannten „sozialen Mutterschoß“ angewiesen. Seiner Hilflosigkeit und Instinktunsicherheit steht eine hochentwickelte Lern- und Anpassungsfähigkeit gegenüber, die eine erzieherische Außenlenkung und eine Normenvermittlung erfordern, die allerdings kulturell oder religiös sehr unterschiedlich orientiert sein können.

Eine anthropologische Gegenthese gründet sich auf den Darwinismus, auf den Kampf ums Dasein und die Durchsetzung der Stärksten. Weiterentwicklung geschieht nicht durch Lernen und Kultur, sondern durch Auslese und Zuchtwahl bzw. durch Genmanipulation.

Aus *sozioökonomischer* Sicht läßt sich die folgende These formulieren: Der Mensch ist als soziales Wesen zur Selbsterhaltung auf Kooperation und auf faire Austauschprozesse von Geben und Nehmen angewiesen. Dem entspricht am ehesten eine soziale Marktwirtschaft, die durch starke Ordnungsprinzipien zur Begrenzung der Partialinteressen Ausbeutung und Machtkonzentration verhindert. Dem Staat fällt dabei eine effektive Schutz- und Ausgleichsfunktion zu.

Die Gegenthese beruft sich auf den Sozialdarwinismus. Im angeblich freien Spiel der Kräfte gilt Selbstsucht als wirtschaftlicher Antrieb und Reichtum als höchste Belohnung. Freie Geldströme (Monetarismus) sorgen für höchsten Wohlstand von wenigen. Arme, Behinderte, Arbeitslose und Opfer erscheinen als selbst schuld an ihrer Situation und werden als nicht konkurrenzfähig ausgegrenzt. Der Staat zieht sich auf die Nachwächterfunktion zurück.

Wie könnte inhaltlich ein verbindlicher sozialetischer Konsens gewonnen werden? Vermutlich am ehesten durch eine Besinnung auf die oben genannten anthropologischen und sozioökonomischen Einsichten und auf die Grundprinzipien eines demokratischen Gemeinwesens. Unser Grundgesetz enthält eine Vielzahl wesentlicher Grundaussagen, die aber weiterer Differenzierungen bedürfen, um z.B. näher zu definieren, was mit „Würde des Menschen“ gemeint ist oder mit der „Sozialpflichtigkeit des Eigentums“. Ein

breiter öffentlicher Diskurs muß auch und gerade in der freiheitlichen Gesellschaft zu verbindlichen Verhaltensregeln führen, die dann unter breiter Einbeziehung der demokratischen Basis, z.B. durch Volksabstimmungen, beschlossen werden.

Es wird eine Aufgabe der Kirchen, Gewerkschaften, freien Verbände, Berufsverbände, aber auch der Parlamente sein, einen ethischen Verhaltenskodex zumindest für den eigenen Einflußbereich festzulegen und öffentlich zu machen. Die strafrechtlich definierten Verhaltensnormen reichen nicht aus, da sie nur eine untere Grenze und den Bereich der Sanktionen angeben. Demgegenüber ist positiv zu definieren, was z.B. gemeint ist mit: sozialer Gerechtigkeit, Schutz des Schwächeren, Förderung der Benachteiligten, Verhinderung von Armut durch Verteilungsgerechtigkeit, Sozialpflichtigkeit des Eigentums, Engagement für das Gemeinwesen, ökologische Verantwortung für die Zukunft der Menschheit, interkulturelles Miteinander und Interessenausgleich im Dialog.

Für diesen Definitionsprozeß sollte hiermit eine Grundlage geschaffen werden. Gerade die praktische und wissenschaftliche Befassung mit Armut und Randgruppen führt bei der Frage nach den strukturellen Bedingungen von Verelendung auch notwendigerweise zu normativen Fragen, eben zu einer Sozialethik.

Eine freiheitliche Gesellschaft geht an ihrer Liberalität zugrunde, wenn sie ihr ethisches Fundament vernachlässigt und das Gleichgewicht von Freiheit und Verantwortung, von Gerechtigkeit und Gegenseitigkeit zugunsten der Willkür verläßt, wenn sie blind auf die Selbststeuerung von Geld- oder Marktssystemen setzt und ihnen damit eine eigene Vernunft und Moralität zuerkennt. Die Triebfedern menschlichen Handelns wie Eigennutz und Egoismus sind in gewissem Maß zur Selbsterhaltung notwendig, werden aber zerstörerisch, wenn ihnen die Gegengewichte und Begrenzung als Gemeinwohl und Gemeinwohl fehlen.

Gerade eine offene und wertpluralistische Gesellschaft braucht einen verbindlichen ethischen Kanon zur Selbstregulierung. Völlige Beliebigkeit führt durch die krasse Bereicherung der einen und die Verarmung der anderen zur Unfreiheit aller, da die einen zu Sklaven ihres bedrohten Besitzes werden und die anderen zu Sklaven täglicher Not. Nur ein Mindestmaß sozialer Gleichheit läßt Freiheit gedeihen. Sie erfordert das ständige bewußte Ringen um den ethischen Konsens, zu dessen Begründung und Möglichkeit hiermit ein Beitrag geleistet werden sollte.



