

Ethik des Eigentums

Geschichtliche Entwicklung und gegenwärtige Herausforderungen

VON EBERHARD SCHOCKENHOFF

Zu den sozialen Institutionen, die das friedliche Zusammenleben der Menschen seit jeher ermöglichen, gehört in allen Kulturvölkern die Ordnung der Eigentums- und Besitzverhältnisse. Ohne Gewissheit darüber, was Mein und Dein ist und wer die Verfügungsgewalt über welche öffentlichen und privaten Güter besitzt, kann keine Gesellschaft die elementare Lebenssicherheit garantieren, deren Gewährleistung der wichtigste Legitimationsgrund des neuzeitlichen Staates ist. Die Eigentumsethik des Christentums, die bis in das 20. Jahrhundert hinein großen Einfluss auf die europäischen Gesellschafts- und Rechtsordnungen ausübte, beruht auf der Überzeugung, dass der Institution eines sozial gebundenen Privateigentums eine normative Vorrangstellung gegenüber allen anderen Organisationsformen der Güterverteilung zukommt. Nach dem Scheitern des kommunistischen Experiments, die politische Utopie einer klassenlosen Gesellschaft durch den Kollektivbesitz zumindest der Produktionsmittel und des Grund- und Bodeneigentums zu verwirklichen, steht die Institution des Privateigentums im weltweiten Vergleich der gesellschaftlichen Ordnungssysteme noch konkurrenzloser da als die des demokratischen Rechtsstaates, zu der sie seit dessen Ursprüngen in einer engen Wechselwirkung steht. Ein gesichertes Urteil darüber, ob die seit dem Zusammenbruch des Weltkommunismus in der Russischen Republik und in der Volksrepublik China praktizierten Mischformen eines Staatskapitalismus mit starken privatwirtschaftlichen Elementen langfristig und unumkehrbar zu einer Demokratisierung staatlicher Machtausübung führen werden, ist derzeit noch nicht möglich. Dennoch gibt es gute historische Gründe dafür, einen notwendigen Zusammenhang zwischen der sozialen Institution des Privateigentums und der demokratischen Staatsform als solcher anzunehmen.

Allerdings bedeutet die innere Affinität von privater Eigentumsordnung und rechtsstaatlicher Demokratie nicht, dass ein freier Wettbewerb in globalisierten Weltmärkten überall zu steigendem Wohlstand und infolgedessen zu parlamentarischen Demokratien nach westlichem Muster führen wird. Vielmehr ist wenigstens für die nächsten Jahrzehnte damit zu rechnen, dass im asiatischen und islamischen Raum quasi-totalitäre Herrschaftsformen bestehen bleiben, die politisch nur schwer einzuordnende Chimärengebilde darstellen: Auf der Grundlage nationalistischer Ideologien oder eines aggressiven religiösen Fundamentalismus verbinden sie die Akzeptanz quasi-marktwirtschaftlicher Produktionsformen mit der strikten Ablehnung einer auf die Anerkennung unveräußerlicher Menschenrechte und das

Streben nach sozialer Gerechtigkeit gegründeten rechtsstaatlichen Demokratie. Derartige politische Hybridkulturen belegen, dass der in der Entwicklung der europäischen Länder nachweisbare Zusammenhang zwischen Privateigentum und rechtsstaatlicher Demokratie nicht überall als automatisch wirksam unterstellt werden darf. In der am 21. November 1990 in Paris unterzeichneten „Charta für ein neues Europa“ haben alle 34 Staaten der ehemaligen KSZE den engen Zusammenhang zwischen Marktwirtschaft, Demokratie und rechtstaatlicher Ordnung anerkannt.¹

Wie dieser Zusammenhang näherhin verstanden werden soll, ist in der gegenwärtigen Eigentumsdiskussion Gegenstand weitreichender Kontroversen; insbesondere ist umstritten, welche rechtlichen Einschränkungen der privaten Verfügungsgewalt über Sach- und Kapitalvermögen um des Gemeinwohls willen erforderlich sind und zu welchen Eingriffen in die Eigentumsrechte der Bürger der demokratische Rechtsstaat befugt ist. Anders als die Schlagworte der politischen Kampfrhetorik häufig suggerieren, geht es dabei nicht um eine grundsätzliche Wahl zwischen Sozialismus und freiheitlicher Rechtsordnung, sondern um eine Alternative, die innerhalb des politischen Liberalismus selbst aufbricht: Soll dieser sozialstaatlich orientiert bleiben, indem er die Eigentumsordnung an moralisch begründete Gerechtigkeitsprinzipien bindet? Oder soll sich der politische Liberalismus, der die Gesellschaftsordnungen der westlichen Demokratien prägte, in einen ökonomisch-libertären Marktliberalismus zurückverwandeln, der die Eigentumsordnung als eine autopoietische Hervorbringung des jeweiligen ökonomischen Systems versteht und die Distribution der Güter weitgehend den Gesetzen der Marktregulation überlässt? Angesichts der Globalisierung ökonomischer Prozesse entscheidet die Beantwortung dieser Frage nicht nur über die Zukunft des sozialen Rechtsstaates, sondern auch darüber, welche Eigentumsordnungen sich in dem globalen Dorf einer künftigen Weltgemeinschaft langfristig durchsetzen werden.

