

Metaphysik, christliche Religion und soziale Ordnung*

VON PETER KOSLOWSKI

Der Mensch ist nicht vollständig durch Instinkte bestimmt, sondern verfügt über das Vermögen, die Welt und sich zu erkennen und zu wandeln. Er ist als ein „Orientierungswaise“ immer auf der Suche nach einem umfassenden Begreifen der Welt und Gesellschaft. Weil das Bild des Menschen von der Wirklichkeit einen kausalen Faktor in dieser Wirklichkeit darstellt, ist seine natürliche und soziale Umwelt nicht fixiert und gegeben. Sie steht vielmehr der Erkenntnis und der Prägung nach seinem Bild von der Welt offen. Die Gesellschaft ist gestaltbar. Ihre Institutionen werden durch das Zusammenwirken spontaner individueller Handlungen, durch Gewalt, durch Zufall und durch politischen Willen und rationalen Entwurf herausgebildet. Das Selbstverständnis, das Weltbild und die Sozialtheorie einer Gesellschaft sind von großer Bedeutung, weil sie die Selbst-Wahrnehmung der Mitglieder und Institutionen der Gesellschaft formen. Diese Selbstwahrnehmung wiederum beeinflusst zusammen mit den Antizipationen der sozialen Entwicklung die soziale Wirklichkeit. Im Sozialen sind Definitionen der Realität real in ihren Konsequenzen. Definitionen der wahrgenommenen Wirklichkeit des Menschen werden durch Tradition, Mythos, Religion, Ideologie und Wissenschaft geschaffen. Unter diesen sind Religion, Ideologie und Wissenschaft oder Szientismus die umfassendsten Weisen der Weltinterpretation als Weltbilder oder Theorien der Gesamtwirklichkeit. Die Wissenschaft gewinnt die Qualität eines Weltbildes besonders in szientistischen Entwürfen, die die empirische oder experimentelle Forschung transzendieren. Die heute wichtigste szientistische Theorie der Gesamtwirklichkeit ist der Evolutionismus als wissenschaftlicher Materialismus. Seine umfassendste Form, die auch die Evolution der Gesellschaft beinhaltet, ist die Soziobiologie. Marxismus als dialektischer und historischer Materialismus kann als eine Form von Ideologie *und* Szientismus zugleich angesehen werden. Wenn wir den dialektischen Materialismus als Szientismus interpretieren, zeigt er erstaunliche Ähnlichkeiten als eine Theorie der Geschichte oder sozialen Evolution mit Wilsons soziobiologischem „wissenschaftlichem Materialismus“ – Engels sah Marx als den Darwin der Sozialwissenschaften –, aber ebenso wichtige Unterschiede in der kollektivistischen Orientierung im Gegensatz zur individualistischen der Soziobiologie. Der Marxismus wird jedoch im folgenden nicht weiter Berücksichtigung finden.

Weltbilder sind Theorien der Gesamtwirklichkeit. Sie schließen den

* Überarbeitete und aus dem Englischen übersetzte Fassung eines Vortrags auf der „Interlaken-Conference on Analysis and Ideology“, Interlaken, Schweiz, 11.–15. Juni 1984.

natürlichen und sozialen Kosmos ein. Sie haben kognitiven Gehalt als Interpretationen der Welt und moralisch-praktische Bedeutung für die Orientierung der Praxis und die Gestaltung und die Legitimation von Normen. Es ist nötig, diese kognitiv-praktische Doppelnatur von Sziientismus *und* Religion von Anfang an zu betonen. Die religiösen oder sziientistischen Sätze über den Ursprung der Welt, des Menschen, der Seele und der Freiheit (bzw. deren Negation) und über die Zukunft der Welt und des Menschen haben bedeutsame gesellschaftliche Folgen. Diese sozialen Nebenwirkungen theoretischer Sätze stehen im Zentrum der Debatte zwischen Religion und materialistischem Evolutionismus. Mit seiner Naturrechtstradition war sich insbesondere der Katholizismus immer der kognitiven Bedeutung der religiösen Dogmen bewußt. Die katholische Tradition hat die Religion niemals nur als eine moralische oder praktische Sache der Gesinnung und des Glaubens angesehen, sondern immer versucht, Glauben und Wissen in einem Vernunftglauben zu versöhnen und sichtbare soziale Repräsentation für ihn zu gewinnen – gegen die protestantische Gefahr, sich auf private Moral oder auf bloße Gefühlsreligion zurückzuziehen und gegen die fundamentalistische Gefahr, die Offenbarungsreligion mit konkretem Weltwissen zu verwechseln. Gegen Tertullians ‚credo quia est absurdum‘ wird in der katholischen Tradition stets das in der augustinischen Tradition stehende ‚credo ut intelligam‘ Anselms von Canterbury¹ vertreten.

Im folgenden soll das Christentum als ein kognitives Weltbild angesehen werden, als Teil eines vernünftigen, aber nicht notwendig wissenschaftlichen Diskurses über letzte Fragen, über Fragen äußersten Umfangs und Angelegenheiten letzten Interesses. Dieser Diskurs über die letzten Fragen des Ursprungs, des Wesens und der Bestimmung des Universums und des Menschen stehen in einer Tradition, die mit der griechischen Philosophie, besonders dem Platonismus, und dem jüdischen Monotheismus beginnt und in der christlichen, trinitarischen Religion fortgesetzt wird². Zunächst soll die gesellschaftliche Wirkung der monotheistischen Metaphysik in der westlichen philosophischen Tradition einerseits, und die Wirkung der evolutionistischen Metaphysik, wie sie in E. O. Wilsons „On Human Nature“³ entfaltet ist, andererseits darge-

¹ *Anselm von Canterbury*, Prologion c. 1.

² Dabei haben die letzten Fragen, die gestellt werden können, und der Fragehorizont des Menschen durch die Kontingenz der Schöpfung und durch die Menschwerdung Gottes im Christentum im Vergleich zum Griechentum noch einmal eine erhebliche Ausdehnung erfahren. Die dadurch bewirkte Erweiterung des Frage- und Wissensbedürfnisses wird in den Systemen des Gnostizismus sichtbar, die in Gefahr sind, den Bereich des legitimerweise Wißbaren und Erfragbaren zu überdehnen. Dies wird in den Kernfragen der Gnosis deutlich, die nach *Clemens Alexandrinus*, *Excerpta ex Theodoto* 78,2 lauten: „Wer waren wir? Was sind wir geworden? Wo waren wir? Wohinein sind wir geworfen? Wohin eilen wir? Wo von sind wir befreit? Was ist Geburt? Was ist Wiedergeburt?“

³ *E. O. Wilson*, *On Human Nature*, Cambridge Mass. 1978. Zitiert nach der deutschen Ausgabe: *Biologie als Schicksal. Die soziobiologischen Grundlagen menschlichen Verhaltens*, Berlin 1980.

stellt werden. Dann sollen die spezifische Differenz zwischen Christentum und allgemeinem Monotheismus und deren soziale Bedeutung untersucht und schließlich einigen Besonderheiten der katholischen Sozialphilosophie im Vergleich zu derjenigen der anderen christlichen Konfessionen nachgegangen werden.

1. Monotheistische Metaphysik und Evolutionismus als Weltbilder und die Frage der Entscheidung zwischen Weltbildern

a) *Die Wahrheit von Weltbildern als ein Problem theoretischer und praktischer Gewißheit*

Zunächst einige methodologische Bemerkungen. Die Ausarbeitung und die Annahme eines Weltbildes sind ein ethisches Problem theoretischer und praktischer Freiheit. Das theoretische Freiheitsproblem besteht in der jeder wissenschaftlichen Forschung eigenen Frage, wann eine Hypothese als hinreichend begründet zu gelten hat, um soziale Gültigkeit beanspruchen zu können. Schon das Problem der Induktion und induktiven Bestätigung ist ein praktisches Problem, das im wesentlichen nur probabilistisch zu lösen ist. Das Maß der induktiven Bestätigung einer Hypothese wird bestimmt durch das Maß, zu dem ein Forscher bereit ist, auf die Richtigkeit seiner Hypothese zu wetten⁴. Jede Induktion ist eine Frage probabilistischer und damit praktischer Gewißheit. Dies gilt besonders für den Test von Hypothesen, die so umfassend sind wie das evolutionistische oder religiöse Weltbild. Probabilistische Gewißheit als das Kriterium der Entscheidung für die christliche Religion ist die Essenz von Pascals berühmter Wette⁵. Die Frage ist daher, welchen Grad von Rechtfertigung die evolutionistische Hypothese der kulturell-genetischen Koevolution als einer materialistisch-deterministischen Theorie beanspruchen kann im Vergleich zum religiösen Weltbild, wenn zentrale Phänomene wie das Selbstbewußtsein und begriffliche Denken innerhalb des kausal-mechanischen Modells nicht erklärt werden können. Die

⁴ F. P. Ramsey, *Truth and Probabilities* (1926), deutsch, in: *Ders.*, *Grundlagen*, Stuttgart 1980. Zur englischen Tradition des Probabilismus seit *Joseph Butler*, *The Analogy of Religion, – Natural and Revealed to the Course of Nature 1736* („To us probability is the very guide of life“) vgl. *John Henry Newman*, *Essay in aid of a grammar of assent* (1870), deutsch: *Entwurf einer Zustimmungslehre*, Mainz 1961, 288. Zur gegenwärtigen wissenschaftstheoretischen Diskussion um die probabilistische Lösung des Induktionsproblems vgl. *W. Stegmüller*, *Personelle und statistische Wahrscheinlichkeit*. Erster Halbband: *Personelle Wahrscheinlichkeit und Rationale Entscheidung*, Berlin 1973. *Stegmüller* 95 ist allerdings der Meinung, daß sich das Induktionsproblem nicht vollständig in ein probabilistisches Problem rationaler Entscheidung überführen lasse, weil für die Entscheidung über die Induktion ein Hintergrundwissen Voraussetzung sei, das nicht wieder probabilistisch rekonstruiert werden könne. Aber gilt dies nicht auch für jede andere rationale Entscheidung?

⁵ *B. Pascal*, *Pensées* 233. Pascals Wette ist probabilistisch, obgleich er in seiner theoretischen und Moralphilosophie ein strenger Gegner des (moraltheologischen) Probabilismus gewesen ist. Vgl. *B. Nelson*, *Die Anfänge der modernen Revolution in Wissenschaft und Philosophie – Fiktionalismus, Probabilismus, Fideismus und katholisches ‚Prophetentum‘*, in: *Ders.*, *Der Ursprung der Moderne*, Frankfurt 1984.

