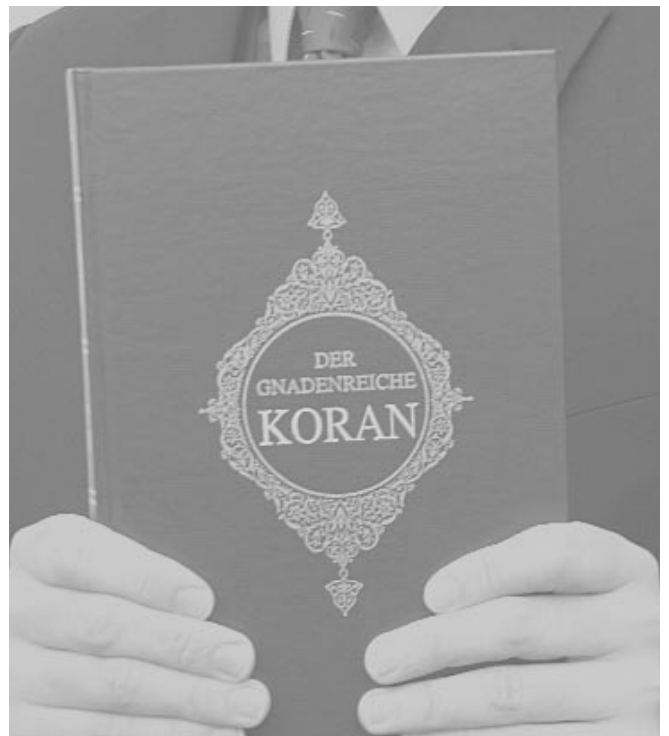


Gerhard Schick (Hrsg.)

Wirtschaftsordnung und Fundamentalismus



Stiftung Marktwirtschaft

Gerhard Schick (Hrsg.)

Wirtschaftsordnung und Fundamentalismus

Mit Beiträgen von Lüder Gerken, Friedhelm Hengsbach, Rainer Hermann, Werner Lachmann, Karl Lehmann, Christoph Lütge, Gerhard Kruij, Volker Nienhaus und Iwan Sokolowsky.

Diese Veröffentlichung geht zurück auf die gleichnamige Tagung der Stiftung Marktwirtschaft am 12. und 13. Dezember 2002 in Hinterzarten (Schwarzwald).

Gefördert durch die
informedia-Stiftung
Gemeinnützige Stiftung für Gesellschaftswissenschaften
und Publizistik, Köln

Bibliographische Information Der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliographie;
detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über
<http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Umschlagabbildungen: Stiftung Marktwirtschaft

© März 2003

Stiftung Marktwirtschaft
Charlottenstraße 60
10117 Berlin

E-Mail: info@stiftung-marktwirtschaft.de
Internet: www.stiftung-marktwirtschaft.de

ISBN 3-89015-092-6

Stiftung Marktwirtschaft

Gerhard Schick (Hrsg.)

Wirtschaftsordnung und Fundamentalismus

Inhalt

Gerhard Schick • Fundamentalismus: Gefahr oder Chance für die Wirtschaftsordnung?	9
Kritik des religiösen Fundamentalismus	
Karl Lehmann • Fundamentalismus als Versuchung	19
Iwan Sokolowsky • Was bedeutet die zunehmende Fundamentalisierung des Islam für die Gesellschaft heute?	39
Kritik des wirtschaftlichen Fundamentalismus	
Lüder Gerken • Die Freiheit des Menschen in Liberalismus, Ordoliberalismus und Wohlfahrtsökonomik	45
Friedhelm Hengsbach • Die marktradikalen Bekenntnisse sind bodenlos	57
Wirtschaftsordnung und Islam	
Rainer Hermann • Islamisches Recht und seine wirtschaftspolitischen Implikationen	75
Volker Nienhaus • Der Beitrag des Islam zur ethischen Fundierung einer Wirtschaftsordnung	85
Wirtschaftsordnung und Christentum	
Werner Lachmann • Das christliche Menschenbild und die Frage nach der Wirtschaftsordnung	101
Gerhard Kruij • Die Option für die Armen als wirtschaftspolitische Maxime	117
Wirtschaftsethik und Fundamentalismus	
Christoph Lütge • Zur Vereinbarkeit von Moral und Eigeninteresse	133
Die Referenten der Tagung	141

Fundamentalismus: Gefahr oder Chance für die Wirtschaftsordnung?

Vor wenig mehr als einem Jahrzehnt hätte man die kommunistischen Diktaturen als die größte Gefahr für die freiheitliche Ordnung bezeichnet. Die Sowjetunion und die von ihr abhängigen sozialistischen Staaten bildeten das Gegenmodell zur freien, marktwirtschaftlich verfaßten Welt – in bezug auf das Wirtschaftsmodell, in bezug auf das Verständnis von Demokratie und Recht sowie nicht zuletzt in bezug auf die militärischen Bündnisse. Auch intellektuell stellte dieses Gegenmodell eine Herausforderung dar: Wirtschaftswissenschaftler wie Ludwig van Mises und Friedrich August von Hayek, um nur die wichtigsten zu nennen, wiesen die Unterlegenheit der sozialistischen Planwirtschaft gegenüber der Verkehrswirtschaft nach.

Die Zeiten haben sich geändert: In jüngerer Zeit warnt der Bundesinnenminister nun vor Anschlägen islamischer Fundamentalisten auch in Deutschland. Der 11. September 2001 scheint nur ein erster Höhepunkt islamistischer Gewalt gewesen zu sein. Weitere Anschläge vor und nach diesem schrecklichen Ereignis machen uns klar, daß der Terrorismus fundamentalistischer Muslime die Nachfolge der kommunistischen Diktaturen als gefährlichste Bedrohung der freiheitlichen Ordnung angetreten hat. Noch fehlt es allerdings weitgehend an der notwendigen intellektuellen Auseinandersetzung mit dem islamischen Fundamentalismus. Was zeichnet ihn aus? Was ist sein Gesellschaftsmodell? Unter Experten umstritten ist auch, ob die islamischen Terroristen Vorboten eines „Clash of Civilizations“ (Huntington 1993) sind oder ob es sich nur um einige wenige gewaltbereite Fundamentalisten handelt, die zwar großes Leid verursachen, aber letztlich nur in wenigen Staaten Unterschlupf finden können. Trotz einer Unmenge

von Zeitungsberichten und Talkshows ist immer noch unklar, mit wem und mit was wir es bei dieser neuen Bedrohung zu tun haben. Über die sicherheitspolitischen Aspekte der Terrorismusbekämpfung hinaus sind Antworten auf die Fragen zu finden, was den Fundamentalismus kennzeichnet, was seine Ursprünge sind und wie er überwunden werden kann. Völlig unklar sind auch seine wirtschaftspolitischen Implikationen.

Die Stiftung Marktwirtschaft lud vor diesem Hintergrund am 12. und 13. Dezember 2002 namhafte Experten zu einer Fachtagung „Wirtschaftsordnung und Fundamentalismus“ nach Hinterzarten (Schwarzwald) ein. Der vorliegende Band dokumentiert die auf der Tagung gehaltenen Referate.

Die diesen Referaten folgenden Diskussionen beschäftigten sich insbesondere mit drei Fragen:

- Was ist Fundamentalismus?
- Ist der Islam inhärent fundamentalistisch?
- Welche Wirtschaftsordnung implizieren Islam und Christentum?

1 Was ist Fundamentalismus?

Karl Kardinal Lehmann setzte den Fundamentalismus in Bezug zur Aufklärung. Diese habe sich ihrer eigenen Bedingungen nicht versichert und damit unvollständig geblieben. Gerade in den nicht-westlichen Gesellschaften habe der tiefgreifende und zum Teil überstürzte soziale und kulturelle Wandel die Selbstsicherheit der Menschen zutiefst erschüttert. Angesichts der Verunsicherung insbesondere des traditionell religiös sanktionierten Leitbildes der

Familie, suchten die Menschen Zuflucht in angeblich ewig sicheren Bezügen.

Auch Rainer Hermann beschrieb Fundamentalismus als das Festhalten an ewig gültigen Normen. Dies sei im fundamentalistischen Islam zu beobachten, der die Orientierung an Rechtsnormen des 7. Jahrhunderts fordere, auch wenn diese heute widersinnige Ergebnisse hervorbrächten und die ökonomische Entwicklung behinderten.

Friedhelm Hengsbach SJ definierte Fundamentalismus als die Orientierung an abstrakten Aussagen ohne Bezug zur Realität. Wo Wirtschaftspolitik sich an abstrakten, empirisch nicht haltbaren Modellen und marktwirtschaftlichen Bekenntnissen orientiere, so Hengsbach, bestehe wirtschaftlicher Fundamentalismus. Diese Definition verknüpft gleichsam die Religionsdefinition von Parson und die Fundamentalismus-Definition von Tibi. Nach Parson (1959) ist Religion ein Glaubenssystem, das durch einen nicht-empirischen, wertenden Charakter gekennzeichnet ist. Es unterscheidet sich damit sowohl von Wissenschaft als empirischem und nicht-wertendem als auch von der Philosophie als nicht-empirischem, nicht-wertendem Gedankengebäude (Kehrer 1968). Verliert Wissenschaft ihre empirische Fundierung, wird sie zum quasi-religiösen Bekenntnis. Werden die empirisch nicht abgesicherten wissenschaftlichen Aussagen dann zu politischen Forderungen, ist nach Tibi der Weg in den Fundamentalismus vorgezeichnet. Er definiert Fundamentalismus als „die Politisierung von Religion“ (Tibi 2001, 13). Im Falle der von Hengsbach kritisierten Wirtschaftspolitik wäre also von der politischen Umsetzung wissenschaftlich verbrämter ökonomischer Glaubensaussagen zu sprechen. Insofern wurde auf der Tagung die These bestätigt, daß Fundamentalismus nicht immer auf einen religiösen Ursprung zurückführbar sein muß (Kienzler 1996).

Lüder Gerken schlug eine allgemeinere Definition von Fundamentalismus vor, um die verschiedenen Fundamentalismen erfassen zu können: Man überhöht ein Prinzip und verlangt von anderen, notfalls unter Androhung von Gewalt, daß auch sie dieses Prinzip als obersten Wert übernehmen. Fundamentalismus ist nach dieser Definition das Gegenteil von Freiheit: Denn Freiheit ist immer auch die Freiheit des Andersdenkenden, für sich ein abweichendes Wertesystem in Anspruch nehmen zu können. Das gelte, so Gerken, auch für die Wirtschaftsordnung. Für zahlreiche Freiheitsbeschränkungen sei der ökonomische Effizienzgedanke der nicht weiter hinterfragte Rechtfertigungsgrund. Wenn aber der Staat politische, kollektivistische Ziele über die Freiheit der Bürger stellt und immer wieder in unzulässiger Weise in deren Freiheitssphäre eingreift, werde die freiheitliche Gesellschaftsordnung in Frage gestellt. Viele, gerade auch gläubige Menschen wehrten sich daher gegen einen wohlfahrts-ökonomisch begründeten staatlichen Interventionismus. Denn in der Wohlfahrtsökonomik werde der ökonomische Effizienzgedanke absolut gesetzt. Als nicht weiter hinterfragter Rechtfertigungsgrund für zahlreiche Freiheitsbeschränkungen erhalte er eine quasi-religiöse Bedeutung. Mit seiner Kritik an der Wohlfahrtsökonomik stützte Gerken die These, daß Fundamentalismus nicht auf den religiösen Bereich beschränkt ist, sondern auch die Wirtschaftspolitik prägen kann.

2 Ist der Islam inhärent fundamentalistisch?

Iwan Sokolowsky SJ stellte die These auf, der Islam sei inhärent fundamentalistisch. Die Fundamentalisten lehnten die westliche, am Verfassungsstaat orientierte Zivilisation ab und strebten eine universelle Gottesherrschaft islamischer Prägung an. Sich dafür – notfalls auch mit Gewalt – einzusetzen sei

Aufgabe jedes Muslimen. Zentral sei dabei die Ablösung des westlichen Rechtssystems – einschließlich der von uns als universell angesehenen Menschenrechte – durch die *sharia*. Mit seinem totalitären Anspruch stehe der islamische Fundamentalismus in unversöhnlichem Gegensatz zu Freiheit, Demokratie und Rechtsstaatlichkeit. Mit Fundamentalisten sei eine Einigung auf eine säkulare Rechtsordnung daher unmöglich.

Weitere Diskussionsbeiträge stützten diese These: Eine Trennung von Staat und Gesellschaft gebe es im Islam nicht. Der Staat werde als Akteur betrachtet, mit dessen Hilfe religiöse Normen auch gegenüber Nichtgläubigen oder Andersgläubigen durchzusetzen seien.

Andere argumentierten, Christentum und Islam unterschieden sich nicht grundsätzlich in ihrer Anfälligkeit für Fundamentalismus. Zwei Argumente wurden dafür angeführt: die Ähnlichkeit der religiösen Grundlagen (1) und die empirische Beobachtung, daß eine Politisierung von Religion auch im Christentum vorkomme (2).

(1) *Religiöse Grundlagen*: Der Fundamentalismus-Experte Tibi (2001, ix) stellt die These auf, Fundamentalismus komme in allen Schriftreligionen vor. Christliche Fundamentalisten seien ebenso von der universellen und absoluten Gültigkeit ihrer Glaubensinhalte überzeugt wie islamische. Nur habe das Christentum das Konzept einer politischen Gottesherrschaft bereits im Mittelalter gelebt, der Islam heute. Ebenso wenig wie das Konzept der Gottesherrschaft auf Erden in der christlichen Bibel vorkomme, finde es sich im Koran oder in den Überlieferungen des Propheten. Beides seien der Religionsgründung nachgelagerte Entwicklungen. Ähnliches gilt für das islamische Recht: Die *sharia* ist nach-koranisch und somit nicht Teil der göttlichen

Offenbarung. Tibi (2001) sieht vor diesem Hintergrund hinsichtlich der Anfälligkeit für Fundamentalismus keinen grundsätzlichen, in den Wurzeln der Glaubensüberlieferung angelegten Unterschied zwischen Islam und Christentum.

Die Bedeutung der Schrift für die Entwicklung des Fundamentalismus kommt darin zum Ausdruck, daß der Begriff „Fundamentalismus“ zuerst für protestantische Gruppierungen in den USA verwendet wurde, die das Bekenntnis zu einigen „fundamentals“ ihres Glaubens einte. Dazu zählte unter anderem die absolute Irrtumslosigkeit der Schrift (Kienzler 1996, 30f).

Anders als die Herkunft des Begriffs glauben machen könnte, ist christlicher Fundamentalismus nicht auf die protestantischen Kirchen beschränkt, in denen sich schon früh eine Gegenbewegung zur kritischen Bibelexegese gebildet hat. Karl Kardinal Lehmann gestand in seinem Beitrag die Anfälligkeit auch des Katholizismus für fundamentalistische Positionen ein. Der Versuchung, die schriftlichen Zeugnisse wortwörtlich zu nehmen und sich so der Auseinandersetzung mit der Moderne zu entziehen, widerständen auch katholische Christen nicht immer. Das werde derzeit an den innerkirchlichen anti-modernistischen Bewegungen, etwa jener von Lefebvre, deutlich. Auch Gerhard Kruip erkannte eine „Fundamentalismus-Falle“ im Christentum. Sie drohe, wenn nicht nur eine universelle, rational begründbare Moral, sondern das christliche Ethos für allgemeinverbindlich erklärt werden.

(2) *Christlicher Fundamentalismus in der Politik*: Eine zentrale Rolle spielt für christliche Fundamentalisten in den USA die Ablehnung der Evolutionstheorie, deren Behandlung auf Veranlassung von Fundamentalisten denn auch in einigen

Schulen verboten wurde. Deutlich wird fundamentalistischer Einfluß zudem bei den großen Streitpunkten Schulgebet und Abtreibung. Manche Autoren führen auch außenpolitische Entscheidungen der USA auf den Einfluß christlich-fundamentalistischen Gedankenguts zurück; dem Selbstverständnis protestantischer Fundamentalisten entsprechend, die Amerika als das „neue Jerusalem“ interpretierten (Shell 1995, 30), werde der weltweite Einsatz für Demokratie und Menschenrechte zum Teil als missionarische Aufgabe angesehen.¹

Selbst in Deutschland gibt es christlich-fundamentalistische Gruppierungen (Kienzler 1996). Die aus ihnen hervorgegangen Parteien haben allerdings bei den Bundestagswahlen regelmäßig nur sehr geringen Erfolg (Daiber 1995). Gleichwohl machen sie deutlich, daß die Politisierung von Religion auch im Christentum erfolgt und das Phänomen des Fundamentalismus nicht auf den Islam beschränkt werden kann.

Für das friedliche Zusammenleben der Menschen wesentlicher als die abstrakte Frage, ob der Islam inhärent fundamentalistisch ist und damit der Verständigung auf eine gemeinsame Rechts- und Wirtschaftsordnung entgegen steht, ist die konkrete Frage, ob die große Mehrheit der muslimischen Bevölkerung einer Ordnungsvorstellung zustimmen könnte, die der Freiheit des Individuums den ersten Rang einräumt – und zwar sowohl der religiösen als auch der wirtschaftlichen Freiheit. Diese Frage, die sich sowohl für muslimische Einwanderer in europäischen Ländern als auch in den muslimischen Ländern selbst stellt, wurde auf der Tagung kontrovers diskutiert. Voraussetzung für die Zustimmung zu einer freiheitlichen Ordnung wäre, daß – wie in den Staaten des christlichen Kulturkreises – fast alle Gesellschaftsmitglieder von der fundamen-

stischen Einstellung Abstand nehmen, ihre persönlichen Glaubensideale seien notfalls auch gewalt-sam durchzusetzen. Insbesondere darf der Staat nicht religiöse Normen für allgemeingültig erklären und religiöse Minderheiten diskriminieren bzw. ihre Diskriminierung tolerieren. Das islamische Dilemma „Bin ich zuerst Muslim oder Bürger des Staats, in dem ich lebe?“ (Mehmet 1990/1994, 17) muß in einer freiheitlichen Ordnung zugunsten der Staatsbürgerschaft und der Orientierung an den demokratisch statt religiös legitimierten gesetzlichen Normen beantwortet werden. Das wird deutlich an Strafen für Verhaltensweisen, die den religiösen Vorschriften widersprechen. Sieht beispielsweise religiöses Recht bestimmte Formen der Bestrafung vor, die das staatliche Recht untersagt, so muß sich der Gläubige in einer freiheitlichen Ordnung der Anwendung dieser Strafen enthalten.

Diese Trennung von staatlicher und kirchlicher Gewalt ist im westlichen Christentum wesentlich stärker verankert als in anderen großen Religionen (Daiber 1995, 122). Dies bedeutet jedoch weder, daß sie dem Christentum inhärent wäre, noch, daß sie dem Islam grundsätzlich widerspräche. Bis heute steht die britische Königin an der Spitze der anglikanischen Kirche; die britische Regierung ernannt den Primas. In Spanien und Argentinien gab es vor wenigen Jahrzehnten noch eine Verknüpfung von Kirche und Diktatur. Auf der anderen Seite ist die dominante Ideologie in vielen islamischen Staaten säkular (Chapra 1991, 9). Neben wenigen islamistischen Staaten wie dem Sudan oder dem Iran gibt es laizistische muslimische Staaten wie Ägypten oder die Türkei. Die un gerechtfertigte Diskriminierung der Bürger christlichen Glaubens auch in diesen Ländern (Kopten bzw. Armenier oder christliche Ausländer) erscheint aus westlicher Perspektive als Beweis für die mangelnde Toleranz des Islam. Denkt man an die religiös

motivierte Gewalt in Irland oder – in der deutschen Geschichte – an den Kulturkampf, wird jedoch offensichtlich, daß die Unterschiede zwischen Christentum und Islam in bezug auf die Anfälligkeit für Intoleranz und Fundamentalismus und in bezug auf die Möglichkeit der Trennung von Kirche und Staat eher gradueller, denn grundsätzlicher Natur sind. Beide Religionen haben in ihrer Geschichte Phasen der Toleranz und der Intoleranz gekannt.

3 Welche Wirtschaftsordnung implizieren Islam und Christentum?

Welches wirtschaftliche Handeln der Islam von den Gläubigen fordert und welchen Beitrag der Islam zur ethischen Fundierung einer Wirtschaftsordnung leisten könnte, ist im Westen in der Regel unbekannt, obwohl in Deutschland über drei, in Frankreich über vier Millionen Muslime leben und am Wirtschaftsleben teilnehmen. Viel zu wenig haben sich Wirtschaftswissenschaftler, Wirtschaftsethiker und Islamwissenschaftler mit den Wirtschaftsordnungsvorstellungen im Islam beschäftigt. Auch ist im Westen wenig über die Rolle der individuellen Handlungsfreiheit im Islam bekannt, die für Wettbewerbswirtschaften konstitutiv ist.

Rainer Hermann zeichnete ein kritisches Bild islamischer Wirtschaft. Zwar enthalte der Koran kein konkretes Wirtschaftsordnungsmodell. Einzelne Vorschriften enthielten aber ökonomische Implikationen. Ursächlich dafür, daß der Islam heute als Entwicklungshemmnis wirke, sei, daß das einst moderne islamische Recht nicht fortentwickelt werde. Konkret nannte er das Zinsverbot, die Almosensteuer, das Erbrecht und das fehlende Körperschaftsrecht. Für die ökonomische Entwicklung fatal sei die Rechtsunsicherheit, die dadurch entste-

he, daß die religiöse Gerichtsbarkeit unverbunden neben der staatlichen existiere und deren Rechtsprechung aufheben könne. Im Gegensatz dazu sah Volker Nienhaus in der Rückbesinnung auf islamische Werte eine Chance für die islamische Welt: Muslimische Ökonomen im Westen sähen eine Soziale Marktwirtschaft als Ausweg aus der Klientelwirtschaft und der Repression in ihren Heimatländern. Von einer Stagnation islamischen Denkens könne nur insofern die Rede sein, als Diktaturen in islamischen Staaten die freie Meinungsäußerung unterbinden. In freieren Staaten gebe es eine intensive Diskussion um die Fortentwicklung islamischer Wirtschaftslehren. Unterschiedlich werde vor allem die Frage des Zinses gesehen. Manche islamischen Ökonomen bestünden auf einer zinsfreien Sozialen Marktwirtschaft. Nienhaus warnte davor, das nur als rückschrittlich zu interpretieren: Wenn das Gebot der Zinslosigkeit wirklich befolgt werde, könnten sich interessante Unternehmensstrukturen und Entwicklungsperspektiven ergeben.

In Nienhaus' Beitrag wurde deutlich, daß sich christliche wie islamische Ökonomen auf die Ordnungskonzeption einer „Sozialen Marktwirtschaft“ beziehen.² Das legt den Vergleich zwischen islamischer Ökonomik und christlicher Soziallehre nahe. Die Soziale Marktwirtschaft in Deutschland ist, wie Werner Lachmann ausführte, unter direkter Bezugnahme auf die christlichen Wertegrundlagen ihrer Vordenker konzipiert worden. Der Begriff der „Ordo“, den Walter Eucken, Franz Böhm und ihre Mitstreiter verwendeten, machte das deutlich. Darüber hinaus sei die Soziale Marktwirtschaft auch die Wirtschaftsordnung, die dem biblischen Menschenbild entspreche. Denn sie gehe davon aus, daß der Mensch sündigen und scheitern könne und deshalb zum einen einer staatlich durchgesetzten rechtlichen Ordnung bedürfe, zum anderen einer sozialen Ordnung, die ihm im Falle des Scheiterns auffange.

Während christliche Wirtschaftswissenschaftler schon früh eine Übereinstimmung von Sozialer Marktwirtschaft und christlichen Wertvorstellungen erkannten, wurde von kirchlicher Seite die Marktwirtschaft erst spät als die dem christlichen Menschenbild entsprechende Wirtschaftsordnung akzeptiert (Meyer 2003). Gerhard Kruijff verdeutlichte in seinem Beitrag, wie das befreiungstheologische Leitbild der „Option für die Armen“ zunächst aus einer marxistisch geprägten Gesellschaftsanalyse lateinamerikanischer Theologen entstand, die eine Gegenbewegung auch zu den als „neoliberal“ kritisierten Wirtschaftsreformen in Lateinamerika darstellte. Die „Option für die Armen“ sei jedoch nicht an diese Gesellschaftsanalyse gebunden. Im Sinne von Rawls' (1971/1975) Differenzprinzip könne auch eine Soziale Marktwirtschaft der „Option für die Armen“ gerecht werden, weil die in ihr enthaltenen Ungleichheiten Anreize für wirtschaftliche Aktivität erzeugen, die auch das Schicksal der Armen verbessern könne.

Christoph Lütge zeigte in seinem Beitrag, daß ethisches, religiös motiviertes Verhalten in der Wirtschaft eine produktive Rolle einnehmen kann, ohne in fundamentalistischer Weise anderen die eigenen Werte aufzuzwingen. Lütge argumentierte mit der Funktion der Regelordnung als Ort der Moral: Sie entlaste den einzelnen von der Entscheidung, entweder wirtschaftlich erfolgreich zu sein oder ethisch zu handeln, indem sie ethisches Verhalten für alle zur Regel macht. In einer statischen Welt, wie sie in der Zeit der Entstehung von Koran und Bibel bestand, seien Regeln für alle vorteilhaft, die dem einzelnen Mäßigung vorschreiben. Denn jeder Zugewinn eines Gesellschaftsmitglieds würde Ver-

luste bei einem anderen voraussetzen. In der heutigen, dynamischen Wirtschaft hingegen sei die privilegierte Wettbewerbsordnung vorteilhaft. Ethisches Handeln erschöpfe sich jedoch nicht in der Erfüllung von Regeln. Weil unvollständige, „offene“ Verträge in einer komplexen Welt unvermeidbar seien, werde der Aufbau einer Reputation als ethischer Akteur lohnenswert. Religiös motiviertes Handeln könne so zum Erfolgsfaktor werden.

Lütge bezog sich damit auf eine produktive Rolle von Religion bei der Ausgestaltung der Wirtschaftsordnung und beim Handeln jedes einzelnen. Auf dieser Basis könnte der Islam einen konstruktiven Beitrag sowohl zur Gestaltung einer Weltwirtschaftsordnung als auch zur Entwicklung der muslimisch geprägten Volkswirtschaften leisten. In einer Zeit, in der auch in unseren vormals christlich geprägten Ländern viele Entscheidungsträger der ihnen übertragenen Verantwortung nicht gerecht werden und durch Bilanzfälschung, Korruption, Steuerhinterziehung etc. über den Reputationsverlust für sich selbst und die von ihnen geleiteten Unternehmen hinaus auch großen volkswirtschaftlichen Schaden verursachen, wäre ein solcher ethischer Impuls selbst in unserem eigenen Land wünschenswert.

Anmerkungen

- 1 Kienzler (1996). Vgl. auch Javier Solana in der Financial Times Deutschland vom 8. Januar 2003, S. 15, Andreas Rinke „Die Glaubenskrieger“ im Handelsblatt vom 10. März 2003, S. 12, sowie Georg Watzlawek „USA – Aufstieg und Fall“ im Handelsblatt vom 24. März 2003, S. 11.
- 2 Vergleiche auch Nienhaus (1982).

Literatur

- Chapra, M. Umer* (1991). *Islam and the Economic Challenge*. Leicester: The Islamic Foundation.
- Daiber, Karl-Fritz* (1995). Parteien des christlichen Fundamentalismus. In: Lange, Dietz (Hg.). *Religionen – Fundamentalismus – Politik*. Frankfurt: Peter Land. 105–123.
- Huntington, Samuel P.* (1996). *The Clash of Civilizations and the remaking of world order*. New York: Simon & Schuster.
- Kehrer, Günter* (1968). *Religionssoziologie*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Kienzler, Klaus* (1996). *Der religiöse Fundamentalismus. Christentum, Judentum, Islam*. München: C.H.Beck.
- Mehmet, Özey* (1994/1990). *Fundamentalismus und Nationalstaat. Der Islam und die Moderne*. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt. Original: *Islam Identity and Development. Studies of the Islamic Periphery*. London: Routledge.
- Meyer, Matthias* (2003). *Ordnungspolitische Vorstellungen der Kirchen*. Berlin: Stiftung Marktwirtschaft.
- Nienhaus, Volker* (1982). *Islam und moderne Wirtschaft. Positionen, Probleme und Perspektiven*. Graz: Styria.
- Parsons, Talcott* (1959). *The Social System*. Glencoe/Illinois: Free Press.
- Rawls, John* (1971/1975). *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt/ Main: Suhrkamp. Original: *A Theory of Justice*. Cambridge/ Mass.: Belknap Press.
- Shell, Kurt L.* (1995). Der religiöse Fundamentalismus als Herausforderung an die amerikanische Politik. In: Lange, Dietz (Hg.). *Religionen – Fundamentalismus – Politik*. Frankfurt: Peter Land. 29–46.
- Tibi, Bassam* (2001). *Fundamentalismus im Islam. Eine Gefahr für den Weltfrieden?* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Kritik des religiösen Fundamentalismus

1 Theologische Herkunft von „Fundamentalismus“

Wo kommt der Begriff „Fundamentalismus“ überhaupt her? Ursprünglich war der Terminus in der Geschichte des neuzeitlichen evangelischen Christentums zu Hause. Man meinte damit hauptsächlich jene Gruppen in den Vereinigten Staaten und in England, die als Protestbewegung im 19. und frühen 20. Jahrhundert gegen den extremen Liberalismus in Theologie und Kirche angingen. Man zählt sie gewöhnlich zum konservativ-evangelikalen, gelegentlich auch zum pietistischen Flügel des Protestantismus. Die gemeinsame Stoßrichtung der verschiedenen Gruppen geht gegen den sogenannten „Modernismus“. Es ist eine Selbstbezeichnung amerikanischer Protestanten, die 1910–1915 die Schriftenreihe „The Fundamentals“ herausgaben. Das Wort „Fundamentalismus“ selbst scheint erst um das Jahr 1920 von C. L. Laws geprägt worden zu sein.¹ Der Oxforder Bibelwissenschaftler James Barr (1981, 25) schreibt dieser kirchlichen Bewegung folgende Merkmale zu: starke Betonung der Unfehlbarkeit und absoluten Irrtumlosigkeit der Schrift; ablehnende Haltung im Blick auf die moderne Theologie und ihre Methoden, besonders die historisch-kritische Forschung; feste Überzeugung, daß alle übrigen, die nicht den fundamentalistischen Standpunkt teilen, keine wahren Christen sind. Das fundamentale Dogma dieser Bewegung besteht in der Überzeugung, das Wort Gottes sei „wortwörtlich“ zu nehmen; deswegen richtet sich der Fundamentalismus bis heute z.B. massiv gegen das Erklärungsmodell der biologischen Evolution.² Der Darwinismus und das naturwissenschaftliche Denken werden für die Säkularisierung

verantwortlich gemacht. Es ist bekannt, daß im Zusammenhang mit der weiten Verbreitung des fundamentalistischen Gedankengutes in den USA finanzielle Aspekte keine unwesentliche Rolle spielen, und auch die Einflußnahme fundamentalistischer Kreise auf politische Prozesse und Ziele ist in ihrem Gewicht nicht zu verkennen. Dieser Fundamentalismus kommt im Ursprung stark von der Erweckungsbewegung her, deckt sich freilich nicht mit dem Pietismus, der eine eigene Antwort auf die geschichtliche Herausforderung des Christentums darstellt. Der Fundamentalismus ist jedoch nicht besonders konfessionsspezifisch geprägt, verhält sich aber dennoch der ökumenischen Bewegung gegenüber weitgehend ablehnend. Gemeinsam ist seinen verschiedenen Gruppierungen die Bewahrung unabdingbarer Glaubenswahrheiten, die sie im Zuge der neuzeitlichen Theologie und Rationalität grundlegend gefährdet sehen: die Trinität, die wahre Gottheit Jesus Christi, die Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria, die Versöhnung durch sein Blut, seine leibliche Auferstehung, seine Wiederkunft zum Gericht und zur Aufrichtung des Reiches Gottes. Die Annahme dieser Grundwahrheiten steht jedoch unter der Prämisse, daß die Bibel überhaupt, das heißt in jeder ihrer Aussagen und in jeder Hinsicht, wörtlich von Gottes Geist inspiriert und absolut irrtumsfrei ist.³

Seine Kraft hat dieser Fundamentalismus vor allem auch in einer großen missionarischen Aktivität erwiesen. Es ist verständlich, daß die missionarischen Bemühungen schon wegen der in der Weitergabe des Glaubens notwendigen „Elementarisierung“ des Glaubensgutes zu der beschriebenen Mentalität neigen können.

Die Sache selbst hatte es freilich schon längst vor dem Aufkommen des Wortes „Fundamentalismus“ gegeben. In der neuzeitlichen Geschichte des Protestantismus formierte sich bereits früh eine entschiedene Gegenbewegung gegen das Eindringen der Aufklärung in Religion und Theologie, gegen die historische und literarische Bibelkritik und gegen den übermächtigen Einfluß empirisch-wissenschaftlicher Ergebnisse auf das Verständnis der Schrift. Gegenüber der „kritischen“ Theologie fast aller Jahrhunderte setzte eine grundsätzliche Gegenbewegung ein, die selbstbewußt und manchmal auch trotzig auf jenen unantastbaren Wahrheiten beharrte, die jedem Hinterfragen entzogen sein sollten.

Ursprünglich war, wie wir sahen, der Begriff „Fundamentalismus“ auf den Umkreis eines evangelikal orientierten Christentums in der Neuzeit eingegrenzt. Einige seiner Hauptelemente passen freilich auch auf Erneuerungsbewegungen im Islam, so z.B. die Art des Schriftverständnisses und die Zurückweisung der Kritik heiliger Schriften. Der islamische Fundamentalismus geht übrigens bereits auf das 18. und 19. Jahrhundert zurück⁴. Er stellt die höhere normative Gültigkeit des Korans gegenüber der Vielfalt der Rechtsschulen heraus. Es geht um die Rückkehr zum reinen Islam der ersten Generationen. Die späteren Rechtsschulen hätten, so lautet die fundamentalistische Kritik, zu viele verstandesmäßige Erwägungen eingebracht, die nicht verbindlich sind; sie seien für die Einheit der Gläubigen ein Hindernis. Die Anpassung an die moderne Welt wird als Verlust der islamischen Identität und als unbillige Bevorzugung westlicher Lebensformen und Normen auf Kosten originärer islamischer Überlieferungen verstanden.

Dieser Fundamentalismus ist keineswegs notwendig konservativ. Die bestehende Ordnung ist nämlich nicht in Übereinstimmung mit den ursprünglichen Grundsätzen des Islam. Darum sind funda-

mentalistische Bewegungen dieser Art in einer Gesellschaft, die nicht klar zwischen Religion und Politik unterscheidet, rasch sehr eng mit politisch-revolutionären Bewegungen verbunden. Der Fundamentalismus ist in manchen Ländern bis heute weitgehend eine Abwehrreaktion gegenüber dem erlittenen Identitätsverlust infolge importierter Systeme und Ideologien. Die Predigt zur Rückkehr zu den Quellen der eigenen großen Tradition allein konnte jedoch bis jetzt kaum irgendwo eine lebensfähige und stabile Ordnung schaffen.

2 Ausstrahlung und Streuung des Fundamentalismus-Begriffs

Der Fundamentalismus hat viele Begriffe in seiner Nähe, die mehr oder weniger locker assoziativ mit ihm verbunden sind. Ich gehe hier nur auf den religiös-kirchlichen Bereich ein. Man sollte nicht vergessen, daß „Fundamentalismus“ letztlich so etwas wie ein hermeneutisches Grundprinzip ist, das mit der Auslegung Heiliger Schrift zu tun hat. Wir haben schon darauf hingewiesen, daß der Fundamentalismus ursprünglich mit einer nicht bloß wörtlichen, sondern wortwörtlichen Interpretation der Bibel als Heiliger Schrift einhergeht. Zur Abwehr jedes evolutiven Denkens und besonders des Darwinismus wurden z.B. vor allem die kosmologischen Vorstellungen der Bibel einlinig als historische Aussagen begriffen. Deshalb hat man z.B. auch eine allegorische Schriftauslegung, die heute hermeneutisch wieder sehr viel mehr Interesse findet und geradezu rehabilitiert wird, abgelehnt. Diese Fragen sind freilich nicht neu, sondern werden bereits in der Alten Kirche unter dem polaren Spannungsbogen von Geist und Buchstaben ausgetragen. Ein Blick vor allem in die Schriftauslegung mancher Sekten, aber auch größerer amerikanischer Kirchen zeigt, daß die Diskussion noch längst nicht beendet ist.

Es ist jedoch deutlich, daß dieser Fundamentalismus sich im Kern auf das Fundament der Bibel bezieht, wie es denn sachgerecht und zeitgemäß auszulegen ist. Der Rückbezug strikt auf den Buchstaben der Bibel soll alle Probleme lösen helfen. Im Grunde ist dies ein bestimmtes protestantisches Erbe, denn man verfängt sich in den Antworten bei der Klärung des Prinzips „Sola Scriptura“. Vorausgesetzt wird, daß die Schrift sich selbst auslegt. Dann kann man am Ende nur wieder auf dieses Fundament zurückkommen – aber wie? Durch Buchstabengläubigkeit und autoritäre Strukturen? In diesem Sinne kann man von der Selbstgenügsamkeit des Biblizismus sprechen.

Ein solcher Fundamentalismus im strikten Sinn hat im katholischen Bereich in dieser Form wenig Verbreitung. Der Fundamentalismus kommt in einem anderen Gewand einher. In der katholischen Kirche und Theologie war immer schon klar, daß die Heilige Schrift bei allem eindeutigen „kritischen“ Vorrang durch die weitgespannte Überlieferung und die Autorität der Kirche ausgelegt wird. Dies kann in einen Traditionalismus münden, der sich als „Integralismus“ versteht: Man ist überzeugt, daß man alle profanen Lebensbereiche der kirchlichen Entscheidungsgewalt unterstellen muß, die in sich als religiöses Prinzip den einzigen Schlüssel für alle Fragen auch des modernen Lebens in der Hand hält. Der Versuch eines Gesprächs mit den Zeitgenossen und des Dialogs mit der gegenwärtigen Welt wird dem gegenüber als „Modernismus“ bezeichnet. Die Integralisten sind der Meinung, die Wirklichkeit könne in abstrakten, fixierten und unabänderlichen Begriffen erfaßt und ausgeschöpft werden. Mit Hilfe eines solchen Lehrsystems muß alles „lückenlos vollständig“ (= „integral“ in diesem Sinne) heimgeholt werden. Wenn die staatlichen Hilfen zur Durchsetzung nicht mehr zur Verfügung stehen, muß es durch ein Höchst-

maß an innerkirchlicher Autorität und Disziplin zur Annahme gebracht werden. Das Zweite Vatikanische Konzil bedeutet durch die Forderung des „Aggiornamento“ grundsätzlich ein Ende dieser Weltsicht, die freilich in den traditionalistischen Bewegungen, besonders exemplarisch bei M. Lefebvre, weiterlebt. Diese integralistischen Strömungen treten in konservatistischen und in revolutionär-progressiven Spielarten auf.

Es gibt noch einige Perspektiven, die den Fundamentalismus-Begriff erhellen könnten. Ich will nur eine Station aus der wissenschaftstheoretischen Debatte der 60er Jahre nennen. Gegenüber dem „Fallibilismus“, der unter Erkenntnis einen offenen, prinzipiell unabschließbaren, stets kritischen Prozeß versteht, der an keinen festen Punkt gelangt und aus dem keine unbestreitbaren Gewißheiten abzuleiten sind, setzt man den Fundamentalismus, der nur eine wahre Theorie zuläßt, die sich ausreichend begründen läßt und unbezweifelbare Wahrheiten zur Geltung bringt. So hat Hans Albert (1968, 11, 46, 70, 75) im Anschluß an Karl Popper den „logischen Positivismus“ hart kritisiert, weil er immer noch solche unerschütterlichen Fundamente annehme.

3 Deskriptiver Synthese-Versuch

Man kann jedoch eine deskriptive Annäherung an den „Fundamentalismus“ als Phänomen versuchen, damit wenigstens ein Vorbegriff erkennbar wird. Fundamentalismus droht immer dann, wenn Menschen auf ihrer Sinnsuche in einer stetig sich wandelnden Welt so nach einem „Fundament“ und einer „Ordnung“ streben, daß diese allem Wandel entzogen und nicht mehr befragt werden dürfen. Offenbar spielt in vieler Hinsicht Angst mit, eine verlässliche Lebensorientierung könnte verloren gehen oder nicht mehr wirken. Deshalb wird auch Streben

nach Sicherheit um fast jeden Preis erkennbar, um diese Angst zu beheben. Die inhaltliche Füllung solcher Mentalitäten kann außerordentlich verschieden sein. Die Gemeinsamkeiten im Verhalten sind jedoch unübersehbar: ungeschichtliches Denken, geschlossenes Weltbild, Mißtrauen in Wissenschaft überhaupt, rigoristische Forderungen mit Exklusivitätsanspruch, elitäres Bewußtsein, fragwürdige Missionierungsstrategien zur Bekehrung der ganzen Welt. Im Inneren sind solche Gruppen nicht selten autoritär strukturiert: Forderung eines absoluten Gehorsams einem Führer gegenüber, Kappen der Außenbeziehungen, rückhaltlose Identifizierung mit den Idealen der Gruppe, kompromißlose Distanzierung von allen Andersdenkenden, elitäres Bewußtsein, Ablehnung rationaler Diskurse besonders mit Außenstehenden.

In vielen Gruppierungen herrscht auch eine grundsätzlich intolerante Haltung vor. Intoleranz ist jedoch kein Merkmal, das notwendig zu jedem Fundamentalismus in gleicher Weise gehört. Intoleranz ist m.E. ein fundamentaleres Fehlverhalten, das noch diesseits eines spezielleren Fundamentalismus liegt und umfassender ist.

Solche und andere Hinweise⁵ sind nützlich, klären jedoch über einzelne Beiträge zur Begriffsgeschichte hinaus sachlich nichts mehr Wesentliches. Es braucht noch andere Dimensionen der Reflexion.

4 Fundamentalismus als Revolte gegen die Moderne

Der recht allgemeine Fundamentalismus-Begriff wird in seiner Anwendungsbreite oft so überdehnt, daß er – auf seinen eigenen Gehalt hin besehen – wenig inhaltlich zur Geltung bringt. Es ist jedoch deutlich geworden, daß jene mit „Fundamentalis-

mus“ bezeichneten Haltungen auf eine bestimmte geschichtliche Situation antworten, obgleich der Fundamentalismus an sich jeden geschichtlichen und gar einen geschichtlich bedingten Standort eher verleugnen möchte.

Gewöhnlich wird gefragt, auf welche gesellschaftlichen Defizite unserer Zeit der Fundamentalismus mit seinen Denk- und Verhaltensmustern reagiert. Er scheint ein einziger „Aufstand gegen die Moderne“ (Meyer 1989a) zu werden. „Offenkundig treibt die weltweit, wenn auch in sehr verschiedenem Tempo und auf sehr verschiedenen Wegen, voranschreitende Modernisierung aus denselben Kräften, denen sie ihre Dynamik verdankt, eine elementare Krise hervor, die die fundamentalistische Gegnerschaft gegen ihre Prinzipien, Formen und Ziele in beachtenswertem Umfang begünstigt.“ (Meyer 1989b, 7). In diesem Sinne ist der Fundamentalismus eine immanente Gegenströmung zum modernen Prozeß der generellen Öffnung des Denkens, des Handelns, der Lebensformen und der Gesellschaft. Durch die Zurückweisung vieler sogenannter „Errungenschaften“ des modernen Lebens, die in Wirklichkeit jedoch eine Krise auslösen, empfiehlt er sich als das Gegenmittel zu den Verlusten und Schwächungen der modernen Gesellschaft.

Die Fortschrittsskrise – so wird gesagt – habe die traditionellen gesellschaftlichen Werte erschüttert und rufe zurück zu den unverrückbaren Grundentscheidungen. Moderne Vielfalt und pluralistisches Denken lösen bei vielen Menschen Verunsicherung aus. Der Verlust der Selbst-Sicherheit wird als grundlegende Existenzbedrohung erfahren. Der Fundamentalismus möchte gegenüber den Selbstzweifeln und Ungewißheiten der Moderne Ich-Stärke und Orientierungssicherheit zurückgewinnen. Gegenüber dem vielfältigen Angebot pluraler und alternativer Lebens-

entwürfe, die einen „Relativismus“ der Wahrheit fördern, gilt es, den absoluten Anspruch der Wahrheit und der sittlichen Praxis zur Geltung zu bringen und auch durchzusetzen. Nur sie allein kann Sicherheit um jeden Preis, festen Halt, verlässliche Geborgenheit und unbestreitbare Orientierung gewähren. Der Fundamentalismus ist ein Abwehrmechanismus, der sich gegen die beschriebenen Einbußen an Wertüberzeugungen zu sichern versucht.

So findet sich in den fundamentalistischen Strömungen die Tendenz, Kompromißbereitschaft und offenen Dialog als Zeichen von Unwissenheit und Schwäche zu betrachten. Wer die Wahrheit absolut erkannt hat, hat auch das Recht und die Pflicht, sie mit allen anerkannten Mitteln zu realisieren. Eine solche Grundhaltung führt zu einem geschlossenen Deutungssystem mit eigenen Strukturen, wie sie eben beschrieben wurden. Es bilden sich feste Gesinnungsgemeinschaften, die eine gesicherte Heimat anbieten. In solchen Gruppen herrschen strenge Autorität, überhöht legitimierte Führung und sehr strikt ausgelegte Lebensregeln. Die Offenheit nach außen ist sehr beschränkt, zugleich tendiert die Gruppe zur Absonderung von der gesellschaftlichen Realität. Man zieht sich in ein heiles Ghetto zurück, das Sicherheit und Geborgenheit verspricht. Nicht selten ist damit auch ein militantes und intolerantes Verhalten gegenüber Andersdenkenden verbunden. Die Zustimmung der Bevölkerung zu solchen Gruppen – seien sie kulturell, politisch oder religiös – ist im allgemeinen nicht groß, wenngleich die Lautstärke ihrer Propaganda oft einen anderen Eindruck erweckt. Es ist jedoch auch nicht zu übersehen, daß die Suche nach zweifelsfreien, eindeutigen Antworten inmitten einer durchgängigen Erkenntnis-, Meinungs- und Gesinnungsvielfalt einem Grundbedürfnis sehr vieler Menschen entgegenkommt. Sie wollen wieder neue Sicherheiten haben.

Man sieht leicht, wie der Fundamentalismus zu tun hat mit allgemeinen menschlichen Reaktionen auf die Gefährdung von Wahrheit und Freiheit und wie er zugleich, nun in einem geschichtlichen Brennpunkt konzentriert, eine Reaktion darstellt auf die Herausforderung des neuzeitlichen Geistes und der ihm zugeordneten gesellschaftlichen Bedingungen. Vor diesem Horizont erscheint der Fundamentalismus als Flucht in sichere Positionen und trügerische Ruhe, als verweigerter Mündigkeit, als Radikalisierung, verdrängte Freiheit und Anti-Aufklärung.

5 Der Fundamentalismus auf dem Boden der Moderne

So überraschend es ist, zeigt sich dennoch, daß die beschriebenen Denkweisen auch den Fundamentalismus außerhalb Europas, besonders auch im Islam, bewegen. Er richtet sich gegen die Moderne und ist doch zugleich aus der Konfrontation mit ihr hervorgegangen. Wissenschaft und Technologie als zivilisatorische Leistungen können nämlich nicht einfach nur als technische Größen in sich selbst begriffen werden, sondern sie hängen von ihren Entstehungsbedingungen bis zu ihren Wirkungen auch mit einem neuen Weltbild zusammen, das von den technischen Neuerungen nicht einfach zu trennen ist. „Das Scheitern der Muslime, sich die Moderne anzueignen, korrespondiert eng mit ihrer Vorstellung, kulturelle Moderne und techno-wissenschaftliche Modernität könnten voneinander getrennt werden. Der islamische Fundamentalismus ist trotz aller antiwestlichen Rhetorik kein Traditionalismus, sondern ein Produkt des gescheiterten islamischen Versuchs, sich die Moderne instrumentell anzueignen“ (Tibi 1992a, 13). Es kann nicht einfach darum gehen, die Entzauberung der Welt rückgängig zu machen.

Man muß auch die innere Tragik sehen, die der problematischen Annahme einer halbierten Moderne eignet. Der Druck eines tiefgreifenden und zum Teil überstürzten sozialen und kulturellen Wandels, den der Einfluß der modernen europäischen Zivilisation auf viele traditionale Gesellschaften, auch auf den Islam ausgelöst hat, braucht ein Ventil. Dabei geht es weitgehend um die Verunsicherung des traditionell religiös sanktionierten Leitbildes der Familie. Der Modernisierungsprozeß nach westlichem Muster hat die Selbstsicherheit der Menschen zutiefst erschüttert. Der Modernisierungsschub z.B. im Iran durch den Schah und die nachfolgende Entwicklung sind ein besonders markantes Beispiel für Fehlurteile und eine im ganzen auch recht fatale Verkennung der gesellschaftlichen Realität in diesen Ländern.

Der Fundamentalismus tritt unter den Bedingungen der Moderne an, z.B. Irreversibilität und kultureller Pluralismus, deren Legitimität er bestreitet, die er aber nicht revidieren kann.

Wenn man also Kultur, moderne Wissenschaft und Technologie nicht einfach voneinander trennen kann, so entsteht die Frage, wie das Verhältnis des Fundamentalismus zur Aufklärung im weitesten Sinne anzusetzen ist. Vor allem erhebt sich die Frage, ob das Erstarken des Fundamentalismus nicht weltweit ein Niedergang der Aufklärung sei. Man sprach schon wiederholt von einer Verbreitung der reinen Unvernunft, wie sie der Fundamentalismus darstelle, aber auch von der „Internationale der Unvernunft“ (Meyer 1989a, 146). Ist es Angst vor der Vernunft oder vollzieht sich in der Auseinandersetzung zwischen Fundamentalismus und Moderne ein noch viel tieferer Prozeß? Dabei geht es nicht bloß um die Frage einer Rebellion gegen die Moderne, sondern um die Rückwirkung auf die Aufklärung.

6 Fraglosigkeit der Aufklärung?

Die Antwort auf die Frage, ob der Fundamentalismus Aufstand gegen die Moderne und Niederlage der Aufklärung sei, ist nicht einfach. Ist der Fundamentalismus-Begriff nicht sonderlich klar, so sind es die Stichworte „Aufklärung“ und „Modernität“ auch nicht sehr viel mehr. Es hätte keinen Sinn, fixe Positionen einander gegenüberzustellen, die in ihrer nur abstrakten Geltung letztlich weder ein Gespräch noch eine Auseinandersetzung erlauben, die diesen Namen wirklich verdienen.

Nach ihrem Selbstverständnis und Anspruch ist jede Aufklärung nicht ein fester Besitz im Sinne einer bereits erreichten universellen Transparenz der Vernunft, sondern ist Kritik und Funktion, Prozeß und Ziel. Jeder denkt an Kants (1797, 452) berühmte Umschreibung aus der Schrift „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ vom Dezember 1783: „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschliebung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.“ Aufklärung ist trotz der einschneidenden und richtungsweisenden Orientierung vor allem des 18. Jahrhunderts nicht an eine bestimmte Epoche gebunden, sondern lebt immer in der Spannung zwischen Vorurteil und Vernunft, Bewahrung und Überwindung, Tradition und Vergegenwärtigung. Sie leitet zum Selbstdenken und zur gesamt-menschlichen Selbstbefreiung an, ist aber als ein historischer Prozeß dennoch an Voraussetzungen

gebunden, die sie selbst nicht einfach im Griff hat. Außerdem darf man im Blick auf die Aufklärung nicht die Folgen ihrer eigenen Wirkungen ausblenden, sonst wird Aufklärung selbst blind.

Die Aufklärung selbst hat gerade auf dem Höhepunkt ihres Prozesses in ihren großen Protagonisten (Herder, Kant, Lessing, Hegel) um ihre eigene Ambivalenz gewußt. Hegels Wort von der „unbefriedigten Aufklärung“ (Hegel 1952, 407), das zum Titel eines wichtigen Buches von W. Oelmüller (1969) geworden ist, bringt das Problem gut zur Sprache.

Es gibt eine Reihe von Fragen, die zuerst simpel oder gar banal klingen; sie sind es aber keineswegs: Wie wird man kritisch und vor allem am Ende auch selbstkritisch? Wie kann man einen anderen kritisch und selbstkritisch machen? Was muß geschehen, damit man die „neue Klarheit“ auch wirklich will, gegebenenfalls auf Kosten der alten Wahrheit? Wie läßt sich verhindern, daß „Kritik“ sich in ihren Voraussetzungen nicht versteckt, immunisiert und so selber Indoktrination wird? Woher nimmt die Kritik ihre Kriterien? Woher legitimiert sich die Antizipation der Wahrheit, die letztlich in jeder Kritik auf irgendeine Weise geschieht? Wie ist Aufklärung überhaupt möglich?

7 Aufklärung der Aufklärung

Man tut der Größe der Aufklärung kein Unrecht an, wenn man feststellt, solche und ähnliche Fragen seien damals und heute nicht genügend beantwortet worden.⁶ Die Voraussetzungen und Folgen der Aufklärung müssen bedacht werden. Sonst fehlt am Ende die Aufklärung der Aufklärung. Zugleich haben sich die Aufklärungsprozesse verschoben. Heute wird Aufklärung weitgehend intellektuell und politisch

verstanden. Man reflektiert viel stärker auf die früher unterschätzten politischen Voraussetzungen. Die Aufklärung im 18. Jahrhundert fragte vor allem nach den moralischen Implikationen von Aufklärung. Diese wiederum scheinen eher vergessen zu sein: „Heute gelten fast nur noch die Institutionen der Gesellschaft als Ursache des Mangels an Aufklärung, kaum noch das Versagen der eigenen Person. Soweit die Unmündigkeit selbst verschuldet ist, war es meine Dummheit im Sinne von Gutgläubigkeit, die sich verdimmen ließ. Gerade die inneren Bedingungen der Möglichkeit der Aufklärung bedürfen jedoch immer noch der Aufklärung; eine Selbstaufklärung, die an sich konstitutiv zur Aufklärung gehört. Aufklärung muß immer noch um ihre eigenen inneren und äußeren Möglichkeiten kämpfen. Es scheint fast, als ob Aufklärung bis heute nicht zuletzt daran scheiterte, daß sie ihre eigenen Möglichkeiten nicht erklären kann.“ (Schneiders 1974, 214).