1. Grundaussagen der katholischen Soziallehre

Während die katholische Theologie im 19. Jahrhundert mit wenigen Ausnahmen auf die Ablehnung der sozialistischen und kommunistischen Gesellschaftsutopien fixiert blieb,² entwarf sie im 20. Jahrhundert mit dem Konzept der sozialen Marktwirtschaft das Leitbild einer Eigentumsordnung, das auf einen gerechten Ausgleich zwischen den beiden Extremen kollektivistischer Vergesellschaftung und eines schrankenlosen Individualismus zielte. Ihr Hauptaugenmerk im 21. Jahrhundert wird darauf gerichtet sein müssen, dieses in den vergangenen Jahrzehnten bewährte Erfolgsmo-

¹ Die Charta ist abgedruckt in: Europa-Archiv 45 (1990) 656–660.

² Vgl. F. Beutter, Die Eigentumsbegründung in der Moraltheologie des 19. Jahrhunderts, München [u. a.] 1971, 149.

dell zu verteidigen und vor absehbaren Gefahren zu schützen. Vieles deutet darauf hin, dass die eigentliche Gefahr nicht in den sozialstaatlichen Garantien liegt, die dem Gedanken der Sozialfunktion des Eigentums rechtliche Verbindlichkeit und gesellschaftliche Wirksamkeit verleihen. Die größere Herausforderung ist vielmehr im Vordringen einer neoliberalen Marktideologie zu sehen, nach der die moralische und rechtliche Legitimation des Eigentums allein aus der Freiheit des Einzelnen abzuleiten ist. Dabei wird die Sozialverpflichtung des Eigentums tendenziell aufgehoben und die Einlösung der universalen Bestimmung der Güter zum Wohlergehen aller und ihre gerechte Verteilung allein von der unsichtbaren Hand (Adam Smith) des Marktes erwartet. Die Vorstellung einer auf die Idee des freien Wettbewerbs gegründeten weltweiten Marktgesellschaft, in der Handelsströme und Kapitalbewegungen ungehindert von staatlichen Eingriffen überall zu steigendem Wohlstand führen, ist nicht weniger ideologiefähig als die umgekehrte Utopie einer klassenlosen Gesellschaft. Das Vertrauen in die Selbstregulierungskräfte des freien Marktes kann ebenso wie diese Züge einer Ersatzreligion annehmen, wie es überall dort der Fall ist, wo von der Zauberformel des freien Wettbewerbs die Lösung der wichtigsten Menschheitsprobleme (soziale Konfliktherde, politische Unfreiheit, kriegerische Auseinandersetzungen, Nahrungsmittelknappheit) und die endgültige Überwindung der Grundantinomie von Freiheit und Gleichheit erwartet wird, die der gesellschaftlichen Existenz des Menschen innewohnt.³

Die Soziallehre der katholischen Kirche, deren wesentliche Aussagen mit der Eigentumsbegründung durch die protestantische Ethik (zumindest in der auf Martin Luther zurückgehenden Form) übereinstimmen,⁴ verbindet zwei gegensätzliche Zielsetzungen: die universell-menschheitliche Widmung aller geschaffenen Güter und das Recht auf Privateigentum an Sachgütern, Produktionsmitteln und Kapitalvermögen. Dieses private Eigentumsrecht wird in der Regel durch den Hinweis auf eine dreifache Funktion begründet, die ihm im Blick auf eine realistische Sichtweise der anthropologischen Verfassung des Menschen zukommen soll: Das Privateigentum weckt *erstens* Eigeninitiative und stärkt die Fähigkeit, Selbstverantwortung für das eigene Wohlergehen in Ehe, Familie und Beruf zu übernehmen. Es führt *zweitens* zu einer klaren Abgrenzung der Zuständigkeits- und Verantwortungsbereiche und ermöglicht so die ungehinderte, arbeitsteilige Kooperation, die der modernen Industriegesellschaft die in einem planwirtschaftlichen Szenario drohenden Reibungsverluste erspart. Schließlich dient das Privateigentum *drittens* dem Schutz der Freiheit und Würde des Menschen. Das komplexe theoretische Lehrgebäude, das die katholische Soziallehre zur anthropologisch-moralischen und gesellschaftstheoretischen Ei-

³ Vgl. dazu R. Stürner, Markt und Wettbewerb über alles? Gesellschaft und Recht im Fokus neoliberaler Marktideologie, München 2007, 87 f.