## **Hans-Joachim Höhn: Die Moderne, der Markt und die Moral**

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 51/95, S. 3–14

Im November 1994 wurde vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz und vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland der Öffentlichkeit ein „Impulspapier“ vorgestellt, mit dem ein möglichst umfassender Diskurs über brennende Fragen der wirtschaftlichen und sozialen Lage im wiedervereinten Deutschland angestoßen werden sollte. Im Mittelpunkt des Papiers stehen die Problembereiche Arbeitslosigkeit und „neue“ Armut, Erhalt der sozialen Sicherungssysteme, Umbau bzw. Erneuerung der sozialen Marktwirtschaft, Bewahrung der Schöpfung und Vollendung der inneren Einheit Deutschlands. Das Konsultationspapier der Kirchen spiegelt Konflikte, Pathologien und Krisensymptome der Gegenwartsgesellschaft. Zugleich ist es ein weiterer Ausdruck jener Schwierigkeiten, mit denen alle Initiativen zu kämpfen haben, welche die Herstellung sozialer Gerechtigkeit und die Sicherung der Zukunftsfähigkeit eines Gemeinwesens nicht nur als ökonomisch-politische Steuerungsaufgabe, sondern auch als ethische Herausforderung betrachten und auf gesellschaftliche Solidarität als sozialetische Ressource setzen.

Kritik wie Gegenkritik solcher Wortmeldungen vermögen solange nicht zu überzeugen, wie sie nicht mit der nötigen Tiefenschärfe erkennen lassen, daß sie die Epiphänomene einer „unsolidarischen“ Gesellschaft mit den Konstitutionsbedingungen moderner Sozialsysteme in Zusammenhang bringen können. Erst nach dieser Überprüfung läßt sich ermesen, worin die ethischen Existenzbedingungen liberaler Demokratien und einer technisch-industriellen Zivilisation bestehen und wie sie zu sichern sind. Und erst dann hat auch der von den christlichen Kirchen initiierte „Konsultationsprozeß“ eine Chance, die gesellschaftliche Urteilsbildung über notwendige Kurskorrekturen in Wirtschaft und Politik nachhaltig zu beeinflussen.

## **Joachim Wiemeyer: Christliche Sozialethik und Wirtschaftsethik**

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 51/95, S. 15–21

In der kirchlichen Sozialverkündigung wie in der wissenschaftlichen Sozialethik hat die wirtschaftsethische Reflexion eine lange Tradition. Sie wird gegenwärtig im Konsultationsprozeß der beiden Kirchen aktualisiert. Für wichtige sozioökonomische Kategorien (Arbeit, Eigentum, Option für die Armen) sowie eine Relativierung der Bedeutung der ökonomischen Dimension für das menschliche Leben kann die christliche Wirtschaftsethik auf biblische Grundlagen zurückgreifen. Für die wirtschaftsethische Reflexion der Gegenwart kommt der Ordnungsethik eine dominierende Rolle zu.

Jede Wirtschaftsordnung bedarf der gesellschaftlichen Legitimation, die daran zu messen ist, daß ihr möglichst alle, vor allem die schwächsten Gesellschaftsmitglieder, zustimmen können. Dementsprechend müssen innerhalb der Wirtschaftsordnung die grundlegenden ökonomischen Institutionen (Markt und Wettbewerb, Arbeitsordnung, Eigentum, Sozialstaat, ökologische Ordnung, Staatstätigkeit) ausgestaltet werden. Ein hohes Ethos der einzelnen Bürger senkt die gesellschaftlichen Transaktionskosten. Die gravierendsten Ordnungsdefizite bestehen im Bereich der Weltwirtschaftsordnung, wo erhebliche Reformen für mehr Gerechtigkeit erforderlich sind.

## **Gerd Iben: Sozialethik, Marktwirtschaft und Gemeinsinn**

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 51/95, S. 23–30

Die wiederholt erhobenen Forderungen nach ethischen Orientierungen in der neuen Unübersichtlichkeit pluralistischer und kapitalistischer Gesellschaften sowie verstärkte Armutstendenzen einerseits und Korruption und Reichtumskonzentration andererseits zwingen zur Suche nach moralischen Maßstäben, um der Selbsterstörung unserer Gesellschaft und ihrer sozialen, ökonomischen und ökologischen Grundlagen zu begegnen.

Welche Elemente lassen sich aus den verschiedenen Ethiken gewinnen und zu einem Konsens nutzen? Kann der überzogenen Selbstverwirklichung und Selbstbereicherung des einzelnen die Forderung nach Gemeinsinn und sozialem Engagement mit Erfolg entgegengesetzt werden?

Der Beitrag geht den Anstößen des amerikanischen Kommunitarismus und Fragen der westlichen Kultur und ihres Materialismus nach, diskutiert dann Ansätze von Popper, Jonas, Rawls, Habermas, Fromm und anderen, erörtert Konsequenzen für den Alltag und die Politik. Er schließt mit anthropologischen Reflexionen über den Menschen als Sozialwesen oder als Gewinner oder Verlierer im darwinistischen Kampf ums Dasein.



# Jahresbände

Aus Politik und Zeitgeschichte

mit komplettem  
Inhaltsverzeichnis,  
Sach- und Personenregister



**25,- DM**

zuzügl. Versandkosten

*Jahrgang* **1994**

*Noch begrenzt vorrätig (Preise w. o.)*

**Jahrgang: 1993**



Bundeszentrale  
für politische  
Bildung

Bestell-

**Das Parlament,**

Vertriebsabteilung

Adresse: Fleischstraße 62-65,

54290 Trier

Telefax (06 51) 97 99-153

Aus Politik  
und Zeitgeschichte

Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament

Gesamtverzeichnis  
1953-1992

Bundeszentrale für politische Bildung

Vierzig Jahre  
**Aus Politik  
und Zeitgeschichte**

**Gesamtverzeichnis  
1953-1992**

Chronologisches Register,  
Autorenregister,  
Schlagwortregister

286 Seiten, broschiert

**Preis: 15,- DM**  
zuzügl. Versandkosten