Zweifellos hat die Aufklärung die Rationalität des Menschen überschätzt und sich dadurch einseitig auf den theoretischen Bereich verlegt. Aufklärung ist aber nicht nur ein Auftrag an die Philosophie und die Wissenschaften, sondern an alle Gruppen und Institutionen der Gesellschaft. Sie stützt sich nicht nur auf die Reflexion, sondern auch auf den Diskurs und das Gespräch als kooperative Suche nach der Wahrheit. Die Aufklärung selbst hat immer wieder entdecken müssen, wie sehr die menschliche Vernunft selbst standortbedingt ist, vor allem durch die Geschichte (Herder) und die Sprache (Hamann). Die Aufklärung über die Aufklärung hat gezeigt, daß der Gipfel der Kritik „zugleich der Punkt des höchsten Anfälligkeitseins der aufgeklärten philosophischen Reflexion für eine dogmatische Verkehrung ihrer selbst (ist), ein Anfälligkeitsein, dem das philosophische Denken und oft auch die Haltung des vernünftigen Denkens überhaupt alsbald erlegen ist“

(Kopper 1979, 140). Die menschliche Vernunft hat in ihrer eigenen Geschichte seit der Aufklärungszeit mannigfach erfahren müssen, daß sie bei allen Fähigkeiten zu Kritik und Distanz nicht so unabhängig und innerlich unendlich ist, wie sie sich gab und gibt. Trotz ihrer prinzipiell uneingeschränkten Fähigkeit zum Erkennen ist sie tief mitbestimmt von ihren eigenen Voraussetzungen, derer sie erst innewerden muß. Dies hat auch den Vernunft-Begriff gründlich verändert.

8 Modernität und Fundamentalismus als Gegenkonzepte in ihrer Verstrickung

Zum wahren Begriff der Aufklärung und der Modernität gehört damit auch ihre eigene Ambivalenz und Dialektik, die Erfahrung der Rück- und Nachtseiten der Aufklärung selbst. Der Fundamentalismus konnte nur so stark werden, weil Aufklärung und Modernität⁷ ihre eigenen Schwächen nicht genügend in den Blick genommen und aufzuarbeiten versucht haben. Sie haben die offenkundige Doppeldeutigkeit z.B. von Befreiung und Emanzipation, Pluralismus und Toleranz nicht genügend scharf erfaßt. Ja, heute löst sich das dialektische Antlitz der Aufklärung beinahe auf. „Nun scheint auf einmal nicht nur das alte Doppelgesicht die eigentliche und endgültige Gestalt von Aufklärung zu sein. Vielmehr deutet fast alles darauf hin, daß es sich mehr und mehr in eine fatale Eindeutigkeit der Bedrohung des menschlichen Lebens selber und seiner Grundlagen auflöst. In kürzester Frist erscheint uns nun plötzlich der vertraute Pfad der Erlösung als Holzweg in die Apokalypse. Dieser Schock geht tiefer als der, den die Aufklärung in ihrer Epoche selbst bewirkte“ (Meyer 1989b, 16). Aber es ist nicht erlaubt, gleichsam bei diesen historischen Defiziten der Vernunft zu bleiben oder sie gar

den Mächten des Irrationalen und des Chaos oder neuen Mythologien preiszugeben, wie dies in nicht wenigen intellektuellen Positionen unserer Tage immer mehr geschieht. Sie arbeiten am Ende nur irgendwelchen Spielarten von „Fundamentalismus“ in die Hände.

Der Fundamentalismus ist im Grunde nichts anderes als die mehr oder weniger bestimmte, weitgehend jedoch unbestimmte Negation der Grundlagen von Aufklärung und Modernisierung. Der moderne Fundamentalismus ist in unseren Breitengraden im Grunde nur verständlich als „Gegenaufklärung“. Darum macht er sich jedoch in seinem eigenen geistigen Profil fast vollkommen abhängig von seinem Herausforderer, nämlich der Modernität. Es gibt also eine starke innere Abhängigkeit des modernen Fundamentalismus vom Zeitalter und der Signatur der Aufklärung sowie ihren Denkmustern. Dabei wird die „unbefriedigte Aufklärung“ mit ihren Aporien nicht mehr in ihrem Prozeßcharakter, in ihren Intentionen und in ihrer Funktion gesehen, also in ihrem eigenen Bewegungsverlauf, sondern sie wird in irgendeinem ihrer unzulänglichen Momente von außen fixiert. Dies macht die Abhängigkeit noch größer und schafft nicht selten eine eigentümlich strukturelle Ähnlichkeit zwischen zwei Feindbildern, die jeweils voneinander entworfen werden. So zeigt sich im Fundamentalismus selbst die Dialektik der Aufklärung, die sich nicht genügend begreift. Es ist nicht nur die Versuchung zur Rückfälligkeit in eine „Geborgenheit“ und „Unmündigkeit“ (Meyer 1989b, 18), die man eben mit etwas mehr Aufklärung überwindet, sondern es ist eine Verlegenheit der Aufklärung und Modernität selbst. Wenn gar die Modernisierung nur von außen erfolgt und von vielen als Überwältigung der eigenen Überlieferung durch eine fremde Kultur erfahren wurde, wie dies in manchen Ländern außerhalb Europas geschehen ist, ist die Feindschaft des Fundamentalismus gegen die Moderne noch sehr viel radikaler.

„Modernisierung und Fundamentalismus erweisen sich als differenzierungsbedürftige globale Gegenkonzepte. Noch im entlegensten Winkel der Erde hat der Prozeß der Modernisierung mit der unwiderstehlichen Macht des unabweisbaren Zweifels und des überlegenen Könnens die alten Selbstverständlichkeiten eingelebter Tradition und überlieferter Lebensform irreversibel unterhöhlt.“ (Meyer 1989b, 20). Der Fundamentalismus ist so etwas wie die verunglückte Kehrseite der Aufklärung und der Modernität. Deshalb schafft er auch oft völlig falsche Alternativen, die von seiner Grundstellung als Gegen-Moderne (Antimodernismus) her das Befangensein im selben System beweisen und in dieser Konstellation unauflöslich sind: Sehnsucht nach Entschiedenheit und Angst vor Offenheit und Gesprächsbereitschaft, Sehnsucht nach Führung und Angst vor Freiheit, Sehnsucht nach Geborgenheit und Angst vor Erwachsenwerden. Erst wenn diese Fixierungen von beiden Seiten her aufgelöst werden können, gibt es ein Feld für eine fruchtbare Auseinandersetzung.

9 Kein Frageverbot zu den Grenzen der Aufklärung

Was gibt es hier für Chancen eines Auswegs? Die bisher beschriebenen Versuche sind Fluchtbewegungen, die letztlich von denselben Voraussetzungen bestimmt sind. Ein Weg zur Lösung kann nur gefunden werden, wenn Aufklärung und Modernität den Mut haben, sich offen ihren eigenen Aporien zu stellen und sie mit ihren eigenen Mitteln zu lösen. In diesem Sinne kann ich Jürgen Habermas (1988, 64) zustimmen, wenn er schreibt: „Daß die Aufklärung sich über sich selbst, auch über das von ihr angerichtete Unheil aufklärt, gehört also zu ihrer eigenen Natur. Nur wenn man das verdrängt, kann sich die Gegenaufklärung als Aufklärung über Aufklärung empfehlen.“

Freilich ist ein solcher Satz noch vieldeutig. Es ist meines Erachtens nicht erlaubt, schon grundsätzlich auf eine Antwort auf diese Herausforderung zu verzichten. So schreibt z.B. Th. Meyer: „Die Moderne ... kann aber dem, der nach Halt, Geborgenheit, Orientierung oder Tröstung fragt, nach einer verwirrenden Fülle hinhaltender Zwischenbescheide am Ende nichts anderes bieten als stets die Rückverweisung auf ihn selbst. Sie ist für Ansprüche dieser Art nicht zuständig. Sie setzt für die Entfaltung ihrer Möglichkeiten eben jene Ich-Stärke, Orientierungssicherheit und Selbstgewißheit voraus, deren zuverlässige und breitenwirksame Ausbildung sie ohne Absicht fortwährend untergräbt.“ (Meyer 1989b, 17). Meines Erachtens wird hier nicht konsequent weitergefragt, vielmehr wird die offen formulierte Aporie einfach eliminiert, indem das Denken für solche Fragen nicht mehr als zuständig erklärt wird. Ein solcher Bankrott der Vernunft bestätigt und verstärkt jedoch nur den Fundamentalismus in seinen verschiedenen Spielarten und kann sich ihm gegenüber nicht ausreichend wehren. Es gibt eben eine Modernität des Fundamentalismus und auch einen Fundamentalismus der Moderne (H. Dubiel).

Man muß sich in den Prozeß der Aufklärung selbst hineinbegeben. Es finden sich in diesem Prozeß zweifellos Grundverlegenheiten, die nicht schon von vornherein erkennbar waren, sondern oft erst vom geschichtlichen Ergebnis her erkennbar geworden sind. Sie sind nicht einfach durch Vernunft vorwegzunehmen, sondern sie müssen erlitten und auch eingestanden werden. An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen. In aller Kürze sollen wenigstens einige Grundzüge erwähnt werden, die jeweils den Aporien der Aufklärung selbst entspringen und aufgearbeitet werden müssen, wenn sie nicht – gewollt oder ungewollt – selbst Weg zu einer fundamentalistischen Haltung eröffnen sollen.

10 Tradition im Reinigungsprozeß der Kritik

Die Aufklärung richtet sich nicht zuletzt gegen eine Übermacht von traditionsbestimmten Anschauungen. Nicht selten glaubte man, auf dem Weg der Aufklärung und „Kritik“ alle „Vorurteile“ aufheben und den mündigen Menschen erreichen zu können. Fortschritt und Tradition wurden zu der Antithese schlechthin. Erst nach und nach ging dem Denken auf, wie sehr der Mensch bis in seine noch so kritische Reflexion hinein von Überlieferungen herkommt und auch noch insgeheim bestimmt bleibt. Dabei ist es nicht zwangsläufig, daß jedes Vorverständnis und alle Traditionen im Durchgang durch ein kritisches Befragen in ihrer Geltung hinfällig werden, sondern es kann sich erweisen, daß Überlieferungen, gerade wenn sie auf Herz und Nieren geprüft werden, auch noch für die jeweilige Gegenwart einen gültigen Sinn vermitteln können. Es ist dabei selbstverständlich, daß überkommene Anschauungen in diesem Verstehensprozeß von problematischen geschichtlichen Bedingtheiten gereinigt und neu interpretiert werden müssen. Aufklärung wird abstrakt im schlechten Sinne, wenn sie Tradition nur negativ wertet oder Geschichte in ihrem Rang unterschlägt. Die Folgen des Traditionsverlustes, der durch die verschiedenen Stationen der Aufklärung verursacht worden ist, müssen nun aufgedeckt werden. Zweifellos verdanken wir eine gewisse Rehabilitation von Überlieferung dieser freilich etwas verspäteten Korrektur der Aufklärung. „Die Totalität des Systems unserer jeweiligen Orientierungen ist viel zu groß und strukturell viel zu komplex als daß wir, und sei es in kollektiver Bemühung, imstande wären, die Last traditionsfreier, sozusagen harter Legitimierung aller Elemente dieser Orientierungssysteme auf unsere Schultern zu laden. Wir können diese Last stets nur partiell auf uns nehmen und müssen im übrigen bis zum detaillierten Beweis des Gegenteils in die Zuverlässigkeit

des überlieferten Systems unserer Orientierungen vertrauen.“ (Lübbe 1975, 41f). Hier geht es tatsächlich grundlegend um die Beweislast für Tradition und Wandel (vgl. die Arbeiten von H. Lübbe und R. Spaemann).

So erhebt sich Zweifel, ob der oft triumphale Überschwang zu Recht besteht, Aufklärung und Modernisierung hätten durch die rastlose Auflösung vieler Traditionen und eingelebter Lebensformen eine ganz neue Freiheit geschaffen. Von der neuen Knechtschaft, in die eine solche Freiheit kommen kann, darf man nämlich nicht absehen. In der Zwischenzeit wissen wir auch, daß Traditionen und geschichtliche Erfahrungen nicht nur Vorurteile, Barrieren und Fiktionen sind. Wenn der Mensch Gewißheiten sucht, verfällt er nicht bloß einer verzweifelten Regression, für die die Vernunft keine Gründe hat. In unserer Gegenwart ist die Frage nach der Suche und dem Wiedergewinn verlorener Sicherheit⁸ allenthalben ein so aktuelles und universelles Thema geworden, daß ihre Bedeutung weit über Philosophie und Wissenschaft hinausgeht. Ich denke hier an die Sozial- und Ingenieurwissenschaften, an Technik und Ethik. Wenn die Aufklärung sich diesen Zweifeln nicht stellt, überläßt sie das Feld dem Fundamentalismus in seinen verschiedenen Spielarten, der dann ihren Platz einnimmt. Er ist jedoch eine falsche Antwort auf eine echte Frage. Dies ist der Fundamentalismus überhaupt: eine Flucht vor einer wahren Not und Herausforderung.

11 Auf der Suche nach der verlorenen Gewißheit

Ein weiteres Problem der aus der Aufklärung hervorgegangenen neuzeitlichen Gesellschaft betrifft ihre geistige Grundverfassung. Sie ist durch einen hohen Meinungs- und Gesinnungspluralismus gekenn-

zeichnet. Soweit durch diesen Pluralismus die Freiheit des Geistes und die Religionsfreiheit gewährleistet wird, ist dieser Grundzug der Aufklärung durchaus anzuerkennen. In der Zwischenzeit hat sich der Pluralismus jedoch in einem so hohen Maß verfeinert, daß es eine Unzahl von geistigen, kulturellen und moralischen Wahlmöglichkeiten für den Menschen gibt. Dadurch entsteht nicht nur ein „Zwang zur Häresie“ (Berger 1980), d.h. die Nötigung zum eklektischen Auswählen, sondern auch ein Hang zur Beliebigkeit, wie es die neuere Diskussion um die Postmoderne zeigt. Der Vorrat gemeinsamer Überzeugungen und Maßstäbe in unseren Gesellschaften ist auf einen sehr kleinen Nenner zusammengeschmolzen. Darum werden Konsensbildungen in grundlegenden Fragen auch so schwierig. Vielleicht ist dies am Ende die gefährlichste, unbeabsichtigte Nebenfolge eines an sich legitimen Pluralismus, der jedoch keineswegs so harmlos und unschuldig ist, wie er sich gibt.

Eine solche Situation schafft elementare Orientierungsprobleme. „Unübersichtlichkeit“ (Habermas 1985) und „Unabsehbarkeit“ (Wellershoff 1992, 9–15) gelten immer noch als die wichtigsten Stichworte zur Beschreibung und Diagnose unserer Situation. Ist es nicht mehr als verständlich, wenn hier viele Menschen fundamentale Lebensorientierungen vermissen und sich auf die Suche nach der verlorenen Gewißheit begeben? Man darf diese Situation und ihre Folgen nicht dadurch karikieren, daß man die „Fundamentalisten“, Konservativen und sogar Gegenaufklärer als hoffnungslose Fälle hinstellt, die allein aus Ich-Schwäche und aus Versuchung zur Regression nach den üblichen, sattsam bekannten Sicherungen um jeden Preis suchen. In der Tat ist mit diesen wachsenden Schwierigkeiten geistiger und moralischer Orientierung ein Problem aufgezeigt, das faktisch eben zu „eindeutigen Antworten“ verleitet. Je weniger Aufklärung und Modernität sol-

che Lücken sehen und eingestehen wollen, um so härter und schroffer werden die Fundamentalisten. Aber die Aufklärung, besonders im Gewand lernfähiger Jünger von 1968, wird dadurch auch ein Fundamentalismus.

Die Aufklärung leidet noch an einer weiteren Vereinfachung. Man hat sich von Verwissenschaftlichung und Dauerreflexion so gut wie alles erhofft. Dies war die Konsequenz daraus, daß man den Menschen nur als „res cogitans“ wahrnahm. Der Vernunftbegriff ist oft zu einseitig auf Zweckrationalität und Instrumentalität hin gefaßt worden. Vernunft dient in diesem Sinne nur dem Erreichen bestimmter Zwecke. Wenn der Vernunftbegriff jedoch die Reflexion der Vernunft auf sich selbst vernachlässigt, ist dies eine fatale Verkürzung, die schon zu mannigfachen Täuschungen geführt hat. Verwissenschaftlichung der Erziehung ist eben noch nicht Erziehung. Information ist noch längst nicht Umsetzung in lebenspraktisch wirksames Wissen. Reden über die Moral ist noch kein gelebtes Ethos. So hat man oft auch versäumt, bei aller Erziehung auf Mündigkeit hin dem Menschen Entscheidungshilfen für sein Leben anzubieten. Lange Zeit wurde die Bedeutung von Vorbildern unterschätzt.

12 Der Fundamentalismus halbierter, unbefriedigter Aufklärung

Solche Ausfallerscheinungen rächen sich. Plötzlich werden mitten in der Aufklärung mythische Gegenmächte wieder wach, wie man es kaum für möglich hielt. Man denke nur an all das, was uns in der New Age-Bewegung spirituell zugemutet wird. Halbrationale und zum Teil destruktive Kulte werden angeboten. Gnostische Mythen und Märchen werden für Intellektuelle wieder aufpoliert. Hinter dem offiziö-

sen aufgeklärten Weltbild stehen im Halbschatten der Öffentlichkeit ganz andere Mächte und Kräfte. Wo der Glaube das Haus verläßt, zieht der Aberglaube mächtig durch die Hintertüre ein. Vieles, was unter dem Stichwort „Esoterik“ läuft, ist schlechter Religionsersatz. Ein gewisser Fundamentalismus konnte m.E. nur deshalb mächtiger werden, weil man in der Aufklärungsmentalität zumal unserer Zeit den Rang sittlicher Entscheidungen in ihrer Eindeutigkeit, die Rolle von Affekt und Pathos im menschlichen Leben, die Notwendigkeit von Ritualen und vieles andere wie gute Gewohnheit, Sitte, Übung und Institutionalität überhaupt, damit aber auch „Recht“ unterschätzt hat. Durch die abstrakte Bildungswelt ist so etwas wie „Seele“ fast zu einem Fremdwort geworden.

Es bleibt noch der Säkularisierungsprozeß⁹, der mit der Aufklärung und dem Pluralismus eng zusammenhängt. Man darf sich nicht täuschen lassen: Die säkularisierte Welt, die immer mehr unser Denken und unser Bewußtsein erfaßt, ist gegenüber Glauben und Religion nicht einfach zurückhaltend oder gar sanft „neutral“. Indem sie Glauben und Religion allein der privaten Innerlichkeit des einzelnen überläßt und sie öffentlich für irrelevant erklärt, wird sie vielmehr auf die Dauer auch – vielleicht ungewollt und unbewußt – repressiv. Religion und Glaube wurden durch die innere Eigendynamik von Pluralismus und Säkularität gleichsam auf dem Schleichweg ausgeschaltet. Gegenüber einer solchen verborgenen Erosion religiöser Kräfte wehrt sich aber der religiöse Geist. Manche Handlungs- und Verhaltensweisen von „Fundamentalisten“, gerade im religiösen Bereich, sind nur die Re-Aktion auf die Kälte und heimliche Gewalttätigkeit der säkularen Welt gegenüber Glauben und Religion. Die Feindseligkeit, die hier herrscht, läßt sich nicht übersehen. Auch hier können wir wiederum eine innerste Zusammengehörigkeit von Aktion und Reaktion, von

Herausforderung und Antwort beobachten. Der moderne Fundamentalismus ist nur das spiegelbildliche Gegenüber zu den Postulaten der Aufklärung – selbst wenn sie dort sogar nur als Leerstellen fungieren. Was z.B. in unserer Gesellschaft eine sich Kunst nennende und in manchen Medien sich aufspielende Pseudo-Aufklärung an Gotteslästerung und bodenloser Kritik von Papst und Kirche leistet, gehört als eine Spielart korrupter Aufklärung hierher. Dies ist schlimmster Fundamentalismus, von welcher Richtung er immer kommt.

Aufklärung und Modernität müssen sich auch fragen, ob sie den Menschen dadurch, daß sie alles wieder auf ihn selbst und seine Verantwortung zurückwerfen, nicht überfordern. Der Mensch empfindet diese Zumutungen nicht selten als eine unerträgliche Last und wirft deshalb oft Freiheit und Verantwortung für sein Tun ab. Er bedient sich mancher Entschuldigungsmechanismen und sucht nach Sündenböcken. Wenn die menschliche Autonomie absolut wird, kann sie unmenschlich werden. Dies ist aber eine grundlegende Anfrage überhaupt, ob nämlich der Mensch allein aus sich heraus begriffen werden kann und ob er nicht vielmehr von seinem ganzen Dasein her auf einen letzten Sinngrund verwiesen ist, den wir Gott nennen. Nichts anderes ist im Kern Religion. Hier müßte die Religionsphilosophie einsetzen (vgl. die Veröffentlichungen von K. Kienzler, J. Werbick, vor allem aber – weitergedacht auf unsere Situation – von B. Welte und K. Hemmerle).

13 Der Fundamentalismus als unglückliche Fixierung der Mängel der Modernität

So möchte ich die These vertreten, daß das Erstarren des Fundamentalismus zwar keine Niederlage der Aufklärung und der Moderne bedeuten muß,

aber doch ihre oft uneingestanden Schwächen markiert. Diese Schwächen können aber nicht durch den Fundamentalismus behoben werden. Sie werden aber auch nicht durch Moden beseitigt, die sich an die Schwachstellen der Aufklärung heften. „Alle Versuche, die Mängel und Beschränktheiten, Irrtümer und Übertreibungen der historischen Aufklärung durch ‚Rückgriffe‘ auf Mythen oder neu zu stiftende Religionen zu korrigieren, haben barbarisch geendet, wenn sie nicht zuvor gescheitert sind.“ (Fetscher 1989, 689). Der Fundamentalismus ist nicht eine Überwindung der Mängel der Aufklärung und der Moderne, sondern die unglückliche Fixierung dieser Mängel. Aufklärung kann nur durch noch bessere, tiefere Aufklärung – nämlich vor allem über sich selbst – ins Lot kommen. Der Fundamentalismus unserer Tage ist so etwas wie ein Stachel im Fleisch der Aufklärung, die in ihrem triumphalen Pathos oft genug abstrakt, blasiert und überheblich geworden ist. Wahre Aufklärung hat zwar das Recht, wie Kant sagt, alles vor den Gerichtshof der menschlichen Vernunft zu ziehen und nach seiner Berechtigung zu fragen. Doch in dem noch so unerbittlichen Vernehmungsprozeß kann es sich auch ereignen, daß der Vernehmende selbst, wenn er nur offen ist gegenüber dem, was ihm begegnet, in Frage gestellt und vielleicht auch verwandelt wird. Dies kann sich ereignen in der Auseinandersetzung mit Personen und Positionen, Lebensformen und sogar Institutionen. Wenn die Aufklärung nicht nur destruktive, sondern auch bewahrende Kritik der Tradition wird, kann sie zwar die immer wieder drohende Herkunft vieler Fundamentalismen nicht verhindern, aber sie kann jeden Fundamentalismus, der den Anspruch erhebt, eine Antwort auf diese Herausforderung zu sein, überflüssig machen.

Spricht man von Fundamentalismus, dann steht fast immer einer vor Gericht oder sitzt auf der An-

klagebank. Der Vorwurf zielt auf Verdrängung der Freiheit, Verrat der Mündigkeit, Aufstand gegen die Moderne, Allianz der Unvernunft. Vielleicht müssen wir auch hier umdenken. Die Tradition der europäischen Aufklärung muß gefragt werden, ob sie sich zu ihren oft verborgenen inneren Nöten bekennt und ob sie sich nicht erneuern läßt aus den tieferen Quellen ihrer eigenen Herkunft, die sie manchmal vergessen hat oder gar verschweigt.

14 Die unverwechselbare Radikalität des christlichen Glaubens

In diesem Beitrag ist es nicht möglich, nun eine ins Detail gehende systematisch-theologische Aufarbeitung zu unternehmen. Ich möchte jedoch einige Grundzüge für eine Antwort herausstellen, damit wenigstens die Richtung erkennbar wird.

Sehr viel hängt vom Verständnis des christlichen Glaubens ab. Dieser muß als eine eigene menschliche Verhaltensweise begriffen werden, die zwischen Erkennen und Wollen, kognitiven, volitiven und affektiven Dimensionen steht. Der Glaube bedeutet einen totalen Akt der menschlichen Existenz und darf nicht einfach verwechselt werden mit den Deutungsnuancen von Glauben, die im Felde des Meinens und Wähnens, des Mutmaßens und des Annehmens angesiedelt sind. Im übrigen ist auch die Bibel gerade auch des Alten Testaments sehr zurückhaltend mit dem theologischen Gebrauch des Wortes Glauben. Die Bibel weiß, daß der Mensch immer wieder versucht wird, verschiedenen Instanzen, die eine Sicherung individueller und sozialer Lebensrisiken versprechen, Glauben, zu schenken. Die Verabsolutierung dieser Instanzen verlangt eine ständige Unterscheidung zwischen dem lebendigen Gott und den Götzen. So benutzt

das Alte Testament das Wort Glauben vorwiegend und besonders auf den Höhepunkten der theologischen Entfaltung zur Beschreibung eines radikalen Aktes der ganzen menschlichen Existenz, in dem alles Vertrauen auf Gott den Herrn geworfen wird. Glauben in diesem Sinne gibt es letztlich nur als das Gründen des menschlichen Lebens in Gott als Anfang, Mitte und Ziel. Die Tradition hat diesen Grundzug beibehalten, wenn sie z.B. in der Struktur des Credo und der Glaubensanalyse diese radikale Transzendenz des Glaubens festhält.

Dieser Gottesglaube als grenzenloses Vertrauen auf Gott gibt gewiß keine Sicherheit gegen die Wechselfälle und Schicksalsschläge des Lebens. Wer sich aber ganz auf die Verheißung Gottes einläßt, daß er immer bei seinem Volk und beim einzelnen ist, der weiß im Glauben, daß er im Leben und Sterben einen letzten Halt findet. Die Dunkelheit des Glaubens, die einerseits auf das undurchdringliche Geheimnis Gottes selbst und andererseits auch auf die Verborgenheit Gottes verweist, gehört zur Wirklichkeit Gottes. Da immer wieder die Gefahr gegeben ist, daß die Menschen Gott in den Käfig ihrer Begriffe und Interessen einspannen und er immer wieder mit den Götzen verwechselt wird, bedarf es einer stetigen Reinigung unserer Gottesbilder. Die Religion weiß, daß sie immer wieder Wesen und Unwesen in sich selbst unterscheiden muß. In diesem Sinne gehört die Entideologisierung sowohl des Glaubens und kirchlicher Vollzüge als auch fälschlicher Ansprüche zum innersten Verständnis des christlichen Glaubens selbst. Das Streben nach einer letzten Gewißheit und Geborgenheit gehört zum Glauben, nicht aber das Verlangen nach Sicherheit in den innerweltlichen Angelegenheiten.

Inhaltlich ist der christliche Glaube bezogen auf die zentrale Botschaft der Erlösung und Befreiung durch Jesus Christus. Er selbst, seine Person und sein Werk, sind das unersetzliche Fundament des christlichen Glaubens. Alle anderen „Fundamente“ kommen von ihm her und sind in ihm begründet. Dies gilt auch für die Kirche als Ort der Kommunikation von Gottes befreiender Wahrheit für die Welt. Sie darf sich nie als in sich stehende und in sich verschließende Institution begreifen, sondern ist die Kirche Gottes in Jesus Christus nur dann, wenn sie stets in einem doppelten Überstieg (Transzendenz) begriffen ist, nämlich in der Hinkehr und Hinführung der Menschen zu Gott und in der Zuwendung zu allen Menschen und zur zerrissenen Welt. Sie erfüllt ihr Wesen, Sakrament des Heils für die ganze Welt zu sein, nur dann, wenn sie diese Sendung auch in die Fremde hinein übernimmt.

Der christliche Glaube ermöglicht dieses Verständnis Gottes, eine solche Ausrichtung des Evangeliums und eine solche Sendung der Kirche. Der Glaube birgt in sich selbst eine eigene Sinnhülle, sucht selber nach dem eigenen Verständnis und setzt sich dafür in Anknüpfung und Widerspruch mit seiner Um- und Mitwelt auseinander. Auch wenn er an die Fundamente der Apostolischen Zeit (z.B. Schrift, Canon, Glaubensregel) gebunden ist, weiß er stets zwischen diesem Fundament und den sich geschichtlich wandelnden Formen zu unterscheiden. Dies gilt auch für die „Substanz“ der Sakramente und ihre Erscheinungsformen. Damit ist auch gegeben, daß der Glaube nicht blind und opak ist, nicht unabänderlich an bestimmte Sprachen und

Konturen gebunden ist, sondern daß er verwandlungs- und übersetzungsfähig bleibt für andere Räume der Geschichte, der Nationen und der Kontinente. Der Glaube weiß um die Notwendigkeit und Bedingtheit dieser Kontexte und der ganzen Inkulturation. Darum gehört zu ihm die Verkündigung in den vielen Sprachen der Menschen, die stets neue Erarbeitung einer Theologie, die mit wissenschaftlichen Maßstäben vereinbar ist, der Diskurs mit den Wissenschaften und anderen Weltanschauungen sowie Religionen, der Dialog in der Gesellschaft und das entschiedene Eintreten für die eigene Wahrheit in einem pluralistischen Gemeinwesen, ohne durch den eigenen Wahrheitsanspruch fanatisch oder intolerant zu werden. Dafür sind eine stetige spirituelle Erneuerung und ein „aggiornamento“ notwendig, das die „Zeichen der Zeit“ zu lesen und zu unterscheiden versteht.

Viele Formen eines Fundamentalismus sind mit diesem Glaubensverständnis nicht vereinbar.

15 Die institutionelle Umsetzung im Verhältnis von Staat und Kirche

Selbstverständlich muß dieses „Fundament“ immer wieder in der Geschichte neu realisiert werden, wie dieses „Fundament“ möglichst getreu und möglichst wirksam in die geschichtliche und gesellschaftliche Realität umgesetzt wird. Dabei spielt das Verhältnis von Kirche und Staat, von weltlicher Herrschaft und geistlicher Gewalt eine große Rolle. Ich möchte dazu auch nur eine Bemerkung machen. Es scheint mir, daß man gerade das Staat-Kirche-Verhältnis nicht nur formal oder

systematisch betrachten darf. Zum heutigen Verhältnis von Staat und Kirche in einem Land, aber auch in ganz Europa, gehört zweifellos auch die Geschichte dieses Verhältnisses. Die Wandlungen dieser Beziehung sind tief in das Wesen eingedrungen. Gerade aus diesem Grund gibt es wohl kaum eine Übernahme fremder Modelle in unsere Konstellation. Man kann aber auch nicht unsere Verhältnisbestimmung von Staat und Kirche nicht-europäischen Religionen überstülpen. Dies sagt nichts gegen Vergleiche und auch gegenüber einzelnen Gleichstellungen mit den Kirchen in unserem Land. Was jedoch in vielen Jahrhunderten, in manchen Phasen durchgesetzt und erlitten worden ist in der Auseinandersetzung zwischen Kirche und Staat, läßt sich nicht einfach kopieren. Dies hat auch mit dem Thema Fundamentalismus zu tun. Das Abendland hat in verschiedenen Anläufen jede unmittelbare theokratische Einheit von weltlicher Herrschaft und geistlicher Gewalt gesprengt und differenziert. Sie stehen einander selbständig gegenüber, sie fallen nicht zusammen oder sind einander über- oder untergeordnet wie in anderen Systemen. Die Kirche ist seit Cluny freie Kirche. Sie verteidigt ihre Freiheit, die oft zitierte „libertas ecclesiae“. Das europäische System ist doppelte: Dies gibt Freiräume und eine ganz außerordentliche Spannung. Es gibt Freiheit und Unabhängigkeit auf der einen und partnerschaftliche Kooperation auf der anderen Seite. Dieses doppelte System selbständiger Gewalten und ihrer Konflikte ist eine wichtige Voraussetzung des Verfassungsstaates und der liberalsäkularen Gesellschaft. In diesen Auseinandersetzungen des Mittelalters liegen viele Voraussetzungen für die Modernität.

Die Scheidung von „weltlich“ und „geistlich“ hat nicht nur das Reich entsakralisiert und den Kaiser laiiert, sondern hat auch in der sichtbaren, irdischen Kirche Anwendung erhalten. Man denke nur an die Unterscheidung des „göttlichen“ und des „menschlichen“ Rechtes in der Kirche. Es darf auch nicht vergessen werden, daß die Wissenschaft, hier das Kirchenrecht, die Unterscheidung von „weltlich“ und „geistlich“ in das Gespräch und mit zur Geltung brachte. Es versteht sich vor diesem Hintergrund auch, warum man sich in der Praxis noch lange schwer tat, dieses Nebeneinander zu verwirklichen und durchzusetzen.

Vor diesem Hintergrund fragt es sich, ob unser Staatskirchenrecht auf Religionen Anwendung finden kann, die diesen unumkehrbaren geschichtlichen Prozeß nicht kennen und darum auch wohl kaum anerkennen.

16 Folgerungen für das Verständnis der Wirtschaftsordnung

Am Ende möchte ich eine Anmerkung machen zum Verständnis der Wirtschaftsordnung nach den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils. Hier ist besonders beim Begriff der Eigengesetzlichkeit der irdischen Wirklichkeit anzusetzen, wie er besonders in der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils und in einigen anderen Texten (Dekret über das Laienapostolat, Erklärung über die Religionsfreiheit, Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, Dogmatische Konstitution über die Kirche) erläutert worden ist. Zum Begriff „*iusta autonomia*“ sagt das Konzil: „Wenn wir unter Autonomie der irdischen Wirklichkeiten verstehen, daß die geschaffenen Dinge und auch die Gesellschaften ihre Eigengesetze und

Werte haben, die der Mensch schrittweise erkennen, gebrauchen und gestalten muß, dann ist es durchaus berechtigt, diese Autonomie zu fordern.“ (Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* Nr. 36) In dialektischer Beziehung und Begrenzung dieser Position wird die Möglichkeit einer radikal säkularistischen Konzeption von Wirklichkeit negiert, welche die Autonomie der zeitlichen Dinge ohne irgendeinen Bezug zur theologischen Kategorie der Geschöpflichkeit bestimmen möchte. Dabei werden verschiedene Sachgebiete für die recht verstandene Autonomie genannt, wie z.B. die Politik (ebd., Nr. 43 und 76), die Wissenschaft und Kultur (ebd., Nr. 36 und 59), die Kunst (ebd., Nr. 62) und schließlich auch die Wirtschaft (ebd., Nr. 64).

Die Ausführungen über die Wirtschaft können dabei auf eine Reihe früherer Dokumente zurückgreifen. Im Text des Artikels 64 von *Gaudium et Spes* wird klargestellt, daß das Bemühen um vermehrte Erzeugung von Gütern und um eine gesteigerte Darbietung von Dienstleistungen mit dem Ziel, den Bedürfnissen der Menschen gerecht zu werden und Genüge zu tun, „heute mehr als je gerechtfertigt“ erscheint. „Darum verdienen technischer Fortschritt, Aufgeschlossenheit für das Neue, die Bereitschaft, neue Unternehmen ins Leben zu rufen und bestehende zu erweitern, die Entwicklung geeigneter Produktionsverfahren, das ernsthafte Bemühen aller irgendwie am Produktionsprozeß Beteiligten, überhaupt alles, was zu diesem Fortschritt beiträgt, durchaus gefördert zu werden. Die fundamentale Zweckbestimmung dieses Produktionsprozesses besteht aber weder in der vermehrten Produktion als solcher noch in Erzielung von Gewinn oder Ausübung von Macht, sondern im Dienst am Menschen, und zwar am ganzen Menschen im Hinblick auf seine materiellen Bedürfnisse, aber ebenso auch auf das, was er für sein geistiges, sittliches, spirituelles und religiöses Leben benötigt. Das gilt ausdrück-

lich für alle Menschen und für jeden einzelnen, für jede Gruppe, für Menschen jeder Rasse und jeden Erdteils. Daraus folgt: Alle wirtschaftliche Tätigkeit ist – nach den ihr arteigenen Verfahrensweisen und Gesetzmäßigkeiten – immer im Rahmen der sittlichen Ordnung so auszuüben, daß das verwirklicht wird, was Gott mit dem Menschen vorhat.“

Damit ist deutlich gemacht, wie sehr sich die Theologie der irdischen Wirklichkeiten dem Prozeß der Ver selbständigung der Lebensbereiche geöffnet hat und dadurch einer Ideologisierung entgegensteht. Durch den Transzendenzbezug ergibt sich freilich auch eine kritische Grenze des Autonomie-Prinzips. Die Welt darf sich nicht in sich selbst und gegenüber einer Orientierung an ethischen Werten verschließen. Umgekehrt hat dies zur Konsequenz, daß der Dienst der Kirche an der Welt gerade in einer säkularisierten und pluralistisch organisierten Welt unerlässlich ist. Es wird in den anderen Beiträgen zu zeigen sein, welcher Spielraum damit für ein heutiges Verständnis eröffnet worden ist.

Anmerkungen

- 1 Vgl. dazu Gremmels (1972, 1134).
- 2 Vgl. Jeßberger (1990).
- 3 Vgl. Joest (1983).
- 4 Vgl. Peters (1991).
- 5 Vgl. Beiträge in Kienzler (1990, 9ff, 67ff) und in Jäggi / Krieger (1991, 14ff).
- 6 Vgl. dazu Schneiders (1974, 189ff).
- 7 Vgl. zu ihrem Verhältnis Meyer (1989a).
- 8 Vgl. dazu die „Mannheimer Gespräche“, abgedruckt in Fischer (1991).
- 9 Vgl. unter anderen Ruh (1986).

Literatur

- Albert, Hans* (1968). Traktat über kritische Vernunft. Tübingen: Mohr.
- Al-Azmeh, Aziz* (1996). Die Islamisierung des Islam. Imaginäre Welten einer politischen Theologie. Frankfurt: Campus.
- Balthasar, Hans Urs von* (1963). Integralismus. In: Wort und Wahrheit, Zeitschrift für Religion und Kultur. Ausgabe 18. Freiburg im Breisgau: Herder. 737–744.
- Barr, James* (1981). Fundamentalismus. München: Kaiser.
- Beinert, Wolfgang* (Hrsg.) (1991). „Katholischer“ Fundamentalismus. Häretische Gruppen in der Kirche? Regensburg: Pustet.
- Berger, Peter L.* (1980). Der Zwang zur Häresie. Frankfurt/Main: Fischer.
- Birnstein, Uwe* (Hrsg.) (1990). Gottes einzige Antwort für Deutschland. Christlicher Fundamentalismus als Herausforderung an Kirche und Gesellschaft. Wuppertal: Hammer Verlag.
- Colpe, Carsten / Papenthin, Heike* (Hrsg.) (1989). Religiöser Fundamentalismus. Berlin: Alektor-Verlag.
- Deinzer, Klemens* (1990). Sicherheit um jeden Preis? Fundamentalistische Strömungen in Religion, Gesellschaft und theologischer Ethik. Dissertationen Theologische Reihe, Bd. 39. St. Ottilien: EOS-Verlag.
- Ebertz, Michael N.* (1997). Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch der religiösen Landschaft. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Eco, Umberto* (1998). Vier moralische Schriften. München: Hanser.
- Fetscher, Iring* (1989). Aufklärung über Aufklärung. In: Honneth, Axel et al. (Hrsg.) (1989). Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag. Frankfurt: Suhrkamp.
- Fischer, Ernst P.* (Hrsg.) (1991). Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit. München: Piper.
- Frieling, Reinhard* (Hrsg.) (1984). Die Kirche und ihre Konservativen. „Traditionalismus“ und „Evangelikalismus“ in den Konfessionen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- GegenModerne? Über Fundamentalismus, Multikulturalismus und Moralische Korrektheit* (1992). Themenheft von Merkur, Deutsche Zeitschrift für Europäisches Denken, Ausgabe 9/10. Stuttgart: Klett-Cotta.

- Giddens, Anthony* (1995). *Konsequenzen der Moderne*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Grabner-Haider, Anton / Weinke, Kurt* (Hrsg.) (1989). *Angst vor der Vernunft? Fundamentalismus in Gesellschaft, Politik und Religion*. Graz: Leykam-Verlag.
- Gremmels, Christian* (1972). *Fundamentalismus*. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2. Basel: Schwabe. 1134.
- Habermas, Jürgen* (1985). *Die neue Unübersichtlichkeit*. Kleine politische Schriften V. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen* (1988). *Die neue Intimität zwischen Politik und Kultur*. In: *Rüsen, Jörn / Lämmert, Eberhard / Glotz, Peter* (Hrsg.) (1988). *Die Zukunft der Aufklärung*. Frankfurt: Suhrkamp. 59–68.
- Hegel, Georg W. F.* (1952). *Phänomenologie des Geistes*. 6. Auflage. Hamburg: Meiner.
- Heine, Peter* (1996). *Konflikt der Kulturen oder Feindbild Islam. Alte Vorurteile – neue Klischees – reale Gefahren*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Hemminger, Hansjörg* (Hrsg.) (1991). *Fundamentalismus in der verweltlichten Kultur*. Stuttgart: Quell.
- Höhn, Hans-Joachim* (1972). *Gegen-Mythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Hösle, Vittorio* (1997). *Moral und Politik. Grundlagen einer politischen Ethik für das 21. Jahrhundert*. München: Beck.
- Holthaus, Stephan* (1993). *Fundamentalismus in Deutschland: der Kampf der Bibel im Protestantismus des 19. und 20. Jahrhunderts*. Bonn: Schirrmacher.
- Huth, Werner* (1995). *Flucht in die Gewißheit. Fundamentalismus und Moderne*. München: Claudius-Verlag.
- Jäggi, Christian J. / Krieger, David J.* (1991). *Fundamentalismus. Ein Phänomen der Gegenwart*. Zürich: Orell Füssli.
- Jeßberger, Rolf* (1990). *Kreationismus*. Berlin: Parey.
- Joest, Wilfried* (1983). *Fundamentalismus*. In: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 11. Berlin: de Gruyter, 732–738.
- Kant, Immanuel* ([1783]/1977). *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? Abgedruckt in: Hinske, Norbert* (Hrsg.) (1977). *Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatschrift*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kepel, Gilles* (1991). *Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch*. München: Piper.
- Kienzler, Klaus* (Hrsg.) (1990). *Der neue Fundamentalismus. Rettung oder Gefahr für Gesellschaft und Religion?* Düsseldorf: Patmos-Verlag.
- Kienzler, Klaus* (1996). *Der religiöse Fundamentalismus, Christentum. Judentum. Islam*. München: Beck.
- Kochanek, Hermann* (Hrsg.) (1991). *Die verdrängte Freiheit. Fundamentalismus in den Kirchen*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Kochanek, Hermann* (1992). *Christentum und Fundamentalismus*. Nettetal: Steyler Verlag.
- Kopper, Joachim* (1979). *Einführung in die Philosophie der Aufklärung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Lewis, Bernhard* (1994). *Der Atem Allahs. Die islamische Welt und der Westen – Kampf der Kulturen?* Wien: Europa-verlag.
- Lewis, Bernhard* (1991). *Die politische Sprache des Islam*. Berlin: Rotbuch-Verlag.
- Lübbe, Hermann* (1975). *Fortschritt als Orientierungsproblem*. Freiburg im Breisgau: Rombach.
- Mehmet, Özay* (1994). *Fundamentalismus und Nationalstaat. Der Islam und die Moderne*. Hamburg: Europäische Verlags-Anstalt.
- Meyer, Thomas* (1989a). *Fundamentalismus - Aufstand gegen die Moderne*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Meyer, Thomas* (1989b). *Einleitung*. In: *Meyer, Thomas* (Hrsg.). *Fundamentalismus in der modernen Welt*. Frankfurt/Main: Suhrkamp. 7–22.
- Nientiedt, Klaus* (1983). *Literaturbericht zum Thema Fundamentalismus*. In: *Herder-Korrespondenz*, Ausgabe 47. Freiburg im Breisgau: Herder. 45–49.
- Nientiedt, Klaus* (1983). *Gefürchtet, überschätzt, dämonisiert. Rechtskonservative Gruppierungen im deutschen Katholizismus*. In: *Herder-Korrespondenz*, Ausgabe 49. Freiburg im Breisgau. 477–482.
- Niewiadomski, Józef* (Hrsg.) (1998). *Eindeutige Antworten? Fundamentalistische Versuchung in Religion und Gesellschaft*. Thaur: Österreichischer Kulturverlag.
- Odermatt, Martin* (1991). *Der Fundamentalismus. Ein Gott –*

eine Wahrheit – eine Moral? Psychologische Reflexionen.
Zürich: Benziger.

Oelmüller, Willi (1969). Die unbefriedigte Aufklärung. 2. Auflage
1979. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Peters, Rudolph (1991). In: Ende, Werner / Steinbach, Udo
(Hrsg.) (1991). Der Islam in der Gegenwart. München:
Beck. 91ff.

Pförtner, Stephan H. (1991). Fundamentalismus. Die Flucht ins
Radikale. Freiburg im Breisgau: Herder.

Riesebrodt, Martin (1990). Fundamentalismus als patriarchali-
sche Protestbewegung. Tübingen: Mohr.

Ritter, Joachim (Hrsg.) (1972). Historisches Wörterbuch der
Philosophie. Basel/ Stuttgart: Schwabe.

Ruh, Ulrich (1986). Säkularität und Säkularismus. In: Ruh,
Ulrich / Seeber, David / Walter, Rudolf (Hrsg.) (1986).
Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen. Freiburg im
Breisgau: Herder. 414–418.

Schermann, Rudolf (Hrsg.) (1990). Wider den Fundamentalis-
mus. Kein Zurück hinter das Zweite Vatikanische Konzil.
Mattersburg – Bad Sauerbrunn: Edition Tau.

Schneiders, Werner (1974). Die wahre Aufklärung. Zum
Selbstverständnis der deutschen Aufklärung. Freiburg im
Breisgau: Alber.

Tibi, Bassam (1992a). Islamischer Fundamentalismus, moder-
ne Wissenschaft und Technologie. Frankfurt/Main:
Suhrkamp.

Tibi, Bassam (1992b). Die fundamentalistische Herausforde-
rung. Der Islam und die Weltpolitik. München: Beck.

Tibi, Bassam (1987). Vom Gottesreich zum Nationalstaat.
Frankfurt/ Main: Suhrkamp.

Tibi, Bassam (1991). Die Krise des modernen Islams. Frankfurt/
Main: Suhrkamp.

Wellershoff, Dieter (1992). Das geordnete Chaos. Köln:
Kiepenheuer & Witsch.

Werbick, Jürgen (Hrsg.) (1991). Offenbarungsanspruch und
fundamentalistische Versuchung. Quaestiones disputatae
Nr. 129. Freiburg im Breisgau: Herder.

Was bedeutet die zunehmende Fundamentalisierung des Islam für die Gesellschaft heute?

Der hier vorgelegte Text versucht weder Schlüsse zu ziehen noch Beurteilungen abzugeben, sondern möchte nur aus der Kenntnis von mancherlei in islamischen fundamentalistischen Kreisen zirkulierenden Publikationen eine kurze Einführung in deren religiöse Gedankenwelt bieten als Basis für spätere, auf die Problematik vertiefend eingehende Diskussionen.

Der Islam ist die Religion des Herzensfriedens durch Annahme der durch Mohammed verkündeten Gottesoffenbarung. Sie ist die einzige in allen Punkten wahre Religion ohne jedwede menschliche Verfälschungen und kann daher mit keiner anderen Religion weder dogmatisch noch gesellschaftspolitisch gleichgestellt werden. Sie ist vielmehr jene Religion, nach der sich alle anderen bemessen lassen müssen. Dem ist so, weil der Islam nicht etwa nur die Religion Mohammeds ist, sondern die Religion der Menschheit, beginnend mit Adam, dem der Islam als Uroffenbarung gegeben wurde. Alle anderen Religionen und Ideologien sind Verfälschungen dieser Uroffenbarung gemäß menschlicher Bosheit oder Irrtumsanfälligkeit. Somit ist allein die durch den von Allah gesandten Propheten Mohammed wiederhergestellte Uroffenbarung des Islam die der menschlichen Natur entsprechende Anleitung zu rechtem Glauben und Handeln. Keine andere Religion oder Ideologie wird der Natur des Menschen in allen Punkten gerecht, weshalb auch allein der Islam zu Humanismus und menschlichem Glück in rechter Weise hinführt. Wer den Islam verwirft, verwirft sein eigenes Glück und gehört zu den Verlierern im Diesseits wie im Jenseits. Wer den Islam verwirft, trägt aber auch dazu bei, daß die Menschheit ihr Glück nicht finden kann, und so werden die Islam-

verwerfenden zu Übeltätern, denen das Handwerk gelegt werden muß. Der Gemeinschaft der Muslime obliegt es, überall auf Erden der Macht Allahs zu dienen, Übeltäter wirkunfähig zu setzen und das durch die Gottesbotschaft gestiftete Gemeinwohl zu fördern. Dabei werden sie, *inschallah*, stets siegreich sein, denn der Islam ist die Religion des Sieges.

Dieser Sieg ist zwar nicht an Menschen gebunden, die dem Islam zum Sieg verhelfen, denn er ist der Sieg Allahs auch gegen den Willen widerständiger Menschen, und Allah ist immer siegreich, weshalb es auch stets Menschen geben wird, denen Allahs Botschaft zu Herzen spricht und die gern alles andere zu opfern bereit sind, um sich dem Sieg Allahs dienend anzuschließen, zum eigenen Wohl im Diesseits und speziell auch im Jenseits. Darum haben sich die *ansâr*, die Helfer Allahs und seines Propheten, dem Sieg des Islam mit all ihrem Hab und Gut, ihrer Gesundheit und ihrem Leben zur Verfügung gestellt und haben zur Zeit der *dschahilîya*, der Zeit der Herrschaft des arabischen Heidentums, durch Razzien und Überfälle auf Handelskarawanen entscheidend dazu beigetragen, die Wirtschaftsordnung des Heidentums so nachhaltig zu stören, daß die Eroberung Mekkas für die Gemeinschaft der Muslime und ihren Propheten gemäß der Vorausplanung Allahs erleichtert wurde. So wurde dann Mekka und seine gerechte soziale Ordnung zum Symbol des Sieges Allahs und der Neusetzung des Glücks in der menschlichen Gesellschaft. Für dieses Glück konnte in kurzer Zeit der gesamte Nahe Osten gewonnen werden und das Reich der Kalifen. Die siegreiche Macht der Religion Gottes dehnte sich aus von Spanien bis Indien.

Die widergöttliche Machtbesessenheit der Frankenherrscher im Westen Europas und jene der byzantinischen Kaiser im Osten verhinderte für eine gewisse Zeit die weitere Ausbreitung der Gottesherrschaft nach Norden. Dazu trug auch die Verblendung derer bei, die sich nicht der Wahrheit Allahs, sondern dem Irrglauben ihrer Päpste unterworfen hatten, denen es im Jahre 846 gelang, nachdem erstmals in ihrem Petersdom der heilige Koran rezipiert wurde, die Muslime wiederum aus Rom zu verdrängen und sie zu beschränken auf das Emirat von Ostia und die segensreiche Herrschaft über Apulien und Sizilien. Nichts jedoch geschieht gegen den Willen Allahs und so war auch diese Beschränkung nur Anlaß zum besseren inneren Aufbau des Kalifenreiches. Zwar gab es unter den ersten Helfern Allahs und seines Propheten weder Ingenieure, Ärzte oder Wissenschaftler noch Beamte oder Verwaltungsspezialisten für die neugewonnenen Kulturgebiete außerhalb des arabischen Raums, doch konnte der Islam die machtpolitischen und ethischen Regeln vorgeben, denen gemäß nun Juden und Christen zu dem Islam dienenden Mitarbeitern gemacht wurden. Alle übernahmen Arabisch, die Sprache der Gottesoffenbarung, als Medium wissenschaftlichen Ausdrucks für jede Übersetzung aus der aramäischen und speziell der griechischen Sprache. Juden und Christen wirkten als Ärzte, gründeten Akademien, forschten und dienten dem Sieg des Islam nach verbindlich gesetzten Regeln der *schari'a*, wodurch ein harmonisches Neben- und Miteinander garantiert war.

Leider nahm aber die Wachsamkeit der Muslime gegenüber den Nicht-Muslimen ab und so wurden sie immer abhängiger von ihnen, was dazu führte, daß sogar die gesunden Regeln der Interpretation des heiligen Buches, des Koran, dahingehend abgeändert wurden, daß Positivaussagen über Christen und Juden Negativaussagen aufhoben. Muslime betei-

ligten sich nun am Wissenschaftsbetrieb der Christen nach deren aristotelischen Vorgaben, so daß diese sich schließlich zu Kreuzzügen und Herabwürdigungen des wahren Glaubens erdreisten konnten und die von Allah in die Hand der Muslime gegebene Weltordnung zu wanken begann und es sogar dem Gottesfeind Tschingis Khan und seinen Helfershelfern gelang, den Kalifensitz Bagdad zu erobern.

Der *dschihâd* zur Wiederherstellung des Sieges der Religion Allahs brauchte große Anstrengung und das Kalifat ging an die türkischen Sultane, die den Glanz des Glaubens wieder leuchten ließen und durch geschickte Militärpolitik die Macht der griechischen Christen zerbrachen und es der islamischen Weltmacht wieder ermöglichten, alle Wissenschaft der Christen und Juden einzukaufen und den Muslimen dienstbar zu machen. Alles hing von gewinnbringenden Eroberungen und einer Handelsstruktur ab, die das auf Dauer sicherstellte. Doch auch das osmanische Reich machte sich abhängig, verlor die Handelsüberlegenheit, versumpfte in schlechter Verwaltung und konnte nicht verhindern, daß Muslime europäischer Kolonialherrschaft unterstellt wurden. Weil es keine Demokratie gäbe und keine Aufklärung im Islam, belehrte man die Muslime, gäbe es auch keinen wirtschaftlichen Erfolg mehr und keinen Sieg für den Islam.

Somit begannen sich Muslime demokratische Verfassungen zu geben gemäß den Möglichkeiten moderner Koraninterpretation und folgten aufklärerischem Gedankengut. Anerkennung als zumindest gleichwertige Partner Europas oder Amerikas fanden sie aber dabei nicht. Im Gegenteil, mit dem Applaus der Christen konnten die Juden sich auf ihre Auserwählung berufend Israel einrichten als Gottesstaat der Bibel. So wurden die Muslime durch Demokratie und Aufklärung betrogen und

besannen sich wieder auf den Sieg der ihnen zugesagten Gottesherrschaft, für die es nun zu kämpfen galt, auch gegen die etablierten Scheindemokratien in islamischen Ländern im Sold Amerikas und zum Verderben des wahren Glaubens.

Wahrhaft Gläubige halten in solchen Notzeiten das Festhalten am eigenen Leben für Glaubensheuchelei, da sie doch ausgerichtet sind auf den schönen Lohn bei Allah, den der heilige Koran vor Augen führt. Mögen die modernen Kreuzzügler des Westens nun zittern vor der Macht Allahs in seinen Märtyrern, die niemandem Unrecht tun, wenn sie die von Allah gesetzten Werte der Gerechtigkeit und des spirituellen Glücks verteidigen. Denn wiederhergestellt werden muß die Überlegenheit des Islam als Ansporn der Gläubigen und zur Errichtung einer Weltordnung, die dem Islam höchste Achtung zollt, die auch den Muslimen zugute kommen wird, die man bisher nur verächtlich oder herablassend behandelt hat. Dann können alle Nicht-Muslime friedlich leben im Schutz des Islam und wieder ihren Beitrag leisten zum Sieg der Religion Allahs. Niemand, der sich der *shari'a* angleicht, wird dies zum eigenen Schaden tun, denn Muslime, die zu den Fundamenten ihres Glaubens zurückkehren, sind gerade deshalb besonders tolerant gegenüber allen, die sich unterwerfen oder zumindest als Handelspartner dazu beitragen, daß aller Hochmut gottferner Systeme nicht von Dauer ist.