„missing links“ der Erklärung des menschlichen Geistes durch graphische und mathematische Darstellung von sich potenzierenden Rückkopplungsschleifen überbrücken zu wollen und zu beanspruchen, daß dies ein angemessenes Modell der Erklärung der Evolution von einfachen neuronalen Wahrnehmungsprozessen bis zum begrifflichen Erkenntnisprozeß sei, wie dies in Lumsden und Wilsons bisher umfassendster Theorie der sozio-biologischen Koevolution geschieht⁶, ist ein überzogener Anspruch. Die philosophische Kritik muß sich einem solchen Anspruch gegenüber in der Rolle desjenigen wiederfinden, der die Einlösung der Erklärungsbehauptungen einfordert. Die Vorwegnahme von Forschungsergebnissen, die man *vielleicht* einmal haben wird, als bereits erwiesene ist in einer Sozialtheorie von der Tragweite des Evolutionismus weder wissenschaftstheoretisch noch vom Standpunkt einer Ethik theoretischer Freiheit aus zu rechtfertigen.

b) *Das Epos der Evolution und die platonisch-jüdisch-christliche Metaphysik. Ein Vergleich*

Es ist wichtig zu sehen, daß der Evolutionismus als eine Theorie der Gesamtwirklichkeit, die den natürlichen und sozialen Kosmos umfaßt, nicht eine empirisch oder experimentell falsifizierbare oder gar verifizierbare Theorie ist. Als eine Theorie der Totalität hat der Evolutionismus der big bang-Theorie den Charakter eines außerwissenschaftlichen Weltbildes. Als Theorie eines evolutionären Monismus ist er eine Form von *prima philosophia*, eine Form von Metaphysik. Seine Argumente können, soweit sie sich auf den Gesamtprozeß des Universums beziehen, weder bestätigt noch widerlegt werden. Wilson räumt denn auch ein, daß die Theorie der Evolution als eine Totaltheorie über die Koevolution von Natur und Gesellschaft vom Urknall bis zur modernen industriellen Gesellschaft nicht eine wissenschaftliche Hypothese ist, sondern ein Epos, eine Geschichte. „Das evolutionäre Epos ist insofern Mythologie, als die Gesetze ... Gegenstand des Glaubens sind, ohne daß sie je definitiv bewiesen werden können, so daß sich ein Ursache-Wirkungs-Kontinuum von der Physik zu den Sozialwissenschaften ... ergeben würde“. Allerdings ist ihm zufolge „das Evolutionsepos der beste Mythos, den wir je haben werden“⁷. Nach welchem Kriterium entscheiden wir, welches der beste Mythos ist? Gibt es hier nur noch Willkür zwischen Glaubensannahmen und keine rationalen Kriterien mehr? Für den Theoretiker Wilson ist die Antwort eindeutig: dasjenige Epos ist das beste, das am meisten *erklärt*. Der Materialismus der Soziobiologie wird über die Reli-

⁶ *Cb. Lumsden/E. O. Wilson, Genes, Mind, and Culture. The Coevolutionary Process*, Cambridge Mass. 1981. Vgl. meine ausführlichere Kritik der Soziobiologie in *P. Koslowski, Evolution und Gesellschaft. Eine Auseinandersetzung mit der Soziobiologie*, Tübingen 1984.

⁷ *Wilson* (Anm. 3) 192 und 201.

gion siegen, weil er erfolgreicher in der Erklärung theoretischer Phänomene ist. Die Frage ist jedoch, ob dieses theoretische Kriterium der Erklärungsleistung das einzige für die Entscheidung zwischen Weltbildern ist oder ob praktisch-soziale Gesichtspunkte in diese Entscheidung mit eingehen müssen. Ist der Materialismus auch erfolgreicher in der Begründung eines guten Lebens in einer gerechten Gesellschaft und in der Antwort auf Sinnfragen? Wilson übersieht bei seinem Blick auf die Erklärungsfunktion die Aufgabe von Mythos und Religion, den Menschen zur Sittlichkeit zu bewegen, ihm zu helfen, die Erfahrung der Kontingenz in seinem Leben zu bewältigen und eine Selbstinterpretation des Menschen zu leisten, in der er sich als Vernunftwesen wiedererkennen kann. Das Evolutionsepos muß mit der abendländischen, platonisch-jüdisch-christlichen Mataphysik nach dem Kriterium der theoretischen *und* praktischen Funktion von Weltbildern verglichen werden. Dieser Vergleich legt sich nahe, weil der wissenschaftliche Materialismus des Evolutionismus auf die Einheit von Theorie und Praxis in seinem Bestreben einer Präzisionssteuerung unseres evolutionären Schicksals zielt.

Nach Wilson bilden folgende Sätze den Kern des Evolutionsepos: „daß die Gesetze der physikalischen Wissenschaften mit denen der biologischen und der Sozialwissenschaften vereinbar sind und mit ihnen zu einer Kette der kausalen Erklärung zusammengefügt werden können; daß das Leben und der Geist eine physikalische Grundlage haben; daß die Welt, wie wir sie kennen, sich aus früheren Welten entwickelt hat, die den gleichen Gesetzen unterworfen waren; und daß das heute sichtbare Universum ausnahmslos in dieser materialistischen Weise erklärt werden kann.“⁸ Zunächst drängt sich der Einwand auf, daß Intentionalität und Bewußtsein bisher noch nicht materialistisch erklärbar sind, was Wilson auch selbst einräumt, und das Epos daher nicht konsistent, sondern in sich widersprüchlich ist. Das Konsistenzkriterium ist aber für Weltbilder das entscheidende Wahrheitskriterium, weil es per definitionem keine Argumente oder Kriterien außerhalb einer Totaltheorie gibt, an denen sie gemessen werden kann.

Das Gegenbild zum Evolutionsepos bildet die philosophische Metaphysik platonisch-jüdisch-christlicher Art. Sie gliedert sich in der Schulphilosophie in die allgemeine Metaphysik, die *metaphysica generalis* oder Ontologie, d. h. die Lehre von den Grundprinzipien und den ersten Ursachen des Seienden, und in die speziellen Metaphysiken, die *metaphysicae speciales*, die Lehren von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit der Seele. Die Inhalte dieser ‚metaphysicae speciales‘, um die es hier besonders geht, haben sich in einem religiös-philosophischen Evolutionsprozeß seit dem antiken Griechenland und Judentum im Abendland durchgesetzt. Sie umfassen den Monotheismus, eine Konzeption des Menschen als Frei-

⁸ Ebd. 201.

heitswesen und seelischem Wesen und die Anschauung, die Seele des Menschen sei unsterblich und nach dem Tod einem Gericht unterworfen. Aus dem Monotheismus folgt die Annahme einer konsistenten und kohärenten Welt- und Gesellschaftsordnung nach *einem* Willen und nicht nach einander widersprechenden, polytheistischen Willen⁹. Aus der Freiheitsidee folgt die Aufforderung an den Menschen zu und die Möglichkeit von eigenverantwortlichem, freiem Handeln. Die Idee der Unsterblichkeit der Seele impliziert die Forderung an den Menschen, sein Leben als Ganzes verantwortlich und rechtfertigbar zu führen. Konsistenz der göttlichen und moralischen Weltordnung, Freiheit und Unsterblichkeit der Seele bilden gemeinsam die Bedingungen der Möglichkeit von Sittlichkeit und eines konsistenten Lebensplanes, weil diese durch Totengericht und Unsterblichkeit der Seele transzendent begründet und sanktioniert werden. Freiheit und Unsterblichkeit der Seele sind auch Voraussetzung eines vernünftigen Altruismus als Überwindung des unmittelbaren Egoismus, weil Liebe in diesem Weltbild Ausdruck von Freiheit ist und Zuwendung zum Nächsten durch Lohn und Strafe für die unsterbliche Seele transzendent zu einer sinnvollen Lebensoption werden. Diese kulturellen und philosophischen Gehalte sind Ausdruck einer kulturellen Evolution der abendländischen Welt, deren sozio-biologische und evolutionistische Funktionalität nicht geleugnet werden kann¹⁰. Die hier erwähnten Inhalte des Monotheismus sind identisch im Platonismus, pharisäischen Judentum, Christentum und Islam.

Vergleichen wir damit die Inhalte des Evolutionsepos, die ebenfalls als Ergebnis einer kulturell-genetischen Koevolution von Wilson vorgeschlagen werden. Diese „Evolutionismetaphysik“ läßt sich analog darstellen in der allgemeinen Metaphysik der Evolution (Gesetz und Zufall) und den speziellen Metaphysiken der Determination des Willens und der Unsterblichkeit des Gens bei Elimination des Seelenbegriffs. Die Einheit der Evolution besteht nach Eigen/Winkler und Wilson als Zusammenspiel von Zufall und Naturgesetz¹¹, wobei unklar bleibt, wer diese „Gesetze“ gegeben hat. Für die Gesamtwirklichkeit und Geschichte von Natur und Gesellschaft wird der Zufall zu einem zentralen generativen Faktor, dem sich der Mensch unterwerfen muß. Das Theorem der Determination des Willens erschwert die Akzeptanz moralischer Forderungen und führt dazu, daß Verantwortlichkeit kaum begründbar ist. Das Theorem von der Unsterblichkeit der Gene rechtfertigt einen genetischen Egoismus, der Liebe zu einem Epiphänomen herabsetzt und sittliches Handeln letztlich illusionär erscheinen läßt. Die Prinzipien des Zusam-

⁹ Vgl. P. Kosłowski, Gesellschaft und Staat. Ein unvermeidlicher Dualismus, Stuttgart 1982, 37 f., 95 f.

¹⁰ Vgl. R. Bellah, Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World, New York 1970.

¹¹ M. Eigen/R. Winkler, Das Spiel. Naturgesetze steuern den Zufall, München 1975, und Wilson (Anm. 3).

menwirkens von Zufall und Notwendigkeit, der Determination des Willens und des genetischen Egoismus im Evolutionismus erschweren als ein Ganzes von Prinzipien die Annahme konsistenter sittlicher und sozialer Handlungsnormen und eines durchgängig rationalen Lebensplanes. Die Metaphysik der Soziobiologie und des evolutionstheoretischen Monismus interpretiert den Menschen nicht als handelndes, sondern wesentlich als reagierendes Wesen. Als Sozialmetaphysik im Sinne letzter kognitiver und normativer Welt- und Verhaltensorientierung einer Gesellschaft sind die Inhalte des Evolutionsepos der rationalen Welt- und Lebensbewältigung, der Vernunft im Sinne konsistenten Handelns und Denkens, nicht förderlich. Soziokulturell betrachtet, stellt die „Evolutionismetaphysik“ einen Rückschritt hinter die traditionelle Metaphysik dar. Eine echte sozio-biologische und sozialphilosophisch-normative Synthese muß deshalb das Evolutionsepos als gesellschaftliches Weltbild und letzte symbolische Orientierung des Handelns, als Theorie der Gesamtwirklichkeit ablehnen, weil dieses Weltbild der Entwicklungsstufe einer Gesellschaft, die auf Rationalität angewiesen ist, kaum entspricht.