⁴ Vgl. M. Honecker, Grundriß der Sozialethik, Berlin/New York 1995, 431–444 und 471–487.

gentumsbegründung entwickelt, lässt sich nicht auf eine einzige Grundaussage – etwa die der Rechtfertigung des Privateigentums als Ausdruck eines freiheitlichen Menschenbildes – zurückführen. Dieses „Gefüge von offenen Sätzen“ (H.-J. Wallraff) zielt vielmehr auf einen praktischen Ausgleich zwischen heterogenen Theoriebausteinen, die sich nur in der logischen Form einer Zwar-aber-Aussage verbinden lassen: Einerseits wird das Recht auf Privateigentum sowohl aus pragmatischen Gründen als auch aus prinzipiellen anthropologischen Überlegungen anerkannt, andererseits bleibt es auf die normativen Ansprüche des Gemeinwohls hingeeordnet.

Die in der deutschsprachigen Eigentumsdiskussion häufig als Sozialpflichtigkeit des Eigentums bezeichnete Gemeinwohlorientierung darf keineswegs auf die individualetische Verpflichtung zur freiwilligen Solidarität der Begüterten mit den Armen im Sinne des bloßen Almosen-Gebens reduziert werden, wie es in der christlichen Ethik lange Zeit der Fall war. Vielmehr kommt der universellen Bestimmung aller Güter eine verbindliche Rahmenfunktion für die gesamte Eigentumsordnung zu, so dass sich die genannten Teilfunktionen des privaten Eigentumsrechtes nur innerhalb ihrer obersten Zielsetzung entfalten dürfen. Die Vermittlung und konkrete Ausgestaltung beider normativer Vorgaben – die Hinordnung aller Güter auf eine subsidiäre Verwirklichung des Gemeinwohls (d. h. auf die effiziente Sicherung der materiellen, sozialen und kulturellen Bedürfnisse aller Menschen) und der Schutz individueller Eigentumsrechte – kann daher nicht allein dem Zusammenwirken partikularer Interessen überlassen bleiben. Diese Aufgabe erfordert vielmehr eine staatliche Regelungsbefugnis, die ihrerseits auf die Einhaltung des Subsidiaritätsprinzips verpflichtet ist und die effiziente Erreichung der alle Eigentumsformen verpflichtenden Gemeinwohlziele überprüft. Der Staat soll durch seine Rechts- und Sozialordnung darüber wachen, ob alle am Wirtschaftsprozess beteiligten Gruppen (Arbeitgeber, Anteilseigner, Gewerkschaften) ihre jeweiligen Eigeninteressen so verfolgen, dass in ihrem Zusammenwirken und Gegeneinander-Agieren zugleich die normativen Rahmenvorgaben der Eigentumsordnung verwirklicht werden. Als einen aussichtsreichen Weg, dieser Zielvorstellung zumindest nahezukommen, empfiehlt die katholische Soziallehre das Konzept einer breiten Eigentumsstreuung. Jeder soll durch eine gerechte Beteiligung am Prozess der gesellschaftlichen Wertschöpfung die Chance erhalten, privates Wohneigentum und darüber hinaus auch Anteile am Produktivvermögen zu erwerben, um sich durch Arbeit und die Beteiligung am Kapitalverkehr Spielräume der Eigenverantwortung und Freiheit zu sichern.⁵

Die Sozialbindung des Eigentums ist in Deutschland auch verfassungsrechtlich verankert (Art. 14 II GG). Bereits die Weimarer Verfassung be-

⁵ Vgl. dazu programmatisch *J. Höffner*, Eigentumsstreuung als Ziel der Sozialpolitik (1959), in: *K. Gabriel/H.-J. Große Kracht* (Hgg.), *Josef Höffner (1906–1987), Soziallehre und Sozialpolitik*, Paderborn 2006, 173–185.