Kritik des wirtschaftlichen Fundamentalismus

Die Freiheit des Menschen in Liberalismus, Ordoliberalismus und Wohlfahrtsökonomik

Darf der Staat den Kapitalismus in die Schranken weisen? Und: Sollte er seine Wirtschaftspolitik so gestalten, daß die Effizienz und damit Wohlstand und Sozialprodukt maximiert werden? Die Antworten lauten: Ja, der Staat darf den Kapitalismus in die Schranken weisen. Er muß es sogar. Und: Nein, der Staat sollte seine Wirtschaftspolitik nicht so gestalten, daß die Effizienz und damit Wohlstand und Sozialprodukt maximiert werden. Es ist ihm sogar zu verwehren.

Beide Thesen sind im folgenden zu begründen. Zu diesem Zweck sollen drei wirtschaftspolitische Konzeptionen erörtert werden, die jeweils zu unterschiedlichen Empfehlungen über die Ausgestaltung von Wirtschaftspolitik kommen: der Ordoliberalismus, der Liberalismus und die normative Neoklassik oder Wohlfahrtsökonomik, der inzwischen dominierende Ansatz in der Wirtschaftswissenschaft.

Die Wirtschaftswissenschaft befaßt sich nicht zuletzt mit der Frage, welche wirtschaftspolitischen Maßnahmen sinnvoll oder zulässig sind und welche nicht. Hierfür bedarf es eines Referenzkriteriums. In der heutigen Wirtschaftswissenschaft dominiert das Effizienzkriterium. Nach ihm ist diejenige Wirtschaftspolitik optimal, die die wirtschaftliche Knappheit minimiert, also den materiellen Wohlstand und damit letztlich das Sozialprodukt maximiert. Mit der Freiheit gibt es allerdings ein weiteres Referenzkriterium. Danach sind nur solche wirtschaftspolitischen Maßnahmen unproblematisch, die den Grundsätzen einer freiheitlich verfaßten Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung entsprechen.

Alle drei Ansätze – Ordoliberalismus, Liberalismus und normative Neoklassik – stehen im Spannungsverhältnis von Effizienz und Freiheit. Der Ordoliberalismus thematisiert beide Kriterien. Der Liberalismus stellt die Freiheit in den Mittelpunkt, die normative Neoklassik die Effizienz.

1 Die ordolibérale Konzeption

Der Ordoliberalismus, der seine wissenschaftliche Heimat in Freiburg hat – daher auch der Name „Freiburger Schule“ – hat die deutsche Wirtschaftspolitik nach 1945 mit geprägt. Maßgeblich entwickelt wurde dieser Ansatz von Walter Eucken.¹ Was war der zentrale Leitgedanke Euckens? Bereits 1940 schrieb er: „[Es] besteht eine große Aufgabe darin, dieser neuen industrialisierten Wirtschaft ... eine funktionsfähige und menschenwürdige Ordnung der Wirtschaft zu geben“ (Eucken 1940/1989, 240). Ganz ähnlich heißt es in seinem 1952 posthum erschienenen Buch „Grundsätze der Wirtschaftspolitik“: „Für den Bereich der Wirtschaft ergibt sich die Frage: wie kann der modernen industrialisierten Wirtschaft eine funktionsfähige und menschenwürdige Ordnung gegeben werden?“ (Eucken 1952/1990, 14).

Die Wirtschaftsordnung hat nach Eucken folglich sowohl funktionsfähig als auch menschenwürdig zu sein. Was heißt das? „[F]unktionsfähig und menschenwürdig heißt: In ihr soll die Knappheit an Gütern ... so weitgehend wie möglich und andauernd überwunden werden. Und zugleich soll in dieser Ordnung ein selbstverantwortliches Leben möglich sein“ (Eucken 1940/1989, 240). Funktionsfähigkeit be-

deutet folglich Effizienz; Menschenwürde bedeutet ein Leben in Eigenverantwortung und damit, weil Eigenverantwortung die Kehrseite der Freiheit ist (Hayek 1960, 71–84; 1976/1982, 88–91, Gerken 1999, 146–150), ein Leben in Freiheit. In der Tat ist gerade die Freiheit erkenntnisleitend für Eucken und steht im Zentrum seiner Ausführungen: „Die Freiheit des Menschen“ ist derjenige „Wert ..., auf den sie [die Wettbewerbsordnung] vor allem ausgerichtet ist“ (Eucken 1952/ 1990, 369).

Eucken und mit ihm der Ordoliberalismus sagen also: Ziel aller Wirtschaftspolitik haben Freiheit und Effizienz zu sein. Entscheidend ist bei Eucken die kategoriale Unterscheidung zwischen Wirtschaftsordnung und Wirtschaftsprozeß, also zwischen der Ordnung, innerhalb der gewirtschaftet wird, und den wirtschaftlichen Handlungen selbst (Eucken 1940/ 1989, 50). Seine Antwort auf das Problem lautet: „Der Staat hat die Formen, in denen gewirtschaftet wird, zu beeinflussen, aber er hat nicht den Wirtschaftsprozeß selbst zu führen. ... Staatliche Planung der Formen – ja; staatliche Planung und Lenkung des Wirtschaftsprozesses – nein“ (Eucken 1951, 72).

Auf dieser Unterscheidung baut die Konzeption der Wettbewerbsordnung (Eucken 1949; 1952/1990, 254–289) auf. Die Wettbewerbsordnung, die von einer kompatiblen Rechtsordnung begleitet sein muß, erfüllt nach Eucken beide an die Wirtschaftsordnung zu stellenden Anforderungen. Sie sichert eine bestmögliche Güterversorgung der Bevölkerung (Effizienz) und schützt die Bürger vor der Willkür privater oder staatlicher Macht (Freiheit). Die wirtschaftliche Macht wird durch die Sicherstellung von Wettbewerb begrenzt, die staatliche Macht durch die Beschränkung der Politik auf die Gestaltung der Wirtschaftsordnung, also durch die Vorenthaltung von Befugnissen zu Eingriffen in den Wirtschaftsprozeß.

2 Die liberale Konzeption

Im Mittelpunkt des Liberalismus steht die Freiheit des Individuums. Auch der Staat hat danach die individuelle Freiheit der Bürger zu respektieren. Gerade auch für den Bereich der Wirtschaft ergeben sich bedeutsame Schlußfolgerungen.²

2.1 Das Freiheitsrecht

Freiheit ist das Recht des Menschen, über sich und seine persönliche Sphäre selbst bestimmen, sich eigene Ziele setzen und diese mit selbstgewählten Handlungen eigenverantwortlich verfolgen zu können. Dieses Recht kann der einzelne Mensch nur wahrnehmen, wenn andere keinen Zwang auf ihn ausüben, wenn sie ihn also bei seinen Handlungen nicht behindern. Mithin läßt sich das Freiheitsrecht äquivalent definieren als die Abwesenheit von Zwang durch andere Menschen.³

Es scheint, als stoße das Freiheitsrecht des einzelnen Menschen jedenfalls dort an seine Grenze, wo dieser durch die Ausübung seines Freiheitsrechts in das Freiheitsrecht anderer Menschen eingreifen würde. Beispielsweise greift jemand, der das Auto seines Nachbarn zuparkt, in dessen Freiheits-sphäre ein. Andererseits aber stellt auch das Verbot solcher Handlungen, durch die in die Freiheits-sphäre anderer eingegriffen würde, einen Eingriff in das Freiheitsrecht dar, und zwar in die Freiheits-sphäre des Handelnden. Im Beispiel beschränkt das Verbot, das Auto des Nachbarn zuzuparken, die eigene Freiheitssphäre.

Es besteht hier eine Kollision zweier unterschiedlicher Ausprägungen des Freiheitsrechts. In solchen Kollisionsfällen tritt die Frage auf, welcher der beiden Ausprägungen Vorrang zukommt. Erforderlich ist insoweit eine Konkretisierung oder

Ausgestaltung des Freiheitsrechts (Gerken 1999, 137–143).

Eine allgemeingültige Aussage hierüber ist nicht möglich. Denn solche Ausgestaltungen hängen von den Traditionen, moralischen und anderen Vorstellungen ab, die in der jeweiligen Gesellschaft herrschen. Sie variieren deshalb von Gesellschaft zu Gesellschaft. Ein Beispiel sind die von Land zu Land unterschiedlich ausfallenden Umweltschutzvorschriften für Industrieemissionen, die der Abgrenzung zwischen der unternehmerischen Freiheit als einer Ausprägung des Freiheitsrechts und dem Schutz vor industriebedingten Gesundheitsstörungen als einer anderen Ausprägung gelten. Ein anderes Beispiel sind die Bebauungsvorschriften auf dem Gebiet des Nachbarrechts, welches die Freiheitssphären von benachbarten Grundeigentümern gegeneinander abgrenzt; sie fallen etwa in Deutschland, in Ägypten und in Singapur sehr unterschiedlich aus.

Allgemeingültige, gesellschaftsübergreifende Aussagen sind deshalb nicht möglich. Jedoch: Jenseits der Kollisionen zwischen unterschiedlichen Ausprägungen des Freiheitsrechts, also bei Handlungen, mit denen nicht in die Freiheitssphäre anderer eingegriffen wird, darf das Freiheitsrecht nicht beschränkt werden. Ein Beispiel ist die Religionsfreiheit.

2.2 Die Rolle des Staates

Dem Staat kommt in einer freiheitlichen Ordnung eine wichtige Aufgabe zu, gleichzeitig unterliegt er aber auch erheblichen Beschränkungen (Gerken 1999, 170–179).⁴ Erstens hat er die Bürger vor Verletzungen ihres Freiheitsrechts durch andere zu schützen. Zweitens hat er in den heutigen Gesellschaftsordnungen auch die Konkretisierung des Freiheitsrechts vorzunehmen. Zum Beispiel be-

stimmt er, ob jemand auf seinem Grundstück neben einem Wohnhaus auf dem Nachbargrundstück auch nur ein Wohnhaus, ein Hochhaus oder eine Gülleanlage bauen darf. Zumindest in der Theorie nimmt der demokratische Staat diese Aufgabe als Vertreter der Bürger wahr, so daß danach letztlich die Bürger es sind, die die Konkretisierung des Freiheitsrechts vornehmen.

Ganz wesentlich ist, daß der Staat seine hoheitliche Gewalt nicht mißbrauchen darf. Das heißt: Der Staat darf die Freiheit der Bürger nur dort beschränken, wo unterschiedliche Ausprägungen des Freiheitsrechts kollidieren. Aus dem Freiheitsrecht ergibt sich somit eine klare Vorgabe für die Politik: Es sind nur solche staatlichen Handlungen mit den Grundsätzen einer freiheitlichen Gesellschaftsordnung vereinbar, die der Abgrenzung unterschiedlicher Ausprägungen des Freiheitsrechts gelten. Unvereinbar mit diesen Grundsätzen sind dagegen staatliche Maßnahmen, die das Freiheitsrecht einschränken, ohne daß die fraglichen Handlungen eine andere Ausprägung des Freiheitsrechts verletzen.

2.3 Konsequenzen für den Bereich der Wirtschaft

Individuelle Freiheit heißt auch Handlungsfreiheit im wirtschaftlichen Bereich. Dies ist nur in der Marktwirtschaft möglich. Denn die marktwirtschaftliche Ordnung ist bestimmt durch die Handlungsfreiheit des einzelnen (Gerken 1999, 97–99): Jeder kann sich seine eigenen Ziele setzen und versuchen, diese zu realisieren; keine Instanz schreibt ihm – anders als in der Planwirtschaft – vor, welche wirtschaftlichen Tätigkeiten er wie auszuüben hat, damit ein gesellschaftliches Gesamtziel erreicht werde. Die Handlungsfreiheit der marktwirtschaftlichen Ordnung zieht zwangsläufig Wettbewerb nach sich, denn jeder benötigt für die Verwirklichung seiner Ziele knappe

Ressourcen, so daß er mit anderen um diese Ressourcen konkurrieren muß (Gerken 1999, 108–113).

Handlungsfreiheit und Wettbewerb können in keinem regelfreien Raum gedeihen (Gerken 1999, 99–102). Denn auch wirtschaftliche Handlungen sind nur dann jedenfalls zulässig, wenn mit ihnen nicht in die Freiheit anderer eingegriffen wird. Andernfalls ist zwischen den kollidierenden Freiheitsrechten eine Abgrenzung vorzunehmen. Daher muß die marktwirtschaftliche Ordnung durch eine Rahmenordnung gesichert werden, die aus für die Marktteilnehmer verbindlichen Regeln besteht. Es ist Aufgabe des Staates, diese Rahmenordnung zu gestalten und durchzusetzen.

Dabei sind bestimmte Grundsätze zu beachten. Erstens hat sich der Staat im Verhältnis zu den Marktteilnehmern neutral zu verhalten. Er ist ordnungsgebende und ordnungsschützende Instanz, also gerade nicht der Sachwalter dieser oder jener Sonderinteressen. Diskriminierungen oder Privilegierungen seitens des Staates haben daher zu unterbleiben.⁵ Dies gilt nicht nur für korruptes Verhalten von Staatsbediensteten, sondern auch für gesetzliche Vergünstigungen, etwa Steuervorteile für bestimmte Güter, und für direkte Subventionen. Beides privilegiert einige wenige Marktteilnehmer und diskriminiert die Masse der übrigen.

Zweitens hat die Rahmenordnung die Funktion, Handlungsfreiheit und Wettbewerb zu schützen. Der Staat darf daher nicht das Gegenteil tun und die Handlungsfreiheit oder den Wettbewerb durch Regulierungen willkürlich einschränken. Er hat eine Rechtsordnung zu schaffen, die das Freiheitsrecht dort beschränkt, wo seine Ausübung in das Freiheitsrecht anderer Menschen eingreifen würde. Insoweit muß der Staat auch den „Kapitalismus“ in die Schranken weisen. Ein Bürger darf in seiner

Eigenschaft als Unternehmer genausowenig wie in einer anderen Eigenschaft das Freiheitsrecht seiner Mitbürger verletzen. Im übrigen aber darf der Staat das Freiheitsrecht nicht einschränken.

Das gilt auch für staatliche Eingriffe in die Vertragsfreiheit (Gerken 1998, 182f). Das Freiheitsrecht umfaßt insbesondere auch das Recht, sich durch Verträge zu binden. Aus Verträgen resultierende Verpflichtungen stellen daher grundsätzlich keinen Eingriff in das Freiheitsrecht der vertragschließenden Wirtschaftsteilnehmer dar. Soweit durch den Vertragsschluß unbeteiligte Dritte nicht in ihrer Freiheits-sphäre betroffen werden, ist es daher dem Staat verwehrt, die Vertragsfreiheit in irgendeiner Weise durch zwingende Vorschriften einzuschränken.⁶

Auch der Hinweis auf ungleiche Machtpotentiale auf der Anbieter- und Nachfragerseite rechtfertigt ein solches Vorgehen nicht. Denn die Marktteilnehmer auf der vermeintlich „schwächeren“ Marktseite werden durch niemanden gezwungen, Verträge zu schließen, mit deren Bedingungen sie nicht einverstanden sind. Im übrigen zeugt das Argument der ungleichen Machtpotentiale von einem grundsätzlichen Unverständnis über die Systemeigenschaften sowohl der freiheitlich verfaßten Gesellschaftsordnung als auch der marktwirtschaftlichen Wirtschaftsordnung.

Denn zum einen ist nicht nachvollziehbar, warum einem Vertragspartner Vorschriften gemacht werden sollen, wie er einen Vertrag zu gestalten hat, wenn er gleichzeitig nicht dazu verpflichtet sein soll, den Vertrag überhaupt zu schließen. Zum anderen ist die ungleiche Stärke der Marktparteien konstitutives Merkmal einer dynamischen Wirtschaft, in der schöpferische Unternehmer (Schumpeter 1911/1993, 110–139, 334–348) dadurch einen monopolartigen Vorteil, also ein Machtpotential erlangen,

daß sie sich neue, zuvor unbekannte Potentiale und Arbitragemöglichkeiten erschließen. Preissystem und Wettbewerb führen, wenn sie denn nicht staatlicherseits in ihrer Funktionsfähigkeit behindert werden, dazu, daß derartige Machtpotentiale relativ rasch erodieren.

Diese Ausführungen gelten wohlgerne auch für Arbeitsverträge und Mietverträge.

3 Die Konzeption der normativen Neoklassik

Der normativen Neoklassik geht es um Effizienz, das heißt Verringerung der wirtschaftlichen Knappheit. Verringerung der wirtschaftlichen Knappheit heißt Maximierung des Wohlstands und damit letztlich des Sozialprodukts.

Die Individuen unternehmen vielfältige Anstrengungen, um ihren materiellen und immateriellen Nutzen zu maximieren. Unter anderem gehört dazu das Bestreben, die eigenen Bedürfnisse zu befriedigen und damit implizit das Problem der wirtschaftlichen Knappheit zu verringern. Unter Einnahme einer gesamtgesellschaftlichen Perspektive aggregiert die herrschende Wirtschaftswissenschaft diese individuellen Anstrengungen zu einem Bild, wonach es darum geht, den Nutzen über alle Bürger hinweg – gesamtgesellschaftlich – zu maximieren. In der Tradition der normativen Neoklassik wird hierfür das Maß der gesellschaftlichen Wohlfahrt zugrundegelegt. Dieses Maß wird grundsätzlich verengt auf den gesamtgesellschaftlichen ökonomischen Wohlstand, wobei dieser dann oft kurzerhand mit dem Sozialprodukt bzw. dessen Steigerung gleichgesetzt wird.

Unter anderem hängt der volkswirtschaftliche Wohlstand von der konkreten Wirtschaftspolitik ab. Daher

stellt die normative Neoklassik die Frage: Wie muß die Wirtschaftspolitik aussehen, damit das Sozialprodukt maximiert oder zumindest doch gesteigert wird? Was ist eine effiziente Wirtschaftspolitik?

Aus dem Gesagten ergibt sich: Die Wirtschaftspolitik ist um so effizienter, je wirkungsvoller sich in ihr der Wohlstand steigern läßt, je höher mit anderen Worten das Sozialprodukt beziehungsweise das Wachstum des Sozialprodukts ausfällt.

Hier gibt es ein Referenzmodell, das „vollkommene Konkurrenz“ heißt. Die Aussage lautet: Wenn vollkommene Konkurrenz herrscht, dann sollte der Staat sich zurückhalten, denn die am Markt agierenden Menschen werden von sich aus das Sozialprodukt absolut maximieren und damit auch ohne staatlichen Einfluß die beste aller Welten schaffen. Wann aber herrscht vollkommene Konkurrenz? Dieser Referenzzustand ist definiert über einige erstaunliche Voraussetzungen:

1. Alle Menschen sind allwissend.
2. Auch die Politiker und ihre wirtschaftspolitischen Berater sind allwissend: Sie kennen jedes Detail in der Volkswirtschaft. Außerdem handeln sie völlig selbstlos.
3. Es gibt auf jedem Markt eine unermesslich große Zahl von Nachfragern und Anbietern, also etwa in der Automobilbranche eine sehr große Zahl von Automobilherstellern.
4. Alle Produkte, Dienstleistungen und Arbeitsleistungen innerhalb einer Branche sind identisch. Ein Mercedes und ein BMW sind folglich baugleich, und es gibt niemanden, der einen Mercedes einem BMW vorzieht, weil es ein Mercedes ist.
5. Alle Preise sind vollkommen flexibel – auch die Löhne.
6. Die Produktion von Gütern wirkt sich weder

positiv noch negativ auf andere Bereiche der Volkswirtschaft aus. Es gibt mithin keine Umweltverschmutzung und keinen impliziten Know-how-Transfer.

7. Alle Produktionsfaktoren sind vollständig mobil, auch die Arbeitnehmer.

Sofern diese Voraussetzungen erfüllt sind, stellt sich dann das maximale Sozialprodukt ein, wenn der Staat auf Eingriffe in den Wirtschaftsprozess in Gestalt von Subventionen, Sondersteuern und anderen Lenkungsinstrumenten vollständig verzichtet.

Aber: Sobald im wohlfahrtsökonomischen Referenzsystem von dem Idealfall der vollkommenen Konkurrenz abgewichen und eine dieser Annahmen aufgegeben oder modifiziert wird, läßt sich mit vielfältigen Modellvarianten fast beliebig häufig zeigen, daß nicht die Unterlassung von staatlichen Eingriffen in die Wirtschaft, sondern das Gegenteil den Wohlstand erhöht: Sondersteuern, Subventionen, Zölle und anderes mehr führen die Gesellschaft auf ein höheres Sozialproduktsniveau, als ohne Staatsingriff resultieren würde. Und solche Modellvarianten gibt es zuhauf.

Vor allem zwei Gründe sprechen gegen die normative Neoklassik: die Vernachlässigung der Tatsache, daß das Wissen um wirtschaftliche Umstände höchst unvollständig ist, sowie die Instrumentalisierung der Freiheit der Bürger.

3.1 Normative Neoklassik und die Anmaßung von Wissen

In hohem Maße problematisch ist erstens, daß dieser Maßstab nicht operational ist. Eine belastbare Effizienzaussage läßt sich für konkrete politische Maßnahmen deshalb nicht zuverlässig treffen, weil das hierfür erforderliche Wissen nicht vorhanden

ist.⁷ Die Politiker und ihre Berater sind eben gerade nicht allwissend. Eher dürfte das Gegenteil zutreffen.

Denn es ist nicht bekannt, wie die Individuen reagieren, wenn diese oder jene wirtschaftspolitische Maßnahme ergriffen wird. Allenfalls mögen sich für eine wirtschaftspolitische Maßnahme die unmittelbaren Verhaltensanpassungen voraussagen lassen – und dies auch nur hinsichtlich der allgemeinen Richtung, keinesfalls jedoch in ihrem quantitativen Ausmaß. Völlig ausgeschlossen ist es dagegen, auch die mittelbaren Auswirkungen, die aus den unmittelbaren Verhaltensanpassungen notwendigerweise in anderen Bereichen der Volkswirtschaft resultieren, auch nur näherungsweise zu prognostizieren. Daher läßt sich nicht zuverlässig feststellen, mit welcher Wirtschaftspolitik die wirtschaftliche Knappheit am effektivsten verringert wird.

Das Dilemma wird daran offensichtlich, daß sich Ökonomen nicht einmal in grundlegenden Fragen zur Effizienz von Wirtschaftspolitik einig sind. So bestehen in der Wettbewerbstheorie die unterschiedlichsten Auffassungen über die Rolle des Staates im Wettbewerbsprozeß. Während die Chicago-Schule⁸ allgemein davon ausgeht, daß der Wettbewerb aus sich heraus effiziente Marktstrukturen hervorbringt und daher eine aktive staatliche Wettbewerbspolitik entbehrlich ist, unterstellt die Theorie des funktionsfähigen Wettbewerbs⁹ unter Effizienzgesichtspunkten einen Zusammenhang zwischen der Marktstruktur und dem Marktergebnis, mit der Implikation, daß der Staat die Marktstruktur zu beeinflussen habe. Während die Theorie der angreifbaren Märkte¹⁰ unter Effizienzgesichtspunkten die Bedeutung des potentiellen Wettbewerbs hervorhebt und eine aktive Wettbewerbspolitik mit Eingriffen in die Marktstruktur zurückhaltend beurteilt, fordert die deutsche Ordnungssökonomik¹¹ eine aktive, interventionistische

Wettbewerbspolitik, die eine Monopolstellung auch dann verhindern sollte, wenn diese Ergebnis eines Leistungswettbewerbs ist.

Ebenso wird innerhalb der traditionellen Außenhandelsstheorie höchst kontrovers diskutiert, ob sich das Sozialprodukt durch strikten Freihandel oder durch eine strategische Handelspolitik maximieren läßt.¹² Je nach Wahl der Annahmen kommt einmal dieses, ein andermal jenes Ergebnis heraus.

Das gesamtwirtschaftliche Effizienzkriterium ist daher kein belastbarer Referenzmaßstab für die praxisorientierte Bewertung wirtschaftspolitischer Maßnahmen.¹³ Dadurch, daß Heerscharen von Ökonomen ihren Untersuchungen und wirtschaftspolitischen Empfehlungen immer wieder das Effizienzargument zugrundelegen, wird dasselbe nicht tauglicher. Auf diese Weise wird lediglich eine Scheinobjektivität und -plausibilität erzeugt, die das Problem des fehlenden Wissens über die komplexen gesellschaftlichen Strukturen und Kausalbeziehungen schlicht wegdefiniert. Mundell (1957, 335) räumte schon 1957 nichts anderes ein, als er über seine eigene Arbeit resümierte: "Like all theory, the ... analysis is remote from reality."

Hier tut sich somit ein fundamentales Problem des wirtschaftspolitischen Dogmas der normativen Neoklassik auf: Das Effizienzkriterium ist als allgemeines Referenzkriterium für konkrete wirtschaftspolitische Maßnahmen untauglich.

3.2 Normative Neoklassik und Freiheit

Die normative Neoklassik ist die Aufforderung an den Staat zur Instrumentalisierung der Freiheit (Gerken 1999, 196–198). Das Freiheitsrecht besitzt in dem wohlfahrtsökonomischen Modellrahmen insofern einen Stellenwert, als mit seiner Verwirk-

lichung das Sozialprodukt absolut maximiert werden kann. Wenn aber das absolute Optimum nicht erreicht werden kann, weil die Idealvoraussetzungen der vollkommenen Konkurrenz nicht vorliegen – und das ist in der Realität nun einmal der Fall –, dann verliert die Freiheit ihre Berechtigung. Dann nämlich verlangt die normative Neoklassik häufig, damit das Sozialprodukt zumindest relativ maximiert werden kann, gerade die Beschränkung der Freiheit durch staatliche Interventionen. Die Freiheit wird somit in den Dienst der Sozialproduktmaximierung gestellt: Wenn sie die ihr gestellte Aufgabe erfüllt, wird sie respektiert; wenn sie diese Aufgabe nicht erfüllt – und das kann sie in vielen Modellvarianten nicht –, muß sie eingeschränkt werden. Je nach Zweckmäßigkeit wird den Menschen ihre Freiheit hier gewährt und dort entzogen.¹⁴

Im Umkehrschluß gilt: In einer Gesellschaftsordnung, die das Freiheitsrecht des Menschen respektiert, darf der Staat mit seiner Wirtschaftspolitik nicht in den Wirtschaftsprozeß eingreifen, um den Wohlstand zu maximieren.

Etwas anderes würde nur gelten, wenn sämtliche Bürger einstimmig die Maximierung des Sozialprodukts zum obersten gesellschaftlichen Ziel erklären würden. Wie aber die Erfahrung zeigt, wird die Maximierung des Sozialprodukts jedenfalls nicht von sämtlichen Bürgern – in vielen Gesellschaften nicht einmal von der Mehrheit – als höchstes gesellschaftliches Ziel betrachtet. Aus diesem Grunde wäre die exogene Vorgabe dieses Ziels eine totalitäre Konstruktion (Gerken 1999, 81–88, 196–198). Ganz im Gegenteil dürfte es zumindest in den westlichen Gesellschaften weitgehend unstrittig sein, daß den Politikern nicht die Kompetenz zugestanden werden sollte, die Freiheit der Bürger nach eigenem Gutdünken einzuschränken, sei das Ziel die Steigerung des Sozialprodukts oder ein anderes.

Das ist allgemein akzeptiertes Gedankengut in der Bevölkerung sowie durch Verfassungen und durch die ständige Rechtsprechung der Verfassungsgerichte abgesichert.

4 Wirtschaftstheorie und Fundamentalismus

Fundamentalismus läßt sich wie folgt charakterisieren: Man überhöht ein Prinzip und verlangt von anderen, daß auch sie dieses Prinzip als obersten Wert übernehmen.

Fundamentalismus ist damit das Gegenteil von Freiheit: Denn in einer freiheitlichen Ordnung dürfen weder der Staat noch irgendwelche Individuen sich anmaßen, den Bürgern bestimmte Handlungen vorzuschreiben oder zu verbieten, solange diese Handlungen nicht in das gleichermaßen geschützte Freiheitsrecht anderer eingreifen.

Indem die normative Neoklassik die Freiheit der Menschen für ein kollektives Ziel instrumentalisiert, ist sie keine freiheitliche, sondern eine kollektivistische Doktrin. Der materielle Lebensstandard der Gesellschaft insgesamt, verkörpert durch das Sozialprodukt, wird als wichtiger angesehen als die Freiheit der einzelnen Menschen. Die Leichtfertigkeit, mit der manche Ökonomen über ihre Modelle Sondersteuern, Subventionen und anderes mehr rechtfertigen, indiziert, daß das Bewußtsein dafür längst verlorengegangen ist – wenn es überhaupt jemals vorhanden war.

Aber auch die vermittelnde Haltung Euckens, die Freiheit und Effizienz auf eine hierarchische Ebene stellt und darauf baut, daß die Wirtschaftspolitik der Wettbewerbsordnung beiden Anliegen gerecht werde, ist nicht möglich. Denn aus dem Gesagten

ergibt sich, daß diese beiden Referenzkriterien für die Beurteilung von Wirtschaftspolitik sich gegenseitig ausschließen. Es besteht mithin ein grundsätzlicher Zielkonflikt zwischen der politisch gesteuerten Steigerung der Effizienz und der Freiheit der Menschen.

Eucken mag dies geahnt haben. Denn wie sagte er? „Die Freiheit des Menschen“ ist derjenige „Wert ..., auf den sie [die Wettbewerbsordnung] vor allem ausgerichtet ist“ (1952/1990, 369). Freiheit und Effizienz als die beiden Maßstäbe für Wirtschaftspolitik wären danach auch bei Eucken zueinander abgestuft: Die Freiheit geht der Effizienz vor. Die Wirtschaftswissenschaft sollte dieser Rangfolge in Zukunft mehr Aufmerksamkeit schenken.

Anmerkungen

- 1 Insgesamt zur wirtschaftspolitischen Konzeption Euckens Gerken / Renner (2000).
- 2 Zum ganzen Gerken (1999, 135–210).
- 3 Die positive Definition von Freiheit geht auf Hobbes (1651/1839, I xiv 117f, II xxi 198) und Locke (1690/1698/1988, II ii §4 269, II iv §§22–23 283f; 1690/1700/1975, II xxi §§8–16 237–241) zurück. Vgl. auch Montesquieu (1748/1956, XI iii 162), Hume (1748/1777/1875, 78), Smith (1776/1789/1904, V ix 184). Die negative Definition von Freiheit stammt von Montesquieu (1748/1956, XI iii 162). Vgl. auch Bentham ([1782/]1945, II 59), Ferguson (1792a VI viii 459), Knight (1940; 1943; 1953). Daß beide Betrachtungsweisen zwei unterschiedliche Darstellungsweisen desselben Phänomens sind, findet sich in Andeutungen bereits bei Locke (1690/1698/1988, II ix §128 352; 1690/1700/1975, II xxi §13 240), ganz klar dann bei Montesquieu (1748/1956, XI iii 162). Hayek betonte zunächst (1960, 11–13, 16f) die negative Definition, später (1973/1982, 55; 1976/1982, 8f) die positive. Allgemein zum Inhalt des Freiheitsrechts auch Hayek (1960, 11–21, 133–147; 1973/1982, 55–57; 1976/1982, 8f) sowie Gerken (1999, 136–151, 158–165).
- 4 Vgl. insbesondere auch Locke (1690/1698/1988, II iv §22 283f, II ix §131 353, II xi §§134–142 355–363, II xiii §151

- 368), Hume (1741/1777/1875, 161), Hayek (1960, 133–249; 1963/1969, 48–51; 1979/1982, 3–8, 128–130, 133–135).
- 5 Vgl. bereits Locke (1690/1698/1988, II iv §22 283f, II ix §131 353, II xi §§135–137 357–360 i.V.m. II ii §§4–7 269–271), Hume (1751/1777/1875, 274).
 - 6 Durch die Vertragsparteien abdingbare Normen verletzen diesen Grundsatz hingegen nicht.
 - 7 Ferguson 1792, III x 266; Gerken 1998, 172–175; 1999, 114–119. Vgl. auch bereits Montesquieu (1748/1956, 11).
 - 8 Grundlegende Beiträge sind Stigler (1968), Bork (1978), Demsetz (1973; 1976; 1982), Posner (1979).
 - 9 Grundlegende Arbeiten sind Clark (1940; 1954). Vgl. auch den Ansatz der Industrieökonomik.
 - 10 Grundlegende Beiträge sind Baumol (1982), Baumol / Panzar / Willig (1982).
 - 11 Grundlegende Arbeiten sind Böhm (1933), Eucken (1952/1990).
 - 12 Umfassende Kritik der wohlfahrtsökonomischen Außenhandelstheorie in Gerken (1999, 7–89).
 - 13 Diese Kritik gilt dem Kriterium der gesamtwirtschaftlichen Effizienz mit dem Fixpunkt der gesellschaftlichen Wohlfahrt beziehungsweise des Sozialprodukts. Sie gilt nicht der Heranziehung des ökonomischen Prinzips als solchem. Die ökonomische Methodik ist, was heute häufig übersehen wird, für die Untersuchung der Wahlhandlungen des Individuums entwickelt worden. Sie ist daher eine individualistische Analyseform. Im Gegensatz zum Kriterium der gesamtwirtschaftlichen Effizienz läßt sich vom Kriterium der individuellen Effizienz sprechen. Vgl. Gerken et al. (2002, 148f.).
 - 14 Dies ist seit langem auch den Vertretern der normativen Neoklassik bekannt: Für diese Theorie sind die Präferenzsysteme der einzelnen Individuen entsprechend dem Dogma des methodologischen Individualismus (Wicksell 1896, 82; Schumpeter 1908, 88–98) Grundlage und Ausgangspunkt der Analyse (Präferenzsouveränität). Es wird unterstellt, daß jedes Wirtschaftssubjekt seinen Nutzen zu maximieren trachtet und sein Verhalten rational an diesem Ziel ausrichtet. Durch die Aggregation der individuellen Nutzen-systeme zu einer sozialen Wohlfahrtsfunktion soll unter dem Postulat der Präferenzsouveränität eine gesamtgesellschaftliche Bewertung der verschiedenen gesellschaftlichen Zustände ermöglicht werden. Ausgewählt oder angestrebt wird dann derjenige Zustand, in dem es allen Bürgern am besten geht. Nur: Arrow (1951) hat nachgewiesen, daß diese Aggregation nur in einem totalitären System möglich wäre.

Literatur

- Arrow, Kenneth J.* (1951). *Social Choice and Individual Values*. New York: John Wiley & Sons.
- Baumol, William J.* (1982). *Contestable Markets: An Uprising in the Theory of Industry Structure*. *The American Economic Review*, 72. 1–15.
- Baumol, William J. / Panzar, John C. / Willig, Robert D.* (1982). *Contestable Markets and the Theory of Industry Structure*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Bentham, Jeremy.* ([1782]/1945). *The Limits of Jurisprudence Defined*. *Opus posthumum*. New York: Columbia University Press.
- Böhm, Franz.* (1933). *Wettbewerb und Monopolkampf*. Berlin: Carl Heymanns Verlag.
- Bork, Robert H.* (1978). *The Antitrust Paradox. A Policy at War with Itself*. New York: Basic Books.
- Clark, John M.* (1940). *Toward a Concept of Workable Competition*. *The American Economic Review*, 30. 241–256.
- Clark, John M.* (1954). *Competition and the Objectives of Government Policy*. In: Chamberlin, Edward H. (Hg.). (1954). *Monopoly and Competition and Their Regulation*. London: Macmillan. 317–337.
- Demsetz, Harold.* (1973). *Industry Structure, Market Rivalry, and Public Policy*. *The Journal of Law and Economics*, 16. 1–9.
- Demsetz, Harold.* (1976). *Economics as a Guide to Antitrust Regulation*. *The Journal of Law and Economics*, 19. 371–384.
- Demsetz, Harold.* (1982). *Barriers to Entry*. *The American Economic Review*, 72. 47–57.
- Eucken, Walter.* (1940/1989). *Grundlagen der Nationalökonomie*. 9. Auflage. Berlin, Heidelberg: Springer.
- Eucken, Walter.* (1949). *Die Wettbewerbsordnung und ihre Verwirklichung*. *ORDO*, 2. 1–99.
- Eucken, Walter.* (1951). *Die Entwicklung des ökonomischen Denkens*. In: Eucken, Walter. (1951). *Unser Zeitalter der Mißerfolge. Fünf Vorträge zur Wirtschaftspolitik*. Tübingen: Mohr Siebeck. 59–72.
- Eucken, Walter.* (1952/1990). *Grundsätze der Wirtschaftspolitik*. Neuauflage. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Ferguson, Adam.* (1792). *Principles of Moral and Political Science*. Volume I. London: A. Strahan and T. Cadell.

- Ferguson, Adam.* (1792a). Principles of Moral and Political Science. Volume II. London: A. Strahan and T. Cadell.
- Gerken, Lüder.* (1998). Die Grenzen der Ordnungspolitik. *ORDO*, 49. 165–190.
- Gerken, Lüder.* (1999). Von Freiheit und Freihandel: Grundzüge einer ordoliberalen Außenwirtschaftstheorie. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Gerken, Lüder / Renner, Andreas.* (2000). Die ordnungspolitische Konzeption Walter Euckens. In: Gerken, Lüder (Hg.). (2000). Walter Eucken und sein Werk. Rückblick auf den Vordenker der sozialen Marktwirtschaft. Tübingen: Mohr Siebeck. 1–47.
- Gerken, Lüder / Märkt, Jörg / Schick, Gerhard / Renner, Andreas.* (2002). Eine freiheitliche supranationale Föderation. Zur Aufgabenverteilung in Europa. Baden-Baden: Nomos.
- Hayek, Friedrich August von.* (1960). The Constitution of Liberty. London: Routledge & Kegan Paul. [Deutsche Übersetzung: Hayek, Friedrich August von. (1971/1991). Die Verfassung der Freiheit. 3. Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck.].
- Hayek, Friedrich August von.* (1963/1969). Recht, Gesetz und Wirtschaftsfreiheit. In: Hayek, Friedrich August von. (1969). Freiburger Studien. Tübingen: Mohr Siebeck. 47–55. [Erstveröffentlichung: Industrie- und Handelskammer zu Dortmund (Hg.). (1963). 100 Jahre Industrie- und Handelskammer zu Dortmund 1863–1963. Dortmund: Fr. Wilh. Rufus.].
- Hayek, Friedrich August von.* (1973/1982). Law, Legislation and Liberty. Volume 1. Rules and Order. Neuauflage. London: Routledge. [Deutsche Übersetzung: (1980). Recht, Gesetzgebung und Freiheit. Band 1. Regeln und Ordnung. München: mi-Verlag Moderne Industrie.].
- Hayek, Friedrich August von.* (1976/1982). Law, Legislation and Liberty. Volume 2. The Mirage of Social Justice. Neuauflage. London: Routledge. [Deutsche Übersetzung: (1981). Recht, Gesetzgebung und Freiheit. Band 2. Die Illusion der sozialen Gerechtigkeit. München: mi-Verlag Moderne Industrie.].
- Hayek, Friedrich August von.* (1979/1982). Law, Legislation and Liberty. Volume 3. The Political Order of a Free People. Neuauflage. London: Routledge. [Deutsche Übersetzung: (1981). Recht, Gesetzgebung und Freiheit. Band 3. Die Verfassung einer Gesellschaft freier Menschen. München: mi-Verlag Moderne Industrie.].
- Hobbes, Thomas.* (1651/1839). The Leviathan, or the Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil. Neuauflage. London: John Bohn.
- Hume, David.* (1741/1777/1875). Of Civil Liberty. In der Fassung von 1777. In: Hume, David. (1777/1875). Essays Moral, Political, and Literary. Vol. I. Neuauflage. London: Longmans, Green, and Co. 156–163. [Erstveröffentlichung in: Hume, David. (1777). Essays and Treatises on Several Subjects in Two Volumes. Vol. I. Containing Essays, Moral, Political, and Literary. A New Edition. London: T. Cadell. Urfassung: (1741).].
- Hume, David.* (1748/1777/1875). Of Liberty and Necessity. In der Fassung von 1777. In: Hume, David. (1777/1875). Essays Moral, Political, and Literary. Vol. II. Neuauflage. London: Longmans, Green, and Co. 65–84. [Erstveröffentlichung in: Hume, David. (1777). Essays and Treatises on Several Subjects in Two Volumes. Vol. II. A New Edition. London: T. Cadell. Urfassung: (1748).].
- Hume, David.* (1751/1777/1875). Some farther Considerations with regard to Justice. In der Fassung von 1777. In: Hume, David. (1777/1875). Essays Moral, Political, and Literary. Vol. II. Neuauflage. London: Longmans, Green, and Co. 272–278. [Erstveröffentlichung in: Hume, David. (1777). Essays and Treatises on Several Subjects in Two Volumes. Vol. II. A New Edition. London: T. Cadell. Urfassung: (1751).].
- Knight, Frank H.* (1940). The Meaning of Freedom. *Ethics*, 52. 86–109.
- Knight, Frank H.* (1943). The Meaning of Freedom. In: Perry, Charner M. (Hg.). (1943). The Philosophy of American Democracy. Chicago: The University of Chicago Press. 59–86.
- Knight, Frank H.* (1953). Conflict of Values: Freedom and Justice. In: Ward, A. Dudley (Hg.). (1953). Goals of Economic Life. New York: Harper & Brothers. 204–230.
- Locke, John.* (1690/1698/1988). Two Treatises of Government. 3. Auflage. Neuauflage. Cambridge: Cambridge University Press.
- Locke, John.* (1690/1700/1975). An Essay Concerning Humane Understanding. 4. Auflage. Neuauflage. Oxford: The Clarendon Press.
- Montesquieu, Charles de Secondat, Baron de la Brède et de.* (1748/1956). De l'esprit des Lois. Tome premier. Neuauflage. Paris: Éditions Garnier Frères.
- Mundell, Robert A.* (1957). International Trade and Factor Mobility. *The American Economic Review*, 47. 321–335. [Wiederabdruck in: Caves, Richard E. / Johnson, Harry G.

(Hg.). (1968). *Readings in International Economics*. London: George Allen and Unwin. 101–114. Sowie in: Bhagwati, Jagdish N. (Hg.). (1981/1987). *International Trade: Selected Readings*. 2. Auflage. Cambridge, Mass.: The MIT Press. 21–36.].

Posner, Richard A. (1979). The Chicago School of Antitrust Analysis. *University of Pennsylvania Law Review*, 127. 925–948.

Schumpeter, Joseph A. (1908). *Das Wesen und der Hauptinhalt der theoretischen Nationalökonomie*. Leipzig: Duncker & Humblot.

Schumpeter, Joseph A. (1911/1993). *Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung. Eine Untersuchung über Unternehmergewinn, Kapital, Kredit, Zins und den Konjunkturzyklus*. 8. Auflage. Berlin: Duncker & Humblot.

Smith, Adam. (1776/1789/1904). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Volume II. 5. Auflage. Neuauflage. London: Methuen & Co.

Stigler, George J. (1968). *The Organization of Industry*. Homewood: Richard D. Irwin.

Wicksell, Knut. (1896). *Finanztheoretische Untersuchungen nebst Darstellung und Kritik des Steuerwesens Schwedens*. Jena: Gustav Fischer.

Die marktradikalen Bekenntnisse sind bodenlos

Friedhelm Hengsbach

In den Vereinigten Staaten streiten bekennende Christen darüber, ob die Evolutionstheorie Darwins der biblischen Schöpfungslehre widerspreche und folglich aus den Lehrbüchern der Schulen entfernt werden solle. Ich verstehe unter „Fundamentalismus“ das Bekenntnis zu absoluten Wahrheiten, die unmittelbar auf religiöse Einsichten oder überirdische Offenbarungen zurückgeführt werden.

„Wirtschaftlicher Fundamentalismus“ im abgeleiteten Sinn, in einer erkenntniskritischen Dimension läßt sich meiner Meinung nach erstens als naives Übersehen eines blinden Flecks in der Beobachtung wirtschaftlichen Handelns kennzeichnen, zweitens als absichtliches Ausblenden der Abhängigkeit des Erkennens wirtschaftlicher Prozesse oder Strukturen von der subjektiven Einstellung der Erkennenden und drittens als idealtypische Konstruktion wirtschaftlichen Handelns losgelöst vom Boden alltagspraktischer Erfahrung. Im folgenden will ich Beispiele eines solchen wirtschaftlichen Fundamentalismus erläutern.

1 Der blinde Fleck

Der blinde Fleck steht im folgenden als Chiffre für das naive Nichtsehen gemeinsamer moralischer Überzeugungen und des gesellschaftlichen Zusammenhangs, in den wirtschaftliches Handeln bzw. das System der Marktwirtschaft eingebettet sind. Beispielhaft wird auf Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme und auf Friedrich A. Hayeks Konzept spontaner Ordnung als Deutungsmuster der Wirtschaftsgesellschaft Bezug genommen.

1.1 Soziales System und spontane Ordnung

In der Theorie sozialer Systeme, die von Niklas Luhmann formuliert worden ist, wird das marktwirtschaftliche System als selbstreferentiell-geschlossenes, autopoietisches Teilsystem einer funktional ausdifferenzierten modernen Gesellschaft abgebildet. Seine operative Einheit und alle Elemente erzeugt es aus sich selbst. Sein Funktionieren ist das Ergebnis einer abgelösten, geschlossenen Operation und wird weder auf psychische Subjekte noch auf kollektive Akteure als gesellschaftliche Einheiten zurückgeführt. Sie wird durch die binäre Codierung des Zahlens/Nichtzahlens geregelt und rückgekoppelt. Da in modernen Gesellschaften ein Konsens über verbindliche Moralprogramme nicht mehr besteht, die Moral also keine gesellschaftliche Integration mehr leistet, sind funktional ausdifferenzierte Systeme moralisch indifferent, ihre Funktionscodes bleiben zumindest für den Normalfall moralfrei. Nur im Ausnahmefall wird eine moralische Kommunikation mit der binären Unterscheidung „Gut/Böse“ hingenommen, und zwar unter dem Risiko, daß die funktionalen Teilsysteme in einen Alarmzustand versetzt und in ihrem reibungslosen Ablauf gestört werden.

Eine zweite Spielart des blinden Flecks sehe ich im wirtschaftstheoretischen Denken Friedrich A. von Hayeks, der in den 80er Jahren als prominenter Wortführer der marktradikalen Ökonomen hervorgetreten ist. Er hält das der Marktwirtschaft zugefügte Adjektiv „sozial gerecht“ für unsinnig und schädlich. Frühere, sozial engmaschige Gemeinschaften hätten wohl über religiös und moralisch begründete Überzeugungen einer inhaltlichen

Gerechtigkeit und Solidarität verfügen können, die das eigene Handeln orientierten, einer gesellschaftlichen Verständigung zugänglich waren und die Mitglieder auf ein gemeinsames Ziel, etwa das Gemeinwohl oder altruistische Gesinnungen verpflichteten. Moderne Gesellschaften dagegen sperren sich aus zwei Gründen gegen eine solche inhaltliche Verständigung über Gerechtigkeitsvorstellungen. Denn zum einen schließt der systemische Charakter funktional ausdifferenzierter Gesellschaften aus, daß ein Akteur die Vernetzung seines beabsichtigten Handelns und der nicht beabsichtigten Handlungsfolgen mit dem Handeln anderer Akteure überschaut und beeinflusst; während strukturelle Veränderungen sich erst recht nicht vorhersagen bzw. bewußt lenken lassen, um bestimmte Ziele kollektiver Akteure zu realisieren. Zum andern sind die Mitglieder moderner Gesellschaften nicht imstande, den Handlungsspielraum anderer Akteure einzuengen und sie für die eigenen Zwecke zu instrumentalisieren. Zwar unterwerfen sie sich bestimmten Regeln, die ihre Handlungszwecke zwar aufeinander abstimmen, ihre Handlungsfreiheit aber unangetastet lassen. Solche Regeln werden nicht bewußt und einvernehmlich konstruiert, sie resultieren vielmehr aus einem blinden evolutionären Prozeß. So haben sich zwei moderne Regeln durchgesetzt, daß nämlich die Eigentumsrechte anderer zu achten und Verträge einzuhalten sind, und daß die Einhaltung dieser beiden Regeln, der Schutz des Eigentums und die Vertragstreue, eingeklagt werden kann. Gemäß diesen Verfahrensregeln kennzeichnet „Gerechtigkeit“ ausschließlich den formalen Anspruch gesellschaftlicher Akteure, von der unrechtmäßigen Einschränkung ihrer Eigentums- und Vertragsrechte verschont zu bleiben.

In der Kraft dieser formalen Gerechtigkeitsregeln hat sich heutzutage der Markt als Verfahren der

Handlungskoordination durchgesetzt. Durch ihn wird eine „doppelt spontane Ordnung“ sozialer Verhältnisse hervorgebracht und aufrecht erhalten, die zum einen das Handeln der Akteure steuert und deren unterschiedliche Erwartungen einander korrespondieren läßt, und die zum andern die Chancen aller Akteure erhöht, weit mehr als auf jede andere Weise über einen erheblichen Umfang begehrter Güter zu verfügen, ohne daß sich die beteiligten Akteure über partikuläre Gerechtigkeitsziele verständigen müßten. Denn Märkte funktionieren bereits, wenn die Instrumente des Marktes, die Eigentums- und Vertragsrechte in Tauschbeziehungen respektiert werden. Folglich hat eine freie Marktwirtschaft dann als sozial zu gelten, wenn die Anbieter um die kaufkräftige Nachfrage der Konsumenten konkurrieren, wenn ein funktionsfähiger Wettbewerb die Souveränität der Konsumenten in Kraft setzt und wenn eine dauerhafte Anbietermacht verhindert wird. Hayek beruft sich dabei auf eine Äußerung Ludwig Erhards, daß eine Marktwirtschaft nicht erst sozial gemacht werden müsse; sie sei es bereits von ihrem Ursprung her.

1.2 Kohärenz von sozio-ökonomischer Analyse und ethischer Reflexion

Die von Max Weber ausgezeichnete Dualität zweier Welten, nämlich der Beschreibung von Tatsachen und der Bewertung von Überzeugungen ist seit der neuzeitlichen Revolution des Erkennens und Denkens eine unbestrittene Vorgehensweise und nicht hintergebar. Damit sind zum einen sowohl eine Prinzipienethik, aus der konkrete Handlungsorientierungen deduktiv abgeleitet werden, als auch ein naives Übersehen des blinden Flecks bei der Diagnose und Therapie gesellschaftlicher Verhältnisse desavouiert, während die Bezugnahme auf das real existierende individuelle wie kollektive Handeln sowohl in sozio-ökonomischen

Analysen als auch in philosophisch-ethischen Reflexionen methodisch nahe liegt. Zum andern ist damit jeder hegemoniale Anspruch einer ethischen Reflexion gegenüber der sozio-ökonomischen Analyse oder der sozio-ökonomischen Analyse gegenüber einer ethischen Reflexion zurückgewiesen. Weder die sozio-ökonomische Analyse noch die ethische Reflexion darf mit imperialem Gestus daherkommen, um wie eine feindliche Besatzungsmacht die jeweils andere Vorgehensweise wie ein fremdes Territorium zu erobern. Für die ethische Reflexion bedeutet dies, daß sie ein reflexives Gleichgewicht zwischen den Handlungssubjekten, der Handlungssituation und den Handlungsorientierungen rekonstruieren sollte. Und für die sozio-ökonomische Analyse bedeutet dies, daß sie vermeiden sollte, sich von der wirtschaftlichen Alltagswelt abzulösen. Für das Verhältnis beider Forschungsverfahren bedeutet dies, daß aus der Kohärenz spezifischer Analysen und Ethikentwürfe eine interdisziplinäre Architektur von analytischer Wahrheit und normativer Richtigkeit, von Situationsbeschreibung und Situationsanalyse, von Handlungszwecken individueller und kollektiver Akteure, von normativ aufgeladenen Lebensentwürfen und Handlungsorientierungen sowie von eingeschlagenen Wegen, die zu den formulierten Zielen führen, entsteht.

Bei der Suche nach ökonomischen Analysen und ethischen Reflexionen, die sich als einander kohärent erweisen, bieten sich zwei paradigmatische Formen ethischer Argumentation an: eine Ethik des guten Lebens und eine Ethik des Gerechten. Die real existierenden Menschen bilden ihre Identität meist in der kreativen Auslegung und Aneignung von Gewohnheiten der alltäglichen Lebenswelt. Auch das Bewußtsein verantwortlichen Handelns gewinnen sie durch die Übernahme normativer Handlungsorientierungen, die in einem sozio-kultu-

rellen Milieu anerkannt sind. Derartige Orientierungen des guten Lebens werden aus miteinander ausgetauschten Erinnerungen und erzählten Geschichten geschöpft. Junge Menschen formen diese Orientierungen zu eigenen Lebensentwürfen um, nachdem sie im Lauf der Erziehung und sozialen Interaktion entdeckt haben, wie wertvoll diese für sie selbst sind. Wir sind jedoch nicht nur Angehörige sozial-kultureller Milieus, die durch eine gemeinsame Sprache, Geschichte oder Kultur abgegrenzt werden. Gleichzeitig sind wir Mitglieder pluraler Gesellschaften, in denen Menschen aus unterschiedlichen weltanschaulichen Milieus und mit unterschiedlichen Überzeugungen leben und sich wechselseitig respektieren. Die ethische Reflexion identifiziert nun Angehörige begrenzter sozial-kultureller Milieus, die zugleich Mitglieder pluraler Gesellschaften sind, in zwei Dimensionen als moralische Subjekte: In der ersten Dimension folgen sie Handlungsorientierungen des guten Lebens, in der zweiten Dimension unterstellen sie die Suche nach gesellschaftlich verbindlichen Normen dem „moralischen Gesichtspunkt“ (the moral point of view), daß nämlich die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus der allgemeinen Befolgung einer Norm für die Interessen eines jeden einzelnen ergeben, von allen Betroffenen zwanglos anerkannt werden können. Der moralische Gesichtspunkt drückt die Perspektive der Unparteilichkeit und der Universalität aus, den doppelten Respekt vor dem andern als gleichberechtigtem Mitglied der Gesellschaft und als unvertretbar einzelem.