Man kann daher die Voraussage wagen, daß sich das Evolutionsepos nicht als „evolutionär stabile Strategie“¹² in der Konkurrenz der Weltbilder durchsetzen wird, weil es nicht an die Erfordernisse der rationalen Gesellschaft angepaßt ist. Wilson muß sich mit der für einen durchgängig evolutionären Ansatz ärgerlichen Tatsache auseinandersetzen, daß die Selektion von Weltbildern nicht der Logik der Soziobiologie folgt und das Evolutionsepos nicht selektiert wird. Wie er selbst schreibt, „weicht die Religion nicht der Erkenntnis: die USA, das höchstentwickelte Land ist das zweitreligiöseste nach Indien“¹³. Diese empirische Widerlegung durch die Selektion von Weltbildern sieht er jedoch nicht als Einwand gegen einen materialistischen Evolutionsmonismus, sondern als Folge der Tatsache an, daß die Religion die Emotionalität des Menschen stärker anspreche. Diese emotionalen Vorteile der Religion im Sinne Wilsons werden aber von ihm nicht als soziologisches Argument gegen das Evolutionsepos interpretiert, als der Einwand, daß die Religion einem soziokulturellen Grundbedürfnis des Menschen und der *conditio humana* entspreche. Weil das Evolutionsepos seine eigene Theorie der evolutionär stabilen Strategie nicht auf sich selbst anwendet, vermag es nicht zu erkennen, daß es selbst der Stufe der soziokulturellen Evolution als *Sozialtheorie* nicht gemäß und daher in der Konkurrenz mit anderen Weltbildern keine evolutionär stabile Strategie ist. Vertreter des Evolutionsepos wie Wilson widersprechen ihrem eigenen materialistisch-evolutionistischen Ansatz und sind „Idealisten“, wenn sie am „wissenschaftlichen Materialismus“ auch dort festhalten, wo das religiöse Weltbild gesell-

¹² Der Begriff stammt von *J. Maynard Smith*, *Game Theory and the Evolution of Fighting*, in: *Ders.*, *On Evolution*, Edinburgh 1972. Vgl. auch *ders.*, *Evolution and the Theory of Games*, in: *American Scientist* 64 (1976) 41–45. ¹³ *Wilson* (Anm. 3) 170.

schaftlich selektiert wird und sich evolutionär als erfolgreich und soziologisch als funktional erweist. Es liegt hier ein Widerspruch zu den eigenen Annahmen des Evolutionismus vor, der von *seiner* Selektionstheorie (und d. h. seiner Wahrheitstheorie) her anerkennen müßte, daß das, was überlebt, auch die Vermutung der Richtigkeit für sich hat. In der sozialen Evolution spielt aber die Religion eine größere Rolle als der Szientismus. Der Evolutionismus als Totaltheorie ist dort „idealistisch“, wo er die Totalität seines Gedankens über die Evidenz der Phänomene stellt. Weil er das Phänomen des Geistes und daher der theoretischen Selektion nach Wahrheitskriterien und der sozialen Selektion nach Kriterien sittlicher Praxis leugnet bzw. leugnen muß, ist er gezwungen, eine Theorie der sozialen Evolution zu konzipieren, die einen wesentlichen Evolutionsschritt, den zur „Entdeckung des Geistes“ und zur Selektion nach Wahrheit, nicht enthält und nicht erklären kann.

Der Vergleich der Weltbilder zeigt den Primat der praktischen Vernunft in der Entscheidung über Theorien der Gesamtwirklichkeit. Weil der Selbstentwurf unseres Lebens und unserer Praxis selbst Teil jener Gesamtwirklichkeit sind, auf die die Theorie der Gesamtwirklichkeit zielt, aber auch weil die Theorie auf die Praxis zurückwirkt, muß jede Metaphysik oder Theorie der Totalität notwendigerweise sich selbst und die aus ihr folgende Praxis in sich als Gegenstand enthalten. Die Theorie muß selbstbezüglich sein¹⁴. Wenn das materialistische Evolutionsepos auf sich selbst reflektiert und die Frage stellt, ob es der individuellen und gesellschaftlichen Vervollkommnung des Menschen dient, wird sichtbar, daß es dem Weltbild der europäischen Metaphysik unterlegen ist. Die Frage nach der Anwendung der Theorie auf sie selbst und auf die menschliche Praxis stellen, heißt seit Kant, den Primat der praktischen Vernunft für eine Theorie der Gesamtwirklichkeit anerkennen. Nach Kant schließt die theoretische Vernunft das Vermögen des menschlichen Willens, sich selbst zum Handeln zu bestimmen, aufgrund des für sie ausnahmslos geltenden Kausalprinzips aus. Weil aber dieses Vermögen nach Kant ein „Faktum der Vernunft“ ist, das nicht geleugnet werden kann, übergreift eine umfassende systematische Theorie die theoretische und praktische Vernunft und bringt theoretische Wahrheit und praktisches Gutsein in eine Synthese. Kant zeigt in seiner ‚Kritik der reinen Vernunft‘¹⁵, daß die theoretische Vernunft in Antinomien und Widersprüche geführt wird, wenn sie auf der kategorialen Ebene über die metaphysischen Fragen des Anfangs oder der Unendlichkeit der Welt und über die Existenz oder Nichtexistenz von Gott, Seele und Freiheit reflektiert. Nach seiner theoretischen Philosophie und Wissenschaftstheorie können wir diese Fragen nicht entscheiden, da die Vernunft in Antinomien und

¹⁴ Vgl. D. Henrich, *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart 1982.

¹⁵ *Kritik der reinen Vernunft* Ausg. A, 1781, 426 ff.

Widersprüche geführt wird, wenn sie eine der beiden Alternativen bis zu ihrem Ende denkt. In der theoretischen Vernunft bleiben die Fragen des Anfangs oder der Unendlichkeit der Welt, der Existenz oder Nichtexistenz von Gott, Seele und Freiheit offen. Aber Kants ‚Kritik der praktischen Vernunft‘ zeigt, daß die Sätze der Metaphysik über Gott, Freiheit und Unsterblichkeit der Seele Postulate der praktischen Vernunft sind, deren Geltung wir aus praktischen Gründen annehmen. Da der theoretische Status dieser Sätze offengelassen, aber ihr praktischer Status vergleichsweise gut begründet ist, ist ihre gesamte Begründung stärker, als häufig in Arbeiten der analytischen Philosophie über Kant eingeräumt wird. Kants Philosophie ist als eine Kritik der Schulmetaphysik *und* als ein Möglichkeitstheorem für Metaphysik zu lesen.

Man kann die Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft auch so verstehen: in einer Theorie der Gesamtwirklichkeit wird der Gegensatz von „wahr“ und „gut“ aufgehoben. Das, was im umfassenden Sinn wahr ist, ist für das Ganze und den Menschen gut. Ebenso muß das, was für das Ganze gut ist, auch wahr sein. Die evolutionistische Ontologie mit ihrer Theorie des egoistischen Gens ist keine Theorie der Gesamtwirklichkeit, weil sie sittliche Praxis und das Selbstverständnis des Menschen als eines Geist- und Freiheitswesens in sich nicht zur Darstellung zu bringen vermag. Wir sind daher nicht von einer Logik der Theorie gezwungen, das Weltbild des Evolutionsepos und des egoistischen Gens zu übernehmen, obgleich wir es, weil es der soziokulturellen Evolution des Menschen nicht förderlich ist, aus praktischen Gründen ablehnen müßten. Es gibt für eine Theorie des Ganzen kein Wahrheitskriterium außerhalb dieses Ganzen und kein Kriterium außer dieses Ganze. Das Ganze einschließlich der aus der Theorie der Gesamtwirklichkeit folgenden Praxis ist Wahrheitskriterium. Daraus folgt, daß Evolutionismus und monotheistische Metaphysik vom Standpunkt der theoretischen Philosophie aus gleichermaßen möglich wie unentscheidbar sind, daß aber vom praktischen und umfassenden Standpunkt einer Einheit von theoretischer und praktischer Philosophie aus der klassischen Metaphysik der Vorzug zu geben ist.

2. Christentum und soziale Ordnung

a) *Die Plausibilität des Christentums*

Nach dem Aufweis, daß Metaphysik möglich ist, muß nun gefragt werden, was der spezifische Inhalt der christlichen Form monotheistischer Religion und der christlichen Theorie der Gesamtwirklichkeit ist, wie dieser (denk-)möglich ist und wie dieser Inhalt die soziale Ordnung beeinflusst. Mit dem Christentum wird der Gott der Metaphysik und des Monotheismus, Gott der Schöpfer und oberste Richter, zu Gott dem Richter *und* Erlöser, dem Vater *und* Bruder des Menschen. Der Kern des

christlichen Glaubens ist es, daß Gott Mensch wurde, unter uns gelebt hat, starb und von den Toten auferstand. Aus der Sicht der Religionsgeschichte repräsentiert das Christentum den Übergang von einer patriarchalischen Herrscherreligion zu einer Sohnesreligion. Auch andere, nicht-christlich gnostische Religionen der Spätantike zeigen einen ähnlichen Übergang zu einem Sohn-und-Bruder-Gott¹⁶. Dieser Übergang verweist auf einen entscheidenden Schritt in der Evolution von Religion und Gesellschaft. Dieser Entwicklungsschritt führt zu einem neuen Begriff der allgemeinen Brüderlichkeit der Menschen, die in der Liebe Christi zu allen Menschen und in seiner Stellvertretung in jedem Nächsten gründet. Er führt zu einer neuen Betonung und einem neuen Verständnis menschlicher Freiheit, besonders in bezug auf das religiöse und soziale Gesetz, d. h. zur Befreiung vom Gesetz durch die Liebe, und zu einem neuen Verhältnis des Menschen zu Gott, das sich von Unterwerfung und Furcht zu Sohnschaft und Vertrauen in Erlösung wandelt. Diese neue Beziehung von Gott und Mensch gründet in Gottes *Kenosis*, in der Selbsterniedrigung Gottes in der Menschwerdung und in der umgekehrten Erhebung der Menschen zu Freunden Gottes, die durch die Angleichung Gottes an die Menschen in Christus erwirkt ist¹⁷. Nach dem christlichen Glauben haben die Menschwerdung Gottes und der Tod Christi Gott und Mensch versöhnt und die Auferstehung Christi und die darauf folgende Sendung des Heiligen Geistes den Menschen in dieser Welt den Beistand und die Erlösung gebracht. So weit die religionsphänomenologische Beschreibung der soziologisch und sozialphilosophisch wichtigsten Elemente des christlichen Glaubens.