kannte sich zu dem Grundsatz, dass Eigentum nicht nur Rechte, sondern auch Pflichten mit sich bringt. In Art. 153 III heißt es: „Eigentum verpflichtet. Sein Gebrauch soll zugleich Dienst sein für das gemeine Beste.“ Die Lehre von der sozialen Gebundenheit des Eigentums hatte sich in der deutschsprachigen Rechtswissenschaft bereits vor der Machtergreifung des Nationalsozialismus durchgesetzt. Die verbreitete Polemik gegen den prinzipiell schrankenlos gedachten Eigentumsbegriff von § 903 BGB, durch die nationalsozialistische Juristen den neuen Rechtsgrundsatz „Gemeinnutz geht vor Eigennutz“ zu begründen versuchten, war daher nur ein rhetorisches Scheingefecht. Tatsächlich wurde aber sowohl die Begründung als auch der Inhalt der sozialen Bindung des Eigentumsrechts gemäß den Zielen der NS-Gemeinschaftsideologie umdefiniert: Die Eigentümerstellung sollte sich nicht mehr aus einer abstrakten Zuordnung der Person zu Sachgütern, sondern erst aus ihrer Zuordnung zum Volksganzen ergeben; man sah die spezifische Eigenart des neuen nationalsozialistischen Eigentumsbegriffs darin, dass privates Eigentum durch innere Schranken an die Erfüllung der Aufgaben gebunden ist, die ihm in der jeweiligen Lebensordnung des Volkes zukommen. Daraus ergab sich die Konsequenz, dass der Eigentümer die Verfügungsgewalt über sein Eigentum nur in einer Art Treuhänderschaft gegenüber dem Volk ausübte und diesem gegenüber für die sachgerechte, d. h. seiner sozialen Funktion und Aufgabe entsprechende Verwendung des Eigentums Rechenschaft schuldig war.⁶ Damit war eine ideologische Legitimationsgrundlage für schrankenlose staatliche Eingriffe in das private Eigentumsrecht geschaffen, die auch der Enteignung jüdischer Mitbürger den Anschein der Rechtmäßigkeit verleihen sollte. Aufgrund der Erfahrungen mit dem nationalsozialistischen Unrechtsregime wurde die freiheitsverbürgende Funktion des Eigentums im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland durch die Formulierung anerkannt: „Das Eigentum und das Erbrecht werden gewährleistet“ (Art. 14 I). Die Verfassung gibt einen grundrechtlichen Schutz gegen staatliche Eingriffe in das Eigentum, die nur auf gesetzlicher Grundlage und zum Wohl der Allgemeinheit erfolgen dürfen. Die sozialetische Bindung des Eigentums, die sich aus dem Sozialstaatsprinzip von Art. 20 und 28 ergibt, wird in Art. 14 III mit den Worten erklärt: „Eigentum verpflichtet. Sein Gebrauch soll zugleich dem Wohle der Allgemeinheit dienen.“ Daher erkennt die Verfassung zugleich eine staatliche Regelungsbefugnis an, die Eingriffe in das Eigentumsrecht unter dem Vorbehalt rechtsstaatlicher Garantien erlaubt.

Innerhalb der katholischen Soziallehre lassen sich die ersten Weichenstellungen zu einem sozial gebundenen Eigentumsverständnis bis zur Enzyklika „*Rerum novarum*“ (1891) von Papst Leo XIII. zurückverfolgen. Erstmals werden in einem lehramtlichen Text zwei Aussagen aneinandergereiht,

⁶ Vgl. B. Rütbers, Die unbegrenzte Auslegung. Zum Wandel der Privatrechtsordnung im Nationalsozialismus, Heidelberg 1997, 351–356.

die freilich noch nicht systematisch verbunden sind: die Verteidigung des Rechts auf Privateigentum gegenüber dem Sozialismus *und* die Anerkennung der Pflicht des Staates, die privaten Eigentums- und Wirtschaftsverhältnisse so zu ordnen, dass „der Erdboden immer dem Nutzen der Allgemeinheit dienstbar bleibt“⁷. Vierzig Jahre später spricht Papst Pius XI. in seiner Enzyklika „Quadragesimo anno“ von der „Doppelseitigkeit des Eigentums“, das nicht nur dem Einzelwohl des Eigentümers, sondern auch dem Gemeinwohl zugeordnet sei; zugleich warnt er vor „zwei gefährliche[n] Einseitigkeiten“, die sich durch die Leugnung oder Abschwächung sowohl der Sozialfunktion wie auch der Individualfunktion des Eigentums ergeben und entweder zu einem individualistischen oder zu einem kollektivistischen Gesellschafts- und Menschenbild führen.⁸