Die Kohärenz sozio-ökonomischer Analysen und ethischer Reflexionen ist erfahrungsgemäß durch gesellschaftliche bzw. politische Überzeugungen vermittelt. So kann der blinde Fleck einer systemischen Deutung der Gesellschaft durch eine handlungstheoretische Deutung relativiert werden. Luhmann selbst verweist wiederholt auf die offene

Flanke der wechselseitigen Durchdringung sozialer und psychischer Systeme und ihrer Operationsformen, nämlich Kommunikation und Bewußtsein, hin, nennt „Sinn“ und „Vertrauen“ als übergreifende Operationsformen, die vorgeleistet werden, um die Risiken der doppelten Kontingenz zu überwinden. Außerdem gesteht Luhmann dem Funktionssystem des Rechts einen fundamentalen Bestand an moralischer Kommunikation zu. Vermutlich ist die moralische Kommunikation auch in den übrigen Funktionssystemen vergleichsweise präsent und wirksam. Eine solche Vermutung wird durch das ordnungspolitische Denken in der Volkswirtschaftslehre und die unternehmensethische Diskussion in der Betriebswirtschaftslehre bestätigt. Die ökologische Kommunikation konnte, bevor sie größere Teile der Gesellschaft erfaßt hat, an die Fachdiskussion einer Minderheit von Naturwissenschaftlern und Geologen anknüpfen, während die Mehrheit der Experten zunächst dazu neigte, die Umweltrisiken des herkömmlichen Wirtschaftens zu relativieren. Erst als deutlich wurde, daß staatliche Entscheidungsträger für jene Folgeschäden verantwortlich gemacht wurden, die zwar ursprünglich von Unternehmensleitungen und Wirtschaftsverbänden verursacht worden waren, aber am Ende ganz bestimmte Bevölkerungsgruppen belasteten, traf die moralische Kommunikation über die Grenzen funktionaler Teilsysteme auf wachsende Resonanz und wurde als berechtigt anerkannt.

Der blinde Fleck in Hayeks Sichtweise einer spontanen, evolutionär hervortretenden marktwirtschaftlichen Ordnung, die auf die gesellschaftlichen Verhältnisse übergreift, kann mit dem Hinweis auf die gesellschaftliche Einbettung wirtschaftlichen Handelns relativiert werden. Hayek selbst räumt ein, daß die verbindliche Garantie der Eigentums- bzw. Verfügungsrechte und der Vertragstreue durch die Gesellschaft bzw. durch den Staat und seine Sank-

tionsmacht erreicht wird, und daß sie nicht allein durch das Regelwerk von Angebot und Nachfrage auf den Märkten zustande kommt. Auch sein Plädoyer dafür, daß sich die gesellschaftlichen Vorstellungen beispielsweise über die Verteilungsgerechtigkeit dem Pareto-Kriterium einer optimalen Allokation verfügbarer Ressourcen beugen müßten, entspringt entweder seiner persönlich motivierten normativen Setzung oder einer gesellschaftlichen Verständigung darüber, daß der gesellschaftliche Maßstab der Verteilungsgerechtigkeit dem ökonomischen Effizienzkriterium folgen sollte, so daß staatliche Umverteilungsmaßnahmen deshalb als unzulässig zu gelten hätten, weil sie unter dem Verdacht stehen, die als optimal geltende Marktverteilung zu unterlaufen. In jedem Fall handelt es sich um eine normative Auszeichnung von Gerechtigkeitsgrundsätzen, die gesellschaftlich gelten sollen.

Der Dissens zwischen Hayeks Hypothese, daß moderne Verfahrensregeln der Gerechtigkeit ausschließlich durch den Markt definiert werden, und dem vorliegenden Versuch, den blinden Fleck dieser Hypothese ausfindig zu machen, besteht in der selektiven Auswahl Hayeks, der die Rechtsgarantie des Staates ausschließlich auf die Sicherung bürgerlicher Freiheitsrechte beschränkt. Wenn jedoch von der Einbettung des marktwirtschaftlichen Regimes in gesellschaftliche Verhältnisse gesprochen wird, ist diese Vergesellschaftung des Marktes durch die sowohl rechts- als auch sozialstaatliche Verfassung vermittelt. Sie hat geschichtlich bewirkt, daß die kapitalistische Marktwirtschaft durch die Proklamation der Menschenrechte gezähmt worden ist. Solange die geschichtliche Reihenfolge betrachtet wird, sind die Dimensionen der Menschenrechte von den freiheitlichen Abwehrrechten zu den sozialen Anspruchsrechten und zu den politischen Beteiligungsrechten erweitert worden. In einer logischen Rangfolge könnten auch die politischen

Beteiligungsrechte als Kern rekonstruiert werden. Um sie herum würden die wirtschaftlich-sozialen Grundrechte als materielle Voraussetzungen positioniert, damit sie und die bürgerlichen Freiheitsrechte real eingelöst werden.

Wie sehr unbestrittene marktwirtschaftliche Schlüsselvariablen in gesellschaftliche Vorentscheidungen eingebettet sind, läßt sich an der Leitfigur der individuellen wirtschaftlichen Leistung ablesen, die in der aktuellen wirtschaftspolitischen Debatte eine tragende Rolle spielt. Eine erste gesellschaftliche Vorentscheidung besteht darin, daß nur ein Teil der gesellschaftlich nützlichen Arbeit markt- und erwerbswirtschaftlich organisiert wird, ein anderer Teil der privaten, unentgeltlichen Leistungserstellung überlassen bleibt. Die private Kindererziehung wird nicht als wirtschaftliche Leistung betrachtet, wohl aber die gleiche Tätigkeit in gesellschaftlich organisierten Kindergärten. Vergleichsweise wird die wirtschaftliche Leistung nicht durch die physische oder nervliche Anstrengung entlang eines Weges gemessen oder durch die Eignung, menschliche Bedürfnisse zu befriedigen, sondern ist in erster Linie von der kaufkräftigen Nachfrage abhängig. Ein Bauer in Kolumbien erbringt eine wirtschaftliche Leistung, wenn er Orchideen züchtet und sie nach Europa transportiert, und nicht, wenn er Kartoffeln anbaut, um die Nahrungsmittelbedürfnisse seiner Nachbarn zu befriedigen. Wenn der Chefarzt eines Krankenhauses das zehnfache Einkommen einer Physiotherapeutin oder Krankenschwester verdient, hat dies mehr mit berufsständischen Denkmustern und dem Machtgefälle einer patriarchalen Gesellschaft zu tun als mit den ökonomischen Funktionsregeln von Angebot und Nachfrage. In das Entgelt einer individuellen Leistung gehen auch die gesellschaftlichen Vorleistungen ein, die der einzelne den Eltern und Erzieherinnen sowie dem öffentlichen Bildungs- und Gesundheitssystem ver-

dankt. Gesellschaftliche Machtverhältnisse, sexistische Rollenmuster und die Ausgangsverteilung der Einkommen und Vermögen erklären die Ungleichheit gesellschaftlicher Positionen plausibler als individuelle Differenzen wirtschaftlicher Leistungsfähigkeit und -bereitschaft.

Während einer Veranstaltung des Kirchentags in Mainz wurde das Verhältnis von wirtschaftlichen Funktionsregeln und gesellschaftlichen Vorentscheidungen in einer Metapher veranschaulicht: Der ehemalige Präsident der Deutschen Bundesbank und Mitbegründer der Initiative „Neue soziale Marktwirtschaft“ behauptete, moralische Appelle oder parlamentarische Beschlüsse könnten ökonomische Gesetze ebenso wenig außer Kraft setzen, wie das Wasser den Berg hinauf fließe. Dem entgegenete Bischof Franz Kamphaus, daß wohl auch für die moderne Wirtschaft jene Architektur des mittelalterlichen Dorfplatzes gelte, die den Markt von der Kirche, dem Rathaus, dem Krankenhaus und der Schule (und dem Wirtshaus, ließe sich ergänzen) eingerahmt konstruiert hat. Ohne jene gesellschaftliche Institutionen hätte der Markt überhaupt nicht funktioniert. Der Bischof hat Recht, der Bundesbanker nicht.

2 Der Mikroblick

Als eine zweite Form des wirtschaftlichen Fundamentalismus wurde das absichtliche und mutwillige Ausblenden der Abhängigkeit der Erkenntnis von der Perspektive des Erkennenden, die (inter)subjektiv vorentschieden wird, identifiziert. In den wirtschaftstheoretischen Analysen und -politischen Optionen erweisen sich unterschiedliche Perspektiven, beispielsweise die Angebot/Nachfrage-Beziehungen, die Input/Output-Rechnung, die Kosten/Nutzen-Analyse oder die Mikro/Makro-Ökonomik häufig als zwei Seiten einer Münze. Nun ist die

methodisch eingeschränkte Wahl eines Blickwinkels, die in der Absicht vorgenommen wird, daß sich der Gegenstand der Erkenntnis präziser erfassen läßt und schärfere Untersuchungsergebnisse gewonnen werden, nicht zu beanstanden. Durch ein solches Verfahren lassen sich in den meisten Fällen innovative Einsichten gewinnen. Wenn jedoch Forschungsergebnisse, die sich aus einer partikulären Fragestellung und einem eingeschränkten Blickwinkel ergeben, als hinreichende oder gar erschöpfende Antworten auf komplexe Problemfelder propagiert werden, ist dies methodisch nicht vertretbar. Denn sobald Ausschnitte der Beschreibung und Analyse für das Ganze der Wahrnehmung gehalten werden, während komplementäre Fragestellungen und Antworten gezielt ausgeblendet werden, entstehen riskante Fehldiagnosen. So gehen schwerwiegende Fehldiagnosen der ökonomischen Theorie und der politischen Steuerung der letzten Jahre auf das Konto eines Mikroblicks, der die öffentliche Diskussion in Deutschland bestimmt hat.

2.1 Riskante Fehldiagnosen

Eine riskante Fehldiagnose der sozio-ökonomischen Krise in Deutschland seit Mitte der 70er Jahre besteht darin, die in drei bzw. vier großen Schüben verfestigte Massenarbeitslosigkeit durch individuelles Versagen zu erklären. Damit verkürzt sich der Kampf gegen die Arbeitslosigkeit auf das Lamentieren über arbeitsunwillige Sozialhilfeempfänger und Geringqualifizierte. Folglich sieht man in der Absenkung des „Anspruchslohns“, jenes Arbeitsentgelts, das ein Alleinverdienender benötigt, um sich, seine nicht erwerbstätige Ehefrau sowie zwei Kinder zu unterhalten und in einem städtischen Ballungsraum eine angemessene Wohnung zu mieten, die entscheidende Stellgröße. Oder man erhofft sich von einer Kürzung der Regelsätze der Sozialhilfe arbeitsfähiger Personen bzw. der Absen-

kung des Arbeitslosengelds auf das Sozialhilfeniveau einen wirksamen Anreiz, damit Arbeitslose sich zügiger dem regulären Arbeitsmarkt zur Verfügung stellen. Nach großflächigen Erfahrungen und den Untersuchungen der Sozialverbände scheint es das Millionenheer arbeitsfähiger, aber nicht arbeitswilliger Empfängerinnen oder Empfänger von Sozialhilfe nicht zu geben. Die Hartz-Kommission drängt schwerpunktartig darauf, die Vermittlung von Arbeitslosen zu beschleunigen und zu intensivieren. Ob dadurch das Niveau der zusätzlich angebotenen Arbeitsplätze steigt, darf bezweifelt werden. Eine individuelle Deutung der Massenarbeitslosigkeit liegt auch den massiven Bemühungen zur Qualifizierung zugrunde. Doch aus der Erkenntnis, daß gering Qualifizierte schneller und stärker von Arbeitslosigkeit betroffen sind, folgt nicht im Umkehrschluß, daß eine Höherqualifizierung das Beschäftigungsrisiko aufhebt. Arbeitslose in den neuen Bundesländern sind meist nicht arbeitslos wegen mangelnder Qualifizierung. Auch im Westen bewerben sich Ingenieure hundertfach, ohne einen angemessenen Arbeitsplatz zu finden.

Eine weitere Fehldiagnose liegt in der beherrschenden Stellung der betriebswirtschaftlichen Lehre und Forschung, die den Rang der Volkswirtschaftslehre als Gesellschafts- und Staatswissenschaft in Deutschland weithin verdrängt hat. So bestimmt die einzelwirtschaftliche Kalkulation, die dahin tendiert, gesamtwirtschaftliche und gesellschaftliche Folgewirkungen der unternehmerischen Gütererstellung systematisch auf unbeteiligte Dritte oder die Allgemeinheit abzuwälzen, die theoretische Analyse und die politische Beratung. Das betriebswirtschaftliche Denken ist für die Manager eines Unternehmens, das nicht marktbestimmend ist, sondern sich den Bedingungen des Marktes anpassen muß, naheliegend. In Zeiten der Rezession bzw. der Stagnation, die durch unternehmerische Strategien nicht

wesentlich verändert werden können, wächst daraus die Neigung, in der öffentlichen Debatte brennpunktartig die Arbeitskosten, den Arbeitsmarkt und die Einrichtungen des Arbeitsmarktes zur erstrangigen Stellgröße der Krisenbewältigung zu deklarieren. Die Löhne seien zu hoch, die Lohnstruktur zu starr. Der Kündigungsschutz entmutige kleine und mittlere Unternehmen, zusätzliche Arbeitskräfte einzustellen. Die flächendeckenden Tarifverträge raubten den Höherverdienenden jene Leistungsanreize, die für das Wachstum eine entscheidende Rolle spielen. Und die Tarifstruktur am unteren Rand, die die Funktion eines garantierten Mindestlohns erfüllt, würde die Unternehmen dazu treiben, die menschliche Arbeit durch Kapital zu ersetzen, und damit jenen Arbeitsuchenden die Beschäftigungschance rauben, deren Arbeitsproduktivität den Marktwert ihres Arbeitsprodukts nicht erreiche. Die öffentlichen Vorwürfe richten sich über die individuellen Subjekte des Arbeitsangebots hinaus zusehends gegen die Bundesanstalt für Arbeit oder die Gewerkschaften als Prügelknaben einer verfehlten Beschäftigungspolitik. Aber starr erscheinen die flächendeckenden Tarifverträge nur dem, der die etwa 40 000 Tarifverträge nicht bemerkt, die jährlich abgeschlossen werden, oder die betrieblichen Öffnungsklauseln übersieht, die zunehmend Bestandteile von Tarifverträgen bilden. Daß sich die privaten Unternehmen angesichts einer anhaltenden Stagnation der Binnennachfrage in eine pessimistische Stimmungslage hineinsteigern, mag verständlich erscheinen. Dennoch sind für die Mehrzahl der Unternehmen nicht die Lohnkosten, sondern der Markterfolg, die Marktnähe und die Gewinnaussichten die erstrangige Stellgröße ihrer Entscheidungen.

Die einzelwirtschaftliche Fehldiagnose ist mittlerweile zum beherrschenden Deutungsmuster von Volkswirtschaften, Nationalstaaten, Bundesländern und Kommunen und schließlich aller gesellschaftli-

cher Einrichtungen (einschließlich der Kirchen) geworden. Begrifflich läßt sie sich unter die Chiffre der „Staatenkonkurrenz“ fassen, die eher eine Metapher als eine Hypothese darstellt. Meist spitzt sich die Argumentation auf die zu hohen Lohnkosten, Lohnnebenkosten, Steuern und Abgaben zu, die die lokale, regionale bzw. nationale Wettbewerbsfähigkeit der Wirtschaft ruinieren. Nationalstaaten, Länder und Kommunen konkurrieren, so wird behauptet, um die Standortentscheidungen grenzüberschreitend operierender Unternehmen. Diese würden den Nutzen der öffentlichen Infrastruktur mit der Belastung des Unternehmens durch öffentliche Abgaben und staatliche Steuern vergleichen. Bei näherer Betrachtung jedoch belegt die Metapher der Staatenkonkurrenz die durch den Mikroblick ausgelöste Fehldiagnose. Denn erstens sind die Akteure der Konkurrenz nicht Staaten, sondern nichtstaatliche Unternehmen, die zum einen um die kaufkräftige Nachfrage der Konsumenten vorwiegend in reifen Industrieländern konkurrieren, denen sie innovative Güter bereitstellen, und die zum anderen um qualifizierte Arbeitskräfte konkurrieren, denen sie attraktive Einkommen anbieten. Falls Lohnkosten, Abgaben und Steuern eine beherrschende Rolle spielen, müßten sie zweitens bei einem authentischen Vergleich mit der erzielten Arbeitsproduktivität in Beziehung gesetzt werden. Drittens sind die Entscheidungsregeln der genannten Unternehmen vorrangig von Marktverhältnissen und Gewinnerwartungen beeinflußt und erst nachrangig von Steuern, Abgaben, Wechselkursveränderungen und realen Zinsdifferenzen. Die Metapher einer Konkurrenz etwa zwischen Deutschland und den USA wie zwischen VW und General Motors ist viertens unzutreffend, weil die wirtschaftliche Leistungsfähigkeit eines Unternehmens an wenigen Kennziffern der Bilanz oder der Gewinn- und Verlustrechnung abgelesen werden kann, die vergleichbare Kennziffer eines Leistungsbilanzüber-

schusses etwa eines Landes oder einer Region mit einem ausgedehnten Binnenmarkt jedoch wenig aussagefähig ist. Eine höhere Produktivität oder ein Anstieg des kaufkraftorientierten Volkseinkommens sind zweifellos plausible Indikatoren wirtschaftlicher Leistungsfähigkeit, solange die Rückkopplung in Form von Wechselkursanpassungen und veränderten realen Austauschverhältnissen ausbleibt. Um den Erklärungswert einer unterstellten Hypothese der Lohn-, Steuer- und Abgabekonzurrenz der Staaten zu erhöhen und den Verdacht einer Fehldiagnose auszuräumen, müßte sie wohl erst in ein komplexes und deshalb plausibles System gesamtwirtschaftlicher Regelung und Rückkopplung integriert werden.

Eine neuere Form der durch den Mikroblick ausgelösten Fehldiagnose ist unter dem Titel der „Generationenbilanz“ (Generational Account) aufgetreten. Dieses Konzept könne, so heißt es, die langfristigen Umverteilungen zwischen den Generationen, die sich aus den aktuellen steuer- und abgabenpolitischen Entscheidungen ergeben, identifizieren und belegen, daß die derzeitigen steuer- und sozialpolitischen Entscheidungen in Deutschland die kommenden Generationen im Vergleich zur lebenden Generation übermäßig belasten. Der Beleg wird angeblich dadurch erbracht, daß die Steuern und Abgaben an den Staat sowie die Transferleistungen des Staates einzelnen Altersjährgängen der Bevölkerung zugeordnet werden – und zwar mit Hilfe von Generationenkonten, die für jeden noch lebenden Geburtsjahrgang geschlechtsspezifisch berechnet werden. Soweit diese Konten individuell zurechenbar sind, läßt sich für den einzelnen Angehörigen einer Altersklasse der Barwert aller über die Restlebenszeit zu erwartenden Zahlungen ermitteln. Der darin angezeigte positive oder negative Belastungssaldo gestattet einen Vergleich der steuer- und abgabenbedingten Nettobelastung

der unterschiedlichen Altersklassen und folglich der lebenden und der kommenden Generationen. Um den Lebenszeitsteuersatz verschiedener Altersklassen und folglich der lebenden und der kommenden Generationen miteinander vergleichbar zu machen, werden die individuelle fiskalische Nettobelastung und das zu erwartende Bruttoeinkommen pro Kopf auf den gegenwärtigen Zeitpunkt bezogen. Weiterhin wird nachgewiesen, daß die Aufsummierung der Generationenkonten aller lebenden und kommenden Generationen nicht ausreicht, um die entstandenen Staatsschulden zu bedienen, daß also ein negativer Finanzierungssaldo, eine sogenannte Tragfähigkeitslücke bestehen bleibt. In dieser fiskalischen Tragfähigkeitslücke wird eine Verletzung der Gerechtigkeit hinsichtlich kommender Generationen gesehen. Sie ließe sich schließen, indem die Einnahmen des Staates erhöht oder dessen Ausgaben gesenkt werden. Nun riskiert das Verfahren der Generationenbilanz infolge des Mikroblicks eine Fehldiagnose des Generationenvertrags und der Staatsverschuldung. Die Haupteinwände richten sich darauf, daß weder mit Konjunkturschwankungen noch mit den Wirkungen einer stabilisierenden Finanzpolitik gerechnet wird, daß die Muster der Zahlungsströme des Basisjahres unverändert in die Zukunft fortgeschrieben werden, daß die Wachstumsrate der Produktivität und der Diskontierungsfaktor konstant bleiben, daß die Wirtschaftssubjekte über die langfristigen Zahlungsströme wohlinformiert sind und daß sie ihre Entscheidungen treffen, ohne Vererbungsvorgänge zu berücksichtigen. Die „intertemporale Budgetrestriktion“, die darin besteht, daß der Barwert aller staatlichen Einnahmen dem Barwert aller Ausgaben entsprechen soll, schreibt unterschwellig vorgegebene Verteilungsstrukturen zwischen öffentlichem und privatem Sektor fest. Der partikuläre, individualisierte Blick auf öffentliche Ausgaben und Einnahmen, die einzelnen Altersklassen und deren Angehörigen zure-

chenbar sind, übersieht makro-ökonomische Rückkopplungen mit ihren Auswirkungen insbesondere auf kommende Generationen. Der größere Teil der Staatsausgaben, der dazu dient, eine öffentliche Infrastruktur von Verkehrs-, Umwelt-, Bildungs- und Gesundheitsleistungen zum Nutzen kommender Generationen bereitzustellen, ist nicht individuell zurechenbar, selbst wenn auf der Einnahmenseite die überschaubare Inzidenz von Steuern und Abgaben einen vorwiegend individualisierten Mikroblick nahelegt. Die so genannte Tragfähigkeitslücke muß nicht ausschließlich durch Steuern und Abgaben geschlossen werden. Einer kreislauftheoretisch orientierten Wachstums-, Beschäftigungs-, Geld- und Einkommenspolitik stehen zusätzliche Möglichkeiten zur Verfügung, das politische Szenario zu verändern. Indem ein aktuelles Basisjahr gewählt wird und ausschließlich zukünftige Zahlungsströme berücksichtigt werden, sind die fiskalischen Belastungen der bereits lebenden Generation systematisch abgewertet, die der kommenden Generationen überbewertet.

2.2 Die andere Seite der Münze

Es scheint ein Gebot der wissenschaftlichen Fairneß zu sein, gegen die beherrschende Meinung zahlreicher betriebswirtschaftlich kalkulierenden, auf den Mikroblick eingestellten, angebots-orientiert und monetaristisch trainierten Ökonomen, Journalisten, Sachverständigen, Kabinettskollegen und neuerdings auch Bundesbanksprecher auf andere Seiten wirtschaftstheoretischer Diagnose und wirtschaftspolitischer Option, beispielsweise einer monetären und realwirtschaftlichen makroökonomischen Kreislaufanalyse hinzuweisen. Dagegen ließe sich einwenden, daß lediglich ein Seitenwechsel stattfindet und eine Perspektive gegen die andere ausgetauscht werde. Aber zum einen handelt es sich um komplementäre Perspektiven. Sie relativie-

ren und bestätigen sich. Darin liegt ein Wahrnehmungs- und Erkenntnisgewinn, der verhindert, daß bloß die eine Perspektive in den Rang eines ausschließlichen Deutungsmusters erhoben wird. Zum anderen gelten mikro- und makroökonomische Diagnosen nicht ohne weiteres als reziprok komplementär. Denn von einem Makroblick wird erwartet, daß er die Mikroperspektive einschließt; der Mikroblick dagegen steht nicht unter einem vergleichbaren Erwartungsdruck. Deshalb kommt den beiden Perspektiven nicht ein völlig gleicher Erklärungswert oder Rang zu.

Eine Makro-Analyse verweist an erster Stelle auf die quasi-säkulare Erfahrung der Nachkriegszeit, die sich noch in den 80er und 90er Jahren bestätigt hat, daß nämlich der Arbeitsmarkt ein abgeleiteter Markt ist. Er taugt infolgedessen nur begrenzt als Schlüssel zur Erklärung der Massenarbeitslosigkeit. Er kommt in Bewegung, wenn sich auf den Gütermärkten vorher eine dynamische und anhaltende kaufkräftige Nachfrage entwickelt hat. So hat sich die derzeitige Massenarbeitslosigkeit in mehreren Rezessionsschüben 1965/66, 1973/74, 1980/81 und 1992/93 aufgeschaukelt und verfestigt.

An zweiter Stelle ist die realwirtschaftliche und psychische Anfälligkeit der deutschen Unternehmen gegenüber den Infektionen zu sehen, die von der US-Wirtschaft als dem weltweiten Konjunktur- und Wachstumsmotor ausgehen. Seit Mitte der 90er Jahre übte die „Neue Wirtschaft“ unter den Deutschen eine beispiellose Faszination aus. Sie schien ein technikbasiertes, von konjunkturellen Störungen freies stetiges Wachstum mit hoher Beschäftigung zu garantieren. Steigende Aktienkurse beflügelten die Konsumneigung der Verbraucher sowie die Gewinnerwartungen und Investitionen der Unternehmen. Erst im Nachhinein stellte sich der hohe spekulative Charakter jenes Technologie- und

Aktienbooms heraus, der zusammen mit Bilanzfälschungen in eine gigantische Fehllenkung von Kapital bzw. Vernichtung von privatem und öffentlichem Vermögen sowie in eine wirtschaftliche Rezession und gar Stagnation mündete.

An dritter Stelle ist anzuerkennen, daß die ausschließlich monetären und fiskalischen Konvergenz-Kriterien des Maastricht-Vertrages die europäischen Staaten in eine Beschäftigungsfalle treiben. Die Europäische Zentralbank schien bis unmittelbar vor der Gefahr eines Irak-Krieges entschlossen zu sein, jede Inflationsgefahr jenseits des „statistischen Rauschens“ von 2% zu bekämpfen, ohne den Konflikt zwischen Geldwertstabilität und beschäftigungsfreundlichem Wachstum ausräumen zu können. Eine rigide Geldpolitik riskiert nämlich, die Geldvermögenseigentümer zu begünstigen und Unternehmen, die reale Investitionen planen, zu entmutigen. Während die Europäische Zentralbank ihre restriktive Geldpolitik an der durchschnittlichen Inflationsrate der europäischen Länder orientiert und den Leitzinssatz nominal einheitlich festsetzt, ist nicht auszuschließen, daß die europäischen Nationalstaaten wirtschaftspolitische Ziele anstreben, die unterschiedliche Wachstums- und Inflationsraten zur Folge haben. Derzeit weisen einige Länder mit geringerer Wirtschaftskraft wie Irland und Portugal überdurchschnittliche, Länder mit höherer Wirtschaftskraft wie Frankreich und Deutschland dagegen unterdurchschnittliche Inflations- und Wachstumsraten auf. Die Länder am Rand genießen die Wirkungen der goldenen Regel des Wachstums, gemäß der die Kapitalmarktzinsen unter den durchschnittlichen Gewinnerwartungen der Unternehmen, die sich an der erwarteten Wachstumsrate des Volkseinkommens orientieren, bleiben, die Kernländer jedoch nicht. Der Realzinsnachteil der Kernländer im Vergleich zum Realzinsvorteil der peripheren Euro-Länder kann die

Stagnation am Rand einer Deflation, der Deutschland als extrem exportlastiges Land ausgesetzt ist, erklären. Beschäftigungspolitische Chancen verspielen auch die EU-Grenzwerte der öffentlichen Haushaltsdefizite und Verschuldung. Obwohl sie im Vertrag von Maastricht nicht verbindlich vorgeschrieben sind und zeitlich beschränkte Ausnahmen zulassen, interpretieren die Politiker sie derzeit extrem eng und verschärfen so die wirtschaftliche Rezession und den Anstieg der Arbeitslosigkeit. Da die privatkapitalistische Marktwirtschaft nicht in sich stabil ist, kann ein beschäftigungsfreundliches qualitatives Wachstum nur durch eine europäisch abgestimmte Geld-, Finanz- und Tarifpolitik erzielt werden. Und da in der Rezession eine Politik der Zinssenkung relativ wirkungslos bleibt, sind öffentliche Investitionen beispielsweise der ökologischen Umsteuerung im Energie-, Verkehrs- und Agrarsektor als vorauseilender Impuls privater Investitionen eine sinnvolle politische Entscheidung.

An vierter Stelle sollte der Blick von der Exportsteigerung als Motor des binnenwirtschaftlichen Wachstums umgelenkt und jener säkulare Trend beachtet werden, dem gemäß die reifen Industrieländer an einer Wendemarke stehen, wie die Agrargesellschaften sie beim Übergang zur Industriegesellschaft erlebt haben. Damals waren 80% der Beschäftigten in der Landwirtschaft beschäftigt, heute sind es 2–4%. Damals mußten neun Bauern einen Nichtbauern miternähren, heute kann ein Bauer 82 Nichtbauern mitversorgen. Derzeit ist der Strukturwandel zur Dienstleistungswirtschaft in aller Munde. Aber unter Dienstleistungen werden meist die industrie- oder unternehmensnahen Dienstleistungen verstanden, die in Banken und Versicherungen, bei Bahn und Post erledigt werden. Manche denken auch an einfache, niedrig entlohnte Dienste, die anzubieten derzeit in Deutschland noch als anmaßend, und die nachzufragen noch als entwürdigend emp-

funden wird. Aber mehr noch ist an „personennahe Dienstleistungen“ zu denken, an die Arbeit am Menschen. Die Arbeit am Menschen findet schwerpunktartig im medizinischen, pflegerischen, therapeutischen, pädagogischen und sozialen Sektor statt, als Helfen, Pflegen, Beraten und Begleiten, als kulturelles Schaffen. Sie wird nicht zu verschiedenen Zeitpunkten geleistet und verbraucht, sondern im selben Augenblick angeboten und nachgefragt, kann also nicht gespeichert werden. Für den Erfolg der Arbeit am Menschen ist die Kooperation zwischen Lehrenden und Lernenden, Ärzten und Patienten, Anwälten und Mandanten nötig. Arbeit am Menschen ist sprachlich vermittelte, verständigungsorientierte Beziehungsarbeit, die auf Gegenseitigkeit beruht. Im Dialog werden Handlungsorientierungen und Lebensentwürfe geändert, Menschen zu guten und richtigen Entscheidungen ermächtigt, psychosoziale, politische und moralische Lernprozesse angestoßen. Die Perspektive des konkreten Anderen, der Respekt vor dessen autonomer Lebenswelt sowie das Einfühlungsvermögen sind für die Arbeit am Menschen charakteristisch. Sie ist alles andere als einfache, niedrig entlohnte Beschäftigung für Langzeitarbeitslose mit geringer Qualifikation. Um sie zu leisten, braucht es eine hohe fachliche und soziale Kompetenz. Arbeit am Menschen ist bisher noch und zu Recht vorwiegend öffentliche Arbeit. Sie ist weithin den „Vertrauensgütern“ zuzuordnen. Trotz der erwähnten Gegenseitigkeit besteht zwischen denen, die sie anbieten, und denen, die sie in Anspruch nehmen, ein ungleiches Verhältnis der Kompetenz. Da die Nachfragenden die Qualität der Arbeit am Menschen, die sich über einen längeren Zeitraum erstreckt, nicht ganz und sofort durchschauen können, sind sie darauf angewiesen, denen zu vertrauen, die diese Dienste anbieten. Sie brauchen außerdem eine Verhandlungsposition, die sie der Marktmacht der Anbieter beispielsweise von Gesundheits- und Bildungsgütern nicht ausliefert.

So gibt es bereits gute ökonomische Gründe dafür, Gesundheits- und Bildungsgüter öffentlich bereitzustellen. Darüber hinaus entspricht es dem Grundsatz demokratischer Beteiligung, sie als verfassungsfeste Grundrechte anzuerkennen. Was medizinisch notwendig ist, sowie eine Grundbildung, die reale Chancengleichheit verbürgt, sollte jeder Bürgerin und jedem Bürger unabhängig von ihrer Kaufkraft zugänglich sein. Deshalb sollte der Staat berechtigt sein, einen angemessenen Teil des Volkseinkommens zu beanspruchen und die Wirtschaftssubjekte nach ihrer Leistungsfähigkeit zu besteuern, um jene Ausgaben zu finanzieren, die für die Bereitstellung der Arbeit am Menschen wie der Bildungs- und Gesundheitsgüter notwendig sind.

3 Idealtypische Konstrukte

Theologischer Fundamentalismus läßt sich durch die Konstruktion einer Symbolwelt charakterisieren, die scheinbar geschichtliche Tatsachen kreativ auslegt, tatsächlich aber zu einem idealtypischen, von der empirisch wahrnehmbaren Welt abgelösten Modell mutiert ist. Ethischer Fundamentalismus zeichnet sich aus durch das Bekenntnis zu normativen Grundsätzen, die axiomatisch und vorgängig zu aller Erfahrung formuliert sind und zur Grundlage detaillierter Ableitungen und Argumentationsketten dienen. Die in diesem Abschnitt zu erläuternde Form des wirtschaftlichen Fundamentalismus ist sowohl die Konstruktion einer idealtypischen Modellwelt als auch das Bekenntnis zu normativen Grundsätzen, die losgelöst von der Erfahrung formuliert werden. Beispielhaft sollen die Funktionen der Börsen und Finanzmärkte, insbesondere deren segensreiche Wirkungen, wie sie einem in der legendären Verklärung der Lehrbücher begegnen, nacherzählt werden, um sie zu den real existierenden Finanzmärkten zu kontrastieren.

3.1 Börsen und Finanzmärkte in legendärem Glanz

Die Funktion der Börsen in einer Marktwirtschaft wird meist so beschrieben: Sie bilden als Wertpapierbörsen oder Devisenbörsen neben den Kreditmärkten, Geldmärkten und Rentenmärkten ein Segment der monetären Sphäre. Unter den Wertpapierbörsen haben die Aktienbörsen als „Perlen des Kapitalmarkts“ eine herausragende Stellung. Die Funktion der Aktienbörsen besteht darin, Unternehmen optimal Kapital für rentable Investitionen bereitzustellen und mit Liquidität auszustatten. Sie spielen eine unverzichtbare Rolle an den Grenzen der Selbstfinanzierung kleiner und mittlerer Unternehmen sowie an den Nahtstellen lokaler/regionaler und überregionaler Märkte, inländischer und ausländischer Engagements oder der Einzelunternehmen und Gesellschaften. Die Aktienbörsen kommen nach der Meinung von Experten dem Idealbild eines vollkommenen Markts nahe.

Den Finanzmärkten werden in der idealtypischen Modellkonstruktion unter anderem folgende Funktionen zugeschrieben: Sie liefern authentische Signale über das Leistungsvermögen sowohl von Unternehmen als auch von Volkswirtschaften. Sie spiegeln die öffentlich zugänglichen Informationen über alternative Investitions- und Anlagemöglichkeiten. Sie bewerten verschiedene Vermögensformen und ermöglichen damit den Anlegern, Finanztitel nach den eigenen Präferenzen zusammenzustellen; eine höhere Rendite können diese in der Regel dann erwarten, wenn sie bereit sind, ein höheres Risiko einzugehen. Sie vermitteln Kapital zwischen Sparern und Investoren und steuern deren Entscheidungen, indem sie das Kapital in diejenige Verwendung lenken, aus der eine optimale Verzinsung zu erwarten ist. Den

Unternehmen wird Kapital bereitgestellt, das diese für Investitionen benötigen. Finanzielle Risiken, die mit bestimmten wirtschaftlichen Aktivitäten verbunden sind, werden auf diejenigen verteilt, die sie am besten tragen können und wollen. Globale Geld- und Kapitalmärkte finanzieren und sichern den weltweiten Handel. Sie gestatten den Zugriff auf das Kapital jenseits nationaler Grenzen und überwinden die Barriere, die den Investoren durch das heimische Sparvolumen markiert ist. Sie erzwingen einen dynamischen Wettbewerb zwischen weltweit operierenden Anlegern, Investoren und Banken sowie global einheitliche Realzinssätze. Sie sind selbststeuernd und verkörpern eine entpolitisierte, ökonomische Effizienz. Der Sprecher des Vorstands der Deutschen Bank gab vor einiger Zeit zu bedenken, daß die Finanzmärkte die fünfte Gewalt in der Demokratie seien, weil die täglich hunderttausendfachen Entscheidungen der Anleger nationale Regierungen wirksamer, als vierjährige Parlamentswahlen dazu imstande sind, disziplinieren, damit diese sich zu einer vernünftigen Wirtschaftspolitik entschließen.

3.2 Real existierende Finanzmärkte

Daß ein Schatten der skizzierten idealtypischen Konstruktion auf die real existierenden Börsen, Finanzmärkte und Finanzintermediäre fällt, ist unbestreitbar. Sie erfüllen auf nationaler und internationaler Ebene Aufgaben, die für die Wachstumsdynamik kapitalistischer Marktwirtschaften und den Wohlstand breiter Bevölkerungsschichten ohne Alternative sind. Aber während der letzten 25 Jahre, seitdem das Bretton-Woods-Währungsregime aufgekündigt wurde, lassen sich drastische Veränderungen und auch erhebliche Funktionsdefizite feststellen, die für Wachstum und Beschäftigung, für menschliche und soziale Entwicklung ein erhebliches Risiko darstellen.

So ist zum einen das Volumen der grenzüberschreitenden Finanzgeschäfte auf den Aktien-, Renten-, Geld- und Devisenmärkten, der neu im Ausland errichteten Filialen von Großbanken und Versicherungen und insbesondere der abgeleiteten Finanzgeschäfte (Swaps, Futures, Optionen) in den letzten 25 Jahren explosionsartig gestiegen. Zum andern ist das Gewicht der Kreditgeschäfte tendenziell geringer geworden, das der Wertpapiergeschäfte hat sich vergrößert. Die Preise für Aktien, langfristige Schuldtitel und Derivate sind weithin von subjektiven und kurzfristigen Erwartungen abhängig; langfristige Unternehmenspläne spielen eine nachrangige Rolle. Der Handel mit Wertpapieren ist in den Vordergrund, die Erstausrüstung von Unternehmen mit Kapital in den Hintergrund getreten. Kapital bleibt investierenden Unternehmen vorzuziehen, indem es vorwiegend in der monetären Zirkulation flutet. Die Finanzierung von Megafusionen spielt eine größere Rolle als der Börsenzugang kleiner und mittlerer Unternehmen. Die Kapitalgeber des so genannten Neuen Markts waren von visionären Selbstdarstellungen junger Unternehmer mehr beeindruckt als von bilanzgestützten Erfolgsausweisen.

Die real existierenden Finanzmärkte sind von Schieflagen wirtschaftlicher Macht beherrscht. Erstens sind die internationalen Finanzgeschäfte, vergleichbar dem grenzüberschreitenden Güterhandel und den ausländischen Direktinvestitionen, auf die weltwirtschaftlichen Kernländer konzentriert. Dazu bleibt das Gewicht der Netto-Finanzströme zwischen den Volkswirtschaften im Vergleich zu den binnenwirtschaftlichen Finanzierungsbeziehungen immer noch relativ gering, so daß die Investitionen und die Ersparnis sich nach wie vor weitgehend auf nationaler Ebene angleichen. Folglich sind die Entwicklungs- und Transformationsländer nur sehr begrenzt in die „globalen“ Finanzmärkte

integriert. Ihre Integration bleibt mit erheblichen Risiken der Investoren und vor allem der Bevölkerung jener Länder, die ausländisches Kapital aufnehmen, verbunden. Zweitens haben marktbeherrschende Finanzunternehmen, nämlich Großbanken, Versicherungskonzerne und Investmentfonds aus den OECD-Staaten einen Informationsvorsprung gegenüber atomisierten Kleinaktionären. Die Chancen, bedeutsame Informationen zu gewinnen, weiterzuleiten und zu beeinflussen, sind asymmetrisch verteilt. Risikoeinstufungen, die vom Urteil und den Entscheidungen weniger Meinungsführer dominiert werden, sind anfällig für kollektive blinde Flecken, Stimmungsumschwünge und Nachahmungsverhalten. Gewichtiger noch ist drittens das Machtgefälle der hegemonialen Leit- oder Ankerwährungen gegenüber den nicht konvertierbaren Währungen. Die Notenbanken der Leitwährungsländer räumen dem Kampf gegen die Inflation eine hohe Priorität ein. Die Länder mit abhängigen Währungen unterstellen sich diesem Regime und müssen Zinsaufschläge für das Abwertungsrisiko akzeptieren, sobald sie die Erwartungen der Rating-Agenturen, deren Urteil über die Kreditwürdigkeit eines Unternehmens und eines Staates maßgebend ist, enttäuschen. Manche Länder, die vermeiden wollen, daß ausländische Direktinvestoren abgeschreckt werden, flüchten in eine „Dollarisierung“ oder „Euroisierung“ ihrer Währung.

Die Folgen solcher Funktionsdefizite und Machtasymmetrien sind offenkundig: Krisen der Auslandsverschuldung haben sich gehäuft. Euphorische Höhenflüge, spekulative Blasen und plötzliche Kursstürze auf den Devisen- und Aktienmärkten gehören zur Erfahrungswelt der 90er Jahre. Währungs-, Finanz- und Banken Krisen haben in Südostasien breite Bevölkerungsschichten in die Armut getrieben. Institutionelle Großanleger neigten zu riskanten Operationen, weil sie darauf vertrauen konnten, daß

die Zentralbanken der Industrieländer sie nicht fallen lassen. Die Verletzung der Domar-Regel seit Jahrzehnten hat eine schleichende Umverteilung der Einkommen zugunsten der Geldvermögenseigentümer und zu Lasten der investierenden Unternehmen verursacht. Die Vermutung, daß die monetäre Sphäre sich weithin von den realwirtschaftlichen Kreisläufen abgelöst hat, klingt plausibel.

Die Operationen der marktbeherrschenden Großbanken, Versicherungskonzerne und Investmentfonds auf den internationalen Finanzmärkten bilden ein Risiko für demokratische Lebensformen. Diese Vermutung soll durch drei Beispiele belegt werden. Erstens: In Deutschland und in Kontinentaleuropa werden die Unternehmen überwiegend durch Banken und Kredite gesteuert; langfristige Investitionsentscheidungen sind von personellen und finanziellen Verflechtungen flankiert. Das US-amerikanische Finanzsystem dagegen kontrolliert die Unternehmen vorrangig über die Aktienmärkte und die Pensionsfonds. Es zwingt die Manager, ihre Entscheidungen in erster Linie an den Börsenkursen ihres Unternehmens zu orientieren und das Image des Unternehmens in kurzen Zeitabständen den professionellen Analysten zu präsentieren. Zweitens: In Deutschland und in Kontinentaleuropa ist in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg ein Unternehmenskonzept gewachsen, das einen Personenverband oder ein Vertragsnetz derjenigen darstellt, die sich im Unternehmen persönlich und finanziell engagieren, nämlich der Manager, Belegschaften, Anteilseigner, Banken, Kunden, Zulieferer und Kommunen. Auch dieses Konzept droht vom US-amerikanischen Finanzregime, das stark durch die Aktienmärkte bestimmt ist, verdrängt zu werden. Das Unternehmen wird ausschließlich als eine Vermögensmasse in den Händen der Anteilseigner gesehen. Diese können die Beteiligungsmehrheit erwerben und Manager einsetzen, die ihnen genehm sind, profita-

ble Unternehmen entkernen und Restbetriebe samt ihren Belegschaften abstoßen. Drittens: Die umlagefinanzierten solidarischen Sicherungssysteme der Erwerbstätigen in Deutschland und Kontinentaleuropa werden tendenziell gegen Formen der kapitalgedeckten privaten Vorsorge ausgewechselt, weil diese in Zeiten hoher Arbeitslosigkeit, niedriger Investitionsneigung und geringer Wachstumsraten, aber relativ hoher Kapitalmarktzinsen für Eigentümer von Geldvermögen vorteilhafter sind. Die so genannte Riester-Rente, die Vorschläge der Hartz-Kommission und die angekündigten Einschnitte in das Gesundheitssystem sind nicht in erster Linie eine Reaktion auf die angeblichen Finanzierungsengpässe der Renten-, Arbeitslosen- und Krankenversicherung, sondern folgen der öffentlichen Propaganda, die Sicherung bisher solidarisch getragener Lebensrisiken zu individualisieren, zu privatisieren und zu kommerzialisieren.

4 Fazit

Das naive Übersehen des blinden Flecks, die Dominanz des Mikroblicks und die idealtypischen Konstrukte wurden als charakteristische Merkmale eines wirtschaftlichen Fundamentalismus dargestellt. Deren Folgen, nämlich selektive Wahrnehmungen, riskante Fehldiagnosen und normative Bekenntnisse jenseits der real existierenden Wirtschaft lassen sich korrigieren durch eine dreifache Konversion des Denkens und der Interessen – erstens zu empirisch gehaltvollen Analysen wirtschaftlichen Handelns, das zielorientiert und situationsgebunden ist, zweitens zu Analysen der Einbettung wirtschaftlicher Strukturen und Prozesse in gesellschaftliche Verhältnisse und Entscheidungsregeln kollektiver Akteure, drittens zu Reflexionen ethischer Grundsätze, die an situative Herausforderungen, an Lebensentwürfe kollektiver Akteure

und verbindliche Normen pluraler Gesellschaften anschlussfähig sind. Eine solche Kohärenz von wirtschaftlicher, gesellschaftlicher und ethischer Vernunft ist eine erstrebenswerte Alternative zum derzeit noch verbreiteten wirtschaftlichen Fundamentalismus.

Wirtschaftsordnung und Islam

Islamisches Recht und seine wirtschaftspolitischen Implikationen

Rainer Hermann

Der Islam verheißt seinen Gläubigen viel. Islam bedeutet bedingungslose Unterwerfung unter den Willen Gottes. Mit dieser Unterwerfung erlangt der Muslim zweierlei: *salam* (Frieden), was zum selben Wortstamm wie Islam gehört, und die Teilhabe an der Allmacht Gottes (Bürgel, 1991). Der Mensch also ist Diener und Vollstrecker des Allmächtigen. Der Muslim ist nicht etwa beauftragt, sich die Erde untertan zu machen. Beauftragt ist er, Gottes Ordnung auf Erden umzusetzen. Sein Instrument dazu ist die *scharia*, das islamische Recht.¹ Es enthält nach islamischem Glauben die von Gott gesetzte Ordnung, wie sie Muhammad offenbart worden war. In dieser Form ist sie für die ganze Welt und bis zum Tag des Jüngsten Gerichts gültig.

Die frühen Muslime haben dieses islamische Recht vom 7. bis 9. gregorianischen Jahrhundert kodiert. Seither reguliert es alle Bereiche des Lebens, die sakralen wie die säkularen. Wörtlich übersetzt heißt *scharia* „Weg zur Wasserstelle“. Indem der Muslim sie befolgt, weist sie ihm den Weg zu Gott. Was als Hilfe gedacht war, entpuppte sich als Tücke. Die *scharia* ist zwar kein Teil des Koran. Einmal aber festgelegt, ist sie nicht mehr zu ändern. Denn verbindlich ist sie aus den zwei wichtigsten Quellen des Islam abgeleitet worden, dem Koran und der Sunna, also den Worten und Taten Muhammads. Mit zwei weiteren Mitteln, dem Analogieschluß (*qiyas*) und der Übereinstimmung der Rechtsgelehrten (*idschma*), hätte eine Weiterentwicklung des Rechts erfolgen können. Doch trat im frühen Mittelalter an ihre Stelle der *taqlid*, die blinde Übernahme der Lehrmeinung früherer Rechtsgelehrter (Hartmann 1987, 51–64).

Treffend hat der große Orientalist Carl Heinrich Becker (1876 bis 1933) die *scharia* beschrieben. Sie sei „ein das ganze Leben bis in alle Teile bestimmendes ideales Lebensregulativ“ (1924, 56). Ihm schien, schrieb er, als hänge auch das gesamte Wirtschaftsleben der Muslime von religiösen Vorschriften ab. Die Wirklichkeit sah aber anders aus: Die Vorschriften seien zum großen Teil „nicht maßgebend für das praktische Leben“ geworden, konstatierte Becker. Dann der entscheidende Satz: „Wohl aber haben sie als Bildungsideal die weitesten Kreise beeinflusst.“

Die *scharia* als bloßes Bildungsideal – weniger als ein Jahrhundert, nachdem Becker diese Sätze geschrieben hat, ist das nicht mehr der Fall. Wenn es nach dem Willen der Islamisten geht, soll sie nun das Leben des einzelnen und der Gemeinschaft bis ins letzte Detail steuern und regeln. Alle Akteure hätten den Gesetzen der *scharia* zu folgen, nicht etwa säkularen Prinzipien. Der Islam ist eine in sich geschlossene Ordnung, Bestandteil dieser Ordnung ist die Wirtschaft. Wo es einen politischen Islam gibt, ist die islamische Wirtschaft nicht fern.

Erst im 20. Jahrhundert haben drei islamistische Denker die Grundlagen der islamischen Wirtschaft gelegt: Der Pakistani Sayyid Abu'l A'la Maududi (1903 bis 1979)², der schiitische Iraker Muhammad Baqir Sadr (1931 bis 1980)³ und der Ägypter Sayyid Qutb (1906 bis 1966). Sie haben zumindest für die islamische Wirtschaft versucht, das einstige Bildungsideal *scharia* Wirklichkeit werden zu lassen. Jeder von ihnen ist ein eminenter Vordenker eines fundamentalistischen Islam.

1 Die Utopie eines homo islamicus

Fundamentalist⁴ ist, wer die Ordnung einer Gesellschaft an Grundlagen ausrichten will, die für alle Zeiten gültig sind. Dazu beklagt der islamistische Fundamentalist in seiner Zeit Ungerechtigkeiten und Fehlentwicklungen, eine moralische Korruption der Gläubigen durch die Moderne, den Verlust an Gemeinschaft sowie den Verlust der Vormachtstellung des Islam. So nimmt er die Probleme seiner Zeit wahr. Um sie zu lösen, greift er auf unabänderliche Prinzipien zurück. Von ihnen nimmt er an, daß sie sich einst bewährt haben. Als Blaupause will er sie heute wieder einsetzen. Denn die Quellen des Islam sind für alle Zeiten gültig. Lösungen sollen sie auch für jedes wirtschaftliche Problem bereithalten.

Referenzrahmen des Fundamentalisten ist das „goldene Zeitalter“ des Propheten und der ersten vier „rechtgeleiteten“ Kalifen, von denen drei Opfer politischer Morde wurden. Ihre Zeit wird dennoch nostalgisch verklärt: In einem Geist der Kooperation und Solidarität seien die Gläubigen damals zusammengestanden, heißt es. Nun gelte es, ihre Verhaltensnormen wiederzubeleben. Das „Goldene Zeitalter“ dauerte von 622 bis 661, und die Wirtschaft Arabiens war in jenen Jahrzehnten nicht komplex: Eine Arbeitsteilung gab es kaum, der Handel war wichtig, ein wenig Landwirtschaft wurde betrieben, Güter wurden kaum produziert. Der Koran äußert sich daher kaum konkret zu wirtschaftlichen Fragen, nur wenig mehr Hilfestellung bietet die Sunna.

Komplex war die Wirtschaft nicht, und doch leiten die Fundamentalisten ihre gesetzlichen Vorschriften und Verhaltensnormen aus dem Koran und der Praxis der frühen islamischen Gemeinde ab. Sie sollen erreichen, daß der einzelne nicht seinen per-

sönlichen Vorteil verfolgt und der Markt nicht eine Summe aus dem Handeln aller Egoisten bildet. Denn folgen die Gläubigen erst einmal dem Gesetz des Islam und dessen Normen, so die Utopie, stellen sie nicht mehr ihren Vorteil in den Mittelpunkt, sondern den der Gemeinschaft der Gläubigen, der *umma*. Beschworen wird eine kommunitaristische Ethik: Altruismus statt Egoismus, islamischer Gemeinsinn statt unsichtbarer Hand. Diese wird nicht mehr gebraucht, weil ja jeder Gläubige die Bedürfnisse des anderen kennt. Jeder nimmt in Konsum und Produktion neue, islamische Verhaltensnormen an (Kuran 1993b, 325–327).

Vor allem will die islamische Wirtschaft gerecht sein, sagen ihre Theoretiker. Gerechtigkeit ist ihr Thema, nicht Freiheit. Es soll keinen Neid mehr geben und keine Unehrllichkeit, nicht Ausbeutung und nicht zerstörerischen Wettbewerb. Herstellen wollen sie diese Gerechtigkeit über zwei Prinzipien (Kuran 1989, 172). Im wirtschaftlichen Prozeß soll das Gebot der Fairneß für „gerechte“ Preise und „verdiente“ Gewinne sorgen; operationalisiert werden diese Begriffe indessen nicht. Am Ende dieses Prozesses akzeptiert das Prinzip der Gleichheit wohl eine Ungleichverteilung; maßvoll soll sie aber sein.

2 Institutionen machen den Unterschied

Der Anspruch ist groß, die Wirklichkeit eher bescheiden. Keinem Schüler der großen drei Theoretiker der islamischen Wirtschaft ist es gelungen, aus dem Islam heraus eine wirklich neue, eigenständige und originelle Wirtschaftsordnung zu formulieren, nicht in der Theorie der Wissenschaft und nicht in der Wirklichkeit der Politik. In der Praxis müssen nur wenige konkrete Forderungen erfüllt sein, damit eine Wirtschaft als islamische bezeich-

net wird: das Zinsverbot für die Finanzwirtschaft und die Almosensteuer für die Fiskalpolitik. Darüber hinaus soll ein altruistisches Verhalten „gerechtere“ Ergebnisse herbeiführen.

Alle Ansätze der islamischen Ökonomie akzeptieren im Grunde die Institutionen, die die kapitalistische Wirtschaft hervorgebracht hat. Lediglich versuchen sie, ihnen einen Anstrich zu geben, der eine Kompatibilität mit dem islamischen Recht suggeriert. Längst ist die islamische Wirtschaft damit von der säkularen Wirklichkeit geprägt, von der sie eigentlich Immunität beansprucht (Kuran 1993a, 298). Nirgends wird das deutlicher als auf den internationalen Finanz- und Kapitalmärkten. Dort versucht nun selbst der Internationale Währungsfonds, Instrumente zu entwickeln, die im Einklang mit der *scharia* stehen, etwa bei der staatlichen Schuldenverwaltung und der Bankenaufsicht (IMF 1998a; 1998b).

Damit erkennt der Islam indirekt die Überlegenheit und die größere Komplexität der kapitalistischen Wirtschaft an. Wie ein roter Faden durchzieht die Literatur zum Verhältnis von Orient und Abendland die Fragestellung, weshalb das Abendland wirtschaftlich so ungleich erfolgreicher gewesen ist. Der große französische Islamwissenschaftler Maxime Rodinson gesteht dem Islam denselben Grad an Rationalität wie dem Christentum zu und dieselbe Einstellung nach einer aktiven Gestaltung des Lebens (Rodinson 1986, 115–161). Der Grund für die Unterlegenheit der islamischen Welt muß also irgendwo anders zu suchen sein.

3 Vier wirtschaftsrelevante Kernbereiche des islamischen Rechts

Den Grund haben wir in den wirtschaftlich relevanten Institutionen zu suchen. Sie erleichtern das Wirtschaften oder erschweren es. Um zwei Formen von Institutionen geht es, das islamische Recht und die islamischen Verhaltensnormen. Im islamischen Recht stehen vier Bereiche im Vordergrund:

- die Almosensteuer *zakat*, die für eine gerechte Verteilung sorgen soll und die die einzige konkrete Vorgabe für die Fiskalpolitik ist;
- das Zinsverbot, das *sine qua non* jeglicher islamischer Wirtschaftsordnung;
- das Erbrecht, das ebenfalls Verteilungsfunktionen übernommen hat;
- das Körperschaftsrecht, das die Entstehung komplexer Unternehmen verhindert hat.