Es ist natürlich sehr schwierig, die Realität des Lebens Gottes auf der Erde in Christus spekulativ oder begrifflich „einzuholen“ oder dieses Ereignis plausibel zu machen. Zwei Strategien der Rationalisierung und Vernunftbegründung des Glaubens sind eingeschlagen worden. Der erste Weg ist, das Leben Christi als ein historisches Ereignis anzusehen, dessen Historizität durch die Zeugen gewährleistet ist, deren Zeugnis, die Evangelien, von Generation zu Generation in der Kirche überliefert wird. Die Begründung des Glaubens in der Historizität des Ereignisses entspricht der Tatsache, daß ein einmaliges historisches Ereignis nicht bewiesen oder begrifflich deduziert werden kann, da es per definitionem einmalig und daher dem Denken in allgemeinen Begriffen unzugänglich ist. Nach John Henry Newman trifft dies für alle historischen Ereignisse zu¹⁸. Daß Cäsar eine historisch reale Person war, kann von uns nicht demonstriert werden. Kierkegaard betont die Einmaligkeit des erlösenden Ereignisses und die daraus folgende Tatsache seiner Unzugänglichkeit für das Allgemeine des Begriffs. Er sieht darin eine Bedingung seiner Absolutheit. Ge-

¹⁶ Vgl. H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, Göttingen, ³1964, Bd. I, 219.

¹⁷ Vgl. *Anselm von Canterbury*, *Cur Deus Homo?*

¹⁸ *Newman* (Anm. 4).

gen Hegels Ableitung der Menschwerdung Gottes aus der Notwendigkeit für das Absolute, sich in die Natur und den Menschen zu entäußern, betont Kierkegaard, daß die Einmaligkeit der Menschwerdung Gottes im Leben Jesu paradoxerweise eine Garantie ihrer Wahrheit ist¹⁹.

Mit Hegel ist die zweite Weise der Vernunftbegründung des christlichen Glaubens angesprochen. Hegels philosophisches System ist der am weitesten reichende Versuch, das Leben Christi und die Gründung der Kirche als ein Ereignis in der Entfaltung des Absoluten von seinem ursprünglichen, einfachen Ansichsein durch die Entäußerung in die Natur und dem Zusichkommen im endlichen Geist und der Gemeinde zu seiner endgültigen Vollkommenheit als versöhntes und selbstbewußtes An-und-für-sich-Sein zu begreifen²⁰. Hegels reine Konzeptualisierung und Kierkegaards reiner Historizismus markieren die beiden Extreme in der philosophischen Apologetik des Christentums. Der christliche Glaube, vor allem in der katholischen Tradition, hat im allgemeinen einen mittleren Weg zwischen diesen beiden philosophischen Extremen gewählt. Er betonte die Historizität der Ereignisse und die Bedeutung der Tradition des Zeugnisses in der Kirche und übernahm gleichzeitig die – vor allem, aber nicht ausschließlich griechische – spekulative Begründung des Sohnes Gottes als des Logos in der Trinitätslehre. Das Johannes-Evangelium ist von den ersten Worten über den Logos an bereits eine Synthese von historischem Bericht und philosophischer Konzeptualisierung des Inhaltes dieses Berichtes. Kurz, *daß* das Heilsereignis stattfand, kann nicht bewiesen oder deduziert werden, aber *was* geschah, kann durch philosophisches Denken plausibel gemacht werden. Das *Daß* ist eine Frage des Glaubens, das *Was* steht dem vernünftigen Begreifen offen. Für beide gemeinsam ist philosophisch nur probabilistische Annäherung möglich. Aber der Glaube in die Historizität der Menschwerdung Gottes wird zum vernünftigen Glauben, wenn an Hegels Satz erinnert wird: „Wenn ihm (Gott) das Sichoffenbaren abgesprochen wird, so bliebe von einem Inhalte desselben nur dies übrig, ihm Neid zuzuschreiben.“²¹ Weil die Liebe in Gott den Primat hat, verschließt er sich nicht, sondern läßt den Menschen durch Selbstoffenbarung an seinem Sein teilhaben. Umgekehrt bestätigt der Inhalt des vorliegenden Offenbarungsberichtes, daß die Liebe in Gott den Primat vor dem Erkennen und Wollen hat. Ein pantheistischer Intellektualismus einer Einheit von Gott, Welt und Mensch, in dem sich etwa Gott erst im Menschen und der Welt erkennt und bewußt wird, ist daher mit Max Scheler und gegen Tendenzen des Hegelschen Systems und seiner Nachfolger abzulehnen²².

¹⁹ S. Kierkegaard, Philosophische Brocken.

²⁰ Vgl. zu Hegels Religionsphilosophie P. Koslowski, Hegel – der Philosoph der Trinität?, in: ThQ 162 (1982) 105–131.

²¹ Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften § 564.

²² Max Scheler, Vom Ewigen im Menschen. 1. Band: Probleme der Religion, Leipzig 1921, 529, 553, 684 f. Vgl. zum Zusammenhang von Liebe und Selbstoffenbarung Scheler 639: „Das

Die Beschreibung der materialen Substanz des christlichen Glaubens, ja der Versuch der Einfühlung in ihre Wirklichkeit, wie sie im religiösen Akt und Glauben gegeben ist – eine Einfühlung, die im ganzen nur dem selbst religiösen Menschen gelingen kann –, ist die notwendige Voraussetzung eines angemessenen Verstehens der Wirkungen des Glaubens auf die Gesellschaft und soziale Ordnung. Glaube, Glaubensinhalte und soziale Funktion der Religion sind nicht trennbar. In der Religion können wir nur sehr begrenzt von der funktionalistischen Grundannahme ausgehen, daß unterschiedliche Inhalte in der Erfüllung derselben Funktion äquivalent sind. Eine vollständig funktionalistische Religionssoziologie und -philosophie, die annähme, daß in der Religion das Medium die Botschaft ist, geht an den Phänomenen des Religiösen vorbei. Der ohnehin überbenützte Satz Marshall McLuhans ist in der Religion noch unzutreffender als in anderen Bereichen des geistigen Erlebens. Menschen glauben nicht an Funktionen oder Medien, sondern an die Wahrheit des Inhalts. Wie Menschen verschiedenen substantiellen Glaubens miteinander leben können, ist daher, wie die schreckliche Geschichte der Religionskriege zeigt, ein wesentliches, soziologisches und religiöses Problem.

b) Versöhnung und ihre soziale Bedeutung

Das Christentum ist die Religion der Versöhnung. Sein Prinzip ist die Versöhnung und Vermittlung von Gott und Mensch. Der Sohn Gottes und Menschensohn versöhnt Gott und Mensch. Im Deutschen liegt bereits etymologisch eine Verwandtschaft zwischen Sohn und Versöhnung vor²³. Das Prinzip der Versöhnung der Gegensätze findet sich in der Doppelnatur Christi als Gott-Menschen und in der Trinität als Einheit Gottes in seiner Unterschiedenheit. Einheit in der Unterschiedenheit ist das fundamentale Problem der Vergesellschaftung. Es beschreibt die Aufgabe, die insbesondere eine fortgeschrittene Hochkultur zu lösen hat: individueller Vielfalt Raum zu lassen und zur gleichen Zeit ein Mindestmaß von Einheit unter den Mitgliedern der Gesellschaft zu bewahren²⁴. Einheit in der Unterschiedenheit beschreibt aber auch die Lösung des Entzweigungsproblems, das mit der sozialen Entwicklung zum Individua-

eben ist ... das Wunderbare des weder auf Erkennen noch Wollen zurückführbaren Liebesaktes, daß er seinen Gegenstand auf einer Stufe des ‚Seins‘ ergreift, auf der sein Sosein sowohl seinem existenzialen Sein als seinem Wertsein nach noch unbestimmt ist.“

²³ Nach *J. und W. Grimm*, Deutsches Wörterbuch, Nachdruck München 1984 leitet sich zwar das Wort Versöhnung von Sühne und dem älteren, synonymen Versöhnung ab. Aber bereits Luther hat nach Grimm statt Versöhnung die Umlautbildung Versöhnung bevorzugt und so im Deutschen vorherrschend werden lassen.

²⁴ Auf die Bedeutung des Mittlers in Religion und Gesellschaft haben neben Hegel besonders die Romantiker wie F. von Baader, F. Schlegel, Adam Müller und unter den Philosophen der Restauration de Bonald hingewiesen. Vgl. *P. Kosłowski*, Politischer Monotheismus oder Trinitätslehre? Zu Möglichkeit und Unmöglichkeit einer christlichen Politischen Theologie, in: *ThPh* 56 (1981) 70–91.

lismus verbunden ist. Die Entzweiung zwischen dem Ich und seiner gesellschaftlichen Umwelt ist im Prozeß der Zivilisation und Freisetzung subjektiver Freiheit unvermeidlich. Sie verursacht aber zugleich das Problem der Angst und des Verlustes des sich heimisch Fühlens in der sozialen Ordnung. Es tritt das auf, was Buchanan ein „Problem der großen Zahl“²⁵ nennt. Sobald eine Gesellschaft eine bestimmte Zahl von Mitgliedern überschreitet, ist die Kontrolle des Verhaltens und der Erfüllung der Rollenerwartungen in persönlich überschaubaren Bezügen nicht mehr möglich. Schwarzfahrer-Probleme und Situationen von Prisoner's Dilemma entwickeln sich, weil das Individuum die Möglichkeit hat, von der sozialen Ordnung zu profitieren und zur gleichen Zeit sich um die Einhaltung der Normen zu drücken oder seine Beitragsleistungen nicht zu erbringen. Für sich erfährt das Individuum diese Situation jedoch nicht nur als Chance zum Schwarzfahren und „Sichdrücken“, sondern auch als Entzweiung und Verlust der Sicherheit in einer geschlossenen Gesellschaft.