Seitdem gehört die Forderung nach einer auf die Erfordernisse des Gemeinwohls und der sozialen Gerechtigkeit zugeschnittenen Balance zwischen beiden Pfeilern der christlichen Eigentumsethik zu den Konstanten der kirchlichen Lehrentwicklung. Gleichwohl setzen einzelne Päpste dabei unterschiedliche Akzente. So sticht bei Papst Johannes XXIII. die positive Begründung des Privateigentums hervor, die vor allem *via negationis*, durch den Hinweis auf die schädlichen Auswirkungen entfaltet wird, die sich bei seiner Abschaffung einstellen müssten (Trägheit, Unordnung, bürokratische Ineffizienz, Machtkonzentration, soziale Verwerfungen, individuelle Unfreiheit usw.).⁹ Dagegen betont Papst Johannes Paul II. stärker den Vorrang der menschlichen Arbeit gegenüber dem Kapitalvermögen, woraus sich je nach Wirtschaftssystem auch eine Einschränkung des privaten Eigentumsrechts ergeben kann. Innerhalb der „Doppelaussage“, die zugleich mit der Erlaubtheit des Privateigentums seine Grenzen betont,¹⁰ hebt er besonders hervor, dass die sozialetische Tradition der Kirche

dieses Recht nie als absolut und unantastbar betrachtet. Ganz im Gegenteil, sie hat es immer im umfassenden Rahmen des gemeinsamen Rechts aller auf Nutzung der Güter der Schöpfung insgesamt gesehen – m.a.W., das private Eigentumsrecht ist dem Recht auf die gemeinsame Nutzung, der Bestimmung der Güter für alle untergeordnet.¹¹

Eine Korrektur an der klassischen Lehre von der Gleichrangigkeit der Produktionsfaktoren Arbeit, Kapital und Rohstoff stellt auch die Forderung dar, es sei die vorrangige Aufgabe des Staates, die bedrohten Kollektivgüter (ökologische Ressourcen, Klima, Luft, Landschaft) zu verteidigen, deren Verbrauch nicht allein dem Marktmechanismus überlassen bleiben

⁷ Randnummer [= RN] 7, vorher RN 4–6.

⁸ Vgl. *Pius <Papa, XI.>*, *Quadragesimo anno* [= QA], 45–46. Spötter übersetzen die beiden lateinischen Anfangsworte häufig mit „vierzig Jahre zu spät“, in Anspielung auf den Umstand, dass die Enzyklika „*Rerum novarum*“, auf deren Erscheinungsjahr QA Bezug nimmt, erst vierzig Jahre nach dem kommunistischen Manifest von Karl Marx veröffentlicht wurde.

⁹ Vgl. MM, 109.

¹⁰ Vgl. CA, 30.

¹¹ LE, 14.

dürfe.¹² Kein Papst hat so deutlich wie dieser vor dem Missverständnis gewarnt, die kirchliche Soziallehre wolle im Grunde nur die bestehenden Eigentumsverhältnisse in den westlichen Industriestaaten rechtfertigen, so dass sie nach dem Zusammenbruch des Kommunismus ihre wesentlichen Zielsetzungen erreicht habe.¹³

Dieses aus der Sicht der alten Bundesrepublik Deutschland naheliegende Missverständnis wurde allerdings bereits durch die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ des Zweiten Vatikanischen Konzils deutlich korrigiert. Diese beschränkt sich nicht darauf, mit eindringlichen Worten die menschheitliche Bestimmung aller Güter hervorzuheben: „Gott hat die Erde mit allem, was sie enthält, zum Nutzen aller Menschen und Völker bestimmt; darum müssen diese geschaffenen Güter in einem billigen Verhältnis allen zustatten kommen.“¹⁴ Vielmehr leitet „Gaudium et spes“ aus diesem Grundsatz eine sozialetische Forderung an alle privaten Eigentumseigner ab:

Darum soll der Mensch, der sich dieser Güter bedient, die äußeren Dinge, die er rechtmäßig besitzt, nicht nur als ihm persönlich zu Eigen, sondern muss er sie zugleich als Gemeingut ansehen in dem Sinn, daß sie nicht ihm allein, sondern auch anderen von Nutzen sein sollen.¹⁵

Zugleich unterstreicht das Konzil die positive anthropologische Bewandnis des Eigentums, das der „Selbstdarstellung der Person“ diene, sie zur Erfüllung ihrer Aufgaben in Gesellschaft und Wirtschaft befähige und daher zu den unabdingbaren „Voraussetzungen staatsbürgerlicher Freiheit“ zähle. Im Blick auf die notwendige Schutzfunktion, die dem Eigentum und der individuellen Verfügung über äußere Güter für die freie und verantwortliche Selbstverwirklichung der Person zukommt, spricht das Konzil sogar davon, das Eigentum und die dem persönlichen Besitz zugeordneten äußeren Güter müssten „als eine Art Verlängerung der menschlichen Freiheit“ (*velut libertatis humanae extensio*) betrachtet werden.¹⁶

Obwohl die zitierten kirchlichen Lehrdokumente ersichtlichen Wert darauf legen, durch Selbstreferenzen und Querverweise die Kontinuität der kirchlichen Sozialverkündigung zu Fragen der Eigentums- und Wirtschaftsordnung zu unterstreichen, lässt sich nicht übersehen: Die der christlichen Eigentumsethik zugrunde liegende spannungsreiche Doppelaussage verbindet unterschiedliche Denkmotive, die sich, was ihre historischen Entstehungskontexte und ihre systematischen Geltungsansprüche anbelangt, durchaus heterogen zueinander verhalten. Unter diesen Theoriebausteinen lassen sich im Einzelnen die schöpfungstheologische These

¹² Vgl. CA, 40.