Wie stehen diese Punkte zueinander? Die Erbregelungen und das Körperschaftsrecht haben, wie wir sehen werden, entscheidend zum wirtschaftlichen Niedergang der islamischen Welt beigetragen; sie sind in der Gegenwart weitgehend durch wirtschaftsfreundlichere Regelungen ersetzt. Andererseits sind die Einführung der Almosensteuer *zakat* und des Zinsverbots weitere Erkennungszeichen einer islamischen Wirtschaft. In der Geschichte indes haben sie sich nie wirklich durchsetzen können. In der Gegenwart sind sie jedoch wichtig. Auch deshalb, weil sowohl *zakat* wie zinsfreie Banken Geldquellen für Islamisten und für islamistische Extremisten sind.

3.1 Zakat ist Fiskal- und Sozialpolitik

Im islamistischen Diskurs spielt die soziale Gerechtigkeit eine herausragende Rolle. Der Koran gibt den Muslimen dazu ein Instrument an die Hand: die Almosensteuer *zakat*.⁵ Dieser kommt schon deshalb besondere Bedeutung zu, weil sich der Koran zwar ausführlich zur Ordnung des politischen Gemeinwesens äußert, aber nur vereinzelt zur Gestaltung der Wirtschaft. An einer Stelle umreißt er aber auch die Grundlagen der Fiskal- und Sozialpolitik. Sure 9, Vers 60 gibt den Kreis derer vor, die in den Genuß von Almosen kommen.

Der Prophet selbst hat die Bemessungsgrundlagen für die Almosensteuer *zakat* und die Abgabenhöhe festgelegt: Diese reicht von 2,5 Prozent bis 20 Prozent, und ist zu zahlen auf den Landwirtschaftsertrag und den Viehbestand, auf den Besitz von Mineralien und von Edelsteinen sowie auf Handelswaren, die ein Jahr ungebraucht aufbewahrt worden sind. Eingeführt wurde die Abgabe, um die Ungleichheiten zu reduzieren und um dem expandierenden Staat Einkommen zu verschaffen. Die Almosensteuer gehört zu den fünf Grundpfeilern des Islam. Gleichberechtigt rangiert sie also neben dem Glaubensbekenntnis (*schahada*), dem rituellen Gebet (*salat*), dem Fasten im Monat Ramadan (*saum*) und der Pilgerfahrt (*hadsch*).

Die Kritik an der *zakat* geht in zwei Richtungen⁶: erstens, die Almosensteuer taugt in einer modernen Wirtschaft nicht im geringsten dazu, Ungleichheiten abzubauen und die Armut zu bekämpfen. In mehreren Ländern erhebt der Staat die *zakat* und verteilt ihr Aufkommen. In Saudi-Arabien und Pakistan erreicht es nicht annähernd ein halbes Prozent am Bruttoinlandsprodukt. In Malaysia hat die Almosen-

steuer die Ungleichheiten nicht nur nicht abgebaut, sie wirkte im Gegenteil regressiv. Denn Malaysia hat die *zakat* entsprechend den Vorgaben des Propheten erhoben, und der hat die Steuer für die primitive Wirtschaft des siebten Jahrhunderts geregelt. In der Gegenwart trifft das kleine landwirtschaftliche Haushalte, die überwiegend unter der Armutsgrenze leben.

Zweitens ist die *zakat* nicht zeitgemäß. Ansätze, sie zu reformieren und zu modernisieren, hat es aber kaum gegeben. Sie verknöcherte und wurde mehr ein Ritual als ein Mittel der Wirtschaftspolitik. Die *zakat* ist eine zentrale koranische Aufforderung. Nicht einmal bei ihr ist es den islamischen Theologen und Rechtsgelehrten gelungen, sich auf eine Weiterentwicklung zu einer modernen Verteilungssteuer zu verständigen. Reformen müßten möglich sein. Denn die *zakat* ist nicht wie Manna vom Himmel gefallen. Ihre Praxis wurde im frühen Islam vielmehr schrittweise entwickelt. Zunächst war sie freiwillig, dann hatte noch Muhammad sie zur Pflicht gemacht. Umar, der zweite Kalif, wagte es aber, in die Bemessungsgrundlagen einzugreifen, und erweiterte sie um die Pferde.

Trotzdem ist vieles immer noch umstritten, zum Beispiel ob heute die Bemessungsgrundlage auf Vermögen in der Industrie und bei Dienstleistungen ausgeweitet werden darf, ob die für heutige Verhältnisse niedrigen Steuersätze angehoben werden dürfen. Noch immer nicht verbindlich quantifiziert sind die Ansprüche der Empfänger. Einige Reformen hat es wohl gegeben. Saudi-Arabien und Pakistan haben die Steuerpflicht auch auf juristische Personen, also Unternehmen, ausgedehnt, auch auf Bankeinlagen. Dem stimmen die Altvorderen aber nicht zu. Ihnen gelten Bankeinlagen als „versteckte“ (*batin*) Aktiva, und die sind nach der Überlieferung steuerbefreit.

3.2 Das Zinsverbot für die Finanzwirtschaft

Auch die zweite wirtschaftspolitisch zentrale Vorschrift läßt sich auf den Koran zurückführen, wenn auch noch weniger konkret als die Almosensteuer.⁷ Sure 2 Vers 275 verbietet *riba*. Die islamische Theologie leitet daraus ein generelles Zinsverbot ab; eine geschichtskritische Exegese würde darunter lediglich den zu Muhammads Zeiten gängigen Wucherzins verstehen. Begründet wird das Zinsverbot damit, daß die Zinsnahme ein Verstoß gegen das islamische Gebot der Gerechtigkeit sei und daß der Zins einen Transfer vom Armen zum Reichen bedeute. Durchgesetzt hat sich demnach ein Gebot, das bei vielen Subsistenzwirtschaften nicht unbekannt war: Kredite untereinander zinsfrei zu vergeben, um das Überleben der kleinen Gemeinschaft sicherzustellen.

Der Islam verzichtet also auf den Zins als den Indikator für die Knappheit des Kapitals. Anstelle eines festen Zinses propagiert er, den Gewinn und das Risiko zu teilen, die bei einem Geschäft anfallen. Das entspricht einer vormodernen Praxis: Im frühen Islam hatten sich die Muslime untereinander gekannt, und so war es einfach gewesen, die Profitabilität eines Vorhabens abzuschätzen und gegebenenfalls Kapital bereitzustellen. Das Zinsverbot mag seinen Sinn gehabt haben, aber es ist inkonsistent. Denn der Kapitalgeber hat keinen Anspruch auf einen vorher festgelegten Zins. Wer aber Arbeit anbietet, soll einen vorher festgelegten Lohn erhalten, soll nicht am Risiko des Unternehmens beteiligt sein.

Bereits in der Geschichte sind viele Wege gefunden worden, um das Zinsverbot auszuhebeln. Zu jeder Zeit haben *hiyal*, also rechtlich abgesicherte Kniffe, dem Muslim kaum verhüllte Zinsgeschäfte erlaubt. Selbst die islamischen Banken, die seit 1975 ge-

gründet wurden, sind lediglich dem Anspruch nach zinsfrei. Dazu tragen moderne Kniffe bei. Zwei seien genannt.

- Erstens, feste „Gewinnbeteiligungen“ werden für Branchen festgelegt, wenn nicht für die gesamte Wirtschaft. Bei den Instrumenten *mudaraba* und *musharaka* finden zu einem Projekt ein Geldgeber und ein Unternehmer zusammen. Als wirkliche Gewinn- und Risikobeteiligungen könnten sie Instrumente für Venture Capital werden. Sie verkommen aber zu gewöhnlichen, nur kosmetisch verhüllten Zinsgeschäften. Gründe für die Aversion der islamischen Banken gegen Risikobeteiligungen gibt es genug: Banken verfügen nicht über Methoden, um das Risiko eines Projekts abzuschätzen; und aufgrund der üblichen doppelten Buchführung haben sie keinen Einblick in die Einnahmen und Ausgaben der Unternehmen.
- Ein zweiter „Kniff“ ist das Instrument *murabaha*. Bei ihm will ein Unternehmen ein Gut mit Hilfe eines Kredits erwerben. Seine Bank kauft und bezahlt das Gut, besitzt es einen Augenblick und reicht es an das Unternehmen weiter. Dieses bezahlt es zu einem späteren Zeitpunkt einschließlich eines Zinsaufschlags. Würde es sich nicht um einen Kniff handeln, müßte die Bank nicht für einen, wenn auch noch so kurzen Augenblick, als Zwischeneigentümer eingeschaltet werden.

Mit den Geboten der islamischen Wirtschaft stehen diese Praktiken kaum in Einklang. Noch mehr spricht gegen islamische Banken, daß sie wesentlich weniger Finanzdienstleistungen anbieten als kapitalistische. Sie halten sich bei der Finanzierung laufender Betriebskosten zurück und, zumindest in den Golfstaaten, bei Konsumenten-

krediten. Statt dessen bevorzugen sie Handelsfinanzierungen und investieren überproportional viel in spekulative Immobilienmärkte.

3.3 Das wirtschaftsfeindliche Erbrecht

Einer der kompliziertesten, aber wichtigsten Bereiche des islamischen Gesetzes ist das Erbrecht (Kuran 2003, 25–30). Auch ist es eines der folgenschwersten. Detailliert schreibt es dem Erblasser vor, wie und an wen er sein Vermögen aufzuteilen hat. Einen Eindruck von der Kompliziertheit der Regelung gibt der Koran in Sure 4 Verse 12–15. Das Erbrecht zeichnet sich durch das Fehlen einer Gesamtnachfolge aus. Eine große Personenzahl ist zur Erbfolge berechtigt. Das Erbrecht spiegelt – wie bereits das Zinsverbot – die sozialen Verhältnisse des siebten Jahrhunderts wieder, als der einzelne wirtschaftlich und gesellschaftlich von seiner Familie abhängig war. Die Folgen lassen sich leicht abzählen: Ländereien wurden in unwirtschaftlich kleine Parzellen fragmentiert; die Alternative ist, daß viele Personen Eigentümer einer Immobilie werden, was rechtliche Verfahren nicht gerade erleichtert; Aristokratien konnten nicht entstehen, die Macht allein ihrem Vermögen verdanken und nicht politischer Gunst.

Der wichtigste Ausweg, die Aufteilung des Vermögens zu verhindern, war in der Geschichte, dieses in eine Stiftung (*waqf*) umzuwandeln. Stiftungen wurden jedoch verwaltet und konnten sich nicht zu dynamischen Unternehmen entwickeln. Denn im Osmanischen Reich haben sich die Verwaltung der Stiftungen (*nezaret*) und der schwarze Obereunuch (*dar üssaade agasi*) regelmäßig die Unterlagen der Stiftungen vorlegen lassen. Als „Mißbrauch des Stiftungszwecks“ wiesen sie stets die Ausgaben zurück, die Investitionen hätten sein können. Denn der Staat war nicht daran interessiert, einen Macht-

bereich entstehen zu lassen, der sich seinem Zugriff entzieht.⁸ Hinzu kam, daß der Staat jederzeit den Stiftungsbesitz von politisch mißliebigen Personen konfiszieren konnte. Damit konnten sie ihren Besitz auch durch die Umwandlung in eine Stiftung nicht in Sicherheit bringen. In Europa konnten im Unterschied dazu reiche Familien ihr Vermögen zusammenhalten. Noch immer wenden viele fromme Muslime das Erbrecht an, nur weil sie es für „gerecht“ halten. Das behindert die wirtschaftliche Entfaltung.

3.4 Achillesferse Körperschaftsrecht

Behindert wurde die wirtschaftliche Entfaltung auch, weil das islamische Recht nie einen Körperschaftsbegriff gekannt hat (Kuran 2003, 5–25, 30–37). Lediglich die Stiftungen hatten über Merkmale juristischer Personen verfügt. Wirtschaftliche Rechte hatten nur Einzelpersonen; nur sie konnten über Eigentum verfügen, Verträge abschließen und Ansprüche erheben. Nur Einzelpersonen konnten sich zu Unternehmen zusammenfinden, bei denen sich – wie in *mudaraba* und *musharaka* – zu einem Projekt ein Geldgeber und ein Unternehmer zusammenfanden. Im frühen Mittelalter war dieses Recht das modernste Vertragswerk. Denn erstmals kamen Personen wirtschaftlich zusammen, die nicht aus der gleichen Familie stammten. Selbst Juden und Christen wandten dieses Recht an. Es war modern. Weiterentwickelt wurde es aber nicht.

Ein Körperschaftsrecht konnte sich auch deshalb nicht entwickeln, weil das Erbrecht wirtschaftsfeindlich war. Bringen wir beide Punkte zusammen:

- Erstens, Gemeinschaftsunternehmen nach islamischem Recht hatten nur kurzen Bestand. Sie endeten mit dem gemeinsamen Projekt oder mit dem Tod eines Partners. Dessen Anteile an die Nachkommen weiterzureichen war

kaum möglich. Es gab keine Anreize, die Zahl der Partner zu vergrößern und die Dauer des Projekts zu verlängern. Die Kosten dazu wären zu hoch gewesen.

- Ein zweiter Punkt: Ein Dritter hat nie mit dem Gemeinschaftsunternehmen Verträge geschlossen, sondern mit einem der Partner, und der haftete für seinen Vertrag persönlich. Aufgrund des Erbrechts konnte dieser Partner niemals wirklich vermögend werden und so größere Kredite aufnehmen.

Wir sehen: Das islamische Recht bietet nur einen Rahmen für kurzfristige Gemeinschaftsunternehmen mit wenigen Partnern. Die übernahmen auch Bankfunktionen, Banken entwickelten sich aber nicht. Das islamische Recht ist personengebunden, komplexe Strukturen konnten sich nicht entfalten. Einst war das institutionelle Rahmenwerk des islamischen Orients überlegen. Eine Weiterentwicklung zu komplexeren Formen haben die Theologen aber verhindert. Der islamische Orient fiel zurück. Innovationen gab es indessen in Europa: Die Stadtstaaten Italiens blühten auf, die Medici und Fugger waren europäische Unternehmen, die English East India Company stieg zum Multi auf. Die Unternehmen wurden größer, weil sie intakt vererbt werden konnten. Indem sie wuchsen, mußten neue Institutionen geschaffen werden: die Buchhaltung und der Handel mit Anteilen.

Im 20. Jahrhundert schließlich haben auch Staaten wie Saudi-Arabien ein modernes, kapitalistisches Wirtschaftsrecht eingeführt. Widerspricht es islamischem Recht, hat man damit zu rechnen, daß die *sharia*-Gerichte dem islamischen Recht den Vorzug geben. Meist legen sie den Kontrahenten eine außergerichtliche Einigung nahe (Vogel 2000, 154, 304f.).

4 Verhaltensnormen schränken die Wahlmöglichkeiten ein

Als vorläufiges Ergebnis läßt sich festhalten: Das islamische Recht kennt nur eine Handvoll wirtschaftspolitisch zwingender Vorgaben. Was es ausformuliert hat, steht aber im Widerspruch zu den Erkenntnissen der modernen Wirtschaftswissenschaft. Das Recht läßt viele Lücken. Geschlossen werden sie durch Verhaltensnormen. Ein guter Muslim hat sich durch sein Verhalten zu erkennen zu geben. Damit sind wir wieder beim Fundamentalismus. Denn ein islamistischer Fundamentalist erwartet vom Gläubigen, daß er sich dem Kodex der Verhaltensnormen unterwirft, den er der „reinen“ Frühzeit des Islam unterstellt, bevor der Mensch diesen Kodex verfälscht habe. Ein Muslim hätte sich daher überall, gleichgültig wo er sich aufhält, gleich zu kleiden und gleich zu verhalten.

Der Rückgriff auf diese vormodernen Normen dient angeblich dem Wohl der Gemeinschaft und schränkt dazu die Wahlmöglichkeiten des Individuums ein (Kuran 1983; Kuran 1986, 136–143). Der Preis soll „gerecht“ sein, der Lohn „fair“ und der Gewinn „verdient“. Indem der einzelne seine Bedürfnisse zügelt, indem er vor einem „unmoralischen“ Lebensstil bewahrt werde, würden sich schon gottgewollte Gleichgewichte für Konsum, Produktion und Verteilung einstellen, glauben die Theoretiker der islamischen Wirtschaft. Dann werde aus dem *homo oeconomicus* der wertfreien neoklassischen Wirtschaftstheorie ein *homo islamicus*, der seiner sozialen Verantwortung würdig ist. Nur: Je größer die Gemeinschaft der Gläubigen, die *umma*, ist, desto schwieriger sind diese vormodernen Normen durchzusetzen. In Mekka hatte Muhammad 80 Anhänger, in Medina nach der *hidschra* über 1000. Das waren homogene Gemeinschaften. Heute, bei den heterogenen Ge-

sellschaften der Moderne und bei über einer Milliarde Muslime, sind diese Verhaltensnormen kaum mehr durchzusetzen, es sei denn in Regimen wie den Taliban, die ihre Welt des Islam mit Gewalt von äußeren Einflüssen bewahren wollen.

5 Ergebnis

Die Vorgaben des islamischen Wirtschaftsrechts stehen nicht im Einklang mit den Erkenntnissen und der Praxis unserer Zeit. Dabei bietet sich dem Islam durchaus ein Spielraum, sein Recht weiterzuentwickeln. Gegen den Koran und die Sunna ist das nicht möglich. Beide äußern sich aber kaum zur Wirtschaft. Das könnte als Chance genutzt werden. Ein Hindernis ist aber, daß sich die Theologen und Rechtsgelehrten einer historischen Exegese widersetzen. Und das, obwohl die wenigen wirtschaftsrelevanten Vorschriften in der Geschichte nie konsequent umgesetzt worden sind. Genau das wollen die Fundamentalisten heute aber nachholen. Kommen wir zu Carl Heinrich Becker zurück. In seinen Islamstudien war er zu dem Ergebnis gekommen: „Der Islam als Religion ist zweifellos entwicklungs-fähig; es wird alles davon abhängen, ob auch die Völker des Islam so entwicklungs-fähig sind wie ihre Religion“ (Becker 1924, 65).

Anmerkungen

- 1 Zum Beispiel das Stichwort Recht in Kreiser/Wielandt (1992 225–231).
- 2 Über seinen Beitrag Kuran (1997).
- 3 Sadr (1984) faßt sein umfangreiches Grundlagenwerk „Iqtisaduna“ (Unsere Wirtschaft) zusammen.
- 4 Der Begriff Fundamentalismus geht auf eine konservative Strömung im amerikanischen Protestantismus im 19. Jahrhundert zurück. Namensgebend waren 12 Pamphlete mit dem Titel „The Fundamentals of Faith“, die vor dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs erschienen. In ihnen wiesen evangelikalische Protestanten eine kritische Bibelexegese zurück und verteidigten vehement die wörtliche Auslegung der Heiligen Schrift.
- 5 Hartmann (1987, 69–70), Stichwort Almosen in Kreiser/Wielandt (1992,26).
- 6 Kuran (1986,143–149; 1993b, 318–325), Nienhaus (1982, 183–204).
- 7 Kuran (1986, 149–158; 1993b, 308–317), Nienhaus (1982, 204–278), Hartmann (1987, 95f.).
- 8 Auskunft von Christoph Neumann, Professor für Osmanische Geschichte an der Istanbul Bilgi-Universität.

Literatur

- Becker, Carl Heinrich* (1924). Islamstudien. Band I, II. Leipzig: Quelle & Meyer.
- Bürgel, Johann Christoph* (1991). Allmacht und Mächtigkeit. Religion und Welt im Islam. München: Beck.
- Hartmann, Richard* (1987). Die Religion des Islam. Eine Einführung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Unveränderter Nachdruck der Ausgabe von 1944.
- Internationaler Währungsfonds* (1998a). Islamic Banking: Issues in Prudential Regulations and Supervision. Working Paper 98/30, March 1998. Washington: Internationaler Währungsfonds.
- Internationaler Währungsfonds* (1998b). Monetary Operations and Government Debt Management Under Islamic Banking. Working Paper 98/144, September 1998. Washington: Internationaler Währungsfonds.
- Kreiser, Klaus / Wielandt, Rotraud* (Hg.) (1992). Lexikon der Islamischen Welt. Stuttgart: Kohlhammer.
- Kuran, Timur* (1983). Behavioral Norms in the Islamic Doctrine. A Critique. In: Journal of Economic Behavior and Organization 4. 353–379.
- Kuran, Timur* (1986). The Economic System in Contemporary Islamic Thought: Interpretation and Assessment. In: International Journal for Middle East Studies (IJMES) 18. 135–164.
- Kuran, Timur* (1989). On the Notion of Economic Justice in Contemporary Islamic Thought. In: International Journal for Middle East Studies (IJMES) 21. 171–191.
- Kuran, Timur* (1993a). Fundamentalisms and the Economy. In: Martin E. Marty and R. Scott Appleby (Hg.). Fundamentalisms and the State. Remaking Politics, Economies, and the Militance. Chicago: University of Chicago Press. 289–301.
- Kuran, Timur* (1993b). The Economic Impact of Islamic Fundamentalism. In: Martin E. Marty and R. Scott Appleby (Hg.). Fundamentalisms and the State. Remaking Politics, Economies, and the Militance. Chicago: University of Chicago Press. 303–341.
- Kuran, Timur* (1997). The Genesis of Islamic Economics: A Chapter in the Politics of Muslim Identity. In: Social Research 64, 2 (Summer 1997). 301–338.
- Kuran, Timur* (2003). The Islamic Commercial Crisis: Institutional Roots of the Delay in the Middle East's Economic Modernization. In: Journal of Economic History 63 (June 2003). http://papers.ssrn.com/abstract_id=276377.
- Nienhaus, Volker* (1982). Islam und moderne Wirtschaft. Positionen, Probleme und Perspektiven. Graz: Styria.
- Rodinson, Maxime* (1986). Islam und Kapitalismus. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Sadr, Sayyid Muhammad Bakr* (1984). Islam and the Schools of Economics. Teheran: Bonyad Be'that.
- Vogel, Frank E.* (2000). Islamic Law and Legal System: Studies of Saudi-Arabia. Leiden: Brill.

Wichtige Internetseiten

- Artikel islamischer Gelehrter zum Thema islamische Wirtschaft:
<http://www.wponline.org/vil/Articles/economics/default.htm>
- Webseite von Timur Kuran:
<http://www-rcf.usc.edu/~kuran/essays.html>

Der Beitrag des Islam zur ethischen Fundierung einer Wirtschaftsordnung

Volker Nienhaus

Die islamische Welt erstreckt sich von Nordafrika über Teile des subsaharischen Afrikas und den Nahen und Mittleren Osten sowie Zentralasien bis nach Süd- und Südostasien; sie umfaßt mehrere Teilräume mit eigenständigen Kulturen und unterschiedlichen Historien. Angesichts dieser Dimensionen besteht stets die Gefahr, daß Aussagen über „die“ islamische Welt unzulässige Verallgemeinerungen darstellen. Zu rechtfertigen sind allgemeine Aussagen über den Islam dann, wenn sie sich auf den raum- und zeitlos gültigen Glaubenskern sowie auf dessen Interpretation und reflektierte Anwendung in den verschiedenen Lebensbereichen beziehen. Wenn hier vom Beitrag des Islam zur ethischen Fundierung einer Wirtschaftsordnung die Rede ist, geht es folglich primär um die islamische Lehre und nicht um die von einer spezifischen Kultur und Geschichte geprägte aktuelle Realität eines bestimmten islamischen Landes.

Im folgenden werden zunächst die wichtigsten wirtschaftsethischen Lehren und ihre ordnungspolitischen Implikationen skizziert. Es wird sich zeigen, daß Konzepte einer „islamischen Wirtschaftsordnung“ in wesentlichen Elementen als Varianten einer sozialen Marktwirtschaft klassifiziert werden können; Unterschiede zu westlichen Entwürfen bestehen weniger in der Funktionalität als in der Legitimierung von Ordnungsentwürfen. In den Bereichen der Finanzwirtschaft und der sozialen Sicherung findet man allerdings auch funktionale Alternativen zu westlichen Ordnungen, die kurz dargestellt werden. Der Beitrag endet mit einer Diskussion ausgewählter Einzelaspekte einer islamischen Ordnung, die in der westlichen Öffentlich-

keit immer wieder zu Fehlinterpretationen und Konfrontationen Anlaß geben, aber für das Verständnis der islamischen Position und für einen Dialog mit dem Islam „auf gleicher Augenhöhe“ von besonderer Bedeutung sind.

1 Islam, Wirtschaftsethik und Wirtschaftsordnung

Der Islam wird von den Muslimen als umfassende Weltanschauung verstanden, die zu allen Fragen des menschlichen Lebens Antworten geben kann, also auch zu ordnungspolitischen. Die Suche nach Antworten muß beim Koran (der wörtlichen Offenbarung Gottes) und der Sunna (der von Gott autorisierten Interpretation und Anwendung des Koran durch den Propheten Mohammed) beginnen bzw. dort enden. Der islamischen Wirtschaftslehre liegt ein „Rechtfertigungsmodell der Erkenntnis“ zugrunde. Darin kann man einen grundlegenden methodologischen Unterschied zu säkularen Erkenntnismodellen (z.B. des kritischen Rationalismus) sehen. Eine intellektuelle Auseinandersetzung über Erkenntnistheorie ist bislang zwischen islamischen und westlichen Wissenschaftlern kaum geführt worden; im Hinblick auf die Letztbegründung von Wirtschaftsordnungen wäre sie durchaus relevant, wenngleich ihre praktischen Konsequenzen nicht allzu dramatisch sein dürften. Dies liegt daran, daß muslimische Ökonomen aus den islamischen Quellen wirtschaftsethische Grundsätze ableiten und zu Handlungsanweisungen und Regeln verdichten, die (christlichen oder säkularen) westlichen Gestaltungsprinzipien sehr ähnlich sind.

- Angesichts des Grundtatbestands der Knappheit der Güter im Verhältnis zu den Bedürfnissen der Menschen ermahnt der Islam die Gläubigen, ihre Bedürfnisse auf ein „vernünftiges“ Maß zu beschränken und Verschwendung zu vermeiden. Der generelle Appell zur Mäßigung ändert nichts daran, daß der Islam eine positive Werthaltung zum Diesseits im allgemeinen und zur Beteiligung am Erwerbsleben im besonderen vermittelt.
- In der Individualethik wird der persönlichen Leistung ein hoher Wert beigemessen. Eigene Leistung (körperliche und geistige Arbeit) ist die wichtigste Grundlage des legitimen Erwerbs von materiellen Gütern und von Reichtum. Weder individuelle menschliche Fähigkeiten noch natürliche Ressourcen sollen unnötig brach liegen. Aus der Tatsache, daß das Schicksal des Menschen durch Allah bestimmt wird, darf nicht Passivität folgen, denn zum einen kann der einzelne sein Schicksal nicht vorhersehen und zum anderen verlangt Allah von jedem, daß er seine Fähigkeiten für sich und damit letztlich für die Gesellschaft zu Entfaltung bringt; niemand darf seine Talente brach liegen lassen. Der in islamischen Ländern vielfach zu beobachtende und dem Islam zugeschriebene Fatalismus ist mit dieser Lehre nicht zu vereinbaren.
- Vor Allah sind alle Menschen gleich und für ihre Handlungen verantwortlich. Verantwortliches Handeln setzt Entscheidungsspielräume und Handlungsalternativen voraus. Die persönliche Freiheit wird oft als Gegenstück zur individuellen Verantwortung des einzelnen vor Allah verstanden. Konzeptionell wird die persönliche Freiheit nicht als ein originäres Menschenrecht verstanden, sondern als ein aus dem Verhältnis des Menschen zu Gott abgeleitetes Recht. Für die konkrete Ausgestaltung von Freiheitsrechten z.B. im Hinblick auf den Schutz der Privatsphäre und des Eigentums vor staatlichen Eingriffen, auf die politische Partizipation oder auf das Design einer Wirtschaftsordnung sind die legitimatorischen Unterschiede allerdings meist nur von geringer praktischer Relevanz.
- Legitim erworbener Reichtum soll nicht zur maximalen Befriedigung eigener (diesseitiger) Bedürfnisse verwendet werden: Demonstrativer Luxuskonsum ist verpönt, und eine soziale Verwendung von Überschüssen ist moralisch verdienstvoll. Das Wohlergehen der Mitmenschen soll das Handeln (mit)bestimmen. Die Bedürftigen haben ein Recht auf solidarische Hilfe der Gemeinschaft; erst dann, wenn die ohne Zwang erbrachten Leistungen der Wohlhabenden (der Gesellschaft) zur Sicherung des Lebensunterhalts der Armen und Bedürftigen nicht ausreichen, muß der Staat aktiv werden. Hier finden sich Elemente des Subsidiaritätsprinzips.
- Der absolute und endgültige Eigentümer aller Dinge ist Allah; die Menschen haben als Stellvertreter Gottes nur temporäre Nutzungsrechte. Sie dürfen Gottes Schöpfung nicht zerstören und müssen bei ihren Handlungen berechnete Ansprüche künftiger Generationen berücksichtigen; ein leichtfertiger Umgang mit Ressourcen muß unterbleiben. Konkret werden hieraus z.B. ein Kollektiveigentum an nicht vermehrbaren Ressourcen (Bodenschätze, aber auch Wasser) und neuerdings die Forderung nach Umweltschutz und nachhaltigem Wirtschaften abgeleitet.
- Das islamische Recht erkennt Privateigentum an Produktionsmitteln an, was eine wichtige Voraussetzung für eine effiziente Wettbe-

werbswirtschaft ist. Außerdem ist die unternehmerische Tätigkeit hoch angesehen. Verstaatlichungen und eine Wirtschaftslenkung durch die Regierung sind nur in Ausnahmesituationen und zur Korrektur von nachgewiesenem Marktversagen zulässig. Da Allah die Güter dieser Welt allen Menschen zur Verfügung gestellt hat, darf allerdings die Ungleichverteilung von Einkommen und Vermögen nicht zu groß werden, sonst muß der Staat korrigierend eingreifen. Dies gilt umso mehr, je weniger die Einkommen und Vermögen durch Leistung erzielt wurden, also vor allem in Systemen, in denen auf Märkten kein Wettbewerb herrscht. Wo die Grenzen einer zu großen Ungleichheit liegen und wer sie konkret bestimmt, ist Gegenstand teils heftiger Diskussionen.

- Ein Art „Lehre vom gerechten Preis“ läßt sich in heutiger Zeit so interpretieren, daß sich Preise auf Wettbewerbsmärkten bilden sollen. Eine Wettbewerbsordnung kann die Entstehung von Marktmacht verhindern oder ihren Mißbrauch unterbinden. Der Staat sollte sich interventionistischer Lenkungsengriffe in die Wirtschaft und wettbewerbsverzerrender Subventionierungen und Privilegierungen durch Protektionismus und andere Praktiken enthalten. Die Korrektur von Marktversagen in einzelnen Bereichen ist legitim, aber für den Nachweis des Marktversagens müssen strenge Maßstäbe gelten.
- Erst durch Arbeit werden die Produktionsfaktoren Boden und Kapital produktiv, weswegen nicht allein aus deren Besitz ein Einkommen bezogen werden darf; erst eine Kombination mit Arbeit erlaubt es Boden- und Kapitaleigern, ein legitimes Einkommen aus ihren Faktoren zu ziehen. Verträge, die die Erträge und

Risiken des produktiven Faktoreinsatzes auf die Beteiligten zuordnen (insbesondere Finanzierungs- und Pachtverträge), müssen Gerechtigkeitskriterien genügen, die im islamischen Recht spezifiziert werden.

- Praktiken und Handlungsweisen mit unsozialen (d.h. andere schädigenden) Konsequenzen sind verboten. Daraus wird gefolgert, daß auf Märkten Wettbewerb herrschen soll und Monopolisierungen zu unterbinden sind. Außerdem sind alle Transaktionen verboten, bei denen bewußt der Gewinn der einen Partei der Verlust der anderen ist. Dies ist z.B. bei Glücksspielen und Spekulationsgeschäften der Fall.
- Die islamische Lehre verlangt „rechtes Maß und Gewicht“. Dies wird heute u.a. so interpretiert, daß monetäre Verfälschungen von Preisen zu unterbinden und daher die Geld- und Fiskalpolitik am Ziel der Geldwertstabilität auszurichten sind. Die Forderung nach einem ausgeglichenen Staatshaushalt findet immer mehr Befürworter. Generell sollte die Staatsstätigkeit auf legitime Staatsaufgaben beschränkt bleiben (insbes. Bereitstellung von Basisinfrastruktur, Gewährleistung von innerer und äußerer Sicherheit und eines funktionsfähigen Rechtssystems, Eigentums- und Wettbewerbschutz, ggf. soziale Mindestsicherung) und nicht nach Gutdünken der Herrschenden ausgeweitet werden. Zur Erfüllung legitimer Aufgaben hat der Staat das Recht, geeignete Einnahmequellen zu erschließen.

Diese Liste umfaßt zwar nicht alle, wohl aber die meistzitierten ordnungspolitisch relevanten Grundsätze und Normen. Inhaltlich bestehen sehr viele Ähnlichkeiten bis hin zu Übereinstimmungen mit christlichen Vorstellungen über den Erwerb und

Gebrauch irdischer Güter, über den Wert der Arbeit, den Zinswucher und das Almosengeben. Im islamischen „Mainstream“ bildet sich allmählich ein ordnungspolitischer Konsens heraus, bei dem die verschiedenen islamisch legitimierte Teilordnungen in der Summe eine Variante der sozialen Marktwirtschaft ergeben (wenngleich muslimische Ökonomen dies nicht so formulieren).

2 Islamische Besonderheiten: Riba-Verbot und Zakat

In zwei wichtigen Bereichen unterscheidet sich allerdings – zumindest auf den ersten Blick – eine islamische Wirtschaftsordnung nicht nur legitimatorisch, sondern auch funktional von einer säkularen Marktwirtschaft, nämlich in der Finanzwirtschaft und bei der sozialen Sicherung.

2.1 Riba

Der Koran verbietet es den Muslimen, *riba* zu nehmen. Umstritten war und ist, was heute als *riba* zu bezeichnen ist. Auf der einen Seite steht eine Interpretation, die von der konkreten Praxis der Geldverleiher zu Zeiten des Propheten ausgeht, welche die Notlage von Menschen zur Durchsetzung extrem hoher Zinsforderungen ausnutzten; danach ist nur Wucher verboten, aber moderate Zinsen insbesondere bei der Finanzierung produktiver Investitionen sind erlaubt. Auf der anderen Seite steht eine Interpretation, die davon ausgeht, daß der Koran die wörtliche Offenbarung Gottes mit zeitloser Gültigkeit ist, weshalb primär von der linguistischen Bedeutung des Begriffs *riba* auszugehen sei. Dieser Sichtweise folgen auch die Verfechter eines zinslosen Finanzsystems, für die mit *riba* nicht nur Wucher gemeint ist, sondern – von der „Zuwachs“ bedeutenden Wortwurzel aus-

gehend – jeglicher Zins bei Darlehensverträgen. Auch Anhänger einer strengen Auslegung des *riba*-Verbots leugnen allerdings nicht die potentielle Produktivität von Kapital. Sie verweisen jedoch auf die zu Zeiten des Propheten unter Kaufleuten übliche Art der Finanzierung größerer Projekte, die man aus heutiger Sicht als eine temporäre bzw. projektbezogene Bereitstellung von Eigenkapital mit vereinbarten prozentualen Anteilen am erwarteten Gewinn und vom Kapitaleinsatz abhängigen Anteilen an einem möglichen Verlust charakterisieren kann (*mudaraba* genannt, wenn nur die Bank Kapital bereitstellt und die andere Partei das Management, *musharaka* wenn beide Seiten zu Kapital und Management beitragen). In solchen Finanzierungen auf der Basis einer Gewinn- und Verlustbeteiligung sehen die Verfechter einer islamischen Finanzwirtschaft die eigentliche und überlegene Alternative zu verzinslichen Gelddarlehen, und sie möchten die Beteiligungstechnik zur Grundlage möglichst aller Finanztransaktionen machen. Ein auf Beteiligung statt Darlehen beruhendes Finanzsystem hält man für gerechter, effizienter und stabiler als eine konventionelle Zinswirtschaft.

An diesem Überlegenheitsanspruch sind einige Zweifel angebracht: So werden z.B. Kleinsparer, die Geld auf Sparkonten bei islamischen Banken einzahlen, analog zu Kaufleuten behandelt: Sie sind am Gewinn, aber auch am Verlust der Bank beteiligt, der sie ihre Ersparnisse anvertraut haben. Die Substanz ihrer Einlagen ist rechtlich nicht garantiert. Im Unterschied zu Kaufleuten sind Kleinsparer aber in der Regel nicht in der Lage, eine effektive Kontrolle der Verwendung ihrer Gelder durch die Bank auszuüben. Ob dies ein gerechteres und – im Falle einer Bankenkrise – ein stabileres Arrangement ist als gesicherte Sparkonten mit festen Zinserträgen, ist äußerst zweifelhaft.

Auf weitere Diskussionen über eine mögliche höhere Effizienz einer „Beteiligungswirtschaft“ im Vergleich zu einem konventionellen Zinssystem kann man bis auf weiteres mit Blick auf die Finanzierungspraxis islamischer Banken verzichten, denn diese wenden die für Banken durchaus riskanten Beteiligungstechniken kaum an. Theoretiker des islamischen Bankwesens haben lange Zeit ignoriert, daß neben der von ihnen propagierten Beteiligungsfinanzierung nach islamischem Recht auch andere Finanzierungstechniken angewandt werden können, die ökonomisch zu fast den gleichen Ergebnissen führen wie verzinsliche Darlehen: Es ist zwar unzulässig, daß eine Bank einem Unternehmen ein verzinsliches Gelddarlehen gewährt, mit dem dieses z.B. Rohstoffe oder Handelswaren kauft, aber es ist rechtlich nicht zu beanstanden, wenn die Bank selbst als Zwischenhändler agiert, dem Unternehmen die benötigten Güter verkauft und den Kaufpreis stundet bzw. eine Ratenzahlung vereinbart, wobei der später bzw. in Raten zu zahlende Preis um einen festen Prozentsatz über dem Einstandspreis der Bank liegt (*murabaha* genannt).

Dieser Aufschlag auf den Barzahlungspreis entspricht ökonomisch zwar einem Zins, nicht aber juristisch, denn es liegt kein Darlehensvertrag vor, sondern eine Kaufpreisstundung, und die Bank erhält keinen verbotenen Zins, sondern erzielt einen zulässigen Gewinn aus einem Handelsgeschäft. Analog kann die Bank auch Maschinen und andere Anlagen finanzieren, indem sie daran Eigentum erwirbt und dem Unternehmen die Objekte vermietet bzw. ihm schrittweise über einen längeren Zeitraum das Eigentum parallel zu seinen Ratenzahlungen überträgt. Diese Finanzierungsform entspricht weitgehend dem im Westen bekannten Anlagenleasing (*ijara* genannt). Diese Techniken der Finanzierung mit festen Aufschlägen sind bei islamischen Banken sehr weit verbreitet.

Mit den Techniken der Handelsfinanzierung und Anlagenvermietung lassen sich auch sehr komplexe Projektfinanzierungen für größere Investitionsvorhaben konstruieren, an denen mehrere Banken in einem Konsortium beteiligt sein können. Außerdem werden heute – nach anfänglichen Bedenken islamischer Juristen – immer häufiger Forderungen aus Handelsgeschäften oder Anlagefinanzierungen mit erstklassigen Schuldnern verbrieft und als Wertpapiere in Verkehr gebracht. In den letzten Jahren hat die Zahl der Finanzinstitutionen stark zugenommen, die Investmentfonds aufgelegt haben, deren Zertifikate sowohl vom Publikum als auch von anderen Banken nachgefragt werden. Da das Volumen solcher echten „islamischen“ Wertpapiere, die aus der Verbriefung von Forderungen aus Realgeschäften entstanden sind, noch sehr gering ist, müssen die Fonds überwiegend in Aktien von börsennotierten Unternehmen investieren, die nicht in verbotenen Geschäftsfeldern (z.B. Glücksspiel, Produktion von und Handel mit Alkohol und Schweinefleisch) tätig sind und deren zinsbasierte Fremdfinanzierung einen pragmatisch festgelegten Schwellenwert (z.B. 10 %) nicht überschreitet. Für Aktien von Unternehmen mit diesen Charakteristika wurden inzwischen von renommierten westlichen Unternehmen wie Dow Jones Wertpapierindizes gebildet, die den Kursverlauf eines entsprechenden Aktienpakets abbilden.

Insgesamt operieren derzeit weltweit etwa 200 islamische Finanzinstitutionen, und der Umfang der von ihnen verwalteten Gelder wird auf ca. 150 bis 200 Mrd. US-Dollar geschätzt (wobei gelegentlich noch höhere Zahlen genannt werden). Der islamische Finanzsektor ist auch für westliche Banken eine kommerziell zunehmend interessante Nische, in der sich u.a. amerikanische, britische und deutsche Finanzinstitutionen (letztere über ihre britischen Konzerntöchter) positioniert haben. Trotz

hoher Wachstumsraten ist der islamische Finanzsektor im globalen Maßstab allerdings nur marginal; so erreicht z.B. die Bilanzsumme des Deutsche Bank-Konzerns allein bereits eine Größenordnung von 900 Mrd. US-Dollar. Regional sind die islamischen Banken zwar bedeutender, aber in keinem der Länder, in denen einzelne islamische Banken in konventionellen Zinssystemen tätig sind, dürften die Marktanteile islamischer Banken 10% erreichen; meist liegen sie weit darunter. Eine wichtige Ausnahme bildet Malaysia, wo mit starker Unterstützung der Regierung Mitte der 1990er Jahre ein „duales Bankensystem“ eingeführt wurde, in dem alle konventionellen Banken ermuntert werden, zinslose Abteilungen (mit eigener Rechnungslegung) einzurichten.

2.2 Zakat

Zakat ist eine Abgabe, die von Muslimen, deren Vermögen bestimmte Freibeträge übersteigt, zu entrichten und für „soziale“ Zwecke, die im Koran aufgeführt sind, zu verwenden ist. Die Zahlung von *zakat* gehört zu den höchsten religiösen Pflichten der Muslime. Islamische Ökonomen betonen, daß *zakat* einen Anspruch der Bedürftigen auf Teilhabe am Wohlstand der Gesellschaft darstellt und daher Kern eines familienunabhängigen sozialen Sicherungssystems sei.

Der *zakat*-Pflicht unterlagen in der islamischen Frühzeit (1) Kamele, Schafe und Kühe, (2) Gold, Silber und Münzen, (3) Weizen, Gerste, Datteln und Trauben, (4) vergrabene Schätze. Unklar ist, ob der Prophet Mohammed auch *zakat* auf Handelswaren erhoben hat. Der Abgabesatz entspricht in etwa 2,5 % des Vermögenswertes. Später wurde eine spezielle Form von *zakat* für landwirtschaftliche Erträge eingeführt (*ushr*), und zwar mit einem Satz von 10 % bei natürlicher und 5 % bei künstlicher Bewäs-

serung der Felder. Es besteht unter islamischen Ökonomen Uneinigkeit darüber, ob *zakat* zu einer allgemeinen Vermögensabgabe oder gar zu einer allgemeinen einkommensbezogenen Abgabe ausgeweitet werden soll, was das *zakat*-Aufkommen erheblich steigern würde. Mit der traditionellen Methode der Analogie ist eine solche Verallgemeinerung kaum herzuleiten, denn es gab auch zu Zeiten des Propheten Vermögensobjekte (z.B. Ziegen, Esel) und Einkommensquellen (z.B. Handwerk), die nicht der *zakat*-Pflicht unterlagen. Die Kontroversen über die Bemessungsgrundlagen von *zakat* haben allerdings inzwischen an Schärfe und Bedeutung verloren, weil sich ein Konsens darüber herausgebildet hat, daß ein islamischer Staat zur Finanzierung seiner legitimen Staatsausgaben auch auf säkulare Steuerquellen zurückgreifen darf und *zakat* keineswegs die einzige Abgabe ist, zu der ein Muslim in einem islamischen Staat verpflichtet werden kann.

Die *zakat*-Gelder dürfen bzw. müssen verwendet werden für (1) Arme, (2) Bedürftige, (3) die Tilgung von Schulden, die insbesondere durch religiös motivierte Handlungen (z.B. Bau einer Moschee) entstanden sind, (4) die Unterstützung von Personen auf religiös motivierten Reisen (Pilgerfahrt), (5) den Freikauf von Sklaven, (6) Personen, die für den Islam gewonnen werden sollen, (7) die Verteidigung des Islam, (8) die Verwaltung von *zakat*. Auch hier gab es Diskussionen über eine z.T. extensive Interpretation der Gruppen der Empfangsberechtigten sowie über die Aufteilung des *zakat*-Aufkommens auf die einzelnen Gruppen, aber inzwischen herrscht weitgehend Einigkeit darüber, daß die Hauptempfänger von *zakat* die Armen und Bedürftigen sind und mit den übrigen Gruppen (von der *zakat*-Verwaltung abgesehen) sehr spezielle Empfangsberechtigte in der Frühphase des Islam gemeint waren, die heute keine Bedeutung mehr haben.

Das *zakat*-System kann vom Staat organisiert werden, wenn die Muslime ihrer Zahlungspflicht nicht von sich aus nachkommen. In den einzelnen islamischen Ländern ist das *zakat*-System in sehr unterschiedlicher Weise formalisiert worden; es überwiegen aber gesellschaftliche (statt staatlicher) Organisationsformen, die in der Regel auf Freiwilligkeit und Empfehlungen für die richtige Berechnung und Verwendung von *zakat* beruhen.

3 Islam in der Kritik: Urteile und Vorurteile

Mit Blick auf die im Westen überwiegend kritische Einschätzung der Modernisierungspotentiale des Islam sollen im folgenden zu einigen weit verbreiteten Ansichten Gegenpositionen bezogen werden, die zur Diskussion anregen wollen.

3.1 Islamisches Recht: Erstarrung und Bremsklotz?

Es wird oft behauptet, das islamische Recht könne nicht mehr weiter entwickelt werden und sei in der modernen Zeit zu einem großer Bremsklotz für islamische Gesellschaften geworden.

Die Vorstellung, daß das islamische Recht seit Jahrhunderten erstarrt ist, ist zwar oft zu hören, aber trotzdem zumindest mit Blick auf die letzten 20 Jahre wahrscheinlich falsch. Solange die wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse über lange Zeiträume hinweg im wesentlichen unverändert geblieben waren, hatte die Vorstellung, daß alle wichtigen Rechtsfragen bereits behandelt und geklärt worden sind und das islamische Rechtssystem insofern abgeschlossen ist, eine gewisse Plausibilität. Heute wird aber der grundlegende Wandel der wirtschaftlichen und sozialen Verhält-

nisse in den sich stärker ausdifferenzierenden, zunehmend arbeitsteiligen und in die Weltwirtschaft integrierten muslimischen Länder sowie die daraus folgende Notwendigkeit, Antworten auf neue Rechtsfragen auch in einem islamischen System zu geben, allgemein anerkannt. Man kann darüber diskutieren, ob die neuen Antworten mit den traditionellen Methoden des islamischen Rechts – dem Analogieschluß und dem Konsens der Rechtsexperten – schon heute gegeben werden können, oder dazu noch ein längerer Prozeß der Meinungsbildung und der Angleichung zunächst divergierender Positionen erforderlich ist. Die in einer statischen Welt durchaus im Interesse der Konsistenz eines Rechtssystems sinnvolle Methode der Analogie gerät dann an die Grenzen ihrer Leistungsfähigkeit, wenn neue Fälle gegenüber bereits gelösten Fällen mehr Unterschiede als Gemeinsamkeiten aufweisen. Dann können zu viele Problemlösungen abgeleitet werden, die einen Konsens der Rechtsexperten verhindern. Genau dies ist in vielen Fragen des Wirtschaftsrechts zu beobachten. Aber diese Vielfalt von – teilweise einander widersprechenden – Meinungen ist kein Endzustand: Es haben sich inzwischen nationale und internationale Institutionen und Foren gebildet, die unterschiedliche Meinungen von Rechtsexperten oft unter engagierter Beteiligung islamischer Ökonomen und Wirtschaftspraktiker nicht nur diskutieren, sondern auch gemeinsame Standpunkte entwickeln, „Best Practice“-Beispiele sammeln und Handlungsempfehlungen geben.

Man kann darüber diskutieren, ob dies eine Fortentwicklung des islamischen Rechts ist oder seine Ergänzung; in jedem Fall erleben wir derzeit eine Dynamisierung des islamisch begründeten Wirtschaftsrechts unter maßgeblicher Beteiligung traditioneller Juristen und in moderner Ökonomie

ausgebildeter Wissenschaftler. Bilder, die die sture Anwendung erstarrter und von der Realität überholter Rechtsformeln durch weltabgewandte Rechtsgelehrte suggerieren, sind grobe Zerrbilder.

3.2 Etikettenschwindel islamischer Banken?

Es wird nicht selten behauptet, islamische Banken würden im Grunde Etikettenschwindel betreiben, indem sie Zinsen als Gebühren bezeichnen oder auf alte Rechtskniffe zur Umgehung des Zinsverbots zurückgreifen. Die oben skizzierten Finanzierungstechniken mit festen Gewinnaufschlägen für die Bank scheinen den Kritikern Recht zu geben. Manche Beobachter erinnern sich auch an Rechtskniffe, die im europäischen Mittelalter zur Umgehung des kanonischen Zinsverbots praktiziert wurden.

Bei genauerer Betrachtung gibt es aber doch einige wichtige Unterschiede zwischen Rechtskniffen und Umgehungsgeschäften auf der einen Seite und den Aufschlagsfinanzierungen islamischer Banken auf der anderen Seite. Bei letzteren handelt es sich nämlich um echte und nicht um fingierte Handels- und Mietgeschäfte, bei denen der Bankkunde heute über Sachgüter verfügen kann, die er erst in Zukunft bezahlen muß. Bei Umgehungsgeschäften und Rechtskniffen ändert sich demgegenüber an der Verfügbarkeit von Sachgütern für den Bankkunden nichts: Dieser verkauft z.B. der Bank seinen eigenen Warenbestand, wofür die Bank sofort bar zahlt, und er kauft ihn im nächsten Augenblick von der Bank zu einem höheren Preis wieder zurück, den er in Zukunft bezahlen wird.

Bei Umgehungsgeschäften sind (im einfachsten Fall) nur zwei Akteure beteiligt, während es bei der echten Handelsfinanzierung drei sind, und bei Umgehungsgeschäften verfügt der Bankkunde nach

dem sofort abzuwickelnden Teil der Transaktion über Liquidität, während er bei der echten Handelsfinanzierung über Sachgüter verfügt.

3.3 Nur Scheindemokratien in islamischen Ländern?

Viele muslimische Staaten haben zwar auf dem Papier demokratische Verfassungen, aber angesichts der politischen Realitäten handele es sich nur um Scheindemokratien. Dieses Argument gibt die politischen Verhältnisse in weiten Teilen der islamischen Welt zutreffend wieder; es ist allerdings fraglich, ob der Islam für die undemokratischen Verhältnisse in den autoritären Staaten insbesondere Nordafrikas, des Nahen Ostens und Zentralasiens verantwortlich gemacht werden kann. Am Anfang der „Scheindemokratien“ standen oft Befreiungsbewegungen, Monarchien, Militärherrschaften und kommunistische Regime. Man sollte auch nicht vergessen, daß dort, wo ein demokratischer Machtwechsel in Richtung Islam abzusehen war, eine im Westen weithin begrüßte Intervention der Militärs die Demokratie außer Kraft gesetzt hatte (Algerien). Es spricht wenig dafür, fundamentalistische Kräfte oder islamische Staatsdoktrinen für die aktuell vorfindbaren Scheindemokratien verantwortlich zu machen; die undemokratischen Regime sind fast durchweg säkular.

Wenn man etwas grundsätzlicher die Frage nach dem Verhältnis von Islam – genauer: islamischen Staatsdoktrinen – und Demokratie stellt, muß man auf der einen Seite feststellen, daß der Islam mit der Idee der Volkssouveränität und einer unbeschränkten Herrschaft von Mehrheiten konzeptionelle Probleme hat. Er hat allerdings auch konzeptionelle Probleme mit der Rechtfertigung von Herrschaftsansprüchen von Monarchen, und mit der sunnitischen Staatslehre ist auch eine klerikale

Herrschaft wie im Iran nicht vereinbar. Aus den konzeptionellen Vorbehalten folgt allerdings nicht, daß der Islam aktiv anti-demokratisch oder anti-monarchistisch oder „anti-autoritär“ wäre; es lassen sich viele verschiedene Regierungsformen mit dem Islam kompatibel machen. Aus islamischer Sicht ist es weniger wichtig, nach welchen Verfahren politisches Personal ausgewählt wird (Wahlen oder Erbfolge), sondern wie die Herrschaftsgewalt an ein übergeordnetes Recht – die *sharia* – gebunden werden kann. Würde man *sharia* durch „Grundgesetz“ ersetzen, gäbe es strukturell erhebliche Übereinstimmungen zwischen westlichen Rechtsstaatskonzepten (die auch nach liberaler Auffassung für die Freiheitssicherung wichtiger sind als Mehrheitsabstimmungen) und islamischen Staatsmodellen. Der Unterschied liegt darin, daß die *sharia* als göttliches Recht gilt, das nicht durch Setzungen säkularer Institutionen beliebig verändert werden kann, und daß die Inhalte der *sharia* aus heutiger Sicht zum Teil anachronistisch anmuten. Dieser Gegensatz verliert allerdings in der Praxis dadurch an Schärfe, daß man auch auf islamischer Seite anerkennt, daß das islamische Recht in seiner tradierten Form für viele wesentlich komplexer gewordene Lebensbereiche nicht mehr direkt anwendbar ist und daher entweder in sich einer „Modernisierung“ bedarf oder bis auf weiteres um säkulares Recht ergänzt werden muß. Wenn man diese Position mit dem Herrschaftsanspruch und der Praxis der Machtausübung säkularer Regime in vielen islamischen Ländern vergleicht, sehen islamische Konzepte im Hinblick auf Freiheitsrechte und gute Regierungsführung durchaus nicht schlecht aus.

Das bedeutet keineswegs, daß man aus säkularer Sicht nicht kritische Fragen an islamische Staatsdoktrinen richten sollte – im Gegenteil. Aber wenn muslimische Gesprächspartner den Eindruck gewinnen, daß man ihre Positionen wegen der An-

dersartigkeit der Letztbegründung und wegen einiger problematischer Inhalte insbes. des Personenstands- und Strafrechts gar keiner näheren Betrachtung unterzieht und islamisches Recht für grundsätzlich reformunfähig hält, ist ein „Dialog der Kulturen“ schnell am Ende. Daher ist es wichtig, eine „gemeinsame Augenhöhe“ zu finden und nicht immer wieder alte Vorurteile zu wiederholen, gegen die Vertreter islamischer Ordnungsmodelle mit durchaus guten Argumenten und seit langer Zeit angehen – allerdings ohne besondere Breitenwirkung. In unseren Medien werden viel häufiger im Westen lebende „Kulturmuslime“ und ihre Diskurse über die Anti-Modernität des Islam zitiert als die zeitgenössischen Interpretationen des Islam durch Personen, die als Fundamentalisten bezeichnet und damit faktisch als intellektuell akzeptable Gesprächspartner disqualifiziert werden. Wahrscheinlich sind es aber eher die Fundamentalisten als die Kulturmuslime, die die künftige geistige und gesellschaftliche Entwicklung in der islamischen Welt prägen werden.