Augustinus gab dieser Situation der Entzweiung zwischen Individuum und Gesellschaft theologisch Ausdruck in der Trennung und Entzweiung von Selbstliebe und Gottesliebe, von amor sui und amor Dei. In der incurvatio in se ipsum hat sich der Mensch vom amor Dei auf sich selbst zurückgebogen. Der Mensch ist geschaffen im Bilde Gottes als ein Individuum wie Gott²⁶. Er hat die Pflicht, sich Gott anzugleichen, sich zu vervollkommen durch die Liebe zu Gott. Diese Forderungen an das Individuum begründen eine persönliche Beziehung des Individuums zu Gott. Der starke Individualismus des Christentums gründet in der individuellen Gottebenbildlichkeit und in der persönlichen Gottesliebe (als genitivus obiectivus und subiectivus). „Es ist begreiflich, daß ein solcher Individualismus ein schlechthin radikaler, auch alle Naturschranken und Unterschiede durch das Ideal des religiösen Seelenwertes überwindender ist, und ebenso begreiflich, daß ein solcher Individualismus nur auf der religiösen Grundlage überhaupt möglich ist. Nur die Gottesgemeinschaft gibt dem Individuum diesen Wert.“²⁷ Zugleich wird dieser radikale Individualismus im Christentum durch das Gebot der Nächstenliebe transzendiert. Dieses Gebot ist jedoch in der Gottesliebe begründet. Gottes- und Nächstenliebe sind identische Gebote, weil sich in der Gottesliebe die Nächstenliebe realisiert. Wer sich selbst in der richtigen Weise liebt, liebt nach Augustinus Gott. Wer aber die Gottesliebe hat, liebt auch seinen Nächsten. Die wohlverstandene Selbstliebe führt zur Gottesliebe, und diese wiederum schließt die Nächstenliebe ein. Wenn der Mensch

²⁵ J. M. Buchanan, Ethical Rules, Expected Values, and Large Numbers, in: *Ethics* 76 (1965) 1–13.

²⁶ De civitate Dei XII 28.

²⁷ E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, *Gesam. Schriften* 1, Tübingen 1923, 39.

den Nächsten lieben soll wie sich selbst, seine Selbstliebe ihn jedoch zur Gottesliebe führt, so muß er wollen, daß der andere dasselbe will wie er selbst: die Gottesliebe. Selbstliebe und Nächstenliebe haben dasselbe Ziel: die Gottesliebe, in der sie zusammenfallen. Die Gottesliebe, die aus der wohlverstandenen und aufgeklärten Selbstliebe folgt, verlangt die Aufhebung der Differenz zwischen dem einzelnen und dem Nächsten. In ihr wird Nächstenliebe zu Selbstliebe und Selbstliebe zu Nächstenliebe. In der Gottesliebe wird, so Augustinus, die Differenz von eigenem und fremdem Streben nach Gott und dem Glück aufgehoben.

Die Gottesliebe überführt den Individualismus und die Selbstliebe in einen umfassenden Universalismus der Nächstenliebe. In der Gottesliebe wird die Antinomie von Individual- und Sozialnatur, die ungesellige Geselligkeit und Entzweiung des Menschen, überwunden, weil sich die Bestrebungen und Interessen der Individuen in der Gottesliebe vereinigen. Der religiöse Individualismus enthält einen starken Gemeinschaftsgedanken nicht nur im Gebot der Nächstenliebe, sondern in der religiösen Überzeugung, daß sich die Gläubigen in einem gemeinsamen Ziel, in Gott, treffen. „So wird aus der gleichen Grundidee heraus der absolute Individualismus zu einer ebenso absoluten Liebesgemeinschaft der in Gott Verbundenen.“²⁸

Der hier entwickelte Sinn von Versöhnung zeigt, daß das Christentum eine sehr subtile Lösung des Entzweiungs- und Vermittlungsproblems zwischen Ich und Gemeinschaft, Individualismus und Kollektivismus darstellt. Reiner Individualismus und reiner Kollektivismus sind abstrakte Positionen, die das eigentliche soziale Problem der Vermittlung nicht erreichen. Die christliche Botschaft der Versöhnung ist eine Lösung des Problems, weil sie nicht in eines der beiden Extreme fällt. Denn, wie Augustinus schreibt: „Der Mensch ist als Einzelner geschaffen, freilich nicht, um allein zu bleiben. Denn nichts ist so gesellig von Natur, leider auch so zwieträchig durch eigene Schuld wie dieses Geschlecht.“²⁹

c) *Einige Anwendungen der christlichen Lehre auf wirtschaftliche Fragen*

Nach dem Buch *Genesis* hat Gott den Menschen nach seinem Bild geschaffen. Daher muß sich der Mensch nach dem Christentum im Bilde Gottes selbst verstehen lernen. Der Mensch erkennt sich im Bild Gottes als ein Wesen, das Gott ähnlich ist. Seine Gottebenbildlichkeit ist eine aufgegebenes.³⁰ Dem Menschen ist aufgegeben, wie Gott, aber in endlicher Weise Person, Schöpfer und Geistwesen zu sein. Als freies, geistiges und personales Wesen ist der Mensch das Zentralgeschöpf der

²⁸ *Ebd.* 40. Vgl. *Kosłowski*, Gesellschaft und Staat 69 ff.

²⁹ *De civitate Dei* XII 28.

³⁰ Die Aufgegebenheit der Gottebenbildlichkeit, zu der sich der Mensch erst in der Geschichte und Kultur emporzuentwickeln hat, betont im Anschluß an Herder *W. Pannenberg*, Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983, 40 ff.

Schöpfung und in die Mitte des Gesamtprozesses der Schöpfung gestellt. In der Teilhabe an Gottes Schöpfertum und Schöpferwerk muß er sich die Erde untertan machen. Das 2. Vatikanische Konzil dehnt den Gestaltungsauftrag des Buches *Genesis* noch aus: „Der nach Gottes Bild geschaffene Mensch hat ja den Auftrag erhalten, sich die Erde mit allem, was zu ihr gehört, zu unterwerfen, die Welt in Gerechtigkeit und Heiligkeit zu regieren und durch die Anerkennung Gottes als des Schöpfers aller Dinge sich selbst und die Gesamtheit der Wirklichkeit auf Gott hinzuordnen, so daß alles dem Menschen unterworfen und Gottes Name wunderbar sei auf der ganzen Erde.“³¹ Die Enzyklika *Laborem exercens* (1981) sieht das Schöpfungswerk im Buch *Genesis* als ein „Evangelium der Arbeit“ und in der menschlichen Arbeit eine Nachahmung der schöpferischen Tätigkeit Gottes. Von daher wird auch einsichtig, daß das Christentum fern ist von jeder Art von Quietismus, pessimistischer Weltverleugnung oder passiver Weltflucht. Eher nimmt es den Menschen in die Pflicht, Gottes Schöpfungsprozeß zu vollenden und zu beenden, ein Prozeß, der durch die Sünde und den Fall des Menschen gestört wurde. Der gesamte Prozeß der Geschichte und Zivilisation ist ein Prozeß der Wiederherstellung und Vervollkommnung von Mensch und Natur. In diesem Verständnis der kosmischen und menschlichen Geschichte als eines Prozesses der Erlösung und Vervollkommnung haben das schöpferische Werk und die Arbeit des Menschen eine Doppelgesichtigkeit, die der Arbeitende in seiner Arbeit erfährt. Arbeit ist Last und Freude, Strafe für den Fall des Menschen und Erfahrung der menschlichen Macht und schöpferischen Selbstverwirklichung. Arbeit ist nach *Laborem exercens* (n. 9) ein „bonum arduum“, ein schwieriges Gut.

Vom Schöpfungs- und Gestaltungsauftrag an den Menschen her ist die Idee des Fortschritts eine christliche Idee. Die eschatologische Ausrichtung von Judentum und Christentum und der historische Charakter des Christentums als Geschichte Gottes mit den Menschen überwinden die zyklische Geschichtsauffassung des Mythos zu einem linearen Geschichtsdenken, das Geschichte als zielgerichtet ansieht. Die Spannungen, die zwischen dem christlichen und säkularen Fortschrittsgedanken, aber auch zwischen dem innerweltlichen Fortschrittsdenken und dem innerweltlichen Pessimismus des apokalyptischen Christentums bestehen, können, ebenso wie deren soziale Wirkungen im revolutionären politi-

³¹ *Gaudium et spes*. Pastoralkonstitution des 2. Vatikanischen Konzils über die Kirche in der Welt von heute (1965) n. 34, auch zitiert in *Laborem exercens* (1981) n. 25. Zitiert wie alle folgenden päpstlichen Enzykliken und Dokumente nach *Texte zur katholischen Soziallehre*, hrsg. vom Bundesverband der katholischen Arbeitnehmer-Bewegung (KAB) Deutschlands, mit e. Einführung von O. v. Nell-Breuning, Kevelaer⁵1982. „Macht Euch die Erde untertan“ heißt nicht, wie manchmal zu Unrecht dem Christentum vorgeworfen wird, die Natur nur noch auf menschliche Zwecke zu beziehen oder gar sie „kaputt zu machen“, sondern sie zu vollenden und zu gestalten. Der Mensch muß der Natur ein guter Herrscher oder ein Hirte sein, der sein und der Natur Wohlsein gemeinsam zu realisieren sucht.

schen Messianismus oder im Begreifen des Politischen oder des Staates als Aufhalter des Antichristen, hier nur angedeutet werden. Die Enzykliken haben seit *Rerum novarum* (1891) die innerweltliche Fortschrittsidee aufgenommen³². Im Christentum transzendiert der Fortschrittsgedanke jedoch die Vorstellung einer bloßen innerweltlichen Entwicklung zur Idee eines Fortschritts des Universums in der Vollendung in Gott. Die Bestimmung des Menschen und das Werk der Menschheit müssen in dem Gesamtprozeß der Schöpfung, des Falls des Menschen *und* der Natur, der Versöhnung und Erlösung und der schließlichen Vollendung von Mensch und Natur gesehen werden. Dieser Gesamtprozeß des Universums ist bis zu seinem Abschluß am Ende der Zeiten, wenn Gott sein wird „alles in allem“, bestimmt durch ein Zusammenwirken von menschlicher Anstrengung und göttlicher Gnade, durch einen *concursus divinus*.