¹³ Vgl. M. Spieker, Die universelle Bestimmung der Güter. Zur Eigentumsethik der christlichen Gesellschaftslehre, in: Die Neue Ordnung 58 (2004) 194–211, besonders 194–198.

¹⁴ GS, 69.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Vgl. GS, 71.

von der universal-menschheitlichen Widmung aller Erdengüter, die anthropologische Einsicht in die *conditio humana*, ein normatives Gerechtigkeitspostulat, eine naturrechtliche Konzeption individueller, „vorstaatlicher“ Freiheitsrechte, die gesellschaftstheoretischen Leitvorstellungen des Gemeinwohl- und des Subsidiaritätsprinzips sowie erfahrungsgestützte pragmatische Erwägungen über die Vorzüge einer mit privaten Leistungsanreizen rechnenden Wirtschaftsordnung hervorheben, denen die bekannten Nachteile planwirtschaftlicher Systeme gegenübergestellt werden. Bevor nach der Möglichkeit einer systematischen Vermittlung dieser heterogenen Denkmotive gefragt werden kann, sollen diese in einer historischen Tiefenbohrung auf unterschiedliche Traditionslinien zurückgeführt werden. Eine solche ideengeschichtliche Rekonstruktion kann zeigen, wie sehr die christliche Eigentumsethik zu allen Zeiten durch die Rezeption philosophischer Legitimationsmuster und ihre gleichzeitige Veränderung geprägt ist. Statt von einer einseitigen Übernahme der antiken Okkupationstheorie, der im römischen Recht bereitliegenden Rechtsfigur der ungeteilten Verfügungsgewalt (*dominium plenum*) oder der neuzeitlichen Arbeitstheorie des Eigentums zu sprechen, empfiehlt es sich, diesen Rezeptionsvorgang als Versuch einer transformierenden Aneignung zeitgenössischer Rechtstraditionen und philosophischer Eigentumsbegründungen zu beschreiben. Zugleich ist auf die wechselseitige Einflussnahme abzuheben, die sich in einem derartigen Rezeptionsprozess ereignet. Motive der antiken Populärphilosophie und des römischen, später auch des germanischen Rechts dringen in die christliche Eigentumsethik ein und treten darin in Konkurrenz zu ihren biblischen Wurzeln; andererseits wirken diese, wie nun im Einzelnen zu zeigen ist, im Sinne einer Korrektur- oder Verstärkerrolle auf jene zurück.

2. Biblische Wurzeln der Eigentumsethik

Die ethischen Weisungen der Heiligen Schrift zum Umgang mit Eigentum und Besitz sowie die Warnungen vor Diebstahl, Wucherzins und Ausbeutung der Armen sind von der Überzeugung getragen, dass Gott der ursprüngliche Eigentümer aller Güter ist. Weil alles, was ist, aus seiner schöpferischen Liebe und Macht hervorgegangen ist, gehören ihm „der Himmel, der Himmel über den Himmeln, die Erde und alles, was auf ihr lebt“ (Dtn 10, 14). Als seinem Repräsentanten und Stellvertreter gegenüber den übrigen Geschöpfen hat Gott dem Menschen die Herrschaft über die Erde (vgl. Gen 1, 28) anvertraut und ihm die Pflanzen und – im noachitischen Bund nach der Sintflut – auch die Tiere (vgl. Gen 9, 3) als Nahrung zugewiesen. Dieses Herrschaftsrecht impliziert die Befugnis zum Gebrauch und zur Nutzung der übertragenen Güter; es bleibt allerdings an den Willen Gottes und die Verantwortung des Menschen vor seinem Schöpfer gebunden. Der biblische Herrschaftsauftrag macht den Menschen keineswegs, wie

im neuzeitlichen Wissenschaftsverständnis, zum *maître et possesseur de la nature* (R. Descartes), sondern verpflichtet ihn, die übertragenen Güter im Sinne Gottes zu verwalten. Diese Übertragung meint zudem keine individuelle Zuordnung im Sinne eines uneingeschränkten privaten Gebrauchs- und Nutzungsrechts; sie ist vielmehr Ausdruck der universellen Widmung der Erdengüter durch die Schöpfungsordnung.