3.4 Zurück zu den Quellen – zurück ins Mittelalter?

Ziel der Fundamentalisten ist es, die Überlegenheit des Islam wieder herzustellen, wozu eine Rückkehr zu den Wurzeln und eine Orientierung an der Zeit des Propheten und der ersten vier rechtgeleiteten Kalifen erforderlich sei. Westliche Beobachter sehen darin oft einen großen Sprung „zurück ins Mittelalter“.

Es ist nicht zu bestreiten, daß es im islamischen Lager Gruppen gibt, die die Wiederherstellung der Verhältnisse der Frühzeit des Islam wörtlich meinen und rückwärtsgewandten sozial-romantischen Utopien anhängen. Für viele Intellektuelle, die bei uns als „Fundamentalisten“ klassifiziert werden, bedeu-

tet die Rückkehr zu den Ursprüngen aber etwas ganz anderes, nämlich eine Identifikation und Implementation der in der Frühphase noch „unverfälscht“ befolgten ökonomischen, politischen und sozialen Prinzipien des Islam, die zeitlose Geltung haben; sie bedürfen allerdings einer jeweils zeitgemäßen Ausgestaltung und Anwendung. In der Konsequenz bedeutet dies nichts anderes als eine starke Relativierung des in anderen Zeiten entwickelten und daran angepaßten traditionellen islamischen Rechts. Viele „Fundamentalisten“ sind weder Rechtsgelehrte noch Theologen, sondern technisch-naturwissenschaftlich oder gesellschaftswissenschaftlich ausgebildete Personen. Wenn diese sich für eine „Rückkehr zu den Quellen“ aussprechen, stellen sie damit zugleich die überkommene Rollenverteilung bei der Definition und Adaption islamischer Ordnungskonzepte in Frage: Dies ist nicht mehr allein oder vorrangig die Domäne der Vertreter der traditionellen islamischen Disziplinen (insbes. Rechtswissenschaft, Geschichte, Theologie), vielmehr erfordert die Lösung komplexer Ordnungsprobleme heute die gleichberechtigte Einbeziehung der Gesellschaftswissenschaften und eine interdisziplinäre Zusammenarbeit.

Diese neue Rollenverteilung der Disziplinen hat ihren konkreten Niederschlag vor allem in verschiedenen Formen des institutionalisierten Meinungsaustauschs z.B. zwischen Theologen und Juristen auf der einen und Ökonomen und Bankpraktikern auf der anderen Seite sowie in den Lehrplänen z.B. der Internationalen Islamischen Universitäten in Islamabad und Kuala Lumpur gefunden. Dies ist weder „finsternes Mittelalter“ noch Theokratie oder intellektuelle Erstarrung. Wenn manche der fachübergreifend geführten Diskussionen oder Versuche interdisziplinärer Zusammenarbeit ihr Ziel nicht erreichen und uns befremdlich erscheinen mögen, sollte man vor einer Bewertung das intel-

lektuelle Klima in den autoritär regierten islamischen Ländern bedenken, in denen „Freiheit von Forschung und Lehre“ ein Wunschtraum ist.

3.5 Islam als Entwicklungsbremse?

Die Tatsache, daß praktisch alle islamischen Länder unterentwickelt sind, wird gern als Beleg dafür genommen, daß der Islam eine Entwicklungsbremse ist. Es ist in der Tat kaum zu leugnen, daß man in islamischen Ländern vielfach auf Einstellungen und Verhaltensweisen trifft, die entwicklungshemmend wirken und mit Schlagworten wie Fatalismus und Fanatismus zu charakterisieren sind. Diese Verhaltensweisen kann man aber auch ohne Rückgriff auf den Islam als rationale Reaktionen auf die seit Jahrhunderten bestehenden autoritären Herrschaftsstrukturen und die fast überall etablierten Klientel- und Patronagesysteme erklären. Im arabischen Raum, dem islamischen Kernland, kämpfte z.B. in jener historischen Phase, in der sich in Europa dank technischer Neuerungen und der Herausbildung von Kapitalmärkten die industrielle Revolution ausbreitete, das Osmanische Reich gegen seinen ökonomischen und militärischen Niedergang. Zur Sicherung ihrer Macht mussten die Sultane den Provinzgouverneuren und hohen Militärs wirtschaftliche Privilegien bieten, die nicht mehr wie früher aus den Zugewinnen einer territorialen Expansion finanziert werden konnten, sondern aus der Substanz des Reichs aufgebracht werden mussten. Man griff dazu auf ein System der Steuerpacht zurück, bei dem lokale Machthaber von den Untertanen willkürlich festgesetzte Steuern eintreiben konnten. Fehlende Eigentumsrechte und konfiskatorische Besteuerung machten es für die Untertanen irrational, sichtbares und immobiles Eigentum zu bilden und Kapital in neue Industrien zu investieren. Wo solche Industrien entstanden, waren sie in der Regel staatlich und dienten nicht nur wirtschaft-

lichen, sondern auch politischen und klientelistischen Zwecken, was ihre Effizienz nachhaltig beeinträchtigte.

Nach dem Zerfall des Osmanischen Reichs wurden große Teile seines Gebietes von europäischen Kolonialmächten beherrscht, die auch kein Interesse an der Entwicklung eigenständiger Industrien in dieser Region hatten. Nach der Unabhängigkeit experimentierten die meisten Länder des Nahen und Mittleren Ostens mit sozialistischen Systemen, die sich nicht nur dort als Entwicklungshemmnis erwiesen haben. Auch nach dem Ende dieser Experimente sind die Regime autoritär geblieben und haben sich durch vielfältige Privilegien und Protektionen die Loyalität der ökonomischen und politischen Eliten erkaufte. Der 2002 vom United Nations Development Programme veröffentlichte Arab Human Development Report identifiziert dementsprechend die fehlende Demokratie und Rechtsstaatlichkeit als das wesentliche Entwicklungshemmnis in der Region, außerdem das sehr geringe Niveau der höheren Bildung und die Abkoppelung von der internationalen Wissensgesellschaft sowie die Diskriminierung der Frau, die kaum in das Wirtschaftsleben außerhalb der Familie eingebunden ist. Ob letzteres auf den Islam oder eher auf noch ältere (und durch den Islam nicht überwundene) Traditionen zurückgeht, ist umstritten; außerhalb der arabischen Welt sind Frauen auch in islamischen Ländern wesentlich stärker in das wirtschaftliche und soziale Leben integriert.

Die Relativierung der Bedeutung des Islam für Entwicklungsrückstände bedeutet nicht, zu leugnen, daß von der islamischen Weltanschauung Einflüsse auf das Wirtschaftsleben ausgehen können. Man muß allerdings deutlich trennen zwischen konkret beobachtbaren Verhaltensweisen und abstrakten Geisteshaltungen bzw. religiösen Weltansichten,

die unter veränderten äußeren Rahmenbedingungen zu anderen konkreten Handlungsweisen führen können. Daher sollte man weniger auf die reale Wirtschaft islamischer Länder blicken, die von säkular-westlichen Institutionen geprägt ist, als vielmehr auf die theoretischen Konzepte für eine islamische Wirtschaftsordnung, die aus dem abstrakten Glaubenskern des Islam hergeleitet werden. Solche Wirtschaftskonzepte sind bislang in ihrer Gesamtheit unter Bedingungen arbeitsteiliger, technisierter und weltwirtschaftlich verflochtener Volkswirtschaften nirgendwo in der islamischen Welt realisiert worden. Lediglich einzelne Elemente (insbesondere islamische Banken und *zakaat*) sind umgesetzt worden, allerdings durchweg in säkularen Wirtschaftssystemen, wo sie nur von begrenzter Bedeutung geblieben sind. Dort konnten sie aber immerhin zeigen, daß die funktional originellen Teile islamischer Ordnungsentwürfe praktikabel sind.

4 Fazit

Vergleicht man die islamischen Entwürfe mit idealen Konzepten für säkulare Staaten, bleiben zwar erhebliche Zweifel an den von islamischen Ökonomen erhobenen Überlegenheitsansprüchen. Aber der Vergleich von Idealwelten ist für die reale Politik nicht sehr ergiebig. Wichtiger ist die Frage, ob eine an den islamischen Idealen ausgerichtete Politik im Vergleich zum Status quo der islamischen Länder einen Rückschritt oder einen Fortschritt darstellen würde.

Einen Rückschritt behaupten vor allem die etablierten Eliten der islamischen Länder, deren wirtschaftliche und politische Macht von der islamischen Opposition in Frage gestellt wird. In der Tat sind islamische Wirtschaftskonzepte mit ihrer Betonung der Rechtsbindung des wirtschaftspolitischen

Handels des Staates, des Leistungs- und Wettbewerbsprinzips sowie der sozialen Mindestsicherung mit den bestehenden Strukturen von Klientelsystemen und „Rentenökonomien“ nicht vereinbar. Sehr viele der großen Vermögen in islamischen Ländern beruhen nicht auf einer im Wettbewerb erwiesenen Leistungsüberlegenheit, sondern auf einer engen Verbindung zur Politik. Der Protektionismus und die Vergabe verschiedenster Privilegien (von Monopolrechten über direkte und indirekte Subventionen bis hin zu lukrativen Staatsaufträgen) hat eine lange Tradition in der islamischen Welt. Damit sicherten sich die Herrschenden die Loyalität von Gruppen bzw. Personen, deren Opposition ihren Regimen gefährlich werden konnte. Die ökonomischen und politischen Eliten sind oft sehr eng miteinander verflochten. Wirtschaftsreformen, die zumeist nach schweren Wirtschaftskrisen auf äußeren Druck, insbesondere des Internationalen Währungsfonds (IWF) und der Weltbank begonnen wurden, sind nicht selten später abgebrochen worden oder versandet, wenn sich tatsächlich die Überlebensfrage der Klientelsysteme (und damit letztlich die Machtfrage für die herrschenden Regime) stellte. Es ist sicher kein Zufall, daß in kaum einem nahöstlichen und zentralasiatischen Land neben einer Privatisierung konsequent wettbewerbsfördernde Maßnahmen implementiert wurden, die zu einem offeneren und durchlässigeren System geführt hätten. Nicht selten wurden staatliche Monopole in private Monopole überführt, die die ökonomische Macht der etablierten Kreise eher gestärkt haben. Andererseits haben jene Teile von Stabilisierungs- und Strukturanpassungsprogrammen, welche implementiert wurden, zu einer Diskreditierung westlicher Marktwirtschaftsmodelle in der Bevölkerung geführt: Starke Abwertungen ließen die Preise für Importgüter (darunter oft auch Nahrungsmittel) drastisch ansteigen, die Privatisierung ineffizienter Staatsbetriebe war meist mit

Entlassungen verbunden, und die Konsolidierung der Staatshaushalte setzte nicht selten im Sozial- und Gesundheitsbereich sowie bei Ausgaben und Subventionen für Nahrungsmittel, Energie, Wasser, Transport und Bildung an, während sich Militärhaushalte durchweg als kürzungsresistent erwiesen. Da die Reformen vor dem Kern der Rentenökonomien halt gemacht haben, ist es nicht zu einer Dynamisierung der Wirtschaft gekommen, welche breiten Bevölkerungskreisen Chancen für neue Beschäftigung und auf eine Steigerung des Lebensstandards eröffnet hätte. Daher steht den Belastungen keine Hoffnung auf ein besseres Leben in absehbarer Zukunft gegenüber. Besonders betroffen ist die Jugend, die in Ländern mit hohen Geburtenraten und schwacher Wirtschaftsleistung keine Aussicht hat, dauerhaft und vollständig in den Arbeitsmarkt integriert zu werden. Die Jugendarbeitslosigkeit liegt vielfach zwischen 20 und 40 %.

Sowohl die sozialistischen als auch die vom Westen angedienten „kapitalistischen“ Wirtschaftsmodelle sind in weiten Teilen der Bevölkerung diskreditiert. Demgegenüber konnte an vielen Orten das Wirken islamischer Sozial- und Selbsthilfeeinrichtungen positiv erfahren werden; davon profitieren auch islamische Wirtschaftskonzepte, die den Vorteil haben, nicht als importierte Ideologien wahrgenommen zu werden, sondern als eine in der eigenen Kultur und Weltanschauung wurzelnde Alternative. Islamische Wirtschaftskonzepte können zu Hoffnungsträgern werden, weswegen sie aber auch der Gefahr der politischen Instrumentalisierung durch radikalmilitante und anti-westliche Regimegegner ausgesetzt sind. Wir sollten uns aber von der anti-westlichen Agitation nicht davon abhalten lassen, die islamischen Konzepte ernsthaft zu betrachten und ihr Reformpotential vor dem Hintergrund der autoritären Klientelsysteme islamischer

Staaten zu würdigen. Im Kern stimmen die Positionen islamischer Ökonomen funktional weitgehend mit dem überein, was internationale Institutionen wie der IWF und westliche Regierungen im Rahmen ihrer Entwicklungszusammenarbeit immer wieder fordern: mehr Rechtsstaatlichkeit und weniger Willkür, mehr Offenheit und weniger Zensur, mehr Leistungsorientierung und weniger Patronage, mehr Stabilitätsorientierung und weniger Staatsinterventionismus, mehr Wettbewerb und weniger Protektionismus, mehr soziale Sicherung und weniger Jugendarbeitslosigkeit.

Strukturanpassungen mit sozialen Härten sind in den islamischen Ländern unausweichlich. Die Bereitschaft, die notwendigen Lasten zu tragen, ist ungleich höher, wenn die Betroffenen dies zur Realisierung eines für glaubwürdig gehaltenen eigenen Wirtschaftsmodells tun, das eine bessere Zukunft verspricht. Wir sollten uns hüten, dieses Versprechen vorschnell als Utopie oder Ideologie abzutun – jedenfalls dann, wenn sich die islamische Politik auf Wirtschaftskonzepte der skizzierten Art beruft. Dann sind sie nämlich – trotz anderer Rhetorik – funktional unseren eigenen Entwicklungsrezepten sehr ähnlich. Das glaubwürdige Versprechen einer besseren Zukunft ist realistisch, wenn es mit einem islamischen Modell tatsächlich gelingt, die verkrusteten ökonomischen und politischen Machtstrukturen zu überwinden. Ein „Dialog der Kulturen“ sollte über solche Themen geführt werden, weil hier ein besseres gegenseitiges Verständnis entscheidend zum Abbau von Konfliktpotentialen und zur Förderung der Entwicklung in der islamischen Welt beitragen könnte.

Literatur

Es gibt nicht „das“ autoritative Werk über islamische Wirtschaftsordnungen, sondern eine ständig wachsende Zahl von Büchern und Aufsätzen sowie Internet-Beiträgen zu den verschiedensten Aspekten. Eine längere Liste einschlägiger Buchveröffentlichungen findet man auf den Webseiten der Islamic Foundation in Markfield (Großbritannien): <http://www.islamic-foundation.org.uk/>. Interessant sind auch die Webseiten von <http://www.Islamic-Finance.net> mit zahlreichen weiteren Verweisen. Eine aktuelle Veröffentlichung in deutscher Sprache ist

Müller, Herta (2002): *Marktwirtschaft und Islam – Ökonomische Entwicklungskonzepte in der islamischen Welt unter besonderer Berücksichtigung Algeriens und Ägyptens*. Baden-Baden: Nomos.

Informationen über islamische Finanztechniken findet man auf den Webseiten vieler islamischer Banken, deren Web-Adressen zusammengestellt sind unter: <http://www.rub.de/wipol2/MatLi/IF1/index.html>.

Einen Eindruck von den Bemühungen um eine Weiterentwicklung des arabisch-islamischen (Wirtschafts-)Rechts kann man z.B. bei Durchsicht der Aufsätze des *Arab Law Quarterly* (publiziert von Kluwer Law International) gewinnen.

Eine bemerkenswerte entwicklungspolitische Zustandbeschreibung der arabischen Welt liefert

United Nations Development Programme: Arab Human Development Report 2002, <http://www.undp.org/rbas/ahdr/>.

Das Verhältnis von Islam und Demokratie wird z.B. untersucht von

Esposito, John L. / Voll, John O. (1996): *Islam and Democracy*. New York, Oxford: Oxford University Press sowie

Krämer, Gudrun (1999): *Gottes Staat als Republik – Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie*. Baden-Baden: Nomos.

Wirtschaftsordnung und Christentum

Das christliche Menschenbild und die Frage nach der Wirtschaftsordnung

Werner Lachmann

Das mir gestellte Thema ist ein fast unmögliches Unterfangen, da insbesondere der Begriff „Christliches Menschenbild“ nicht eindeutig abgrenzbar ist und sich Christen in ihrer 2000-jährigen Geschichte in äußerst unterschiedlichen politischen und wirtschaftlichen Ordnungen haben bewähren müssen. Die theologische Kernfrage heißt: Was ist christlich? Was nicht rot ist, ist rötlich, was nicht blau ist, ist bläulich – was nicht Christ ist, ist christlich?

1 Problemabgrenzung

Da in dieser Konferenz das Thema „Fundamentalismus und Wirtschaftsordnung“ behandelt wird, möchte ich deshalb den Begriff des „Fundamentalismus“ aufgreifen und im Sinne einiger fundamentalen Bewegungen¹ auf die „Fundamente“, also auf Anfang und Quellen des Christentums zurückgreifen, d. h. auf die alten biblischen Dokumente. Demzufolge möchte ich das Wort „christlich“ im Sinn von „biblisch“ verstehen. Fundamentalistisch gesehen, stellt sich mir nun die Aufgabe, anhand biblischer Quellen Aussagen für die einzurichtende Wirtschaftsordnung herauszuarbeiten.

Diese Aufgabe ist nicht neu, viele haben aufgrund des biblischen Materials Wirtschaftsordnungen entworfen, zum Teil waren es äußerst utopische Ansätze. Es genügt auch nicht, nur guten Willens zu sein, man muß auch guten Wissens sein, um eine funktionierende und dem biblischen Menschenbild gemäße Wirtschaftsordnung entwerfen zu können.² Die Einschränkung des Begriffes „christlich“ auf biblischfundamentalistisch hilft uns in bezug auf die zu realisierende Wirtschaftsordnung jedoch auch nicht weiter.

Vor ca. 15 Jahren erschien ein Buch, das genau die Frage der Wirtschaftssysteme aus christlicher Sicht beleuchtete (Clouse 1988). Vier evangelikale (christlich-fundamentalistische) Ökonomen sprechen sich jeweils für eine andere Wirtschaftsordnung aus, obgleich sie theologisch gesehen die gleiche Wellenlänge haben. Gary North spricht sich für eine „freie Marktwirtschaft“ aus; William E. Diehl ist ein mehr keynesianisch orientierter Ökonom und tritt für eine staatlich gelenkte Marktwirtschaft ein; Art Gish vertritt mehr die Position einer dezentralisierten Wirtschaft und betont den einfachen Lebensstil; schließlich verteidigt John Gladwin eine zentralistische Planwirtschaft. Nehme ich dazu noch den vor ca. 20 Jahren unter Studenten großen Einfluß habenden Ronald Sider, der sich für einen einfachen Lebensstil aussprach und Wachstum, Kapitalismus, Profitgier und Verschwendungssucht anprangerte, und vergleiche seine Aussagen mit denen von David Chilton und anderen, dann sehen wir innerhalb des fundamentalistisch-evangelikalen Lagers eine äußerst unterschiedliche Grundeinstellung zum persönlichen Reichtum bzw. zur Armut, ein ganz anders geartetes Menschenbild, ein ganz anders geartetes Verhältnis der „Haushalterschaft“, die von Christen im allgemeinen bejaht und propagiert wird.³ Aus diesen einleitenden Bemerkungen wird deutlich, daß es keine allgemein fundamentalistisch akzeptierte Sicht des biblischen Menschenbildes und auch keine Einigkeit bezüglich der Bewertung der Wirtschaftssysteme aus christlicher Sicht gibt.

Da mir keine biblische Aussage im Sinne von „Du sollst eine Soziale Marktwirtschaft implementieren“ oder „Du sollst eine sozialistische Wirtschaftsordnung errichten“ bekannt ist, kann ich nur unter

Rückbezug auf biblische Quellen und biblische Vorstellungen versuchen, eine Antwort auf das mir gestellte Thema zu finden.⁴

Auch der Begriff „Wirtschaftsordnung“ ist nicht unproblematisch.⁵ Meist wird unter einer marktwirtschaftlichen Ordnung nur Wettbewerb und Privateigentum verstanden. Ein wesentlicher Bereich der Wirtschaftsordnung betrifft aber auch die Art des Wettbewerbs. Ich werde in diesem Zusammenhang als ein wesentliches Stilelement der marktwirtschaftlichen Ordnung den Leistungswettbewerb sehen und fragen, inwieweit er als Leitbild einer Wirtschaftsordnung aus christlicher Sicht bejaht werden kann.

Die Weite des Themas läßt sich nicht in einem einzigen Beitrag darstellen und erfassen. Daher kann ich nicht alle Aspekte des christlichen Menschenbildes betrachten; ich will mich nur auf einiges Relevante beschränken. Auch die Diskussion über Wirtschaftsordnungen möchte ich nicht aufgreifen. Unterstellt wird die Wichtigkeit des Materiellen der menschlichen Existenz. Schon die Lateiner formulierten: *Primum vivere, deinde philosophari!* Etwas lapidarer formulieren wir heute: Die Wirtschaft ist nicht alles – aber ohne Wirtschaft ist alles nichts!

Die „Robinson-Crusoe-Wirtschaft“ muß nur betriebswirtschaftlich sinnvoll planen; ich unterstelle aber eine weltweite Arbeitsteilung, weil der Mensch erkannt hat, daß er durch Spezialisierung seine Produktivität erhöht. Damit ist er auf Zusammenarbeit, auf Kooperation mit anderen, angewiesen. Es müssen Regeln für die wirtschaftliche Zusammenarbeit erarbeitet werden, in deren Folge auch Fragen der Moral und Ethik von Bedeutung sind.

Je weiter die Arbeitsteilung in einer Gesellschaft vorangeschritten ist, desto weniger kann der einzelne Mensch für sich selber tun. Er muß, und das ist

heute der normale Extremfall, alles für andere leisten. Im Gegenzug hängt sein Überleben von der Arbeit anderer ab. Zugrundelegen möchte ich also für mein Thema eine Tauschwirtschaft und von daher auf die wichtigen Fragen nach der Ordnung von arbeitsteiligen Gesellschaften und auf die Anforderungen, die sie an die Menschen stellen, eingehen. Die Regeln hängen vom Menschenbild ab, wobei zu überprüfen ist, welches Menschenbild den biblischen Aussagen am nächsten kommt und welche Konsequenzen sich für Wirtschaftsordnung und Wirtschaftspolitik ergeben.

Demzufolge untergliedert sich mein Beitrag in folgende drei Teile:

Zuerst möchte ich einen kleinen Überblick über einige Leit- bzw. Menschenbilder in der Wirtschaft geben, dann möchte ich kurz einige wichtige Aspekte des christlichen Menschenbildes aufzeichnen, anschließend soll über Konsequenzen für die Wirtschaftsordnung und eine verbesserte Wirtschaftspolitik nachgedacht werden.

2 Kurzer Überblick über Menschenbilder in der Wirtschaft⁶

Zu den grundsätzlichen Problemen jeder Gesellschaft gehört die Frage nach der Ordnung ihrer Wirtschaftsbeziehungen. Hierbei ist zwischen holistischen (kollektivistischen) und individualistischen Ordnungen zu unterscheiden. Erstere betrachtet die Gesamtheit aller Menschen, die sich in einer Gemeinschaft zusammenfinden, und unterstellt, daß das Kollektiv mehr darstellt als der einzelne Mensch bzw. alle einzelnen zusammen.⁷ Im Unterschied dazu liegt die Grundüberzeugung von individualistischen Überlegungen in der Freiheit und Selbstverantwortung des einzelnen

begründet. Das Kollektiv ist demnach nicht mehr als die Summe aller seiner Mitglieder.

Sollen wirtschaftliche Beziehungen nun hierarchisch (in Unterordnung und Abhängigkeit) von einer zentralen Instanz gesteuert werden oder soll die Kooperation dezentral geschehen? Diese Jahrtausende alte Diskussion läßt sich deutlich machen an den unterschiedlichen gesellschaftlichen Vorstellungen von Platon und seinem Schüler Aristoteles.

Anläßlich des jährlichen Bendisfestes in Piräus diskutierte Sokrates mit Glaukon und Adeimantos, zwei Brüdern Platons, über die Gerechtigkeit. In diesem Gespräch entwirft Sokrates u.a. eine staatliche Ordnung, die als Stände-Staat mit drei Bevölkerungsschichten verstanden wird:⁸ Entsprechend seiner Anthropologie unterteilt Platon das Gemeinwesen in die folgenden drei Stände:

Die Philosophen stellen die Herrscher (analog zum Verstand bzw. Kopf). Sie sind für die Verwirklichung des Guten im menschlichen Zusammenleben verantwortlich (Philosophenkönig). Der Verstand zügelt mit Hilfe des Mutes (Herz) die Begierden (Bauch). So leiten die Philosophen das Gemeinwesen, der Stand der Krieger sorgt für die Sicherheit nach innen und außen, der Erwerbsstand sorgt als dritter Stand für das leibliche Wohl der Gesellschaft.

Aus den unterschiedlichen Fähigkeiten der Menschen folgt notwendigerweise eine Arbeitsteilung. Je intensiver die Arbeitsteilung, desto notwendiger ist ein Gütertausch, der geordnet werden muß. Demzufolge entwirft Platon eine Gemeinschaft mit hierarchischen Regeln, denen sich der einzelne unterzuordnen hat. Wohlstand dieser Polis wird durch eine große Bevölkerung erreicht, weil dadurch die Arbeitsteilung vertieft werden kann und

auch „edlere Güter“ produziert werden. Die Größe des Staates erfordert aber, in Zusammenhang mit seinem Reichtum, die Verteidigung, worin eine Ursache des Krieges gesehen werden kann, die Platon in seiner Darstellung zwar bedauert, aber als notwendige Folge von Wohlstand und Arbeitsteilung ansieht.⁹

Leitungsaufgaben im Staat können nach Platon nur solche Schichten der Gesellschaft übernehmen, die nicht arbeiten müssen, d.h. nicht mit handwerklicher Arbeit ihren Lebensunterhalt verdienen.¹⁰ Durch eine einsichtige Wirtschaftspolitik sollen Gerechtigkeit und Glückseligkeit aller Menschen erreicht werden, wozu eine bestimmte Erziehung (musische Bildung und gymnastisches Training) notwendig ist. Jeder der drei Stände unterliegt einer der vier Kardinaltugenden. Für den Herrscher ist die Weisheit charakteristisch, für die Wächter die Tapferkeit, für die Handwerker das besonnene Maßhalten, das sich in der freiwilligen Anerkennung der Herrschaft der Besten äußert.

Die Gerechtigkeit als vierte Kardinaltugend ist erfüllt, wenn jeder der drei Stände das Seine tut, d.h. die ihm zukommende Tugend vollkommen erfüllt. Somit wird das platonische Staatsideal in der Erziehung des Menschen zur Unterwerfung unter das Staatsinteresse gesehen. Damit die privilegierten Stände nicht durch persönliche Interessen von den Pflichten gegenüber dem Gemeinwesen abgehalten werden, billigt ihnen Platon keine Privatsphäre zu. Somit verfügen die herrschenden Philosophen und Wächter weder über Privateigentum noch über ein Familienleben. Die Forderung der Beseitigung jeden Privatbesitzes geht konsequenterweise bis zur Sozialisierung des Besitzes an Frauen und Kindern, d.h. es herrscht Frauen- und Kindergemeinschaft (aristokratischer Kommunismus).¹¹

Zur Gerechtigkeit gehört auch die Vermeidung sozialer Gegensätze. Es soll weder Reichtum noch Armut geben, da beides die Moral des Menschen gefährdet. Reichtum macht üppig, träge und unzufrieden; Armut führt zu einer niedrigen Denkart und schlechtem Arbeiten (Politeia, 422A). So fordert Platon, daß niemand mehr als das Vierfache eines anderen besitzen solle (744E-745A).

Gegen diese ordnungspolitische Konzeption Platons wendet sich sein Schüler Aristoteles mit der Idee einer marktwirtschaftlichen Ordnung, wobei Aristoteles ein anderes Menschenbild entwirft. Die Familie bildet den Kern des Staatswesens, ohne den es nicht funktionsfähig ist. An die Stelle der persönlichen Bande kann nichts Abstraktes gesetzt werden. Der Staat kann dem einzelnen Bürger nicht die notwendige Geborgenheit geben. Eine Auflösung der Familie stehe zudem im Widerspruch zur Natur des Menschen. Die Familie bildet also das sittliche Reservat für den marktwirtschaftlichen Prozeß. Der Mensch stellt sein Eigeninteresse nämlich vor das der Gesellschaft: Selbstliebe, Freude und Streben nach persönlichem Besitz sind ureigene Triebe des Menschen, die nicht durch Erziehung unterdrückt werden können. So konstatiert Aristoteles, daß es in der menschlichen Natur liege, sich vornehmlich um das eigene als um das gemeinsame Interesse zu kümmern. Besitz- und Kindergemeinschaft führen daher laut Aristoteles zu dem Problem, daß Kinder keinen Vater haben, da sich jeder bei der Versorgung der Kinder auf den anderen verlasse. Wenn alle für alles verantwortlich seien, handele nämlich keiner verantwortlich.

Aristoteles kritisiert, daß vielen Menschen Reichtum und Gelderwerb zum Selbstzweck wird. „Die Tapferkeit solle nicht Geld verdienen, sondern Mut erzeugen, auch die Feldherrenkunst und die Medizin sollen nicht des Gewinns wegen betrieben

werden, sondern für Sieg und Gesundheit sorgen“ (Politik 1258a11-14). Wenn Heilkunst nicht betrieben wird, um zu heilen, sondern um sich zu bereichern, dann widerstrebt sie dem natürlichen Zweck. Eine gesellschaftliche Ordnung darf nach Aristoteles nicht gegen die Natur des Menschen konzipiert werden. Hieraus entwickelte sich der Naturrechtsgedanke.

Nach Aristoteles hat der Staat solche Institutionen und Gesetze zu schaffen, welche die Eigenliebe des Menschen für die Gesamtheit fruchtbar machen und Mißbräuche des Erwerbsstrebens reduzieren. Der Egoismus des Menschen läßt sich nicht über Appelle und Tugenden eingrenzen, sondern über gute Rahmenbedingungen, die das Interesse des einzelnen auf die Verfolgung des Gesamtinteresses leiten.

Diese beiden Konzeptionen, der kollektivistische Entwurf Platons in seinem idealen Staat und der Naturrechtsgedanke Aristoteles, lassen sich bis heute als gegensätzliche Konzeptionen und Vorstellungen wirtschaftlicher Ordnungen ausmachen. Beim Ringen um die zu verwirklichende Wirtschaftsordnung pendelten die Vorstellungen zwischen diesen beiden extremen Ansätzen. Über Appelle versuchen die einen, das Verhalten der Menschen in Richtung auf eine kollektive Ethik zu verändern; über gute Regeln versuchen die anderen, das Interesse der Menschen so zu lenken, daß das *bonum comune* erreicht wird.¹²

In platonischer Tradition steht Thomas Morus mit seinem Werk Utopia, das er 1516 publizierte. Der Name „Utopia“ deutet an, daß es diese Gesellschaft nicht gibt. Analog zu Platons Politeia stellt er ebenfalls in einem Gespräch die gesellschaftliche Verfassung einer Insel, die so groß wie England und Wales zusammen sein soll, mit dem Namen Utopia

(Nirgendwoland) dar. Ohne auf die Organisationsstruktur Utopias einzugehen, möchte ich nur erwähnen, daß es Pflicht aller Bürger war, gesellschaftliche Arbeit zu verrichten, um zivilisatorische Leistungen zu erbringen. Seine Darstellung zur Arbeit erinnert an das Arbeitsethos von Puritanern und Calvinisten. Auch hier wird der Mensch zum gesellschaftlichen Dienst erzogen! Die hohe Arbeitsproduktivität von Utopia erlaubt eine Arbeitszeit von sechs Stunden; die Freizeit wird zur geistigen Fortbildung in öffentlichen Vorlesungen verwendet. Alle Bewohner genießen kostenlose, zentral gelenkte Versorgung mit allen Gebrauchsgütern. Geld ist genauso überflüssig wie Privateigentum. Das Leben spielt sich bei staatlicher Gesundheitspflege streng diszipliniert in Gemeinschaftshäusern ab. Oberstes Prinzip der Sittenlehre ist das naturgemäße, vernunftgeleitete Leben, in dem Tugenden zu gemeinschaftlichem und persönlichem Glück befähigen. Gesetze sind so vorbildlich abgefaßt, daß sie jeder versteht und Juristen und ihre Spitzfindigkeiten unbekannt bleiben.¹³

Im Zeitalter des Merkantilismus (Aufbau des Nationalstaates) vertraute die Gesellschaft wieder dem imaginären und patriotischen Staatsmann, der in unbegrenzter Weisheit und im öffentlichen Interesse den Wirtschaftsprozeß lenkte. Als Reaktion gegen die erfahrene obrigkeitsstaatliche Gängelerei im Absolutismus, bewegte sich das ordnungspolitische Pendel in der Epoche der Physiokratie und Klassik wieder in die andere Richtung: *Pour gouverner mieux, il faudrait gouverner moins!* Die Physiokraten lehnen staatliche Eingriffe zur wirtschaftlichen Regulierung ab. Sie betonen die Notwendigkeit des Schutzes des Wettbewerbs und kennen die menschliche Schwäche, sich Privilegien zu sichern. Eine starke Zentralgewalt soll die vorhandene Ordnung (*ordre positif*) nahe an der natürlichen Ordnung (*ordre naturel*) halten.¹⁴

Diese neuen Gedanken der Physiokraten, die Adam Smith in Paris kennenlernt, werden nun vom englischen Liberalismus übernommen. Betont wird hierin die Rolle des Privateigentums, die zur raschen Korrektur von wirtschaftlichen Fehlentscheidungen führt. Statt des Gerechtigkeitszieles wird nun das Wohlstandsziel verfolgt. Für das menschliche Zusammenleben müssen sich solche Institutionen bilden, die langfristig überlebensfähig sind. David Hume hat zur gleichen Zeit die Bedeutung der Arbeitsteilung für den politischen Bereich und damit die Notwendigkeit der Gewaltenteilung herausgearbeitet. Da der Mensch ein Schurke ist, gilt dies auch für den Politiker. Die Freiheit der Bürger ist nur dann geschützt, wenn sich die Schurken gegenseitig kontrollieren.

Gesellschaftliche Ziele wie Frieden, Freiheit und Gerechtigkeit werden nicht durch die Tugenden der Menschen gesichert, sondern durch gute Institutionen, die es vermögen, das Interesse schlechter Menschen so umzudirigieren, daß sie damit unbewußt im Sinne des allgemeinen Wohles handeln. Wirtschaftliche Freiheit und gesellschaftliche Harmonie sind in einer Marktgesellschaft bei funktionierendem Wettbewerb erreichbar!

Adam Smith betont, daß die Verfolgung des Eigeninteresses die Gesellschaft weit mehr fördert, als es die Verfolgung des Gemeinwohls leisten kann. Er spricht in dem Zusammenhang von einer „unsichtbaren Hand“. Kaum jemand hat Gutes bewirkt, der vorgab, sich bewußt um das Gemeinwohl zu kümmern!¹⁵

Adam Smith betont die wohlfahrtsschaffende Kraft der Arbeitsteilung. Er unterstreicht die Bedeutung der Fähigkeitsbildung und die Notwendigkeit des Austausches von Leistungen. Nicht allein das Eigeninteresse führt zu Wohlfahrt, sondern Fortbil-

dungsdrang, Geschick der Arbeitsteilung und gesellschaftlicher Tausch. Adam Smith fordert z.B. hohe Löhne als Leistungsanreiz, wodurch er im Gegensatz zur herrschenden Lehre stand.

Der Mensch möchte stets seine Lage verbessern. Der ungebildete einfache Mensch befriedigt unmittelbar seine Bedürfnisse und lebt von der Hand in den Mund; der verantwortlich handelnde Mensch bemüht sich um Vorratsbildung. Sparsamkeit ist daher eine Triebfeder menschlichen Handelns. In einer arbeitsteiligen Gesellschaft muß der einzelne laufend eigenständige Beiträge liefern. Eigenständigkeit und Eigeninteresse bedeuten nicht Egoismus! Adam Smith überwindet das religiöse mittelalterliche Gruppenwesen und unterstellt eine Gesellschaft von selbständigen und verantwortlich handelnden Bürgern.

Für Adam Smith stellen sich im ökonomischen Zusammenhang auch ethische Fragen. In seiner ethischen Analyse führt er beispielsweise den Sympathiebegriff ein. Der Mensch beurteilt demnach sein eigenes Handeln stets auch als unabhängiger Beobachter. Damit steht ein Korrektiv zum Egoismus zur Verfügung. Er weist auch auf die Bedeutung niedriger Stände hin, die ein anderes Lebensziel haben als die Wohlhabenden, die nicht arbeiten müssen. Die niedrigen Stände verkörpern positive ethische Werte wie Redlichkeit, Klugheit, Edelmut oder Offenherzigkeit. Höchste Staatsämter werden deshalb häufig von Männern aus niedrigen Ständen ausgeführt, während der Mann von Rang Beschwernisse vermeidet und lieber auf dem Tanzball eine gute Figur abgeben will.¹⁶

Adam Smith strebt eine harmonische Ordnung über einen funktionierenden Wettbewerb an. Der Mensch kann hierbei seine Verhaltensweise selbst bestimmen, wobei Gott (im Sinne von Gottheit; Haß

2001) als letzte Instanz und Quelle seiner ethischen Werte anzusehen ist: Nur die religiöse Welt kann den Menschen trösten, diszipliniert wird er durch den Wettbewerber.

Nicht die stoische Hingabe an die Gegebenheiten oder an die Gemeinschaft stehen für Smith im Vordergrund, sondern das Achthaben auf das eigene Wohlergehen. Die Religion bildet dabei das historische Fundament allgemeiner gesellschaftlicher Regeln. Ihr Befolgen macht den Menschen zum Mitarbeiter Gottes: In Smiths Ausführungen besteht das oberste Gebot für den Menschen darin, den Willen der Gottheit zu tun.

Im Laufe der liberalen Weiterentwicklung wurden die Gedanken von Adam Smith vereinfacht. Menschliches Handeln wurde auf eine „Beefsteak-Philosophie“ (Schumpeter) verkürzt. Die marginale Revolution in der Volkswirtschaftslehre (Mikroökonomik) betonte den Nutzen. Der Mensch wird durch Lust bzw. Unlust angetrieben. Ziel des wirtschaftlichen Handelns sei es, ein Maximum an Freude zu erreichen, wobei zuerst die niedrigen Bedürfnisse zu befriedigen und dann höhere anzustreben sind. Die Ökonomik wurde zur Lehre einer individuellen Freude degradiert, der einzelne Mensch wurde zu einer „nutzen-maximierenden Maschine“ erniedrigt.

Die deutsche historische Schule (Schmoller) sieht den Menschen immer in bezug auf die Gemeinschaft. Die Bedeutung von Familie, Gemeinde und Staat wird von der historischen Schule wieder in den Vordergrund gestellt. Während Adam Smith die Menschen so nimmt wie sie sind, will Schmoller sie wiederum moralisch erziehen und wendet sich gegen Profitmacherei und Nutzenmaximierung. Auch betont er die Wichtigkeit der Arbeit zur geistigen Schulung und hebt die Tugenden Fleiß, Sparsamkeit, Beherrschung der Technik usw. besonders

hervor. Dreh- und Angelpunkt dieser Vorstellungen bildet das Wesen des Sittlichen. Erst durch Reflexion von Kausalzusammenhängen erlangen Eliten die Weisheit zur Leitung des Staates. Das sittliche Urteil des Menschen entsteht aus einer Kombination von geschulter Wahrnehmung, eigenständiger Reflexion und sinnvoller Nachahmung, also aus einer Verbindung von Theorie und Praxis. Der Staat bildet dabei den Kristallisationspunkt des sittlichen Lebens. Sitte und Kultur in einem harmonischen Staatswesen, das auf gemeinsame Werte aufgebaut ist, sind die Ziele der deutschen historischen Schule.¹⁷

Der Geist im Wirtschaftsleben wird von Werner Sombart analysiert. Insbesondere der Unternehmegerist ist entscheidend für die wirtschaftliche Entwicklung. Der sparsame Wirt wird nun das Ideal des Bürgers; Müßiggang wird abgelehnt. Als bürgerliche Tugenden gelten Sparsamkeit, Zeitökonomisierung, Ordnungsliebe und Fleiß. Eine hohe Geschäftsmoral (kaufmännische Solidität) ist integraler Bestandteil des Unternehmungs- und Bürgergeistes. Sombart überzeichnet jedoch die Vorteile der kapitalistischen Wirtschaftsordnung.

Die „unsichtbare Hand“ von Adam Smith wird bei Keynes wieder durch die „sichtbare Hand“ der staatlichen Wirtschaftspolitik ersetzt. Das Versagen des Liberalismus in sozialer Hinsicht führte dazu, daß Keynes zur Realisierung der gesellschaftlichen Harmonie wiederum den Staat verantwortlich machte. Vom „Government of Law“ führt der Weg direkt zum „Government of Men“. Nicht gute Institutionen, sondern urteilsfähige Persönlichkeiten sind gefordert. Dem politisch Verantwortlichen wird zugestanden, die rechte Wirtschaftspolitik zu setzen. Die unsichtbare Hand von Adam Smith wird durch die ordnende Hand des Politikers ersetzt. Das Versagen des Keynesianismus führte wieder-

um zur Renaissance des Liberalismus (Neoliberalismus), wo insbesondere Hayek eine große Rolle spielt. Im deutschsprachigen Raum etablierte sich nach dem Zweiten Weltkrieg die Schule der Ordo-Liberalen (Freiburger Schule), die einen dritten Weg zwischen dem englischen Liberalismus und dem marxistischen Sozialismus gehen will. Dabei werden auch Gedanken der Historischen Schule (Rolle des Staates zur Überwindung sozialer Ungerechtigkeiten) eingearbeitet. Ohne jetzt auf die Grundkonzeption der Sozialen Marktwirtschaft einzugehen, möchte ich wenigstens ihre beiden Pfeiler nennen: Marktwirtschaftlicher Leistungswettbewerb und sozialer Ausgleich.

Der Markt leistet die Motivationsteuerung. Gut gemeinte politische Vorgaben scheitern und sind keine Alternative zum Wettbewerbsprozeß, der die notwendige Disziplinarüberwachung zu übernehmen hat.

Nach Müller-Armack ist die Soziale Marktwirtschaft zwei sittlichen Zielen verpflichtet, nämlich der Freiheit und der sozialen Gerechtigkeit. Das Freiheitsprinzip des Marktes muß also mit dem sozialen Ausgleich verbunden werden. In der Konzeption der Sozialen Marktwirtschaft wird der Mensch so genommen, wie er sich darstellt. Im Gegensatz zu anderen Konzeptionen der Wirtschaft muß er nicht umerzogen werden. Durch einen funktionierenden Wettbewerb wird das Eigeninteresse in gesellschaftlich positive Resultate gelenkt. Daher erfüllt die Soziale Marktwirtschaft die ethische Forderung der Sachgemäßheit und des Menschengemäßen (Rich 1985).

In der Sozialen Marktwirtschaft wird die „Moral der Gegenseitigkeit“ beachtet, die Reziprozität im einzelwirtschaftlichen Verhalten (*do ut des*). Der marktwirtschaftliche Tauschmechanismus macht die Marktwirtschaft daher zu einem adäquaten Ordnungstyp

anonymer Großgesellschaften, in welchen man sich auf die Moral des einzelnen nicht mehr verlassen kann. Die Soziale Marktwirtschaft erlaubt damit eine große ethische Heterogenität ihrer Bürger und ist somit durch eine große Offenheit geprägt.

Die Gründer der Sozialen Marktwirtschaft waren in einem hohen Maße vom Christentum beeinflusst.¹⁸ Der Kartellrechtler Franz Böhm war Mitglied der Bekennenden Kirche ebenso wie Walter Eucken und Helmut Thielecke. Constantin von Dietze war nach dem Krieg Mitglied der Badischen Landessynode und des Rates der EKD (Thielicke 1979). Im Oktober 1942 bat Dietrich Bonhoeffer, ein führender Protestant in der Widerstandsbewegung, Mitglieder des Freiburger Kreises um ein wirtschaftspolitisches Programm, das auf einer ökumenischen Weltkonferenz der Kirchen nach dem Kriege diskutiert werden sollte. Aus diesem Anliegen entstand die „Freiburger Denkschrift“, die im November 1942 im Hause von von Dietze diskutiert und im Januar 1943 bei größter Geheimhaltung fertiggestellt wurde. Die Vertreter der Arbeitsgruppe „Freiburger Kreis“ verstanden sich als bewußte Christen und versuchten, eine Wirtschaftsordnung zu entwerfen, die biblischen Aspekten Rechnung trug. Aus ihrem Christsein fanden sie Kraft zum Widerstand und Anregung für die Gestaltung der wirtschaftlichen Ordnung, wobei sie auf Gedanken der katholischen Soziallehre zurückgreifen konnten und Impulse aus der evangelischen Sozialethik aufnahmen. Wilhelm Röpke (1979a; 1979b; 1981) betonte: Das Maß der Wirtschaft ist der Mensch, das Maß des Menschen ist sein Verhältnis zu Gott!

Zu den moralischen Vorzügen einer Marktwirtschaft gehört, daß sie im Grunde genommen das bisher einzig bekannte Mittel zur Verwirklichung einer internationalen Solidarität darstellt. Der marktwirtschaftliche Regelmechanismus erreicht eine Konkreti-

sierung der Nächstenliebe, ohne daß die Beteiligten das unbedingt anstreben.²⁰ Röpke (1979b; 1981) betont zudem, daß die Marktwirtschaft den Anspruch erheben kann, die am wenigsten auf Zwang und Gewalt beruhende Ordnung der Geschichte zu sein.

Die gegenwärtige Wirtschaftspolitik mit der zunehmenden Einschränkung individueller Freiheit ist ein Beweis dafür, daß bürokratische und politische Eingriffe in den Marktprozeß langfristig wiederum zu einer staatlichen Gängelung der gesamten Gesellschaft führen, mit einer Abnahme gesellschaftlicher Wohlfahrt und der Verfehlung des Zieles der sozialen Gerechtigkeit (v. Weizäcker 1998).

Der Sozialdemokrat Karl Schiller versuchte zur Zeit von Kanzler Helmut Schmidt, die Soziale Marktwirtschaft weiterzuentwickeln. Wirtschaftsminister Karl Schiller betonte wiederum die kollektive Vernunft, die er in konzertierten Aktionen am runden Tisch vermutete, was zu einer stärkeren Manipulation und Vermachtung der deutschen Wirtschaft führte und unsere Wettbewerbsfähigkeit senkte. Der wortgewandte Schiller wollte den Freiburger Imperativ (ordo-liberale Position) mit der keynesianischen Botschaft verbinden, wobei allerdings die ordnungspolitischen Aspekte zu kurz kamen.

3 Skizzierung einiger Aspekte des christlichen Menschenbildes

Der Mensch ist kein Selbstschöpfer aus dem Nichts. Er ist durch etwas in der Welt, was er nicht ist. Daher ist der Mensch sich nie selbst genug. Er benötigt positive Ziele außerhalb seiner Existenz. Der Mensch braucht zum erfüllten Leben einen Lebenssinn und hat eine von Gott gestellte Aufgabe zur Erhaltung seiner Existenz und seiner Umwelt. Der Kirchenvater Thomas von Aquin hat sich als

erster systematisch-theologisch mit wirtschaftlichen Fragen beschäftigt. Dabei folgt er Vorstellungen von Aristoteles. Während Platon religiöse Werte und ethische Aspekte und die Notwendigkeit von Tugenden unterstellt, baut Aristoteles seine Vorstellungen auf die menschliche Vernunft auf. Thomas von Aquin verfolgt den aristotelischen Ansatz und verbindet ihn mit christlichem Gedankengut. Da Gott der *creator* ist, muß auch seine Schöpfung von Gott ausgehen und auf ihn als Ziel ausgerichtet sein (*finis ultimus*). Nur dadurch kann der Mensch seine Glückseligkeit vollenden (*beatitudo perfecta*). Er betont insbesondere die soziale Dimension des Wirtschaftens (*communicatio oeconomica*) und postuliert beim Umgang mit materiellen Gütern die Bedeutung von Klugheit (*prudentia*) und Weisheit (*sapientia*). Letztes Ziel des Wirtschaftens soll das Wohlergehen eines Gemeinwesens sein (*totum bene vivere*). Das *bonum comune* wird erreicht, wenn alle Menschen das zum Leben Notwendige und Angemessene erhalten. Um verantwortlich vor Gott mit dem Gut umgehen zu können (und damit auch Gutes tun zu können!) benötigt der Mensch Eigentum (Beutter 1989).

Auch die Reformation betont die Verantwortung des Menschen vor Gott und sieht ihn in einer Doppelexistenz von Geist und Schöpferkraft (Kultur-mensch) und als Teil der Natur und Begrenztheit. Der Mensch ist frei, hat schöpferische Möglichkeiten und kann sittlich und verantwortlich handeln. Diese Freiheit ermöglicht auch ein Scheitern. Er sollte seine von Gott gegebene Vernunft zur Ordnung wirtschaftlicher Beziehungen einsetzen, da die biblischen Schriften keine Vorgaben für eine konkrete Wirtschaftsordnung enthalten.²¹

Nach biblischer Vorstellung ist der Mensch ein „gefallener“ Mensch, er handelt nicht immer gut, er ist erlösungsbedürftig und auf Gemeinschaft ange-

legt. „Es ist nicht gut, daß der Mensch alleine sei“, heißt es schon im Schöpfungsbericht (1. Mose/Genesis 2,18). Der Mensch ist nicht nur auf Gott ausgerichtet, sondern hat auch eine Verantwortung für den Nächsten. Weil er ein gefallener Mensch ist, benötigt er sozialen Schutz und müssen Gesetze gegeben werden, damit die Freiheit nur noch in einer gewissen Bandbreite gewährt werden darf. Nach biblischen Vorstellungen muß eine Wirtschaftsordnung für Sünder (Lachmann 1984) geschaffen werden. Ist der Mensch besser, als die Wirtschaftsordnung unterstellt, schadet es nicht; ist die Wirtschaftsordnung für den Menschen zu gut, benötigt man zu ihrem Funktionieren quasi Engel, mit den vorhandenen Menschen ist sie zum Scheitern verurteilt.

Wie Gott die Menschen in Freiheit verantwortlich handeln läßt, so müßte eine Wirtschaftsordnung konzipiert werden, die dem Menschen diese Freiheit läßt, und ihn dennoch zu verantwortlichem Handeln zwingt, was für eine marktwirtschaftliche Ordnung sprechen würde. Gott kümmert sich auch um die Benachteiligten und Unterdrückten; davon zeugen die vielen sozialen Vorschriften im Alten Testament. Verwiesen sei beispielsweise auf das Erlaßjahr (5. Mose/Deuteronomium 15,1). Selbstschuldnerische Bürgschaften müssen alle sieben Jahre erlassen werden. Das Erlaßjahr ist im Zusammenhang mit der alle sieben Jahre wiederkehrenden Brache des Ackers, der Hilfe für die Armen und der Freilassung hebräischer Sklaven zu sehen.

Alle sieben mal sieben Jahre, also im fünfzigsten Jahr, wurde das Erlaßjahr zu einem Jubeljahr. Wer durch Schulden verklavt worden war, kam wieder frei. Wer gezwungen war, sein Land zu verkaufen, dem wurde seine Immobilie wieder zurückgegeben. Auch in diesem Jahr hatte das Land brach zu bleiben. Aus dieser Regelung ließ sich die Notwendig-

keit einer Sozialpolitik, insbesondere die Sozialhilfe, ableiten. Auch spricht das Jubeljahr für die Institution des Privateigentums. Gott will nicht, daß der Mensch verarmt, der Mensch soll in der Lage sein, sich seinen Lebensunterhalt selber zu verdienen. Dafür wurde alle fünfzig Jahre die ursprüngliche Vermögensordnung (Land galt als das einzige Produktionskapital) wiederhergestellt. Da der Mensch nur einmal lebt, soll er nicht für den Rest seines Lebens verarmen; Gott hat durch diese Regelungen den Menschen immer wieder eine neue Chance geben wollen. Der Mensch ist also nach biblischen Vorstellungen frei, aber auch sozial gefährdet. Deshalb benötigt er Regelungen zum sozialen Schutz, was beinhaltet, daß der „Erfolgreichere und Glücklichere“ eine soziale Verantwortung für den hat, der bedürftig ist, „Pech hatte“ oder eine unvernünftige wirtschaftliche Entscheidung fällt.

Entscheidende Bedeutung erhält das biblische Menschenbild, wenn über die Grundlage der Wirtschaftspolitik nachgedacht wird. Die heutige Politik macht den Fehler, von guten Menschen auszugehen. Vernünftig und rational sind solche Regelungen dagegen, die einen nicht immer gut handelnden Menschen unterstellen. Regeln und Gesetze müssen für Schurken gemacht werden, d.h. es muß stets überprüft werden, inwieweit vorhandene gesellschaftliche Regelungen mißbraucht werden können.

Die biblische Theologie betont (hier wären insbesondere die Psalmen zu nennen), daß der Mensch einen Arbeitsauftrag hat und durch seine Arbeit Gottes Mitarbeiter wird, Teilhaber ist an der Wertschöpfung Gottes auf dieser Erde. Müßiggang wird abgelehnt, Fleiß positiv gesehen, wobei eine Beschränkung der Arbeit durch das Gebot des Streiks gegen die Arbeit an jedem siebenten Tag angedeutet wird.²²

An dieser Stelle möchte ich einen Gedanken von

Sombart anfügen, der kritisiert, daß der kapitalistische Geist den Menschen zu einem „bis zum Wahnsinn arbeitenden Menschen“ treibt. Hierin sieht er die seelische Verödung in unserer Gesellschaft. Der moderne Wirtschaftsmensch verarmt seelisch und wird dadurch zur Liebe unfähig, was insbesondere für Männer gilt. „Zu einem intensiven Erfülltsein mit zarten Liebesgefühlen fehlt diesen Männern ebenso die Zeit wie zu einem galanten Liebesspiel, und die Fähigkeit der großen Liebesleidenschaften besitzen sie nicht. Entweder sie kümmern sich um die Frauen überhaupt nicht, oder sie begnügen sich mit den äußeren Liebesgenüssen, welche die käufliche Liebe zu bieten (ver)mag.“²³

4 Soziale Marktwirtschaft aus der Sicht des biblischen Menschenbildes

Auf die ideologischen, theologischen und christlichen Voraussetzungen der Begründer der Sozialen Marktwirtschaft bin ich schon im ersten Teil eingegangen. Viele der Väter der Sozialen Marktwirtschaft fühlten sich dem christlichen Glauben gegenüber verpflichtet und würden heute teilweise als fundamentale Christen angesehen werden (Bonhoeffer, Thielicke, Dietz, Eucken). In diesem letzten Teil will ich nun zeigen, daß die Konzeption der Sozialen Marktwirtschaft biblische Elemente verarbeitet. Sie unterstellt Menschen, die nicht immer über Tugenden zu lenken sind und daher richtige Anreize für Tätigkeiten zur Verbesserung des Gemeinwohls benötigen. Gleichfalls wird die soziale Verantwortung der Gemeinschaft für Bedürftige und Gescheiterte unterstrichen. Betont werden soll, daß eine hohe Moral zu einer besseren Funktionsweise der Sozialen Marktwirtschaft beiträgt!