Vom christlichen Verständnis des Menschen als eines an der Schöpfung Teilhabenden wird die Bedeutung individueller schöpferischer Handlung, der schöpferischen Innovation und Investition in der Wirtschaft, sichtbar. Theorien zentraler Wirtschaftsplanung, die alle wirtschaftlich Handelnden außer die Planer zu bloßen Befehlsempfängern machen, sind auszuschließen³³. Ebenso müssen mechanistische Wirtschaftstheorien zurückgewiesen werden, da sie das schöpferische und ethisch-verantwortliche Element von Wirtschaftshandeln und Unternehmertum verfehlen und das Wirtschaftshandeln nur als Reaktion auf Marktkräfte mißverstehen³⁴. Die Gottebenbildlichkeit gibt dem Menschen einen außerordentlichen Wert und eine Würde, die die Grundlage der Idee der Menschenrechte bildet. Sie betont die individuelle Freiheit als das den Menschen von anderen Lebewesen Unterscheidende. Die Überzeugung von der geistigen und liebenden Natur des Menschen drängt auf die Versöhnung zwischen den sozialen Schichten, was in der Geschichte in dem langwierigen Prozeß der Abschaffung der Sklaverei nach der Christianisierung sichtbar wurde. Versöhnung als gesellschaftliches Prinzip schließt auch den Gedanken des Klassenkampfes als des die Geschichte bewegenden Prinzips aus. Das christliche Bild des Menschen als eines Geistwesens impliziert die spirituelle und kulturelle Bedeutung von Arbeit und Wirtschaften, ein Phänomen, das das Christentum mit allen Religionen teilt, die nicht weltverneinend sind. Alle Religionen begreifen die Wirtschaft nicht als einen agnostischen mechanisch-eigengesetzlichen Bereich des Handelns, sondern immer als einen Bereich, in dem geistige, kulturelle und soziale Sinnmomente in Einheit mit dem

³² Vgl. *Rerum novarum* n. 22: Die Kirche als Motor des wahren Fortschritts; *Gaudium et spes* n. 53 und 65: Mensch als Herr des Fortschritts. Wenn *De iustitia in mundo* (Römische Bischofssynode 1971 Gerechtigkeit in der Welt) n. 15 sogar „ein Recht auf Fortschritt“ vertritt, ist die Grenzziehung zum Utopismus nicht mehr ganz einfach.

³³ *Laborem exercens* n. 15, 2.

³⁴ Ebd. n. 7, 3. Vgl. auch *Gaudium et spes* n. 65.

ökonomischen Zweck stehen. Alle Religionen betonen in ihrer Wirtschaftsanschauung die „Kulturfunktion der Unterhaltsfürsorge“ (Werner Sombart). Wirtschaftshandeln wird nicht nur angesehen als ein Mittel zu einem der wirtschaftlichen Handlung äußerlichen Zweck, dem Konsum, sondern Wirtschaftsakte sind in sich sinnhaftig als Ausdruck von kulturellen und religiösen Werten. Dies impliziert, um ein Beispiel zu nennen, daß Beruf und Wirtschaftsleistung als Berufung und Dienst angesehen werden. Die Sicht von Beruf und Arbeit als einem religiösen Dienst führt zu einer je spezifischen Berufsethik oder einem Standesethos, die von der Natur der Aufgabe des jeweiligen Standes oder Berufes her bestimmt sein müssen.

Das Bewußtsein von der kulturell-religiösen Funktion von Wirtschaftshandeln ist nicht vereinbar mit der Idee von der Beliebbarkeit menschlicher Bedürfnisse als subjektiver Präferenzen. Die Wirtschaftsethik der Religion kann sich in der Innenperspektive der Handelnden nicht nur die Außenperspektive der Koordination der faktischen Bedürfnisse zueigen machen. Sie kann sich nicht mit der Annahme „faktischer Präferenzen“ (revealed preferences theorem), wie sie der neoklassischen ökonomischen Theorie zugrunde liegt, mit der Annahme, daß ein faktisches Bedürfnis so gut ist wie jedes andere, zufriedengeben. Die Konsumentennachfrage muß kritisierbar sein und das Individuum sich selbst fragen, ob seine Bedürfnisse vernünftig sind. Die Reflexion über die eigenen Konsumententscheidungen ist eine ethische, ob die eigenen Wirtschaftsentscheidungen dem Zweck des richtigen Lebens dienen. Individuelle Freiheit und ethische Reflexion über das eigene wirtschaftliche Wahlverhalten und Handeln sind vereinbar. Das Akzeptieren einer Wirtschaftsethik ist etwas ganz anderes als das Aufnötigen von „gesellschaftlichen Bedürfnissen“ oder anderen, dem Handelnden äußerlichen Kriterien des Wahlverhaltens. Die asketisch-religiöse Bedeutung von Sparen und Investition muß hier erwähnt werden. Max Weber hat die Beziehung zwischen asketischer Arbeitsethik, Investition und kapitalistischer Entwicklung aufgezeigt³⁵. Er beschränkte diese Interdependenz zwischen religiös motiviertem Konsumverzicht und wirtschaftlichem Investitionserfolg allerdings zu sehr auf die protestantische Ethik, obgleich der Zusammenhang zwischen rationaler Lebensführung und wirtschaftlicher Entwicklung seit der Entwicklung der christlichen Ordensgemeinschaften und damit auch für den Katholizismus gilt.

In den heutigen kapitalistischen Ländern hat sich seit dem Keynesianismus ein kultureller Widerspruch zwischen der Sphäre der Produktion und der Konsumtion entwickelt. In der Konsumsphäre beruht das Funktionsprinzip unserer Wirtschaft auf einem hedonistischen Kalkül

³⁵ *Max Weber*, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, Gütersloh 1979 (1. Aufl. 1905).

und ständig expandierender Konsumnachfrage, in der Produktionssphäre auf strenger Arbeitsethik, Disziplin und Verzicht auf unmittelbare Bedürfnisbefriedigung. Da der kulturelle Kontext westlicher Gesellschaften beinahe vollständig von der Konsumsphäre geformt wird, impliziert dies, daß sich Kultur und Wirtschaft auseinanderentwickeln³⁶. Nun müssen – und sollen vielleicht sogar – nicht alle sozialen Subsysteme oder Sinnbereiche vollständig in *ein* symbolisches und Wertsystem der Handlungsorientierung integriert werden. Aber wie weit können sich die Wertorientierungen der Wirtschaft und der sozialen Kultur auseinanderentwickeln? Die Autonomisierung des wirtschaftlichen vom religiösen System ist Teil der allgemeinen Differenzierung der Gesellschaft in soziale Subsysteme und neben der Ausdifferenzierung von Wirtschaft und Politik bzw. Staat vielleicht die bedeutsamste. Wir haben Grund anzunehmen, daß es Grenzen dieser Ausdifferenzierung gibt. Die Religion hat die Tendenz, alle Bereiche des Handelns in ein Wertsystem zu integrieren. Dies entspricht ihrer sozialen Aufgabe, die gemeinsamen letzten Werte und Normen zu formulieren, die der Handlungsorientierung der Mitglieder einer Gesellschaft dienen. In und mit Hilfe der Religion bindet sich die Gesellschaft an letzte Verhaltensnormen³⁷.

3. Die katholische Tradition des Christentums und die soziale Ordnung

Konfessionelle Gegensätze sind von einem philosophischen und religiösen Standpunkt aus ein Ärgernis. Aber sie sind zunächst ein historisches Faktum, dessen theologische und soziologische Überwindung eine Analyse der Entstehung der Gegensätze und theologischen Streitfragen voraussetzt. Die sozialen und wirtschaftlichen Wirkungen der konfessionellen Unterschiede stehen mit den theologischen und philosophischen Kontroversen zwischen den Konfessionen in Wechselwirkung. Bei aller gebotenen Vorsicht können die kontroverstheologischen und philosophischen Differenzierungen, soweit sie für die Sozialphilosophie bedeutsam sind, in drei Punkten vereinfachend zusammengefaßt werden: 1) dem Verständnis der (äußeren) Kirche, 2) dem Verhältnis von Glaube, Rechtfertigung und Gnade und 3) der Auffassung der Natur und des Naturrechts. Die protestantische Tradition kann am besten durch die drei *sola* beschrieben werden: *sola fide*, *sola gratia*, *sola scriptura*³⁸, nur durch den Glauben, nur durch die Gnade und nur durch die Heilige Schrift kann der Mensch gerechtfertigt und errettet werden. Gegen dieses „Entweder-oder“ und „Nur“ steht das katholische „Sowohl-als-auch“: sowohl

³⁶ D. Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, New York 1976, deutsch: *Die Zukunft der westlichen Welt*, Frankfurt 1979.

³⁷ Vgl. N. Luhmann, *Religion als System*. Thesen, und: *Religiöse Dogmatik und gesellschaftliche Evolution*, in: K. W. Dahm/N. Luhmann/D. Stoodt, *Religion – System und Sozialisation*, Darmstadt 1972.

³⁸ Vgl. Koslowski, *Gesellschaft und Staat* 136 ff.

Glaube als auch Vernunft, sowohl gute Werke als auch Gnade, sowohl Schrift als auch Lehrtradition sind heilsnotwendig.

Dieses vermittelnde Sowohl-als-auch gilt auch für die Frage des Naturrechts³⁹. Während die protestantische Tradition die Natur als so tief gefallen ansieht, daß sie nicht mehr irgendeine Orientierung in ethischen und sozialen Normen zu geben vermag, nimmt der Katholizismus hier eine vermittelnde Position in bezug auf das Naturrecht, insbesondere im Vergleich zum antiken vorchristlichen Naturrecht, ein. Die Natur ist gefallen, aber enthält noch die teleologischen Ursachen (*causae finales*), auf die hin sie Gott geschaffen hat. Aus dieser scheinbar geringen Differenz im Naturverständnis sind beträchtliche Differenzen in normativen Fragen und Fragen der Normenbegründung entstanden. Der Naturrechtsgedanke ist von der protestantischen Tradition ebenso wie die Begründung von sittlichen Pflichten aus der Natur der Sache abgelehnt worden. Historisch hatte dies vor allem die Konsequenz, daß den Gläubigen größere subjektive Freiheit in der ethischen Entscheidung eingeräumt wurde und daß die evangelischen Kirchen in der Konkretisierung nicht-religiöser Normen, die über die biblischen Texte hinausgehen, größere Zurückhaltung übten. Wenn die Ableitung von Normen aus der Natur der Sache oder dem Naturrecht ausgeschlossen wird, werden mehr sittliche Entscheidungen den Individuen zum eigenen Urteil überlassen. Es ist daher nicht verwunderlich, daß die Frage des Naturrechts zu einem zentralen Kontroverspunkt wurde. An ihm schien sich doch die Alternative der Anerkennung der Subjektivität und sittlichen Autonomie gegenüber einem ontologisierenden und dogmatischen Wertekanon und einer kirchlichen Heteronomie zu stellen.