Zwar kennt das Alte Testament durchaus Formen des privaten Familien- und gemeinsamen Sippenbesitzes, doch fällt dieser auch nach der erfolgten eigentumsmäßigen Zuordnung an seine jeweiligen Träger nicht aus der menschheitlichen Gesamtwidmung der Güter heraus. Gemäß dem Bundesethos Israels begründet die von Gott angeordnete Landverteilung an die Stämme des Volkes kein absolutes Eigentumsrecht, sondern gewährt nur ein durch soziale Pflichten eingeschränktes Nutzungsrecht am eigenen Erbbesitz (vgl. Jos 13, 1–19). Am deutlichsten kommt dies in den Bestimmungen des levitischen Heiligkeitgesetzes zum Brachliegenlassen der Felder im siebten Sabbatjahr und über die Rückverwandlung aller privaten Besitzverhältnisse in die ursprüngliche Ausgangslage im so genannten Jubeljahr (vgl. Lev 25, 2–13) zum Ausdruck.

Die Anordnung, spätestens nach neunundvierzig Jahren alle (israelitischen) Sklaven freizulassen und allen durch Verkauf oder Verpfändung übertragenen Grundbesitz den ursprünglichen Eigentümern zurückzugeben, wurde, wie sozialgeschichtliche Forschungen zur Frühzeit Israels ergeben, wohl nie im wörtlichen Sinn aufgefasst.¹⁷ Dennoch ist die Verfügung über das Jubeljahr aufschlussreich, denn hinter ihr steht die Vorstellung, dass die Verwirklichung einer gerechten Eigentumsordnung und des Rückgangs auf die ursprüngliche Widmung der Güter an alle Menschen durch die zwischenzeitlich erfolgten Veränderungen der Besitzverhältnisse nicht dauerhaft unmöglich gemacht werden soll. Die rechtlichen Vorschriften zum Brachliegenlassen der Felder und zur Widmung der nachwachsenden Früchte an die Armen und Fremden im Land sowie die Bestimmungen zur Abgabe des Zehnten (vgl. Dtn 14, 22–29; 26, 12–15) sollten dagegen tatsächlich eingehalten werden, um den landlosen und sozial schwachen Bevölkerungsgruppen eine ökonomische Lebensgrundlage zu sichern. „Diese Regel ist als Anfang einer wirklichen Sozialgesetzgebung zu bezeichnen, [sie] stellt die erste bekannte Sozialsteuer dar.“¹⁸ Generell sind nach biblischem Verständnis alle privaten Eigentumsschuld- und Pachtverhältnisse an besondere soziale Pflichten der Hilfsbereitschaft und Rücksicht gegenüber den Armen und Schwachen, vor allem der Witwen, Waisen, Fremden und Sklaven gebunden. Die Nichterfüllung dieser aus dem eigentlichen Eigen-

¹⁷ Vgl. H. Boecker, *Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient*, Neukirchen-Vluyn, 1976, 77–79.

¹⁸ F. Crüsemann, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München 1992, 254; vgl. auch E. Otto, *Theologische Ethik des Alten Testaments*, Stuttgart [u. a.] 1994, 251–253.

tumsrecht Jahwes abgeleiteten Forderungen war zwar verbreitet, andererseits aber auch Gegenstand scharfer Kritik durch die Propheten.

Das Neue Testament fügt dem biblischen Eigentumsverständnis einige bedeutsame Modifikationen hinzu. Dazu gehört vor allem die Hochschätzung der persönlichen Besitzlosigkeit, die sich im Anschluss an die Lebensweise Jesu und seiner Jünger entwickelte. Jesus selbst lebte, wie die Anspielung von Mt 8, 20 („Der Menschensohn ... hat keinen Ort, wo er sein Haupt hinlegen kann“) zeigt, nach Art der galiläischen Wandercharismatiker besitzlos und forderte von denen, die sich ihm als Jünger im engeren Sinn anschließen wollten, dass sie ebenfalls alles zurückließen. „Verkauft eure Habe und gebt den Erlös den Armen!“ (Lk 12, 33). Zugleich ist sich Jesus dessen bewusst, wie schwer es gerade vermögenden Menschen fällt, sich von ihrem Besitz zu lösen. Nachdem ein junger Mann auf seine Aufforderung, alles zu verkaufen und das Geld den Armen zu geben, traurig fortgeht, sagt Jesus: „Wie schwer ist es für Menschen, die viel besitzen, in das Reich Gottes zu kommen!“ (Mk 10, 23). Deshalb warnen die Evangelien immer wieder vor dem Besitzstreben und den vielfältigen Gefahren des Reichtums. Es ist unmöglich, zugleich Gott und dem Mammon zu dienen (vgl. Mt 6, 24). Der Aufforderung zur Sorglosigkeit entspricht die Warnung, keine Vorräte in irdischen Scheunen, sondern Schätze im Himmel zu sammeln (vgl. Mt 6, 19 und 26). In der Aufforderung zur Armenfürsorge (vgl. Mk 12, 41–44; Mt 6, 2–4 und Lk 14, 12–14) und in der Warnung vor den Gefahren des Reichtums liegt eine sachliche Kontinuität zwischen der eschatologischen Nachfolgeethik Jesu und der nachösterlichen Gemeindeethik.¹⁹