Mit dem 20. Juni 1948, der Einführung der DM, kann man den Beginn der Sozialen Marktwirtschaft ansetzen. Gleichzeitig hat Ludwig Erhard einen Großteil der damaligen Bewirtschaftungsmaßnahmen außer Kraft gesetzt.²⁴ Wirtschaftliche Freiheit und soziale Gerechtigkeit sind die beiden Pfeiler dieser Konzeption. Ludwig Erhard, damals Direktor der Wirtschaftsverwaltung der Bizone, sah insbesondere in der Vollbeschäftigung eine Möglichkeit, diese beiden gesellschaftlichen Ziele zu erreichen (Wünsche, 1986). Wie aus den Ausführungen deutlich wurde, werden damit wesentliche Aspekte des biblischen Menschenbildes berücksichtigt.

Diese Konzeption der Sozialen Marktwirtschaft ist aus biblischer und verantwortungsethischer Sicht voll zu bejahen. Hierdurch werden Regeln gesetzt, die zu einem ethisch vertretbaren gesellschaftlichen Ziel beitragen, nämlich einer höchstmöglichen Versorgung der Menschen mit wirtschaftlichen Gütern zur Bedürfnisbefriedigung. Gleichzeitig wird die Freiheit des Menschen nicht angetastet und seiner sozialen Sicherung Rechnung getragen.²⁵ Kritisiert wird der marktwirtschaftliche Ansatz oft wegen der Betonung des Wettbewerbs. Die positiven Seiten des Wettbewerbs werden jedoch auch in der Bibel hervorgehoben. Paulus, vertraut mit der sportlichen Begeisterung der Griechen, vergleicht das öfteren das menschliche Leben mit einem Wettlauf.²⁶ Eine sorgfältige individualethische Analyse zeigt, daß auch aus motivationsethischen Gründen die Soziale Marktwirtschaft voll bejaht werden kann (Novak 1982; Lachmann 1988a). Einige Berührungspunkte des biblischen Menschenbildes mit der Konzeption der Sozialen Marktwirtschaft seien zum Schluß kurz aufgeführt.

- Der Mensch handelt in freier Verantwortung, da er alleine seine Bedürfnisse und Fähigkeiten am besten kennt. Wäre eine andere Instanz für

seine Wohlfahrt verantwortlich, würden seine Bedürfnisse nicht optimal befriedigt. Es käme leicht zu einer wirtschaftlichen Vergewaltigung mit dem Verlust an politischer Freiheit.

- Die Übernahme sozialer Verantwortung durch den Staat mit Hilfe einer Sozialpolitik wird dazu führen, daß die Grundbedürfnisse aller Menschen befriedigt werden können. Damit würde das alttestamentliche Gebot der Armenpflege beachtet (die Sozialhilfe muß nicht zurückgezahlt werden: Erlaßjahr). Nächstenliebe wird staatlich organisiert. Kein Mensch darf durch das soziale Netz fallen! Die sozialpolitischen Regeln dürfen den Menschen jedoch nicht überfordern. Kollektive Regelungen führen leicht zu Problemen des Gefangenen-Dilemmas und zu einer Freibier-Mentalität.
- Die Soziale Marktwirtschaft benötigt eine Minimalmoral. Ethisches Handeln wird gefordert – reine Zweckrationalität reicht nicht aus. Eine Marktwirtschaft lauter Ganoven ist kein idealer Gesellschaftszustand. Jenseits von Angebot und Nachfrage liegen ihre Erfolgsbedingungen (Röpke, 1979c).
- In der Sozialen Marktwirtschaft wird ordnungsethisches argumentiert, die Bedeutung der Gesinnungsethik wird ebenfalls gesehen. Gesellschaftliche und moralische Mißstände lassen sich nicht allein durch moralische Appelle lösen, sondern benötigen vornehmlich Reformen von Institutionen. Ethik und Moral werden in einer Gesellschaft häufig durch falsche, wenn auch gutgemeinte, Regelungen gefährdet. Der überhöhte soziale Bestandsschutz senkt die Flexibilität einer Gesellschaft und gefährdet ihre Wettbewerbsfähigkeit. Menschen gewöhnen sich an die staatliche Unterstützung und

werden gerade dadurch zu Hilfeempfängern degradiert. Moralische Appelle helfen bei schlechten Regelungen nicht. Wenn der Ehrliche und Anständige stets der Dumme und Übervorteilte ist, werden in einer Gesellschaft die Ehrlichen und Anständigen immer weniger werden.²⁷ Die Bibel hat also eine sehr realistische Sicht des Menschen, und die Soziale Marktwirtschaft versucht diesem Aspekt Rechnung zu tragen. Andere Zuteilungsmechanismen verlangen eine höhere ethische Qualität des Menschen.²⁸

Die Soziale Marktwirtschaft berücksichtigt damit im Vergleich zu anderen Wirtschaftsordnungen am stärksten wichtige Aspekte des biblischen Menschenbildes. Dies erklärt auch die hohe Wirtschaftsleistung zu Beginn der Bundesrepublik Deutschland. Im Vergleich zu anderen Nachbarländern war die Bundesrepublik Deutschland nach dem 2. Weltkrieg in der Lage, hohe Wachstumsraten zu erzielen, andere Länder in ihrer wirtschaftlichen Entwicklung zu überholen und das Problem der bestehenden hohen Arbeitslosigkeit (Kriegsfolge) rasch zu beseitigen. Nicht umsonst sprach das britische Wirtschaftsblatt „The Economist“ schon 1952 vom deutschen Wirtschaftswunder. Das Abweichen von ihren wirtschaftspolitischen Grundsätzen seit der zweiten Hälfte der 60er Jahre und die zunehmende Säkularisierung der deutschen Gesellschaft sowie das Versagen der beiden Kirchen mit einem Verlust biblisch begründeter Werte führte zu einer Angleichung der wirtschaftlichen Entwicklung Deutschlands an die anderen Industriestaaten, wobei Deutschland mittlerweile in einigen relevanten Bereichen das Schlußlicht der OECD-Staaten darstellt. Ein realistischeres Menschenbild, eine Renaissance wirtschaftspolitischer Konzeptionen, die auf einem biblischen Menschenbild beruhen, und eine daraufhin ausgerichtete Wirtschaftspolitik wür-

den als unbeabsichtigte Konsequenz auch eine bessere soziale und wirtschaftliche Entwicklung in Deutschland begünstigen.

Anmerkungen

- 1 In den USA erschien im Zeitraum 1909-15 eine Schriftenreihe mit dem Namen „The Fundamentals – A Testimony to the Truth“. Aus dieser Schriftenreihe leitet sich der Begriff ab, der insbesondere im anglo-amerikanischen Bereich eine Form konservativen evangelikalen Protestantismus darstellt (evangelikale Bewegung). Obgleich weit gefächert, haben diese Bewegungen die Unfehlbarkeit der Schrift im theologischen Zentrum. Dadurch werden andere trennende Fragen unwesentlich, so daß die evangelikale Bewegung inter-konfessionell wirkt. Zum Fundamentalismus sei auf die Übersichtsartikel verwiesen in: Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie Band 1, Göttingen 1986, Sp. 1404–1406 sowie auf die Beiträge in: Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft (RGG), Tübingen 2000, Band 3, 4. Auflage, Sp. 414–426. Siehe auch den Tagungsbeitrag von Karl Kardinal Lehmann.
- 2 Fundamentalistische Denker sind nicht unbedingt unwissenschaftlich! So werden z.B. einige Fundamentalisten wissenschaftlich belächelt, weil sie eine Kreation unterstellen und eine „Selbstschöpfung“ aus dem Nichts ablehnen. Hierbei handelt es sich, wissenschaftstheoretisch gesehen, jeweils um eine Glaubensaussage! Viele christliche Fundamentalisten setzen als Axiom „Am Anfang war Gott und schuf den Kosmos“; Evolutionisten setzen als Axiom „Am Anfang war die Materie (ein Urknall usw.) und sie schuf sich von selbst“. Beide Aussagen sind wissenschaftlich nicht überprüfbar und geben uns intellektuelle Schwierigkeiten auf, da es dem Menschen normalerweise schwer fällt, den Anfang bzw. ein immer bestehendes Sein ohne Anfang zu verstehen. Kritisch wird der Wissenschaftler fragen: Warum ist, was ist, und wo kommt das her, was ist? Keiner war bei der Schöpfung dabei. Es handelt sich also sowohl bei der so genannten evolutionistischen Wissenschaft im Sinne der Selbstschöpfung als auch bei der christlichen Aussage „Gott als Schöpfer“ wissenschaftlich gesehen um ein Axiom. Ein Axiom kann nicht hinterfragt werden und begründet demzufolge eine Ideologie. Es kommt darauf an, inwieweit aus diesem Axiom brauchbare Thesen und Handlungsanweisungen abgeleitet werden können.

- 3 Vergleiche Ronald Sider (1981; 1982) sowie sein vor 25 Jahren unter Studenten sehr stark diskutiertes Werk: Sider (1978); die konträre Sicht findet sich beispielsweise in David Chilton (1981) oder Harold Lindsell (1983).
- 4 Vergleiche hierzu Werner Lachmann (1984; 1988b; 1989; 1992). Den Kapitalismus ablehnend Gollwitzer (1974; 1981; 1982), siehe auch Teichert (1976); von katholischer Seite die Marktwirtschaft verteidigend Novak (1982).
- 5 Vergleiche die Beiträge in Gutmann/Schüller (1989).
- 6 Die folgenden Ausführungen folgen meinem Beitrag in Lachmann (2003b).
- 7 Als Gegenbewegung zu der individualistisch-liberalen Idee der klassischen Nationalökonomie, die in Adam Smith ihren modernen Gründer hat, entstand in Deutschland im Rahmen der romantischen Schule eine universalistisch-organologische Sichtweise, die sich in dem Beitrag von Friedrich List und abgewandelt in den beiden historischen Schulen manifestiert. W. Roscher und B. Hildebrandt von der älteren und G. Schmoller und L. Brentano aus der jüngeren historischen Schule wären hierbei zu erwähnen. Als Nachklang zur historischen Schule läßt sich das Denken in Wirtschaftsstillen verstehen. In diesem Zusammenhang wird der Begriff der Ordnung als eine soziale Geordnetheit bestimmt. Die Vorstellungen der Sozialen Marktwirtschaft gehen auf diese Vorstellungen zurück. Insbesondere Friedrich List kritisiert die Außerachtlassung der Nationen, die man vor lauter Individuen nicht sehe und beschreibt sein Werk als „nationales System“. Der Nationalökonomie der historischen Schule stünde dann die Weltökonomie Adam Smiths und der Klassiker gegenüber. Verwiesen sei auch auf Kolb (1997).
- 8 Vgl. Platon: Politeia, ab dem 2. Buch; der Vorschlag des aristokratischen Kommunismus sowie der Gleichheit der Frau werden im 5. Buch vorgestellt.
- 9 Platon tritt auch für die Gleichberechtigung der Frauen ein (Politeia 451C ff.).
- 10 Die Haltung zur Arbeit in den einzelnen Kulturen kann man nachlesen in Lachmann (1995a) und Egelkraut (1984). Dort auch weitere Literaturhinweise.
- 11 Insbesondere das 5. Buch von Politeia beschäftigt sich mit diesen Fragen. Vgl. auch Bertram Schefold (1989) und Joachim Starbatty (1980): Zur Erhaltung des idealen Staates müssen nach Sokrates die neugeborenen und heranwachsenden Kinder mit größter Sorgfalt erzogen werden, damit der Nachwuchs im rechten Geist heranwächst. Deshalb hat Platon einen großen pädagogischen Abschnitt in die „Politea“ eingefügt. Auch die Frauen und Mütter, da Ersterzieherinnen der jungen Staatsbürger, müssen zu einem erfolgreichen Wirken des Staates erzogen werden. (Politea 451C-457B). Den Dialog verkürzt wiedergebend trägt Sokrates vor (Politea 457C-D): „Ich will, daß alle diese Frauen allen Männern gemeinsam gehören sollen, keine aber einzeln mit einem Manne zusammenwohnen soll. Auch die Kinder sollen der Gemeinschaft gehören, und der Vater darf seinen Sohn nicht kennen, das Kind nicht den Vater. So halten sich alle für verwandt und jeder ehrt den Nächsten als seinen Vater oder Bruder, als Mutter oder Schwester. Als Folge wird keiner den anderen schädigen oder kränken! Die vollkommene Gütergemeinschaft wird Streit, Haß und Zwietracht verschwinden lassen, da ja alle die gleichen Interessen haben.“ – Phaleas von Chalkedon und Hippodamus von Milet hatten jedoch schon vor Platon ähnliche Gedanken geäußert.
- 12 Zu den Vorstellungen des Thomas von Aquin wird auf Teil 3 des Beitrags verwiesen.
- 13 Einige Bemerkungen zum Leben der Utopier seien angefügt. Sie müssen alle zwei Jahre von der Stadt aufs Land ziehen, so daß jedes Jahr die Hälfte der Landbewohner wieder in die Stadt zieht. Damit sind alle Utopier in Landwirtschaft und in einem Handwerk ausgebildet. Die Häuser werden alle zehn Jahre neu verlost, so daß sich keiner als Besitzer fühlen kann. Mahlzeiten werden gemeinsam in den Hallen eingenommen und mit einer moralischen Abhandlung eröffnet. Das Gold dient den Utopiern zur Herstellung unedler Geräte, Fußfesseln, Nachtgefäße usw. Verbrecher müssen goldene Ringe an den Fingern und Ohren sowie Goldketten um den Hals tragen. So sorgt man dafür, daß Gold und Silber bei den Utopiern in Verruf steht. Perlen und Diamanten gelten als Spielzeug für die Kinder. Erwachsene Utopier tun solchen Tand aus Scham- und Ehrgefühl ab, wie bei uns Erwachsene Murmeln, Bälle und Puppen werfen. Somit wird die Bevölkerung dahingehend erzogen, daß sie Gold, Silber und Edelsteine als wertlos betrachtet. Gleichheit aller und Einfügung in das gesellschaftliche Leben werden durch Erziehung, und wenn das nicht ausreicht, durch Zwang durchgesetzt.
- 14 Als natürliche Ordnung wird die von Gott für das Leben der Menschen gewollte Ordnung angesehen. Die Physiokratie legt ihr Gewicht auf die natürliche Ordnung und kann als Wissenschaft von der natürlichen Ordnung bezeichnet werden. Mit Hilfe der Vernunft ist die natürliche Ordnung herauszufinden; die tatsächliche Wirtschaftsordnung wurde als *ordre positif* bezeichnet. Die tatsächliche Ordnung sei so eng wie möglich an die natürliche Ordnung heran-

- zubringen. Physiokraten betonen wiederum die Wichtigkeit des Naturrechts! Zu den dogmengeschichtlichen Überlegungen siehe auch Gerhard Kolb (1997).
- 15 Verwiesen sei auf die beiden wichtigen Publikationen von Adam Smith (dt. 1985) „The Theory of Moral Sentiments“ von 1759 und „An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations“ (dt. 1990) von 1776. Siehe auch Starbatty (1980).
 - 16 Vgl. Helmut Woll (1994, Kap. II: Arbeitsteilung und Sympathie: Adam Smith, S. 16 ff).
 - 17 Vgl. Woll (1994, Kap. VI: Geschichte und Institutionen: Gustav v. Schmoller sowie für die folgenden Überlegungen Kap. VII: Der Geist im Wirtschaftsleben: Werner Sombart).
 - 18 Einen guten Überblick findet man in Rübsam/Schadeck (1990), Lachmann (2000a), Thielicke (1979) sowie einigen Beiträgen in Brakelmann (1994).
 - 19 Diese Denkschrift wurde auf der Weltkonferenz der Kirchen in Amsterdam 1948 tatsächlich diskutiert. Verwiesen sei auf Rieter und Schmolz (1993) mit weiteren Literaturhinweisen.
 - 20 Zu den ideengeschichtlichen Wurzeln der Sozialen Marktwirtschaft vergleiche Gernot Gutmann (1998). Weitere Ausführungen befinden sich in Lachmann (1984; 1989; 1992; 2000a; 2000b; 2000c).
 - 21 Gott wohlgefälliges Handeln ist in allen Regierungs- und Wirtschaftsordnungen möglich. Der Prophet Daniel war Berater eines „absolutistischen Herrschers“ in der Babylonierzeit. Der Sohn des Erzvaters Jakobs (Israel), Joseph, zentralisierte in Ägypten die Wirtschaftsordnung und schuf Vorräte während der guten sieben Jahre für die folgenden sieben schlechten Jahre. Im Allgemeinen nehmen die biblischen Schriften die herrschende Wirtschaftsordnung als gegeben an, wobei jedoch eine Tauschwirtschaft im Vordergrund zu stehen scheint (1. Mose/ Genesis 41).
 - 22 Vgl. hierzu auch Egelkraut (1984) und Lachmann (1995a). Einen guten Überblick über die biblische Sicht des Menschen findet sich bei Gerhard von Rad (1970) sowie Hans Walter Wolff (1977).
 - 23 Werner Sombart (1923. 229), zitiert nach Woll (1994. 90).
 - 24 Vgl. hierzu ausführlich Werner Lachmann (1999) sowie Giersch et al. (1992) und Schlecht (1981).
 - 25 Zur Ethik der Sozialen Marktwirtschaft siehe Werner Lachmann (2003a, insbesondere Kap. 4: Wirtschaft – Ethik – Wirtschaftsethik).
 - 26 Vgl. beispielsweise 1. Kor.9/ 24ff. So schreibt er dort unter anderem „...jeder aber, der kämpft, enthält sich aller Dinge; jene nun, damit sie einen vergänglichen Kranz empfangen, wir aber einen unvergänglichen.“ (1. Kor.9, V.25).
 - 27 Man spricht in diesem Zusammenhang von einem moralischen Grenzgänger. Die biblische Menschensicht weiß auch etwas von der Faulheit des Menschen und dem Segen der Arbeitsamkeit. Demzufolge müssen Regelungen so ausgestaltet sein, daß sie die Menschen nicht moralisch verführen. Vgl. hierzu Lachmann (1991).
 - 28 Im politischen Prozeß besteht die Gefahr der Manipulation und des Übertreibens, um die Stimmen der Bürger zu erhalten; ebenfalls bieten sich Koalitionen an, so daß die ethische Integrität der Teilnehmer gefährdet ist. Bei einer bürokratischen Verteilung müssen Regeln festgesetzt werden. Diese Regeln können nicht den Einzelfall berücksichtigen, da Regeln generell ausgestaltet werden müssen. Bei Anträgen auf ökonomische Leistungen werden Antragsteller leicht unmoralisch, wenn sie sich dadurch einen Vorteil erhoffen. Der marktliche Verteilungsprozeß, den man mit einer Versteigerung vergleichen kann, verlangt keine ethische Zurückhaltung. Wer etwas von der Gesellschaft möchte, muß bieten (eine Gegenleistung erbringen!), nicht abstimmen oder Anträge stellen. Gerade der Wettbewerb hat, wie schon Adam Smith in seiner „Theory of Moral Sentiments“ ausführt, die Moral einer Gesellschaft gesichert. Vertrauen und Zuverlässigkeit können zu einem Wettbewerbsvorteil werden!

Literatur

- Aristoteles*: Politik, herausgegeben von Ursula Wolf (1994). Hamburg: Rowohlt's Enzyklopädie.
- Beutter, Friedrich* (1989). Thomas von Aquin, in: Starbatty, Joachim (Hrsg.). Klassiker des ökonomischen Denkens, Band 1. Von Platon bis John Stuart Mill, München: Beck. 56-75.
- Brakelmann, Günter* (Hrsg.) (1994). Die protestantischen Wurzeln der Sozialen Marktwirtschaft. Ein Quellenband. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Chilton, David* (1981). Productive christians in an age of guilt

- manipulators. A biblical response to Ronald J. Sider. Tyler, Texas: Institute for Christian Economics.
- Clouse, Robert* (Hrsg.) (1988). Armut und Reichtum. Die Wirtschaftssysteme aus christlicher Sicht. Marburg an der Lahn: Francke.
- Egelkraut, Helmuth* (1984). Die Arbeit: Segen oder Fluch. Eine biblisch-theologische Einführung. In: Lachmann, Werner et al. (Hrsg.). Die Krise der Arbeitsgesellschaft. Chancen und Grenzen christlicher Verantwortung. Wuppertal: R. Brockhaus. 46–72.
- Giersch, Herbert et al.* (1992). The fading miracle. Four decades of market economy in Germany. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gollwitzer, Helmut* (1974). Die kapitalistische Revolution. München: Kaiser.
- Gollwitzer, Helmut* (1981). Warum ich als Christ Sozialist bin? In: Flammer, Helmuth (Hrsg.). Kirche und Sozialismus. Gütersloh: GTB Siebenstern 1029. 84–97.
- Gollwitzer, Helmut* (1982). Krummes Holz – aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens. 9. Auflage. München: Kaiser. Erstauflage: 1970.
- Gutmann, Gernot* (1998). Geschichtliche Wurzeln der Konzeption der Sozialen Marktwirtschaft. In: Cassel, Dieter (Hrsg.). 50 Jahre Soziale Marktwirtschaft. Ordnungstheoretische Grundlagen, Realisierungsprobleme und Zukunftsperspektiven einer wirtschaftspolitischen Konzeption. Stuttgart: Lucius & Lucius. 49–95.
- Gutmann, Gernot / Schüller, Alfred* (Hrsg.) (1989). Ethik und Ordnungsfragen der Wirtschaft. Baden-Baden: Nomos.
- Haß, Otto* (2001). Adam Smith Gottesverständnis und anthropologische Konsequenzen. *Wirtschaft und Ethik* 12:2 (Oktober 2001), 6–8.
- Kolb, Gerhard* (1997). Geschichte der Volkswirtschaftslehre: Dogmenhistorische Positionen des ökonomischen Denkens. München: Vahlen.
- Lachmann, Werner* (1984). Ausweg aus der Krise: Fragen eines Christen an Marktwirtschaft und Sozialstaat. Wuppertal: R. Brockhaus.
- Lachmann, Werner* (1988a). Ethik und Soziale Marktwirtschaft. Einige wirtschaftswissenschaftliche und biblisch-theologische Überlegungen. In: Hesse, Helmut (Hrsg.). *Wirtschaftswissenschaft und Ethik*. Berlin: Duncker & Humblot. 277–304.
- Lachmann, Werner* (1988b). Ökonomische Konzepte in kirchlichen Verlautbarungen. In: Ludwig-Erhard-Stiftung (Hrsg.). *Die Ethik der Sozialen Marktwirtschaft. Thesen und Anfragen*. Stuttgart: Fischer. 25–44.
- Lachmann, Werner* (1989). *Wirtschaft und Ethik. Maßstäbe wirtschaftlichen Handelns*. 2. Auflage. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler.
- Lachmann, Werner* (1991). Staatlicher Einfluss auf die Wirtschaft und seine ethischen Folgen. In: Lachmann, Werner / Haupt, Reinhard (Hrsg.). *Wirtschaftsethik in einer pluralistischen Welt*. Moers: Brendow. 39–81.
- Lachmann, Werner* (1992). Ethik und Markt: Theologische und ökonomische Grundbemerkungen. *European Journal of Theology* 1:2. 151–161.
- Lachmann, Werner* (1995a). Vom Wert und Sinn der Arbeit. In: Lachmann, Werner (Hrsg.). *Die Arbeitsgesellschaft in der Krise. Konsequenzen für den Einzelnen und die Volkswirtschaft*. Münster: Lit. 13–31.
- Lachmann, Werner* (1995b). Interdependenzen von marktwirtschaftlichem und demokratischem System. In: Haupt, Reinhard / Lachmann, Werner (Hrsg.). *Selbstorganisation in Markt und Management. Fragen an das Evolutionsparadigma in den Wirtschaftswissenschaften*. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler. 37–49.
- Lachmann, Werner* (1999). Wie gefährdet ist die Soziale Marktwirtschaft? WEP, Working Paper 1, November 1999.
- Lachmann, Werner* (2000a). Protestantische Wurzeln der Sozialen Marktwirtschaft und ihre biblische Bewertung. In: Resch, Ingo (Hrsg.). *Mehr als man glaubt. Christliche Fundamente in Recht, Wirtschaft und Gesellschaft*. Gräffelfing: Resch. 187–217.
- Lachmann, Werner* (2000b). Ethik des Wettbewerbs aus nationaler und globaler Perspektive, und Ethik der Marktwirtschaft. In: Farmer, Karl et al. (Hrsg.). *Individuelle Freiheit oder staatliche Lenkung? Markt und Staat im Lichte christlicher Wirtschaftsethik*. Münster: Lit. 137–154.
- Lachmann, Werner* (2000c). Ethik der Marktwirtschaft. In: Farmer, Karl et al. (Hrsg.). *Individuelle Freiheit oder staatliche Lenkung? Markt und Staat im Lichte christlicher Wirtschaftsethik*. Münster: Lit. 220–249.
- Lachmann, Werner* (2003a). *Volkswirtschaftslehre 1. Grundlagen*. 4. Auflage. Berlin: Springer.

- Lachmann, Werner* (2003b). Das christliche Menschenbild und die Wirtschaft. In: Hirsauer Blätter, Heft 10: zum Thema „Das christliche Menschenbild“, herausgegeben von der CJD Arnold-Dannenmann-Akademie (erscheint demnächst).
- Lindsell, Harold* (1983). Free enterprise. A judeo-christian defence. Wheaton Illinois: Tyndal House Publishers.
- Morus, Thomas*: Utopia. In: Heinisch Klaus J. (1960). Der utopische Staat. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt Tb. 7–110.
- Novak, Michael* (1982). The spirit of democratic capitalism. New York: American Enterprise/ Simon & Schuster.
- Platon*. Politeia. In: Walter F. Otto et al. (Hrsg.) (1958). Platon. Sämtliche Werke, Bd. 3. Hamburg: Rowohlt Tb.
- Rich, Artur* (1985). Wirtschaftsethik. Grundlagen in theologischer Perspektive. 2. Auflage. Gütersloh: Mohn.
- Rieter, Heinz / Schmolz, Matthias* (1993). The ideas of German Ordoliberalism 1938–45: Pointing the way to a new economic order. In: European Journal of the History of Economic Thought 1:1 (August 1993). 87–114.
- Röpke, Wilhelm* (1979a): Maß und Mitte. 2. Auflage. Bern: Haupt.
- Röpke, Wilhelm* (1979b). Civitas humana. Grundfragen der Gesellschafts- und Wirtschaftsreform, 4. Auflage. Bern: Haupt.
- Röpke, Wilhelm* (1979c). Jenseits von Angebot und Nachfrage. 5. Auflage. Bern: Haupt.
- Röpke, Wilhelm* (1981). Ethik und Wirtschaftsleben. In: Stützel, Wolfgang et al. (Hrsg.). Grundtexte zur Sozialen Marktwirtschaft: Zeugnisse aus zweihundert Jahren ordnungspolitischer Diskussion (für die Ludwig-Erhard-Stiftung). Stuttgart: G. Fischer. 439–450.
- Rübsam, Dagmar / Schadeck Hans* (Hrsg.) (1990). Der „Freiburger Kreis“. Widerstand und Nachkriegsplanung 1933–45. Freiburg im Breisgau: Ploetz.
- Schefold, Bertram* (1989). Platon und Aristoteles. In: Starbatty, Joachim (Hrsg.): Klassiker des ökonomischen Denkens I. Von Platon bis John Stuart Mill. München: C.H. Beck. 19–55.
- Schlecht, Otto* (1981). Die Genesis des Konzepts der Sozialen Marktwirtschaft. In: Issing, Ottmar (Hrsg.). Zukunftsprobleme der Sozialen Marktwirtschaft. Berlin: Duncker & Humblot. 9–31.
- Sider, Ronald* (1978). Der Weg durchs Nadelöhr. Reiche Christen und Welthunger. Wuppertal: Aussaat.
- Sider, Ronald* (1981). Evangelicals and development towards a theology of social change. Exeter: The Paternoster Press.
- Sider, Ronald* (1982). Lifestyle in the 80': An evangelical commitment to simple lifestyle. Exeter: The Paternoster Press.
- Smith, Adam* (1985). Theorie der ethischen Gefühle. Hamburg: Felix Meiner.
- Smith, Adam* (1990). Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen. 5. Auflage. München: dtv.
- Sombart, Werner* (1923). Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen. München: Duncker & Humblot. 229.
- Starbatty, Joachim* (1980). Ideengeschichtliche Grundlagen einer freiheitlichen Ordnungspolitik. In: Dettling, Warnfried (Hrsg.). Die Zähmung des Leviathan. Neue Wege der Ordnungspolitik. Baden-Baden: Nomos. 51–77.
- Teichert, Wolfgang* (Hrsg.) (1976). Müssen Christen Sozialisten sein? Zwischen Glaube und Politik. Hamburg: Lutherisches Verlagshaus.
- Thielicke, Helmut* (1979). In der Stunde Null. Denkschrift des Freiburger „Bonhoeffer-Kreises“. Politische Gemeinschaftsordnung. Ein Versuch zur Selbstbesinnung des christlichen Gewissens in den politischen Nöten unserer Zeit. Tübingen: Mohr.
- von Rad, Gerhard* (1970). Weisheit in Israel. Neukirchen / Vly: Neukirchener.
- von Weizäcker, Carl Christian* (1998). Das Gerechtigkeitsproblem in der Sozialen Marktwirtschaft. In: Zeitschrift für Wirtschaftspolitik 47:3. 257–288.
- Wolff, Hans Walter* (1977). Anthropologie des Alten Testaments. 3. Auflage. München: Kaiser.
- Woll, Helmut* (1994). Menschenbilder in der Ökonomie. München: Oldenbourg.
- Wünsche, Horst Friedrich* (1986). Ludwig Erhard. Gesellschafts- und Wirtschaftskonzeption. Soziale Marktwirtschaft als politische Ökonomie. Bonn: Bonn Aktuell.

1 Vorbemerkung

Wenn man sich die Frage stellt, welcher spezifische Beitrag von einer christlichen Position her zur Wirtschaftsethik geleistet werden könnte, so kommt man sehr schnell auf die „Option für die Armen“, wie sie in Lateinamerika im Zusammenhang der Theologie der Befreiung nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil entstanden ist und dann innerhalb der katholischen Sozialethik breit rezipiert wurde, so daß sie heute zum Kernbestand auch der diesbezüglichen lehramtlichen Verlautbarungen gehört. Diese „Option für die Armen“ ist nicht „exklusiv christlich“, da sie durchaus auch von anderen weltanschaulichen bzw. religiösen Positionen her begründet werden kann. Sie ist aber „wesentlich christlich“, da eine christliche Position ohne eine „Option für die Armen“ sicherlich nicht denkbar und lebbar ist. Bedingt durch den Entstehungskontext der „Option für die Armen“ begegnet ihr häufig das Vorurteil, sie sei im Grunde eine fundamentalistische, pauschal antikapitalistische, letztlich marxistisch inspirierte Position, die mit dem Ende des real existierenden Sozialismus obsolet geworden sei und auch im Zuge globalisierungskritischer Wiederbelebungsversuche heute nicht mehr wirklich ernst genommen werden müsse (so z.B. bei Wieland 1996). Diesem Vorurteil möchte ich im folgenden widersprechen. Ich möchte zeigen, daß die „Option für die Armen“ von den ideologischen Momenten ihrer Genese abgelöst und für die Wirtschaftsethik produktiv gemacht werden kann. Dazu erläutere ich zuerst diesen Entstehungszusammenhang und den eigentlichen Sinn der „Option für die Armen“, diskutiere danach ihren auch nach

1989 fortbestehenden Geltungsanspruch, um schließlich in einer Skizze anzudeuten, was diese Option für die Wirtschaftsethik bedeuten könnte. In den letzten beiden Abschnitten liefere ich mit Hinweisen auf eine armenorientierte Wirtschaftspolitik in der sogenannten „Dritten Welt“ ein Umsetzungsbeispiel und weise mit einer Erörterung des Verhältnisses von christlicher Ethik und universeller Moral auf ein Problem hin, auf dessen Bearbeitung die christliche Ethik nicht verzichten darf, will sie nicht in eine Fundamentalismus-Falle geraten.¹

2 Die christliche Option für die Armen

Die „Option für die Armen“ ist eine der zentralen Konsequenzen des theologischen Neuansatzes, der gemeinhin mit dem Begriff der „Theologie der Befreiung“ identifiziert wird. Für deren Geburt Ende der 1960er Jahre waren zwei Dinge entscheidend: die Situation Lateinamerikas und der Impuls des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962-1965). Das Konzil durchbrach die bis dato vorherrschende defensiv-ablehnende Haltung der katholischen Kirche gegenüber der modernen Gesellschaft. Es verabschiedete die Strategie der Abgrenzung und Stabilisierung eines katholischen Milieus innerhalb einer modernen Gesellschaft durch eine in sich geschlossene katholische Weltanschauung und setzte auf Dialog und die Erforschung der Zeichen der Zeit. Es versuchte, die Fenster zur Gegenwart weit aufzustoßen. Dabei spielten fortschrittsoptimistische Hoffnungen auf eine positive Entwicklung der Menschheit eine größere Rolle als die Auseinan-

dersetzung mit den Problemen der Armut. Trotzdem fiel das Thema einer „Kirche der Armen“ nicht gänzlich unter den Tisch. In einer Rundfunkbotschaft vom 11. September 1962 betonte Papst Johannes XXIII²: „Den unterentwickelten Ländern zeigt sich die Kirche so, wie sie ist und sein will, als die Kirche aller, besonders aber als die Kirche der Armen.“ Diese Aussage ist deshalb bemerkenswert, weil sie die Vorrangigkeit der Armen als Konsequenz aus dem universellen Heilswillen Gottes behauptet. Dementsprechend wird in *Gaudium et Spes* 1 die Verbundenheit der Kirche mit allen Menschen von heute, „besonders mit den Armen und Bedrängten aller Art“, unterstrichen.

Von der Theologie der Befreiung ist heute nicht mehr so viel die Rede, obwohl sie in der Praxis der lateinamerikanischen Kirche und des christlichen Volkes weiterhin eine große Rolle spielt. Die Theologie der Befreiung ist die Kontextualisierung des Konzils in Lateinamerika (Klinger 1990). Die im Konzil proklamierte Erforschung der Zeichen der Zeit und die Bezugnahme auf die jeweiligen Verhältnisse einer Ortskirche ermöglichten es der lateinamerikanischen Kirche, ihren Kontext als für sie und den Glauben wichtig wahrzunehmen. Für den zweiten Schritt des Dreischritts „Sehen – Urteilen – Handeln“ hatte das Konzil das Augenmerk von den klassischen Ordnungsprinzipien der katholischen Soziallehre weg auf die Kernbotschaft des Evangeliums, die Reich-Gottes-Botschaft Jesu, gelenkt. Dies ermöglichte es, daß die Basisgemeinden in Lateinamerika die Bibel aus ihrer Situation heraus neu entdeckten und mit Hilfe der Bibel ihr Leben neu interpretieren konnten. Schließlich ist in der Methode „Sehen – Urteilen – Handeln“ auch grundgelegt, daß der Glaube sich nicht im Fürwahrhalten bestimmter Aussagen oder in existentiellen Grundentscheidungen erschöpft, sondern sich in konkretem Handeln verkörpern muß. Die Befreiungstheo-

logie hat immer wieder betont, daß die Liebe auch „effektiv“ werden muß, daß sie sich deshalb mit wirtschaftlichen und politischen Strukturen und deren Veränderung befassen muß, sich nicht konflikt-scheu auf einen Bereich der Innerlichkeit zurückziehen darf³. Insofern ist ein befreiungstheologischer Ansatz auch ausgesprochen offen für die Frage, durch welche Institutionen und Anreizstrukturen moralische Forderungen gesellschaftlich implementiert werden können.

Hatte das Konzil allgemein davon gesprochen, die Zeichen der Zeit zu erkennen, so beschäftigte sich die Befreiungstheologie mit den Zeichen der Gegenwart in Lateinamerika. Hatte das Konzil die moderne Welt vor Augen, so die Theologie der Befreiung die Rückseite der Modernisierung, die Welt der Armen. Befaßte sich das Konzil mit der Frage, wie der ungläubig gewordene Mensch zum Glauben zurückfinden könnte, so beschäftigt sich die Theologie der Befreiung mit der Frage, wie der Gläubige, dessen Menschenwürde durch Armut und Unterdrückung verletzt worden war, wieder in seine Rechte als Mensch eingesetzt werden könnte. Die Entstehung der Theologie der Befreiung in Lateinamerika ist möglich geworden, weil dort das Volk nicht nur arm oder nicht nur gläubig, sondern gleichzeitig arm und gläubig ist. Im Gegensatz zu unserer Situation in der Ersten Welt ist Armut dort nicht das Phänomen einiger Randgruppen, bei denen häufig spezifische Ursachen die Armut erklären. Armut ist dort ein Massenphänomen, heute eher noch stärker als vor 20 oder 30 Jahren. Sie betrifft die Mehrheit der Bevölkerung. Ihre Ursachen liegen in wirtschaftlichen und politischen Strukturen, die man in den 1960er Jahren mit den Begriffen der externen Abhängigkeit und des internen Kolonialismus zu analysieren versuchte. Im Kontext von Militärdiktaturen, massiver Repression und extremer sozialer Ungleichheit wird offensichtlich, daß Armut kein Unglück und kein

Schicksal ist, sondern von Menschen gemacht und aufrechterhalten wird. Die Rede vom „Klassenkampf“ hat in diesem Kontext nicht primär ideologischen Charakter, sondern trifft durchaus einen wesentlichen Teil der gesellschaftlichen Wirklichkeit.

Der Begriff der „Option für die Armen“ findet sich explizit erst 1970 nach der entscheidenden Bischofsversammlung von Medellín (1968) im Schlußdokument eines Priestertreffens in Lima/Peru.⁴ Der Begriff ist dort eingeordnet in den Kontext dieser marxistischen Gesellschaftsanalyse, die die gesellschaftlichen Konflikte betont und sie als Klassenkämpfe interpretiert, die keine Neutralität zuließen. Unter einer solchen Nebenbedingung läßt sich aus der allgemeinen Nächstenliebe die Option für die Armen schlußfolgern. Es wird aber eindeutig daran festgehalten, daß die Option für eine bestimmte Gruppe besonders Benachteiligter eine Konsequenz aus dem universellen Heilswillen Gottes für alle Menschen darstellt. Das ist deshalb wichtig, weil man später der Option für die Armen immer wieder vorgeworfen hat, eine bestimmte Gruppe auszuschließen. Es geht ihr aber gerade darum, diejenige Gruppe eben nicht auszuschließen, die sonst immer vergessen und übergangen wird, nämlich die Armen.

Auf der Dritten Bischofsversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe 1979 in Puebla legt sich die lateinamerikanische Kirche insgesamt und zusammen mit dem Papst auf die „Option für die Armen“ fest (v.a. Nr. 1134–1165). Puebla spricht dabei von einer „vorrangigen Option für die Armen“, um das Mißverständnis auszuschließen, Gott wolle eventuell nicht das Heil aller Menschen und die Kirche sei in ihrer Sendung nicht zu allen Menschen gesandt. In der Folgezeit gibt es einen erstaunlich schnellen und intensiven Prozeß der Rezeption der „Option für die Armen“ sowohl auf amtskirchlicher Ebene wie seitens kirchlicher Bewegungen und Organisationen.

Sie findet sich in päpstlichen Dokumenten wie etwa der päpstlichen Sozialzyklika „Sollicitudo Rei Socialis“ (1987), in Kampagnen der Hilfswerke, in Stellungnahmen von Bischofskonferenzen, bis hin zum gemeinsamen Wort der evangelischen und der katholischen Kirche in Deutschland zur sozialen und wirtschaftlichen Lage von 1997.

Was aber bedeutet genauer dieser Begriff der „Option für die Armen?“ Es ist unverzichtbar, ein paar entscheidende Merkmale herauszuarbeiten.

- a) Die Armen stellen in Lateinamerika die Mehrheit der Bevölkerung (auch wenn sie häufig mit dem deshalb eigentlich falschen Begriff der „Marginalisierten“ bezeichnet werden). Sie sind keine Minderheit. Ihr Problem ist kein Randproblem, sondern ein zentrales Problem, das für alle sichtbar und unstrittig als die drängendste Herausforderung wahrgenommen wird. Eine Option, dieses Problem vorrangig anzugehen, ist deshalb eigentlich alles andere als überraschend.
- b) Die „Option für die Armen“ wird getroffen, nicht weil diese Armen nur über einen nach irgendwelchen Maßstäben quantitativ zu geringen Lebensstandard verfügen, sondern weil sie unter dieser Situation leiden. Sie werden nicht als statistische Größen gesehen, sondern als Menschen mit Würde. Der Schrei der Armen ist keine anonyme Problemanzeige, sondern ein Hilferuf, der Mitleid und Solidarität herausfordert.
- c) Die „Option für die Armen“ ist eine Option gegen die Armut der Armen. Ihr Ziel ist es, die Armut zu bekämpfen, die Armen von der Armut zu befreien. Sie impliziert deshalb auch nicht eine Idealisierung der Armut (etwa als der einzigen oder einer besonders gelungen christlichen Lebensform).

- d) Die „Option für die Armen“ ist unabhängig von der moralischen Qualität dieser Armen. Sie kommen in den Genuß dieser Option, einfach weil sie arm und benachteiligt sind, unabhängig davon, ob sie sich als Menschen moralisches Fehlverhalten zuschulden haben kommen lassen.
- e) Die „Option für die Armen“ impliziert eine Option für die Veränderung gesellschaftlicher Strukturen, da ja die Armut nicht als individuelles Schicksal, als naturhaftes Ereignis oder Ergebnis individuellen schuldhaften Handelns richtig verstanden wird, sondern als Ergebnis gesellschaftlicher Strukturen, Mechanismen, Systeme gesehen werden muss.
- f) Die „Option für die Armen“ rechnet mit der Heterogenität der Armen. Die Armut hat verschiedene Gesichter, wie auch das Dokument von Puebla (Nr. 31) formuliert. Unter den Armen gibt es unterschiedliche Interessen und zwischen ihnen Konflikte.
- g) Die Armen sind nicht Objekte der Hilfe, sondern selber Subjekte von Selbsthilfe und Widerstand. Die Solidarität mit ihnen darf deshalb nicht paternalistisch oder assistentialistisch mißverstanden werden. Die Kirche verstand sich in Lateinamerika zunächst als „die Stimme derer, die keine Stimme haben“. Im Zuge des Lernprozesses jedoch, der mit der „Option für die Armen“ verbunden war, lernte sie, sich als eine Instanz zu begreifen, die in Solidarität mit den Armen dafür kämpft, daß die Armen selbst zu Wort kommen und eine Stimme haben – nämlich ihre eigene.
- h) Die „Option für die Armen“ wurde aus der christlichen Tradition, insbesondere aus der biblischen Überlieferung begründet (Boff/Pixley

1987). Sie hat eine genuin theologische Dimension, die über die Ethik hinausweist. Gott will das Heil des Menschen, und zwar des ganzen Menschen und aller Menschen. Die Qualität dieser Botschaft wird besonders an denen deutlich, die dieses Heiles besonders bedürftig sind, an den Armen und Benachteiligten. Die Armen sind deshalb der Ernstfall der Zuwendung Gottes zum Menschen. In der Willensrichtung Jesu wird in besonderer Weise sichtbar, was Gott mit dem Menschen vorhat. Jesus hört den Schrei der Armen, sieht ihre Not, versucht sie zu lindern oder versetzt sie selbst in die Lage, ihre Situation zu verbessern. Jesus ist ein Freund der Armen; er hat selbst eine „Option für die Armen“ getroffen. Der Heilswille Gottes zeigt sich am dichtesten in Kreuz und Auferstehung. Denn Gott selbst ist in Christus nicht nur Mensch, sondern ein Armer geworden. „Er, der reich war, wurde eurentwegen arm, so dass ihr durch seine Armut reich wurdet.“ (2 Kor 8,9) Damit ist der Weg der Solidarität mit den Armen auch der Weg der Nachfolge Christi.

Wenn heute lateinamerikanische Christen die sozialen und ökonomischen Entwicklungen ihres Kontinents kritisch betrachten, so tun sie dies meist mit Bezug auf diese „Option für die Armen“. In den verschiedensten Dokumenten der lateinamerikanischen Kirche begegnet einem seit gut zehn Jahren zusammen mit dem Begriff der „Globalisierung“ immer wieder der Begriff des „Neoliberalismus“ oder eines „neoliberalen Projekts“, mit dessen Hilfe nicht nur die weltmarktorientierte Wirtschaftspolitik der letzten Jahre, sondern das Unbehagen an einem dynamischen Modernisierungsprozess lateinamerikanischer Gesellschaften überhaupt artikuliert wird. Die Kritik am Neoliberalismus fällt oft sehr pauschal aus, und es treffen sich in ihr interessanterweise befreiungstheologische und konservative Positio-

nen. Besondere Aufmerksamkeit hat der 1996 bei einer Tagung in Mexiko verabschiedete Brief von achtzehn lateinamerikanischen Provinzoberen der Gesellschaft Jesu gefunden⁵. Deshalb soll hier exemplarisch kurz auf ihn eingegangen werden.

Die Jesuiten gestehen zu, daß die neoliberale Wirtschaftspolitik auch positive Folgen hatte und viele Probleme Lateinamerikas nicht erst durch die neoliberale Politik ausgelöst wurden, sondern größtenteils schon sehr lange bestehen, teilweise auch auf verfehlte frühere Wirtschaftspolitiken zurückzuführen sind. Trotzdem überwiegen aus Sicht der Autoren des Briefes die negativen Folgen. Sie nennen die zunehmende Exklusion, d.h. den Ausschluß ganzer Bevölkerungsteile von der wirtschaftlichen Entwicklung, die wachsende soziale Ungleichheit, die vor allem auch mit den realen Einkommensverlusten der Mittelschichten zusammenhängt, die hohe Arbeitslosigkeit, die auf den Zusammenbruch vieler kleinerer und mittlerer Betriebe zurückgeht, die abrupt ausländischer Konkurrenz ausgesetzt wurden, die Deregulierung der Arbeitsbeziehungen und den Abbau sozialer Maßnahmen. Darüber hinaus werden jedoch auch sehr viel komplexere Phänomene benannt und mit dem Neoliberalismus in Zusammenhang gebracht: der Urbanisierungsprozeß, die Zerstörung der Identität und der Kultur von Menschen und Gruppen in traditionellen Lebenszusammenhängen, die Destabilisierung der Familien, Drogenhandel und Kriminalität, Spekulation und Korruption, wachsender sozialer Unfriede durch Proteste und Streiks bis hin zum bewaffneten Kampf neu entstehender Guerillagruppen. Letztlich liefen all diese Entwicklungen auf eine Zerstörung des Gemeinwesens hinaus: die Solidarität unter den Mitgliedern der Gesellschaft werde untergraben, Staat und Gesellschaft verzichteten auf die Wahrnehmung ihrer Rolle und ihrer Verantwortung für eine bewußte Gestaltung der Verhältnisse und Strukturen.

3 Die „Option für die Armen“ nach der Kritik an der Befreiungstheologie aus heutiger Sicht

Zwölf Jahre nach dem Fall der Mauer erscheint die Theologie der Befreiung vielen endgültig als gescheitert und überholt. Ist die Befreiungstheologie wirklich am Ende, weniger angeschlagen durch die lehramtliche Kritik Mitte der 1980er Jahre als vielmehr begraben unter den Trümmern des real existierenden Sozialismus? Um diese Frage zu beantworten, müßte man referieren, wie Befreiungstheologen selbst auf den Zusammenbruch des Sozialismus reagiert haben. Danach müßte systematisch der Stellenwert marxistischer Theoreme im befreiungstheologischen Ansatz rekonstruiert werden, um von dort aus diejenigen Punkte zu identifizieren, an denen eine Neuformulierung gesucht werden muß, – beziehungsweise deutlich zu machen, wo durch die Befreiungstheologie sozialwissenschaftliche, sozialetische und theologische Standards erreicht wurden, hinter die man nicht mehr zurückfallen darf. Ich kann das hier nicht in aller Ausführlichkeit tun (vgl. aber Kruij 1996a), sondern nur darstellen, was aus meiner Sicht das Ergebnis einer solchen Analyse ist: Meine These ist, daß nach dem Zusammenbruch des realen Sozialismus die Theologie der Befreiung nicht aufgegeben werden muß, daß aber nach einer neuen Art gesucht werden muß, Befreiungstheologie zu treiben. Man kann begründet an ihren Grundintentionen festhalten, wenn man nur sauber zwischen dem Kontext ihrer Genese und dem Kontext ihrer Geltung unterscheidet. Vor allem in der Frage der sozialetischen Bewertung marktwirtschaftlicher Elemente zur Koordination des Wirtschaftsgeschehens im Rahmen politisch verantworteter Ordnungsstrukturen und Zielvorgaben gibt es m.E. ei-

nen Klärungsbedarf, der im „main-stream“ der Befreiungstheologie noch nicht in hinreichendem Maß als dringende Herausforderung erkannt worden ist, obwohl dies gerade im Sinne der Option für die Armen notwendig wäre.

Tatsächlich wird auch in der entwicklungstheoretischen Diskussion der letzten Jahre die Vorstellung wieder plausibler, mehr Markt könne unter gewissen Bedingungen die Selbsthilfemöglichkeiten der Armen verbessern. Hernando de Sotos Buch „El otro sendero“ (Soto 1992) hat auch in Lateinamerika große Resonanz gefunden. Mehr Markt könnte auch die Macht korporativistisch mit dem Staat verflochtener Verteilungskonkordien einschränken, ineffiziente staatliche Bürokratien und den Einfluß der Militärs abbauen helfen. „Heute vertritt auch innerhalb der Linken kaum noch jemand im Ernst die These, Marktbeziehungen seien grundsätzlich abzuschaffen.“ (Ehrke 1991, 64)

Trotzdem wäre es zu einfach, pauschal „mehr Markt“ als Allheilmittel zu propagieren. Die Situation der meisten Länder der sogenannten „Dritten Welt“ ist weiterhin von Elend, Armut, Rechtslosigkeit und Repression gekennzeichnet, eine Situation, in der die „Option für die Armen“ weiterhin sinnvoll und notwendig ist. Die Propagierung und Durchsetzung marktwirtschaftlicher Strukturen von oben herab und die Integration in den Weltmarkt werden nirgendwo allein aus sich heraus zu gerechteren und menschlicheren Verhältnissen führen. Entsprechende neoliberale Strategien sind mit hohen ökonomischen Risiken befrachtet, wie verschiedene Krisen immer wieder gezeigt haben. Vor allem aber sind isolierte ökonomische Struktur Anpassungsmaßnahmen noch keine positive gesellschaftliche Entwicklung. Das ursprüngliche und treibende Anliegen der Theologie der Befreiung ist deshalb aktueller denn je. Werden nämlich die neoliberalen Stra-

tegien nicht mindestens durch soziale Maßnahmen direkter Armutsbekämpfung, durch verbesserte Bildung und Gesundheitsversorgung, durch den Aufbau eines Systems sozialer Sicherung und die Schaffung eines demokratischen und rechtsstaatlichen politischen Institutionengefüges ergänzt, verschärfen sie eher die soziale Ungleichheit, führen zu massiven politischen Konflikten zwischen Gewinnern und Verlierern der Modernisierung und führen deshalb zu einer gesellschaftlichen Destabilisierung, die sich letztlich auch ökonomisch auswirken muß. Das haben inzwischen auch sogar Weltbank und Internationaler Währungsfonds eingesehen (siehe z.B. Weltbank 2001; Kruij 2000b).

Für eine solche Politik sind eine Vielzahl von Basisbewegungen Voraussetzung, die die Interessen der Benachteiligten organisieren und artikulieren, sie als moralisch legitim ausweisen und im zivilgesellschaftlichen Raum mit moralischer Autorität und politischer Macht zur Sprache bringen⁶. Die Armen selbst müssen Subjekte gesellschaftlicher Veränderung werden. Bei den Entschuldungsprogrammen nach der HIPC⁷-II Initiative werden explizit Armutsbekämpfungsprogramme gefordert, die mit der Zivilgesellschaft auszuarbeiten sind (vgl. Dabrowski/ Eschenburg/Gabriel 2000).

Christen sind von ihrem eigenen Selbstverständnis her aufgefordert, sich an dieser „Politik“ zu beteiligen, die Prozesse der Subjektwerdung der Armen solidarisch zu unterstützen und diese Praxis als Glaubenspraxis zu begreifen (Emunds/Hengsbach/Möhring-Hesse 1993). Im Unterschied zur Anfangszeit der Theologie der Befreiung legt die „Option für die Armen“ die Christen aber nicht mehr auf eine bestimmte politische Position fest, ganz sicherlich nicht auf eine überholte staatssozialistische. Welche konkreten Lösungsmodelle für die verschiedenen ökonomischen, sozialen und politischen Pro-

bleme gefunden werden, wird von der Geschichte und Kultur eines Landes, seinen spezifischen Möglichkeiten und Grenzen und dem Kräfteverhältnis der verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen abhängen. Es wird kein bestimmtes, für alle Länder und Situationen gleichermaßen gültiges Modell geben können.

Nichts anderes als die theologische Reflexion der Glaubenspraxis von Christen in diesen Basisbewegungen ist heute und in Zukunft die bleibende Aufgabe der Befreiungstheologie, die dafür aus ihrer eigenen Tradition entscheidende Lernerfahrungen mitbringt: die Option für die Armen, die Erkenntnis der Notwendigkeit struktureller Veränderungen, das Verständnis der Theologie als Reflexion einer Glaubenspraxis, die immer schon auch politische Praxis ist und sein muß, den prophetischen Protest gegen alle Formen von Unmenschlichkeit und die Hoffnung, daß das Reich Gottes das Bestehende übersteigt, so daß der Status quo relativiert und in Frage gestellt wird.