Diese Alternative Subjektivität/Heteronomie ist aber heute selbst historisch geworden und entspricht aus zwei Gründen nicht mehr der gegenwärtigen Problemlage. Einmal wird das Naturrecht von katholischer Seite nicht mehr als unveränderlicher, dogmatischer Wertekatalog, sondern als ein Reflexionsprinzip auf die Grundbedingungen des Naturwesens Mensch aufgefaßt. Das Naturrecht bildet ein regulatives Prinzip der Kritik sich absolut setzender und sich aus den Naturbedingungen des Daseins vollständig emanzipieren wollender Freiheit⁴⁰. Wenn man die Verengungen überzogener Kasuistik beiseite läßt, gewinnt der Naturrechtsgedanke heute seine Bedeutung und Notwendigkeit gegenüber einer Verabsolutierung der Subjektivität. In dieser Funktion ist er bereits von Hegel, der ansonsten ganz in der protestantischen Tradition steht, als unverzichtbar angesehen worden. Auf der anderen Seite besitzt der

³⁹ Es gibt ein unentschlossenes und unentschiedenes, verfehltes Sowohl-als-auch und, gegen Kierkegaard, ein aus Einsicht und Großzügigkeit einschließendes und der Sache entsprechendes. Vgl. *Newman* 174.

⁴⁰ Vgl. *R. Spaemann*, Die Aktualität des Naturrechts, in: *Ders.*, Kritik der politischen Utopie, Stuttgart 1977.

Gedanke eines Naturrechts, das die notwendige Erinnerung der Naturbasis menschlicher Freiheit und das Gegenprinzip gegen die Absolutsetzung der Macht des Menschen über die Natur bildet, angesichts des ökologischen Problems neue Bedeutung. Es sollte möglich sein, in der Frage des Naturrechts zu einer ökumenischen Auffassung zu kommen, wenn auf katholischer und evangelischer Seite ein kritisches Naturrecht der Subjektivität an die Stelle eines dogmatischen Naturrechtskataloges bzw. einer Überzeichnung des Subjektivitätsgedankens tritt.

Die Interpretation des Naturrechts als Aufgabe des kirchlichen Lehramts und der vermittelnde Standpunkt in den Fragen von Glaube oder Vernunft, Gnade oder gute Werke, Schrift oder Lehrtradition führen zu einer stärkeren Betonung des anstaltlichen und sakramentalen Charakters der katholischen Kirche im Vergleich zu den protestantischen Kirchen. Unterschiede in der Ekklesiologie, die von einem unterschiedlichen Verständnis der apostolischen Sukzession, der Rolle des Klerus als Mittler und des Verhältnisses von äußerer Kirche und Staat herrühren, führen dazu, daß die katholische Kirche als weitgehend staatsunabhängige, zentralisierte Körperschaft mit eigener Jurisdiktion institutionalisiert ist. Überzeichnungen der Unterschiede auf beiden Seiten, Affiliationen bestimmter sozialer Gruppen und räumliche Differenzierungen haben die Konfessionen weiter auseinandergeführt, als durch die theologischen, philosophischen und ekklesiologischen Differenzen begründbar und vor dem gemeinsamen christlichen Glauben rechtfertigbar ist.

Die Unabhängigkeit der äußeren Institution der katholischen Kirche vom Staat führte zur ersten Form der Gewaltentrennung im mittelalterlichen Europa. Kirche und Staat, Papsttum und Königtum waren unterschiedene Gewalten. Der Heilige Stuhl fungierte als Appellationsgerichtshof für die Länder der Christenheit. Die Kooperation und der Antagonismus der kirchlichen und staatlichen Macht stellten Vorläufer der späteren konstitutionellen Gewaltentrennung dar⁴¹. Aus der im Vergleich zur lutherischen Kirche größeren Unabhängigkeit der katholischen Kirche in Deutschland folgte, daß sie nach dem Zusammenbruch des Bündnisses von Thron und Altar und des monarchischen Deszendenzmodells der Gesellschaft leichter ihren Ort im koordinierenden Modell des demokratischen Pluralismus finden konnte. Äußerungen der katholischen Kirche über sozialetische und politische Fragen sind Empfehlungen, die die Katholiken nur in Fragen des Glaubens und der Ethik binden. Die Enzykliken betonen immer wieder, daß sie den Gläubigen

⁴¹ Vgl. *Koslowski*, *Gesellschaft und Staat* 47–165 für historische Belege. Die Ursprünge des Staat-Kirche-Dualismus werden hier in der Zwei-Reiche-Lehre Augustins aufgezeigt. *Pannenberg* 440 kritisiert, daß Augustin den Staat zu sehr relativiert habe. *G. E. Caspary*, *Politics and Exegesis: Origen and the Two Swords*, Berkeley 1979, weist jedoch überzeugend nach, daß die Zwei-Schwerter-Lehre sich schon von Origenes herleitet und urchristliche Auffassung ist.

nicht die Last des eigenen Denkens und der eigenen Entscheidung in wirtschaftlichen und sozialpolitischen Fragen abnehmen können. Es ist jedoch eine wichtige Rolle, die die Kirche in den verschiedenen nationalen Gesellschaften zu spielen vermag, wenn sie sorgfältig ausgearbeitete Empfehlungen zu Fragen der wirtschaftlichen und sozialpolitischen Entwicklung von einem ethischen und religiösen Standpunkt und nach Beratung mit den besten verfügbaren Fachleuten abgibt – vor allem zu solchen Fragen ethischer und grundsätzlicher Art, die in der empirischen Forschung häufig vernachlässigt werden.

Welche Prinzipien der Wirtschafts- und Gesellschaftstheorie bestimmen die Enzykliken? Die Enzykliken sind von der Idee eines dritten Weges zwischen Kapitalismus und Sozialismus inspiriert. Diese Idee ist explizit gemacht in *Quadragesimo anno* (1931), die stark von Gustav Gundlach und Oswald von Nell-Breuning, den Beratern Papst Pius' XI., beeinflusst ist. Der Gedanke des dritten Weges ist aber auch in *Populorum progressio* (1967) und *Laborem exercens* (1981) erkennbar. Die wirtschaftstheoretisch anspruchsvollste Enzyklika ist *Quadragesimo anno*. Den dritten Weg in der Frage der Wirtschaftsordnung zu wählen, bedeutet nach ihr eine Vermittlung zwischen Individualismus und Kollektivismus, nämlich den Personalismus zu vertreten. Weder das abstrakte Individuum des possessiven Individualismus noch der alle Unterschiede nivellierende Kollektivismus, sondern das Bild des Menschen als schöpferischem, ungesellig-geselligem Wesen muß das Leitbild der Wirtschaftsordnung sein. Die schöpferische und erneuernde Tätigkeit der Person ist die *causa efficiens* und *causa finalis* des Wirtschaftens. Wirtschaft und wirtschaftliche Entwicklung werden getragen von der individuellen schöpferischen Handlung und sollten möglichst allen Wirtschaftenden die Möglichkeit *schöpferischer* Arbeit geben. Privateigentum ist ein Mittel und nicht ein absolutes, dingliches Individualrecht. Eigentum dient dem Zweck schöpferischen Handelns und wird im Umfang seiner Rechte durch die Gemeinschaft mit Hilfe des Rechtssystems festgelegt. Eigentumsrechte können eingeschränkt werden, wenn die Eigentümer nicht ihre aus dem Eigentum entstehenden Verpflichtungen erfüllen⁴². Das katholische Wirtschaftsdenken lehnt das mechanistische Verständnis der Ökonomie ab, das die Wirtschaft als einen hydraulischen Zusammenhang von Druck und Stoß der Kräfte von Angebot und Nachfrage ansieht. Wirtschaftshandeln ist soziales, sinnhaftes Handeln. Wirtschaftsmotiv darf nicht nur Profitmaximierung sein. Gewinn ist eine notwendige Bedingung für das Überleben einer Unternehmung, nicht jedoch deren *finis ultimus*. Die Wirtschaftszwecke müssen den sozialen Rahmen und die Umwelt der Unternehmung miteinbeziehen. Die sozia-

⁴² Vgl. zur christlichen Lehre vom Eigentum, insbesondere zur Lehre vom Lehenscharakter des Eigentums *Pannenberg* 411 ff.

len Rollen und Funktionen der Wirtschaftenden, der Leitenden und der Ausführenden, in Familie, Gemeinschaft und Staat gehen über ihre wirtschaftlichen Funktionsstellen hinaus. Die Wirtschafts- und Sozialordnung muß dieses Faktum in der Entlohnung, Arbeitszeitregelung und Besteuerung angemessen berücksichtigen und kann nicht nur rein ökonomische Gesetze von materieller Beitragsleistung und Leistungsentlohnung gelten lassen. Weil das Wirtschaftshandeln schon in sich das bloße Ökonomisieren transzendiert, kann *Quadragesimo anno* (n. 51) die Investition als eine „Übung der Großzügigkeit“, als ein ethisches Phänomen interpretieren. Diese spirituelle, beinahe romantische Sicht der Wirtschaft ist nicht nur eine ökonomische, sondern wirtschaftsethische⁴³. Die Wirtschaftssubjekte werden nicht als Marionetten an den Fäden der Marktkräfte, die ihre Wahlakte determinieren, angesehen, sondern als personale Wesen, die echte Wahlentscheidungen mit persönlicher Verantwortung treffen. In der Betonung schöpferischen Wirtschaftshandelns ergibt sich eine Nähe des katholischen Wirtschaftsdenkens zu den Ansätzen der Österreichischen Schule der Nationalökonomie (Menger, Böhm-Bawerk, Hayek). Die Skepsis gegenüber der mechanistischen Theorie der Ressourcenallokation, wie sie die neoklassische Wirtschaftstheorie bestimmt, ist beiden gemeinsam. Das katholische Gesellschaftsdenken fordert jedoch, daß die Möglichkeiten schöpferischen wirtschaftlichen Handelns so weit als möglich auf alle Schichten ausgedehnt werden und nicht nur auf die Besitzer von Produktionsmitteln beschränkt bleiben. Die katholische Soziallehre hat daher schon sehr früh die Forderung nach Beteiligung der Arbeitnehmer am Unternehmenskapital gefordert. Nicht so sehr die für den einzelnen unüberschaubare Mitbestimmung als die Vermögensbeteiligung und Vermögensbildung in Arbeitnehmerhand muß die Trennung von Kapital und Arbeit überwinden.