4 Die „Option für die Armen“ und das Rawls'sche Differenzprinzip

Ein anspruchsvolles Argumentationsmodell, das vom Eigeninteresse auf globale Kooperation schließt, ist die Institutionenökonomik. Sie wird in Deutschland vor allem von Karl Homann und seinen Schülern vertreten. Sie gehen davon aus, dass die Ursache der Armut in der „Beziehungslosigkeit“, d.h. dem „Fehlen berechtigter Ansprüche“ (Habisch/Homann 1994) der Armen liegt. Sie plädieren deshalb für eine umfassende Vergesellschaftung im gegenseitigen Interesse durch Vereinbarung von Regeln, die die Kooperationschancen der Individuen über einmalige spontane Tauschakte hinaus durch verlässliche gegenseitige Verhaltenserwartungen auf

Dauer stellen. Dabei wird dies nicht „moralisch“ (etwa im Sinne einer entgrenzten Nächstenliebe oder universalen Gerechtigkeit) begründet, sondern aus den Eigeninteressen der Individuen heraus, wobei das spieltheoretische Modell des Gefangenendilemmas als Modell für die realen Interessens- und Bedingungsverhältnisse zugrunde liegt (Homann/Pies 1991). Ansprüche „sozialer Gerechtigkeit“ seitens der mit geringer ökonomischer oder physischer Macht ausgestatteten „Armen“ werden in diesem Modell Anerkennung finden, weil angesichts komplexer werdender Abhängigkeiten und prekärer Stabilitäten „der freien Zustimmung einzelner und kleiner Gruppen zum gesellschaftlichen Arrangement als ganzem eine neue Bedeutung“ zukommt. Die Verwirklichung der Interessen auch der Mächtigeren hängt nämlich davon ab, daß „sich keine Gruppe so stark benachteiligt sieht, daß sie den Konsens verweigert“ (Habisch/Homann 1994, 116–117). Weil auch kleine Gruppen und sogar einzelne wegen der Verletzlichkeit der modernen Gesellschaft ein erhebliches Drohpotential aufbauen könnten, müßten in den Vergesellschaftungsprozeß alle Menschen einbezogen werden – und zwar so, daß sie diese Integration gegenüber dem Zustand der Nicht-Kooperation vorziehen. Auf diesem Wege können Ansprüche für eine sekundäre Einkommensverteilung, für soziale Absicherung und für Entwicklungshilfe begründet werden. Die zunehmende Interdependenz, so wird weiter argumentiert, führe zu einer Eigendynamik, die immer mehr Kooperation erfordere. „Es liegt daher im langfristigen Interesse der Dritten und der Ersten Welt, weltumspannende dauerhafte Austauschbeziehungen aufzubauen, in solche Beziehungen zu investieren, sie verfassungsmäßig zu gestalten und auf diese Weise berechnete Erwartungen zu konstituieren.“ (ebd., 129)

Dieser Ansatz der Argumentation hat natürlich viele Vorteile, zumal im Kontext eines das ökonomische

Denken in den Vordergrund stellenden, neoliberalen main-streams. Die Frage, ob gesellschaftliche Institutionen auch dann funktionieren, wenn sich die Beteiligten eigeninteressiert verhalten, ist ein sinnvolles Kriterium für die Spielregeln moderner Gesellschaften. Aber das Interessenkalkül reicht nicht aus, um zu begründen, dass tatsächlich alle Menschen am Vergesellschaftungsprozess gleichberechtigt beteiligt werden müssen. Wenn anstelle des moralischen Universalitätsprinzips nur der Nutzen der Kooperation (oder die Abwendung möglicher Gefahrenpotentiale) als Argument zugelassen wird, ist nicht garantiert, dass bestimmte Individuen nicht doch ausgeschlossen bleiben bzw. nicht nur im Status subalternen Wesen minderen Rechts einbezogen werden. Dafür müßten ja tatsächlich entsprechende Nutzen- bzw. Gefahrenpotentiale vorliegen und überzeugend deutlich gemacht sowie alternative Nutzungs- bzw. Abwehrstrategien als weniger lukrativ ausgewiesen werden können. Sehr viel deutlicher als Karl Homann wird dieser Sachverhalt etwa von dem kontraktualistischen Ethiker Peter Stemmer eingestanden (Kruij 2001a).

Zwar wäre schon viel gewonnen, wenn die „Industrieländer“ wenigstens ihrem „wohlverstandenen Eigeninteresse“ – zum Beispiel hinsichtlich drohender Klimaveränderungen – folgten, dem Prinzip der Gerechtigkeit entspricht ein Handeln jedoch erst, wenn der „Schritt vom Eigeninteresse zum Allgemeininteresse, von der begrenzten zur globalen Solidarität“, vom nutzenorientierten Standpunkt zum „moral point of view“ vollzogen wird (Deutsche Kommission Iustitia et Pax 1991).

Die Option für die Armen verlangt in jedem Fall eine faire Einbeziehung der Armen als Subjekte mit unveräußerlicher Würde und gleichen Rechten. Ein vielversprechender Kandidat für ein Begründungsmodell, das die je egoistischen Nutzenkalküle über-

schreitet und tatsächlich einen „moral point of view“ einnimmt und von daher die gleichmäßige Berücksichtigung wirklich aller Menschen begründet, ist die bekannte Gerechtigkeitstheorie von John Rawls (Rawls 1993). Der „moral point of view“ ist im Schleier des Nichtwissens der imaginären Anfangssituation des Vertragsabschlusses aufgehoben. Während die Beteiligten über die Prinzipien ihrer Gesellschaft verhandeln, wissen sie nicht, welche Position sie später in ihr einnehmen werden. Wenn man dieses Gedankenexperiment auf das Verhältnis von „Erster“ und „Dritter“ Welt anwendet, kommt man sicherlich zu einer Kritik der derzeitigen Ungleichheitssituation (vgl. u.a. Schaber 1991). Niemand würde unter dem Schleier des Nichtwissens eine Welt mit solch extremen Ungleichheiten akzeptieren, weil er ja genau so gut das schlechtere Los ziehen könnte.

Rawls kommt mit seiner Konstruktion bekanntlich zu einem Gerechtigkeitsprinzip, das als Differenzprinzip bekannt ist und vielfach mit der „Option für die Armen“ in Verbindung gebracht wird: Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten müssen folgendermaßen beschaffen sein: (a) sie müssen den am wenigsten Begünstigten den größtmöglichen Vorteil bringen, und (b) sie müssen mit Ämtern und Positionen verbunden sein, die allen gemäß fairer Chancengleichheit offen stehen.

Wenn die „Option für die Armen“ mindestens die Integration aller Menschen in einen fairen Gesellschaftsvertrag verlangt, dann muss dafür mindestens dieses Rawls'sche Differenzprinzip gelten. Wer aus christlicher Motivation die „Option für die Armen“ besonders stark machen möchte, könnte sich vor die Frage gestellt sehen, ob den Armen möglicherweise mehr zustehen sollte. Diese Frage kann eindeutig mit Nein beantwortet werden. Denn jede andere Verteilung, auch eine solche mit geringerer Ungleichheit, würde die Armen definitionsge-

mäß schlechter stellen. Das Differenzprinzip gilt also auch in einer hypothetischen christlichen Gesellschaft, in der alle die „Option für die Armen“ für richtig halten und sich motiviert fühlen, sie auch in die Praxis umzusetzen. Es könnte jedoch sein, daß das formale Differenzprinzip in einer solchen Gesellschaft zu anderen Ergebnissen führt, so daß sich möglicherweise eine größere Gleichheit ergeben könnte. Warum? In einer Nullsummenökonomie führt das Differenzprinzip zu Gleichverteilung. Ungleichheit kann die Situation der Armen nur verbessern, wenn durch sie Anreize geschaffen werden, die die Menschen (oder zumindest einige) effizienter, produktiver und innovativer werden lassen. Die Höhe der dafür notwendigen Anreize (und der damit verbundenen Ungleichheiten) dürfte aber stark von den Präferenzen der Bessergestellten, ihren Wertvorstellungen, ihren Tugenden abhängen.

Dies bedeutet nichts anderes, als daß die Rawls'sche Gerechtigkeitskonzeption hinsichtlich ihres konkreten Ergebnisses stark abhängt von den Vorstellungen guten Lebens der Gruppe, für die sie angewandt werden soll. In einer hypothetischen, idealen christlichen Gesellschaft, in der alle die „Option für die Armen“ praktizieren, die Barmherzigkeit Gottes durch eigenes barmherziges Handeln bezeugen und durch intrinsische Motivation zu höherem Einsatz für das Gemeinwohl motiviert wären, müßte dann eigentlich ein geringeres Maß an Ungleichheit ausreichend sein, um die nötigen produktiven Effekte zu erzeugen⁸.

5 Umsetzung: Armenorientierte Entwicklungspolitik

Die Armen selbst müssen in den Stand versetzt werden, zu Subjekten ihrer Entwicklung zu werden. Sie wissen selbst am besten, was in ihrer

konkreten Situation eine normativ als positiv bestimmte „Entwicklung“ sein könnte. Sie allein sind es letztlich, die den Verteilungskonkordien und korporatistisch organisierten Eigeninteressen der nationalen Eliten etwas entgegensetzen können, die bisher in vielen Ländern die bestehenden Interdependenzen zwischen Nord und Süd vor allem zu ihrem eigenen Vorteil auszunutzen und notwendige Reformen zu verhindern verstanden. Eine Entwicklung zu Gunsten der Armen muß deren „reale Freiheiten“ (Sen 2000) stärken. Die Aufgabe der reichen Nationen, der zivilgesellschaftlichen Bewegungen dort und insbesondere der Kirchen besteht deshalb darin, die Solidaritätsbewegungen der Armen in dieser Subjektwerdung zu unterstützen, ohne der Gefahr paternalistischer Bevormundung zu erliegen.

In dieser Richtung einer Solidarität mit den Armen als Subjekten ihrer eigenen Entwicklung muß das Konzept einer „armutsorientierten“ oder besser „armenorientierten“ Entwicklungspolitik verstanden werden, das die „Grundbedürfnisstrategie“ der 70er Jahre fortschreibt. Es hat breite Anerkennung gefunden, denn es wurde vom Deutschen Bundestag in einem Beschluß vom 10.05.90 bekräftigt⁹, vom Zentralkomitee der Deutschen Katholiken unterstützt¹⁰ und bildet offiziell auch weiterhin die Basis der Arbeit des Bundesministeriums für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung.

Internationale Organisationen wie die Weltbank, die Commission on Global Governance, die UN-Vollversammlung mit ihrer Proklamation des „Internationalen Jahres der Beseitigung der Armut 1996“ oder das Development Assistance Committee der Organization for Economic Cooperation and Development (OECD) haben das Ziel der Armutsbekämpfung an die erste Stelle ihrer Prioritätenliste gerückt.

„Armenorientierte Entwicklungspolitik“ bedeutet zunächst, daß alle entwicklungspolitischen Maßnahmen daraufhin überprüft werden müssen, welche Folgen sie für die Schwächsten einer Gesellschaft haben. Aber als „Hilfe zur Selbsthilfe“ nimmt es die Armen nicht nur als Betroffene ernst. Es geht aus von den Initiativen und Organisationen der Armen und ihren Fähigkeiten zur gegenseitigen Solidarität (Hemmer/Kötter 1990). Sie kommen in einer unübersehbaren Zahl von phantasievollen Aktivitäten von Elendsviertelbewohnern im informellen Sektor der Wirtschaft, in Landbesetzungen durch landlose Bauern, in Gewerkschafts- und Genossenschaftsgründungen, Sparkassen und politischer Mobilisierung zum Ausdruck.

Solche Initiativen können von außen mit humanen und finanziellen Ressourcen behutsam unterstützt und durch Bildungsangebote gefördert werden. Projekte, die die Partizipation der Armen voraussetzen und fördern, stärken deren Selbsthilfepotentiale und die Chancen politischer Veränderungen von unten. Selbsthilfe hat deshalb unverzichtbar eine politische Dimension, die nicht selten den Interessen der Herrschenden zuwiderläuft. „Selbsthilfe marginaler Gruppen bedeutet ex definitione immer einen Konflikt mit dem dominierenden System.“ (Ebd., 119) Solche Basisinitiativen der Armen werden deshalb häufig politisch unterdrückt. In rechtsstaatlich ungesicherten Gesellschaften sind sie der Willkür der Verwaltungen und der wirtschaftlich und politisch Mächtigen ausgeliefert. Deshalb ist es von größter Bedeutung, daß die Entwicklungsländer durch interne wirtschaftliche, politische und soziale Reformen diese Selbsthilfe-potentiale freilegen und fördern, was erhebliche Anstrengungen in Bildung und Ausbildung (Humankapital), Aufbau von Gesundheitsdiensten, Aufbau sozialer Sicherungssysteme, v.a. aber strukturelle Veränderungen erfordert (z.B. Landreformen), da es auch für die wirtschaftliche

Entwicklung im Sektor der Armen entscheidend auf die Rahmenbedingungen ankommt. Es genügt nicht, allein auf die Liberalisierung der Märkte zu setzen, da deren Funktionieren von den „Anfangsbedingungen“ abhängt. Die formale Garantie marktmäßiger Reziprozität allein führt bei einseitiger Abhängigkeit und damit einseitiger stärkerer Verwundbarkeit zu möglichen Ausgrenzungen, nicht zum sozialen Ausgleich (Korff 1992, 7). Die „Tauschordnung“ muß durch eine „Distributionsordnung“ (ebd., 10) ergänzt werden, ohne daß letztere die Vorteile marktmäßiger Koordination der Wirtschaftsabläufe zunichte machen dürfte. Deshalb muß auch in den Entwicklungsländern mit dem Aufbau sozialer Sicherungssysteme begonnen werden (Sachverständigen-gruppe Weltwirtschaft und Sozialethik 1997).

6 Problemanzeige: Ökonomische Rekonstruktion von Moral, universelle Moral und christliche Ethik – oder: Wie vermeiden Christen die Fundamentalismus-Falle?

Moderne Gesellschaften werden sich mindestens solche Spielregeln geben, die sich als rational im Sinne effizienter Zweck-Mittel-Relationen begründen lassen. Sie geben sich also Regeln, die ohne idealisierende Zusatzannahmen als Vertrag zum Nutzen der vertragsschließenden Parteien rekonstruiert werden können. Ich habe jedoch an anderer Stelle in Auseinandersetzung mit dem kontraktualistischen Ansatz Peter Stemmers versucht zu zeigen, daß man noch einen Schritt weiter gehen kann (Kruij 2001a). Ganz knapp formuliert: Weder werden einzelne Individuen in der Herausbildung ihrer Identität auf wechselseitige Anerkennung noch moderne Gesellschaften als ganze auf die Ressource verständigungsorientierter Kommunika-

tion verzichten können. Deshalb läßt sich auch eine über den reinen Kontraktualismus hinausgehende Moral auf der Basis der Forderung nach der Einnahme eines unparteilichen „moral point of view“, wie ihn etwa Kant, Rawls oder die Diskursethik einklagen, „rational“ begründen. Auch diese Moral ist deshalb für moderne Gesellschaften prinzipiell rational möglich und deshalb den in ihnen lebenden Menschen zuzumuten. In diesen Gesellschaften gilt dann auch die „Option für die Armen“ im Sinne des Rawls'schen Differenzprinzip. Eine besondere christliche Motivation ist für sie nicht erforderlich.

Wegen der weltanschaulichen Pluralität moderner Gesellschaften, die um der Freiheit ihrer Mitglieder auch aus ethischen Gründen unaufgebar ist, ist es aber nicht möglich, allen diejenigen Präferenzen aufzuzwingen, die ein christlicher Lebensentwurf beinhalten würde (vgl. Kruij 1998b). Universelle, rational begründbare Moral ist allen zumutbar, das christliche Ethos aber nicht. Diese Unterscheidung nicht zu treffen, würde die Gefahr eines christlichen Fundamentalismus mit sich bringen. Nach den Überlegungen in Punkt 3 wird eine pluralistische Gesellschaft also eine weniger gleiche Verteilung mit sich bringen als dies in einer christlichen Gesellschaft möglich erscheint, ohne daß sie deshalb weniger gerecht wäre. Möglicherweise ist unsere Situation in Deutschland heute dadurch gekennzeichnet, daß unter dem Druck der bekannten Probleme nicht nur manche, bislang zum Zwecke der Solidarität installierten Regelungen (z.B. Kündigungsschutz) unsolidarische Auswirkungen haben (z.B. gegen Arbeitslose), sondern im Zuge von Individualisierungs- und Pluralisierungsprozessen auch ein bestimmter, bislang von Christen und Nichtchristen getragener Sozialstaatskonsens auseinander bricht und deshalb neu justiert werden muß, was an allgemeiner gesellschaftlicher Solida-

rität noch für alle plausibel institutionalisiert werden kann. Für die Christen in der modernen Gesellschaft ist dies vielleicht eine Chance. Sie können durch eigenständiges soziales Engagement und ein offensives Werben für einen weniger materialistisch ausgerichteten und solidarischeren Lebensstil Profil und Glaubwürdigkeit zurückgewinnen, ohne jedoch ihr Ethos für alle verpflichtend machen zu können.

Anmerkungen

- 1 Ich greife im folgenden auf einige Vorarbeiten zurück, auf die ich im späteren Text nicht mehr einzeln verweise (Kruij 1990; 1995; 1996a; 1996b; 1997; 1998a; 2000a). Dort finden sich auch jeweils einschlägige Literaturhinweise, die ich hier nur dann wiederhole, wenn dies für das Verständnis des Textes notwendig ist.
- 2 Actae Apostolicae Sedis 54(1962), 682. Vgl. Chenu (1977).
- 3 Zur Entstehung und Entwicklung der Theologie der Befreiung am Beispiel der mexikanischen Kirche: Kruij (1988).
- 4 Zum folgenden vgl. v.a. Collet (1992) (dort auch die wichtigste weiterführende Literatur), Lois (1986) und Bucher u.a. (Hrsg.) (1991).
- 5 El neoliberalismo en América Latina. Carta de los Provinciales de la Compañía de Jesús de América Latina. In: Revista Latinoamericana de Teología (RELAT) 172, wie alle Nummern der RELAT abrufbar im Internet unter <http://www.uca.edu.ni/koinonia/relat>. Auch in: Christus (México) 62(1997)1 [698], 51–54. Deutsch in: Weltkirche 16(1996)10, 304–308 (Die Übersetzung ist leider sehr schlecht). Der Brief wurde gemeinsam mit einem ausführlicheren und differenzierteren Arbeitsdokument „Neoliberalismo en América Latina. Aportes para una Reflexión Común“ verabschiedet (RELAT 171), das jedoch meist nicht mit abgedruckt wird.
- 6 Ein interessantes Beispiel dafür ist Bolivien. Vgl. Kruij (2001b).
- 7 Heavily Indebted Poor Countries
- 8 Ich habe bewußt immer von einer hypothetischen und

idealen christlichen Gesellschaft gesprochen. Leider ist es ja so, daß gerade die katholischen Länder Lateinamerikas kein gutes Beispiel für diese größere Gleichheit sind, die unter Christen möglich sein sollte. Gerade sie sind bedauerlicherweise besonders ungleiche Gesellschaften (Mols/Öhlschläger 1997).

- 9 Der Beschlußtext entspricht dem Antrag „Armutsbekämpfung in der Dritten Welt durch Hilfe zur Selbsthilfe“. Deutscher Bundestag Drucksache 11/6137 vom 19.12.89.
- 10 Offensive für die Armen. In: Herder-Korrespondenz 45(1991), S. 79–84.

Literatur

- Boff, Clodovis / Pixley, Jorge* (1987). Die Option für die Armen. Düsseldorf: Patmos (Bibliothek Theologie der Befreiung).
- Bucher, Alexius J. u.a.* (Hrsg.) (1991). Die „Vorrangige Option“ für die Armen der katholischen Kirche in Lateinamerika: Zugänge zu ihrer Begründungsproblematik, Geschichte und Verwirklichung; Bd. 1: Begründungszusammenhänge. Eichstätt; Ingolstadt; Wien: Rolf Kaufmann (Concordia, Reihe Monographien 5.1).
- Chenu, Marie-Dominique* (1977). Kirche der Armen auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil. In: Concilium 13 (1977). 232–235.
- Collet, Giancarlo* (1992). „Den Bedürftigsten solidarisch verpflichtet“: Implikationen einer authentischen Rede von der Option für die Armen. In: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 33 (1992). Münster: Regensberg. 67–84.
- Dabrowski, Martin / Eschenburg, Rolf / Gabriel, Karl* (Hrsg.) (2000). Lösungsstrategien zur Überwindung der Internationalen Schuldenkrise. Berlin: Duncker & Humblot.
- Deutsche Kommission Justitia et Pax* (1991). Gerechtigkeit für alle. Zur Grundlegung kirchlicher Entwicklungsarbeit. Bonn: Selbstverlag.
- Ehrke, Michael* (1991). Realer Kapitalismus und Marktwirtschaft: Was folgt aus dem Zusammenbruch des realen Sozialismus? In: Dirmoser, Dietmar u.a. (Hrsg.). Conquista, Kapital und Chaos. Münster: Lit Verlag. 55–76.
- Emunds, Bernhard / Hengsbach, Friedhelm / Möhring-Hesse, Matthias* (1993). Ethische Reflexion politischer Glaubenspraxis. Ein Diskussionsbeitrag. In: Emunds, Bernhard / Hengsbach, Friedhelm / Möhring-Hesse, Matthias (Hrsg.). Jenseits Katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik. Düsseldorf: Patmos. 215–291.
- Habisch, André / Homann, Karl* (1994). Der Ertrag der Kooperation. Institutionenethische Zugänge zur Nord-Süd-Problematik. In: Habisch, André / Pöner, Ulrich (Hrsg.). Signale der Solidarität. Paderborn: Schöningh. 113–138.
- Hemmer, Hans-Rimbert / Kötter, Herbert u.a.* (1990). Armutsorientierte kirchliche Entwicklungsarbeit: eine sozioökonomische Analyse. Misereor-Dialog, Nr.8. Aachen: Misereor.
- Homann, Karl / Pies, Ingo* (1991). Wirtschaftsethik und Gefangenendilemma. In: Wirtschaftswissenschaftliches Studium 20 (1991). 608–614.
- Klinger, Elmar* (1990). Armut – Eine Herausforderung Gottes: Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen. Zürich: Benziger.
- Korff, Wilhelm* (1992). Ethische Probleme der Weltwirtschaftsordnung. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament B 50/92 (04.12.1992), 3–12.
- Kruij, Gerhard* (1988). Entwicklung oder Befreiung? Elemente einer Ethik sozialer Strukturen am Beispiel ausgewählter Stellungnahmen aus der katholischen Kirche Mexikos (1982–1987). Saarbrücken; Fort Lauderdale: Breitenbach (Forschungen zu Lateinamerika 19).
- Kruij, Gerhard* (1990). Gibt es eine befreiungstheologische Wirtschaftsethik? Beispiele aus der katholischen Kirche Mexikos. In: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 31 (1990). 156–178.
- Kruij, Gerhard* (1995). Armutsbekämpfung und „nachhaltige Entwicklung“. Der notwendige Beitrag der reichen Staaten des Nordens. In: Heimbach-Steins, Marianne / Lienkamp, Andreas / Wiemeyer, Joachim (Hrsg.). Brennpunkt Sozialethik: Theorien, Aufgaben, Methoden. Freiburg im Breisgau: Herder. 367–384.
- Kruij, Gerhard* (1996a). Die Theologie der Befreiung und der Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus –

- eine unbewältigte Herausforderung. In: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 80 (1996). 3–25.
- Kruip, Gerhard* (1996b). Welche Optionen braucht die kirchliche Jugendarbeit in Deutschland? In: Hobelsberger, Hans / Lechner, Martin / Tzscheetzsch, Werner (Hrsg.). Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit: Bilanz und Auftrag 20 Jahre nach dem Synodenbeschluss. München: Don Bosco. 149–168.
- Kruip, Gerhard* (1997). Globalisierung als Chance für universelle Solidarität: Situation und Perspektiven der „Entwicklungszusammenarbeit“. In: Höhn, Hans-Joachim (Hrsg.). Christliche Sozialethik interdisziplinär. Paderborn: Schöningh. 309–336.
- Kruip, Gerhard* (1998a). Befreiung im Kontext der Hegemonie des Neoliberalismus. Zur Neoliberalismus-Kritik der lateinamerikanischen Kirche. In: Keul, Hildegund / Sander, Hans-Joachim (Hrsg.). Das Volk Gottes. Ein Ort der Befreiung. Würzburg: Echter. 121–137.
- Kruip, Gerhard* (1998b). Elemente eines christlichen Lebensentwurfs in moderner Gesellschaft. In: Hobelsberger, Hans / Kruip, Gerhard / Tzscheetzsch, Werner (Hrsg.). Engagement und Religion im Leben von Jugendlichen. Odenthal: Selbstverlag (Schriftenreihe der Katholischen Akademie für Jugendfragen 7). 111–132.
- Kruip, Gerhard* (2000a). Impulse der Theologie der Befreiung für die kirchliche Solidaritätsarbeit. In: Delgado, Mariano / Noti, Odilo / Venetz, Hermann-Josef (Hrsg.). Blutende Hoffnung. Gustavo Gutiérrez zu Ehren. Luzern: Exodus. 200–214.
- Kruip, Gerhard* (2000b). Therapien mit Nebenwirkungen: Zur notwendigen Ergänzung ökonomischer Anpassungen durch eine soziale und eine politische Dimension. In: Dabrowski, Martin / Eschenburg, Rolf / Gabriel, Karl (Hrsg.). Lösungsstrategien zur Überwindung der Internationalen Schuldenkrise. Berlin: Duncker & Humblot. 141–150.
- Kruip, Gerhard* (2001a). Lassen sich moralische Normen rational begründen? Eine Auseinandersetzung mit dem Ansatz Peter Stemmers „Handeln zugunsten anderer“. In: <http://www.fiph.de/inhalt/download/rationalitaetnormen.doc>.
- Kruip, Gerhard* (2001b). Dritter Sektor und Zivilgesellschaft in der Dritten Welt – Bolivien als Vorbild. In: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaft 2001. 168–194.
- Lois, Julio* (1986). Teología de la Liberación: Opción por los pobres. Madrid: IEPALA.
- Mols, Manfred / Öhlschläger, Rainer* (Hrsg.) (1997). Lateinamerika: Die ungerechte Gesellschaft. Stuttgart: Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart.
- Rawls, John* (1993). Eine Theorie der Gerechtigkeit. 7. Aufl. Frankfurt/ Main: Suhrkamp.
- Sachverständigengruppe „Weltwirtschaft und Sozialethik“* (1997). Soziale Sicherungssysteme als Elemente der Armutsbekämpfung in Entwicklungsländern. Bonn: Deutsche Bischofskonferenz.
- Schaber, Thomas* (1991). Globale Gerechtigkeit: die Anwendung von Rawls' Theorie der Gerechtigkeit in den internationalen Beziehungen. Frankfurt/ Main: Haag und Herchen.
- Sen, Amartya* (2000). Ökonomie für den Menschen: Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft. München: Hanser.
- Soto, Hernando de* (1992). Marktwirtschaft von unten: Die unsichtbare Revolution in Entwicklungsländern. Zürich: Orell Füssli.
- Weltbank* (Hrsg.) (2001). Attacking Poverty: World Development Report 2000/2001. Washington D.C. – Auch in: www.worldbank.org/poverty/wrdpoverty.
- Wieland, Josef* (1996). „Option für die Armen?“. Grenzübergänge der Sozialethik. In: Zeitschrift für Evangelische Ethik 40 (1996). 57–66.

Wirtschaftsethik und Fundamentalismus

Zur Vereinbarkeit von Moral und Eigeninteresse

Christoph Lütge

Die Marktwirtschaft ist schon immer von Fundamentalismen bedroht gewesen. Die klassischen Fundamentalismen waren religiös begründet und / oder konnten sich nur in autoritären oder totalitären Staaten bilden. Heute begegnet uns ein Fundamentalismus anderer Prägung: Die Gegner der Marktwirtschaft formieren sich in den westlichen Demokratien selbst und zwar in neuer Weise. Die Globalisierungsgegner um ATTAC etwa sind auf den G7-Konferenzen präsent, und diese Präsenz führt zu gewalttätiger Eskalation. Gleiches gilt auch für die Terroristen des 11. September 2001. Zwar war dieser Terrorismus auch – wie die klassischen Fundamentalismen – religiös begründet,¹ aber wir müssen berücksichtigen: Die religiöse Begründung ist nicht das letzte Wort und ist nicht Selbstzweck. Die Terroristen des 11. September konnten nur in dieser Weise handeln, weil sie unterstützt wurden durch ein Umfeld von Menschen, die sich durch die Modernisierung maßgeblich bedroht fühlen. Will man den Terrorismus bekämpfen, so kann man sich nicht nur auf Terrorabwehr verlassen, sondern muß auch das Umfeld bekämpfen, in der Weise, daß wir mit politischen Maßnahmen den Fundamentalismus in theoretischer Hinsicht *argumentativ* zurückdrängen. Ein erster Beitrag dazu soll hier geleistet werden.

Eine der wichtigsten (impliziten oder expliziten) Behauptungen der fundamentalistischen Globalisierungskritik ist, daß zwischen Moral und Eigeninteresse ein grundsätzlicher Widerspruch besteht. Diese These soll im folgenden widerlegt werden. Im ersten Abschnitt stelle ich die klassische Auflösung dieses Widerspruchs im Rahmen der Wirtschaftsethik dar. In einem zweiten Abschnitt erweitere ich dieses Bild um Aspekte einer Unternehmensethik,

insbesondere in Zeiten der Globalisierung. Im dritten Abschnitt schließlich werde ich einige grundsätzliche Bemerkungen zum Verhältnis von Moral und Eigeninteresse einfügen.

1 Wirtschaftsethik: die klassische Auflösung des Widerspruchs zwischen Moral und Eigeninteresse

Nicht nur Fundamentalisten gehen von einem Widerspruch zwischen Moral und Eigeninteresse aus. Warum glauben auch viele Befürworter etwa von Toleranz und Demokratie, daß sich Moral und Eigeninteresse widersprechen? Der ordnungsethische Ansatz in der Wirtschaftsethik² antwortet hier: Die These vom Widerspruch zwischen Moral und Eigeninteresse begründet sich für viele Menschen mit ihrer alltäglichen Erfahrung. Sie erfahren, daß sie selbst als Akteure, daß Unternehmen, Organisationen, ausbeutbar werden, wenn sie Vorleistungen – insbesondere nach traditioneller Auffassung *moralische* Vorleistungen – liefern. Sie merken, daß der Ehrliche der Dumme ist, daß derjenige, der sich moralisch verhält, anschließend über den Tisch gezogen wird.

Die Wirtschaftsethik erklärt diese Befunde unter Berufung auf das Modell des Gefangenendilemmas. Im Gefangenendilemma erodiert Moral zwingend aufgrund der spezifischen Anreizstrukturen der Situation. Diese verhindert eine Kooperation zwischen den Akteuren. Die Interaktionspartner stellen sich, wenn sie aus Eigeninteresse handeln, kollektiv schlechter, als es möglich gewesen wäre.³ Zur

Auflösung dieses Dilemmas sind verschiedene Wege vorgeschlagen worden:

Eine *Ethik der Mäßigung* empfiehlt paradigmatisch, den Wettbewerb abzuschaffen oder zumindest ihn zu bändigen oder zu bremsen. Die *Ordnungsethik* dagegen geht den umgekehrten Weg. Sie behauptet, daß Wettbewerb im Rahmen geeigneter Regeln gerade Solidarität *erzeugt*, daß also der Wettbewerb keineswegs abgeschafft werden darf, sondern nur durch geeignete Regeln in die moralisch gewünschten Bahnen gelenkt werden muß. Solidarität – als grundlegendes Ideal abendländischer Moral – emergiert aus eigeninteressierten Handlungen der Akteure, sofern diese durch geeignete Regeln kanalisiert werden.

Ordnungsethik ist daher grundsätzlich zweistufig anzusetzen: Sie unterscheidet fundamental zwischen Handlungen und Regeln. Die moralische Bewertung muß sich auf die Regeln beziehen, die einzelnen Handlungen unter Regeln hingegen laufen im Prinzip moralfrei ab. Auf diese Weise werden Moral und Eigeninteresse grundsätzlich miteinander vereinbar. Das von vielen Menschen erfahrene Problem der Ausbeutbarkeit wird nun beherrschbar, da die Regeln für alle Wettbewerber gleichermaßen gelten sollen und ihre Übertretung mit den entsprechenden Sanktionen belegt wird. Damit trennt die Ordnungsethik – anders als viele andere Strömungen der Ethik – Motiv und Ergebnis voneinander ab. Es kommt nicht darauf an, Motive zu ergründen und sie dann zu bewerten – etwa in der Art, daß versucht wird festzustellen, wie weit die Akteure aus Eigeninteresse oder aus Altruismus handeln – dies ist für die Ordnungsethik irrelevant. Die Motive sind nicht entscheidend, es kommt vielmehr darauf an, ob die Akteure sich an die Regeln halten. Ob sie dies tun, um ihren Gewinn zu maximieren, um sich an die

zehn Gebote zu halten, um ihre gesellschaftliche Rolle einzunehmen oder um ihre genetische Fitness zu maximieren, ist nicht von Bedeutung. Entscheidend ist nur: Wer die Regeln übertritt, wird bestraft. Das heißt, wir haben es hier mit einer theoretischen Umstellung zu tun: Die Frage nach der moralischen Qualität von Handlungen der Akteure wird überführt in eine Frage nach der Qualität der Regeln.

Diese Frage ist grundsätzlich im Rahmen der positiven Theorie lösbar. Es geht darum, ob die Regeln, ob die Rahmenordnung, unzureichend, unvollständig oder gar kontraproduktiv ist. Regeln, die Korruption belohnen (etwa durch die steuerliche Absetzbarkeit von Bestechungsgeldern) oder die es gerade nicht belohnen, wenn Arbeitnehmer trotz leichter Unpäßlichkeit zur Arbeit gehen, sind ungeeignet.

Man kann auf diese Weise den Widerspruch zwischen Moral und Eigeninteresse auflösen: Die Moral wird in die Regeln verlagert, innerhalb der Regeln können die Akteure ihre eigenen Interessen im Prinzip moralfrei verfolgen. Die Frage ist allerdings, was ist hiermit gewonnen? Welchem Zweck, welchem Nutzen dienen die Regeln?

Regeln bieten Verlässlichkeit, Berechenbarkeit, Sicherheit. Regeln liefern jedem Interaktionsteilnehmer Informationen darüber, wie sich die anderen verhalten sollen und wie sie sich – bei hinreichender Regeldurchsetzung – auch tatsächlich verhalten. Bei geeigneten Regeln kann ich davon ausgehen, daß der andere fair spielt, wenn ich auch fair spiele. Ungeeignete Regeln hingegen bestrafen ein solches Verhalten und können etwa Betrug, Umweltverschmutzung oder Korruption befördern.

Auf diese Weise können sich wechselseitige Verhaltenserwartungen bilden und stabilisieren, im In-

teresse der Besserstellung aller Beteiligten, im Interesse von Wohlstand und gesellschaftlichem Fortschritt. Regeln ziehen Stabilitätselemente in das Gerüst von Gesellschaften ein. Ihre Bedeutung wird jedoch gerade in der philosophischen Ethikdiskussion unterschätzt.

Die Gegner einer auf Vorteilen und Anreizen basierenden Ordnungsethik könnten an dieser Stelle einwenden: Die Akteure dürfen zwar im Rahmen der Regeln ihre eigenen Interessen verfolgen, aber beim Zustandekommen der Regeln (beim „choice of rules“⁴) müßten die einzelnen ihre eigenen Interessen transzendieren und moralisch-altruistische Erwägungen berücksichtigen. Die Ordnungsethik teilt diese Auffassung jedoch nicht: Sie begründet *auch die Regeln selbst* mit Vorteilen. Die Zustimmung jedes einzelnen Mitglieds der Gesellschaft, jedes einzelnen Betroffenen, ist das einzige und letzte Kriterium für die Auswahl von Regeln in modernen Gesellschaften. Diese Zustimmung erfolgt nur, wenn sich die Akteure davon langfristig Vorteile versprechen. Nur solche Regeln stabilisieren, die dauerhaft und systematisch allen ihnen Unterworfenen Vorteile liefern.

Damit ist der erste Schritt zu einer Klärung des Verhältnisses von Moral und Eigeninteresse – als Antwort auf die Kritik von Fundamentalisten – erfolgt: Die Marktwirtschaft, die westliche Wirtschaftsordnung, ist grundsätzlich gerechtfertigt dadurch, daß sie Moral und Eigeninteresse verbindet und ihre simultane Verfolgung erlaubt. Dies wird durch adäquate Regeln garantiert.

Die Frage ist, ob damit schon alles gesagt wurde. Denn ist es nicht so, daß oftmals Unternehmen Handlungen vornehmen, denen das Prädikat „moralisch“ zugesprochen werden muß, die also nicht nur „moralfrei“ erscheinen? Unternehmen sponsern et-

wa kulturelle Veranstaltungen aller Art, sie unterstützen Bildungsprogramme in Drittwehländern und finanzieren sogar philosophische Lehrstühle. Können solche Handlungen im Rahmen der hier vorgelegten Konzeption als moralisch qualifiziert werden?

2 Unternehmensethik: Moral als Investition

Tatsächlich läßt sich auch in einer Ordnungsethik, die auf dem Kerngedanken der Regelsteuerung moderner Gesellschaften aufbaut, ein theoretischer Ort für Unternehmensethik finden. Unternehmensethik läßt sich aufbauen auf dem Gedanken, daß Interaktion durch Regeln und Verträge nicht vollständig bestimmt sind. Das heißt, es bleiben – nach Festlegung der Regeln – den Unternehmen immer noch *unterschiedliche Wege* zur Verfolgung ihres Eigeninteresses innerhalb der Regeln offen. Bei vielen Verträgen, die sie abschließen – und Regeln selbst sind Verträge der Gesellschaft – sind weder Leistungen und Gegenleistungen vollständig festgelegt (etwa nach Inhalt und Zeitpunkt), noch ist die Vertragserfüllung immer hinreichend präzise feststellbar, noch sind selbst gerechtfertigte Ansprüche immer mit hinreichender Sicherheit durchsetzbar. Als Beispiel können Transaktionen im Internet dienen. Dort beruht die Durchsetzbarkeit – gerade bei den vielen grenzüberschreitenden Transaktionen – auf zahlreichen Unwägbarkeiten der genannten Art. Dennoch werden solche Verträge täglich in großer Zahl abgeschlossen und über das Internet erfolgreich abgewickelt. Generell kann man sagen, daß unter Bedingungen der Globalisierung mit vielen unvollständigen und mit äußerst unterschiedlichen Rahmenordnungen zu rechnen ist.

Die Theorie unvollständiger Verträge trägt diesen Bedingungen Rechnung. Sie bezeichnet als unvollständige Verträge jene Verträge, bei denen

- a) Leistung und Gegenleistung nicht exakt festgelegt sind (weil sich äußere Bedingungen wie Preise ändern können),
- b) bei denen es nur zu hohen Kosten feststellbar ist, ob der Vertrag erfüllt worden ist,
- c) bei denen man damit rechnen muß, daß man selbst unstrittige Ansprüche nur mit großem Aufwand durchsetzen kann.

Nun sind viele, wenn nicht gar die meisten Verträge, die in der globalisierten Wirtschaft von Bedeutung sind, unvollständig. Das gilt insbesondere für langfristige Kooperationsverträge, Verträge über strategische Allianzen, aber auch für durchaus alltägliche Verträge wie Arbeits- und Dienstverträge. Alle diese Verträge können einseitige oder wechselseitige Abhängigkeiten erzeugen. Das heißt, wenn ein Partner sich an die Abmachung hält, kann er sich nicht sicher sein, daß der andere seine Verpflichtung ebenfalls erfüllt. Unvollständige Verträge können unterschiedlich ausgelegt werden: Vertragslücken können unterschiedlich interpretiert, die Erfüllung von Vertragsleistungen unterschiedlich gesehen werden. Wer also einen unvollständigen Vertrag abschließt, geht ein Risiko ein.

Ein rationaler Akteur dürfte somit, insbesondere wenn er als risikoscheu modelliert wird, unvollständige Verträge gar nicht abschließen, da er befürchten muß, ausgebeutet zu werden. Hier ist im Ansatz eine Dilemmastruktur erkennbar, denn unvollständige Verträge können im Interesse beider Seiten liegen. Was können rationale Akteure tun, um solche Verträge dennoch abschließen zu können?

Der Ausweg, die Verträge vollständig zu machen, ist nur ein scheinbarer. Es wäre sehr teuer, alle Vertragslücken zu schließen und die Durchsetzung der

Verträge – insbesondere in der Globalisierung – für alle Eventualitäten zu sichern. Zum anderen ginge damit aber auch gerade der Vorteil unvollständiger Verträge verloren: Sie bieten gerade jene Spielräume, die in der Globalisierung notwendig sind, um sich auf wechselnde Rahmenbedingungen schnell einstellen zu können. Sich bietende neue Chancen müssen beim Schopf gepackt, plötzlich drohende Katastrophen abgewehrt werden können. Es wäre somit nicht rational, alle Verträge vollständig zu machen.

Der bessere Ausweg ist daher, an dieser Stelle die Unternehmensethik zur Geltung kommen zu lassen. Für den Abschluß unvollständiger Verträge ist Vertrauen zwischen den Interaktionspartnern notwendig, und bei ihrer Befolgung in der Praxis ist Fairneß erforderlich. Die beteiligten Unternehmen müssen versuchen, diese Bedingungen – Vertrauen und Fairneß – herzustellen und zu stabilisieren. Das heißt: Die Verlässlichkeit wechselseitiger Verhaltenserwartung wird hier nicht durch formelle Regeln – wie im Bereich der Wirtschaftsethik – hergestellt, sondern durch *Selbstbindung* der beteiligten Unternehmen. Ein Unternehmen, das sich individuell auf bestimmte Maßnahmen und Verhaltensweisen festlegt, die seinen Interaktionspartnern Fairneß und Vertrauen signalisieren, bietet sich als verlässlicher Interaktionspartner dar. Es baut auf diese Weise eine Reputation auf, die in der globalisierten Wirtschaft zu seinem wichtigsten Kapital werden kann.

Gerade in der Globalisierung kommt es darauf an, daß sich Unternehmen – angesichts der vielfältigen Unsicherheiten – als zuverlässig präsentieren, und zwar sowohl gegenüber ihren Geschäftspartnern als auch gegenüber ihren Kunden, die beide auf der ganzen Welt verteilt sein können. Kein Unternehmen kann es sich leisten, seine Geschäfts-

partner als auch seine Kunden dauerhaft immer wieder über den Tisch zu ziehen. Dies wäre lediglich eine kurzfristige Optimierung des Verhaltens. Es entspräche etwa dem, was auch in der aktuellen Ethikdiskussion als „punktueller Optimierung“ (Nida-Rümelin 2002) bezeichnet und kritisiert wird. Ökonomische Kalkulation muß sich immer auf eine Sequenz von Handlungen beziehen, niemals auf einzelne Handlungen. Jeder Akteur und jedes Unternehmen kann investieren, d.h. Ressourcen für künftige Zwecke aufbewahren und sie nicht sofort verbrauchen, und solche Investitionen können auch mit Hilfe ethischer Mechanismen vorgenommen werden. Ethisches Verhalten stellt eine Investition in den nachhaltigen Erfolg des Unternehmens dar.

Diese Selbstbindung des Unternehmens an bestimmte ethische Werte und Leitbilder oder Unternehmensphilosophien muß allerdings richtig gemagt und kommuniziert werden. Hier ergeben sich vielfältige Möglichkeiten für Ansätze aus den Bereichen Unternehmenskultur und Wertemanagement. Es kommt dabei vor allem darauf an, daß nicht nur versucht wird, Individuen zu „erziehen“, etwa durch Manager-Seminare o.ä. Entscheidend ist die Gestaltung der Unternehmensverfassung, jener Regeln, die die Abläufe im Unternehmen wesentlich bestimmen. Das heißt, auch hier kommt der ordnungsethische Ansatz zur Geltung, nur ist er jetzt auf das einzelne Unternehmen oder eine Branche, nicht mehr auf die gesamte Wirtschaft, bezogen.

Die Kommunikation der Selbstbindung des Unternehmens nach außen hin, d.h. zu den Kunden und zur Öffentlichkeit, erweist sich vor allem dann als lohnende Investition, wenn dem Unternehmen in der Zukunft Fehler unterlaufen. War vorher die Reputation untadelig, so werden einzelne Fehler von der Öffentlichkeit auch eher verziehen.

Ich fasse zusammen: Die individuelle Selbstbindung der Unternehmen an Werte und Leitbilder kann – als *unternehmensethische* Maßnahme – die kollektive Selbstbindung durch formelle Regeln – als *wirtschaftsethische* Maßnahme – zumindest wesentlich ergänzen, wenn auch nicht völlig ersetzen. Am weitesten geht diese Entwicklung vielleicht im Internet: Dort werden in immer größerem Ausmaß formelle Regeln durch eine Steuerung über Reputationsmechanismen und Öffentlichkeit ersetzt⁵.

Es bleibt nun die Frage offen, wie solche Handlungen von Unternehmen bewertet werden sollen. Innerhalb der Ökonomik scheint dies weitgehend klar: Investitionen, die sich auszahlen, sollten getätigt werden, auch wenn sie sich auf ethische Verhaltensweisen beziehen. Innerhalb der philosophischen Ethik liegen dagegen viele theoretische Unklarheiten vor. Nicht selten wird den Unternehmen vorgeworfen, sie handelten ja nur aus Gewinninteresse, auch wenn sie damit letztlich der Moral dienen. Insbesondere im Rahmen einer Ethik, die sich auf Immanuel Kant beruft, wird das Handeln im Eigeninteresse systematisch angeprangert, auch wenn es sich aufgrund seiner Folgen als vorteilhaft für alle erweist. Was kann eine Ordnungsethik zu dieser Fragestellung sagen? Diese Frage ist Gegenstand des dritten Abschnitts.

3 Zur Kompatibilität von Eigeninteresse und Moral

Sind die hier vorgestellte Konzeptionen von Wirtschaftsethik als Ordnungsethik und von Unternehmensethik auf der Basis unvollständiger Verträge mit der Tradition der abendländischen Ethik kompatibel? Nicht selten wird diese Frage kategorisch verneint. Dem kann ich jedoch nicht zustimmen. Mir

scheint es hier eher um Interpretationsprobleme bei der Sicht auf die ethische Tradition zu gehen als um diese Tradition selbst. Wenn man sich aus der Perspektive der hier vorgestellten Konzeption die ethische Tradition erneut anschaut, stellt man überraschend fest: Weder die Goldene Regel noch der kategorische Imperativ Kants, zwei der großen Prinzipien abendländischer Ethik, verbieten das individuelle Streben nach Vorteilen als solches. Für die meisten Prinzipien der Ethik angelsächsischer Herkunft gilt dies ohnehin.⁶ Und wenn man sich auf die Bibel berufen will: Das Liebesgebot heißt nicht „Du sollst deinen Nächsten *mehr* lieben als Dich selbst“, sondern „Du sollst deinen Nächsten lieben *wie* Dich selbst“. Diese Prinzipien lenken das individuelle Vorteilsstreben lediglich in bestimmte Bahnen – um größerer Vorteile auf langer Sicht willen.

Der Unterschied zwischen der traditionellen Ethik und einer Ethik unter Bedingungen moderner Gesellschaften ist eher in den unterschiedlichen Rahmenbedingungen zu suchen. Vormoderne Gesellschaften spielten – vielleicht mit Ausnahme des römischen Reiches – Nullsummenspiele. Es handelte sich um Gesellschaften ohne nennenswertes Wachstum. In einer solchen Gesellschaft konnte ein einzelner nur zu großem Wohlstand kommen, wenn er sich auf Kosten anderer bereicherte. Hier finden das Zinsverbot des Aristoteles und der Scholastik, das moralische Verbot der Kapitalbildung sowie Luthers Verdammung von „Kauffhandlung und Wucher“ (Luther 1524/1987) ihre in ihrer Zeit durchaus plausible Begründung.

Die moderne in Funktionssysteme ausdifferenzierte Gesellschaft dagegen ist eine Wachstumsgesellschaft. Sie hat bei beträchtlichem Bevölkerungswachstum einen Pro-Kopf-Wohlstand hervorgebracht, den sich vormoderne Theoretiker nicht vorstellen konnten – und dies auf der Grundlage einer

Verfolgung der Eigeninteressen der Einzelnen unter einer klug geschnittenen Rahmenordnung mit forciertem Wettbewerb. Damit wird das Streben nach individueller Besserstellung zum Motor der Solidaritätsmoral des Abendlandes. Wettbewerb wird zur neuen, effektiveren Form der *Caritas* (Mildtätigkeit). Dies kann theoretisch noch einmal anders wie folgt begründet werden:

Das Grundproblem der Ethik kann nicht mehr, wie bisher, an der Unterscheidung von Egoismus und Altruismus festgemacht werden. Es kann nicht darum gehen, daß wir von den einzelnen – insbesondere von den Unternehmen – verlangen, daß diese ihre eigenen Interessen zugunsten des Wohls anderer zurückstellen. Diese Auffassung ist unter den Bedingungen moderner Gesellschaften nicht mehr adäquat. Stattdessen kann nur gefordert werden, daß die einzelnen ihren eigenen Vorteil so verfolgen, daß *auch andere* davon Vorteile haben, d.h. wir differenzieren zwischen einseitigem und wechselseitigem Vorteilsstreben. Grundlegend bleibt jedoch das eigeninteressierte Handeln, nicht der Altruismus. Auf diese Weise läßt sich auch das Gewinnstreben der Unternehmen ethisch rechtfertigen, ja, dieses Streben ist sogar *gefordert*, unter zwei Bedingungen:

- a) Die Unternehmen müssen die Regeln der Rahmenordnung beachten, und
- b) die Unternehmen müssen für die von ihren Handlungen Betroffenen Vorteile liefern, die diesen sonst nicht zugute gekommen wären. Zu diesen Vorteilen zählen beispielsweise gute, preiswerte, innovative Produkte, Arbeitsplätze und Einkommen, Steuern und Abgaben, Ausbildung und dergleichen mehr. Dies deckt sich mit Kernforderungen der abendländischen Ethiktradition.

Die voranstehenden Überlegungen enthalten implizit zwei Forderungen, eine an die Ökonomik und eine an die Ethik:

Die Ökonomik muß ihren Vorteilsbegriff offen halten. Unter Vorteilen dürfen nicht nur materielle oder gar nur monetäre Vorteile verstanden werden, sondern es müssen sich Dinge wie Gesundheit, Muße, ein gutes Leben im Sinne des Aristoteles mit ökonomischen Mitteln rekonstruieren lassen. Wenn die Ökonomik diese methodologische Umstellung systematisch vollzieht, kann sie zu einer „Fortsetzung der Ethik mit anderen Mitteln“ (Homann 2001) werden.

Die Ethik hingegen darf sich nicht mehr als Ethik des Maßhaltens verstehen. Eine Ethik, die fordert, daß wir Wachstum beschränken und auf dem Erreichten stehen bleiben sollen, kann katastrophale Folgen haben. Glücklicherweise haben z.B. die Warnungen des Club of Rome (Meadows und Meadows 1972) nicht – bzw. nur in Ansätzen – zu einer bewußten Anti-Wachstums-Politik geführt. In der aktuellen Konjunktursituation dürfte jedem klar geworden sein, was ein dauerhafter Verzicht auf Wachstum bedeuten würde.

4 Schluß

Eine moderne Ethik – als Ordnungsethik und als Unternehmensethik auf Basis der Theorie unvollständiger Verträge – kann zwischen Moral und Eigeninteresse keinen Widerspruch ansetzen. Sie muß vielmehr die Bedingungen moderner Gesellschaften berücksichtigen und von den Entwicklungen in der Ökonomik lernen. Nur so kann die Idee der Tradition, Solidarität und Effizienz gleichzeitig, simultan, zu verwirklichen, in die Zukunft getragen und gegenüber Fundamentalismen argumentativ vertreten werden.

Anmerkungen

- 1 Die Beziehungen zwischen Islam und Wirtschaftsordnung werden an anderer Stelle in diesem Band (vgl. Hermann 2003) erörtert – hierauf werde ich nicht näher eingehen.
- 2 Vgl. Homann (2002).
- 3 Vgl. Holler/ Illing (1993).
- 4 Vgl. Brennan/ Buchanan (1993).
- 5 Vgl. Lütge (2002).
- 6 Vgl. etwa Mackie (1981) sowie Binmore (1994–1998).

Literatur

- Binmore, Ken* (1994–1998). *Game Theory and the Social Contract*, 2 Vols. Cambridge/Mass: MIT Press.
- Brennan, Geoffrey / James M. Buchanan* (1993). Die Begründung von Regeln. Konstitutionelle Politische Ökonomie, übersetzt von Monika Vanberg, mit einer Einleitung hrsg. von Christian Watrin. Tübingen: Mohr.
- Hermann, Rainer* (2003). Islam und Wirtschaftsordnung, in diesem Band.
- Holler, Manfred J. / Illing, Gerhard* (1993). Einführung in die Spieltheorie, 2. Auflage, Berlin: Springer.
- Homann, Karl* (2001). Ökonomik: Fortsetzung der Ethik mit anderen Mitteln. In: Siebeck, Georg (Hrsg.). *Artibus ingenius. Beiträge zu Theologie, Philosophie, Jurisprudenz und Ökonomik*, Tübingen: Mohr Siebeck. 85–110 (wiederabgedruckt in: Homann 2002).
- Homann, Karl* (2002). Vorteile und Anreize: zur Grundlegung einer Ethik der Zukunft, hrsg. von Christoph Lütge. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Lütge, Christoph* (2002). Grenzen oder neue Chancen der Ethik im Internet? Zur Problematik von Normativität unter den Bedingungen globaler Netz-Kommunikation. In: Wolfram Högbe (Hrsg.). *Grenzen und Grenzüberschreitungen: XIX. Deutscher Kongress für Philosophie*, Bonn: Sinclair. 905–913.
- Luther, Martin* (1524/1987). *Von Kauffshandlung und Wucher*. Hrsg. von Horst-Claus Recktenwald, Frankfurt/ Main und Düsseldorf: Verlag Wirtschaft und Finanzen.

Mackie, John L. (1981). Ethik: auf der Suche nach dem Richtigen und Falschen. Stuttgart: Reclam.

Meadows, Dennis und Donella Meadows (1972). Die Grenzen des Wachstums: Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit. Stuttgart: DVA.

Nida-Rümelin, Julian (2002). Ethische Essays. Frankfurt/ Main: Suhrkamp.

Die Referenten der Tagung

**Prof. Dr. Dr. Karl Kardinal
Lehmann**
Bischof von Mainz und
Vorsitzender der
Deutschen Bischofskonferenz



**Pater Prof. Dr. Dr. Iwan
Sokolowsky SJ**
Jesuitenkommunität Lainz bei
Wien



Dr. habil. Lüder Gerken
Stiftung Marktwirtschaft



**Prof. Dr. Friedhelm
Hengsbach SJ**
Philosophisch-Theologische
Hochschule Sankt Georgen



Dr. Rainer Hermann
Frankfurter Allgemeine Zeitung,
Istanbul



Prof. Dr. Volker Nienhaus
Ruhr-Universität Bochum



Prof. Dr. Werner Lachmann
Universität Erlangen



Prof. Dr. Gerhard Kruijff
Forschungsinstitut
für Philosophie, Hannover



Dr. Christoph Lütge
Ludwig-Maximilians-
Universität München



Dr. Gerhard Schick
Stiftung Marktwirtschaft