Die Option für einen dritten Weg in der Ordnungspolitik zwischen Kapitalismus und Sozialismus führt zu einer gewissen Unschärfe in der Frage, wie das Verhältnis von Markt und Staat bzw. zentraler Lenkung im einzelnen ausgestaltet sein soll. Es ist unbestreitbar und in der katholischen Soziallehre auch unbestritten, daß der Personalismus und die Teilhabe des Menschen an Schöpfung und Geist Gottes individuelle Handlungsfreiheit und damit eine Marktwirtschaft erfordern⁴⁴. Der staatlich-soziale Rahmen des Marktes ist damit aber noch nicht festgelegt. Historisch sind die Scholastiker und Jesuiten, insbesondere Luis de Molina im 16. Jahrhundert die ersten Theoretiker und auch Verteidiger einer marktwirtschaftlichen Ordnung und eines Marktpreissystems. Ihre Abhandlungen kritisieren Preiskontrolle und Mengenfestsetzung durch

⁴³ Vgl. zum Problem der Wirtschaftsethik P. Koslowski, *Ethik des Kapitalismus*, Tübingen 1984.

⁴⁴ Vgl. O. v. Nell-Brenning, *Kapitalismus – kritisch betrachtet*, Freiburg 1974.

die Magistrate Spaniens als Maßnahmen, die nur zu Nepotismus und Korruption führen. Sie sagen voraus, daß alle Preiskontrollen eine Verknappung der Güter bewirken werden, weil die Produzenten die Güter vom Markt zurückhalten werden⁴⁵. Ihre Analyse des Marktprozesses und der Marktdynamik geht derjenigen der englischen Klassik um fast zwei Jahrhunderte voraus. Diesen Erkenntnisstand über die Leistungsfähigkeit von Märkten und die Skepsis gegenüber Preiskontrollen vermißt man heute in manchen katholischen Äußerungen zur Weltwirtschaftsordnung und Entwicklungspolitik. Selbst die päpstlichen Äußerungen seit *Populorum progressio* sind in der Forderung nach einer neuen zentral geleiteten Weltwirtschaftsordnung und eines internationalen Finanzausgleichs zwischen armen und reichen Ländern häufig von einem unbegründeten Glauben an den Dirigismus und von mangelnder Besorgnis über die damit verbundenen Probleme der Korruption und des Effizienzverlustes der Weltwirtschaft bestimmt. Eine Gefahr der katholischen Gesellschafts- und Wirtschaftstheorie ist von jeher der Distributionismus gewesen, die Anschauung, man könne die Verteilungsfrage als von der Effizienz- und Allokationsfrage unabhängig betrachten. Es ist aber nicht so, daß die Verteilung des Sozialprodukts, die Effizienz der Volkswirtschaft und die Menge des Distribuendum voneinander unabhängig sind. Es gibt nicht ein Sozialprodukt, das erst produziert würde und dann beliebig verteilt werden könnte, sondern die Anreize zur effizienten Allokation und Produktion sind mit der *erwarteten* Verteilung immer verbunden. Dies gilt auch im internationalen Maßstab. Das Kapital, das nötig ist, um zu einer Angleichung der Dritten und Ersten Welt zu kommen, ist so erheblich, daß sein Transfer aus der effizienten Nutzung in der Ersten zu einer heute noch notwendig ineffizienten Nutzung in der Dritten Welt zu ungeheueren Wohlfahrtsverlusten der *gesamten* Weltwirtschaft führte. Eine stabile, selbsttragende wirtschaftliche Entwicklung ist nicht durch Distributionismus, sondern nur durch eigene Anstrengung und Effizienzsteigerung zu erreichen. Zu dieser Eigenentwicklung der Dritten Welt beizutragen ist jedoch Pflicht der westlichen Welt.

Das religiöse Weltbild muß den Sozialdarwinismus ablehnen und ist skeptisch gegenüber dem materialistischen, wirtschaftlichen „Realismus“. Der Glaube des Ökonomen an die Notwendigkeit, Liebe als knappe Ressource zu behandeln (Dennis Robertsons „need for economizing on love“), sollte auf die Analyse und die wirtschaftspolitischen Empfehlungen angewendet werden, aber nicht das Verhalten bestimmen oder im Sinne einer selbsterfüllenden Prophezeiung beeinflussen. Die christliche Religion, und insbesondere ihre katholische Ausprägung, glaubt an den Menschen, glaubt, daß der Mensch den Menschen unendlich überschreitet. *Populorum progressio* (n. 42) zitiert Blaise Pascal: „L’homme in-

⁴⁵ Vgl. J. Höffner, *Statik und Dynamik in der scholastischen Wirtschaftsethik*, Köln 1955.

finiment passe l'homme.“ Die Natur und die Wirtschaft stehen im Dienst der Menschheit, die die Natur zu ameliorieren und zu vollenden hat. Die Wirtschaft dient der geistigen Bestimmung des Menschen, nicht die geistigen Kräfte des Menschen der bloßen Ausdehnung des materiellen Konsums. Produktions- und Konsumfreiheit sollen die Vervollkommnung geistiger Freiheit und die Entfaltung der persönlichen Identität befördern und nicht umgekehrt. Nach *Laborem exercens* (n. 24, 2) muß der Mensch „eine Spiritualität der Arbeit entwickeln, die allen Menschen helfen soll, durch ihre Arbeit Gott, dem Schöpfer und Erlöser näherzukommen, an seinem Heilsplan für Mensch und Welt mitzuwirken ...“ Es ist offensichtlich, daß die katholische Sozialtheorie sich unterscheidet von der nüchternen, distanzierten und vermeintlich metaphysikfreien Theorie der positiven ökonomischen Theorie. Die katholische Soziallehre vertritt eine maximalistische, perfektionistische Sozialtheorie im Vergleich zum hauptsächlich minimalistischen Ansatz der ökonomischen Theorie. Aber es ist daran zu erinnern, daß der leidenschaftliche Glaube der Ökonomen an leidenschaftslose Rationalität und das Leitbild des „*homo oeconomicus*“ nicht die Perspektive der Alltags- und Lebenswelt sind. Das ökonomische Bild des Menschen ist ein Modell wissenschaftlicher Abstraktion und muß die symbolischen und sinnhaften Dimensionen wirtschaftlichen Handelns beiseite lassen. Es kann dem Reichtum der Dimensionen menschlicher Perzeption der Wirklichkeit und der Vielfalt der Handlungsmotive nicht in allem gerecht werden⁴⁶. In der Gesellschafts- und Wirtschaftstheorie sind analytischer Reduktionismus und normativer Minimalismus risikoscheue Positionen. Sie sind allgemeine Theorien mit Annahmen, die auf das Verhalten aller verallgemeinerbar sein sollen. Weil sie allgemeine Theorien sein wollen, müssen sie das Verhalten im Durchschnitt beschreiben. Da sie das Risiko ihrer Falsifikation durch das faktische Verhalten zu minimieren suchen, können sie, wenn sie zur Gestaltung und zum Selbstentwurf einer Gesellschaft herangezogen werden, niemals die schlechteste und niemals die beste Alternative realisieren. Die christliche Sozialphilosophie ist eine an Vollkommenheit orientierte Sozialtheorie und daher vielleicht nicht verallgemeinerbar. Fortschreitende Vervollkommnung des Menschen und seiner Gesellschaft ist das sie leitende Ideal. Nach dem Prinzip der *self-fulfilling prophecy* wird der Minimalismus eine minimalistische Gesellschaft prägen, der religiöse „Maximalismus“ aber zu einer spirituellen, religiösen Gesellschaft beitragen. Die Renaissance der Religion in unseren Tagen zeigt, daß der Mensch als ein geistiges Wesen auf Dauer mit dem minimalistischen Selbst- und Gesellschaftsentwurf nicht zu leben vermag. Die christliche

⁴⁶ Zu einer Kritik des zu einfachen Menschenbildes der herkömmlichen ökonomischen Theorie vgl. A. O. Hirschman, *Against Parsimony: Three Easy Ways of Complicating Some Categories of Economic Discourse*, in: *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences* 37 (1984) 11–28.

Sozialphilosophie verfällt jedoch nicht in einen abstrakten und weltlosen Idealismus. Dagegen steht die Lehre von der Erbsünde. Der Mensch ist nicht gut, aber vervollkommenbar. Der Mensch ist nicht vollständig schlecht und verloren, sondern der Besserung fähig. Der Mensch ist weder gut noch schlecht, er ist schwach. Realismus ist notwendig für die Gestaltung der wirtschaftlichen und gesellschaftlich-staatlichen Institutionen, und es ist dies der Ort, wo sich die katholische Gesellschaftstheorie mit der liberalen, klassischen Politischen Ökonomie berührt. Institutionen müssen der egoistischen und gefallenen Natur des Menschen Rechnung tragen und zur gleichen Zeit die Vervollkommnung der menschlichen Existenz ermutigen und ermöglichen. Sozialphilosophie muß ein Gleichgewicht finden zwischen dem Glauben an und Respekt für den Menschen einerseits und dem wohlbegründeten Mißtrauen in den Menschen andererseits. Die Verfassungsdemokratie und die Marktwirtschaft gründen auf diesem Gleichgewicht⁴⁷. Aber ihr Ethos und Bild des Menschen leiten sich aus dem Christentum ab, ohne das sie nicht lebensfähig sein werden. Die Religion erinnert uns heute daran, daß die gesellschaftliche Ordnung eine geistige Ordnung ist. *Alle* Organisationen und Institutionen haben eine spirituelle Dimension. Eine menschliche und freie Gesellschaft, die den Staat der Tiere transzendiert, ist nur deshalb möglich, weil, wie auch Hegel glaubte, der absolute Geist unter uns ist und sein will⁴⁸.

⁴⁷ R. Spaemann hat in einem Vortrag in München die Gründung des gewaltenteilenden Verfassungsstaats auf dem Respekt und Mißtrauen gegenüber dem Menschen dargestellt. Diese These wird hier über die Gewaltenteilung der Verfassung hinaus auf die Gewaltenteilung im Bereich der Wirtschaft, auf die Markt- und Eigentumsordnung, erweitert.

⁴⁸ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Suhrkamp-Ausgabe), Frankfurt 1970, 69.