Paulus und seine Schüler warnen vor dem ungezügelter Besitzstreben und vor der Habsucht, die für Christen angesichts der in der Taufe erfolgten Lebenswende nicht weniger als einen Rückfall in den alten Götzendienst bedeutet, der vom Heil ausschließt (vgl. 1 Kor 6, 10 und Kol 3, 5). Angesichts des Zwanges, ihren Lebensunterhalt durch die Teilnahme am Warenverkehr der heidnischen Gesellschaft zu sichern, ermahnt Paulus die Gemeindeglieder in der Hafenstadt Korinth, sie sollten kaufen, als würden sie nicht Eigentümer (vgl. 1 Kor 7, 30). Generell trägt aller augenblickliche Besitz den Charakter eines bloßen Dienstwertes zur eigenen Lebenssicherung und zur Unterstützung des Nächsten; der momentane Überfluss der einen soll dem Mangel der anderen abhelfen (2 Kor 8, 12–15). Eine ähnliche Ausgleichsfunktion hatte auch die Kollekte, die Paulus unter seinen neu gegründeten Gemeinden zur Unterstützung der Armen in der Jerusalemer Urgemeinde organisierte (vgl. Röm 15, 26; Gal 2, 10). Zugleich spiegeln sich in den neutestamentlichen Schriften aber auch die Konflikte wider, zu der unterschiedliche Besitzverhältnisse innerhalb der christlichen Gemeinde führen konnten: Zwar soll es unter den Gemeindegliedern kein „Ansehen der Person“ (Jak 2, 1) geben, doch wird zugleich davor gewarnt, einem

¹⁹ Vgl. dazu *F. Hahn*, *Theologie des Neuen Testaments*, Band 2, Tübingen 2002, 712 f.

Wohlhabenden vor einem Armen den Vorrang einzuräumen (Jak 2, 2–7; vgl. 1 Kor 11, 17–22). Ebenfalls kommt es im Zusammenhang mit dem sonntäglichen Herrenmahl zu dem beklagenswerten Missstand, dass die besser Gestellten unmittelbar vor der gemeinsamen Feier ein üppiges Sättigungsmahl abhalten: „Was ihr bei euren Zusammenkünften tut, ist keine Feier des Herrenmahles mehr; denn jeder verzehrt sogleich seine eigenen Speisen, und dann hungert der eine, während der andere schon betrunken ist“ (1 Kor 11, 20f.).

Die Gütergemeinschaft der Jerusalemer Urgemeinde (vgl. Apg 4, 32–35), in der Johann Baptist Hirscher noch im 19. Jahrhundert die ideale Darstellung des Reiches Gottes auf Erden sah,²⁰ knüpft an den Besitzverzicht Jesu und seines engeren Jüngerkreises an; doch war das Ideal eines solchen „Liebeskommunismus“ (Ernst Troeltsch) nicht allgemein verpflichtend. Dies geht aus dem Betrug des Hananias hervor, der nur einen Teilbetrag des Erlöses, den er aus einem Grundstücksverkauf erzielte, der Gemeindegasse zur Finanzierung der Armenfürsorge überließ, obwohl er vorgab, alles zu spenden. Er wird weder wegen seines privaten Grundbesitzes noch wegen dessen Veräußerung, sondern wegen seines Täuschungsmanövers bestraft (vgl. Apg 5, 1–11, besonders 5, 4: „Hätte es nicht dein Eigentum bleiben können und könntest du nicht auch nach dem Verkauf frei über den Erlös verfügen?“). Bereits im frühen urchristlichen Gemeindeethos bildet sich so eine wirkungsgeschichtlich höchst bedeutsame Doppelgleisigkeit heraus. An die Mahnungen zum Besitzverzicht und die Warnungen vor den Gefahren des Reichtums schließt später das Armutsideal des christlichen Mönchtums an, das auf persönlichen Besitz zugunsten des klösterlichen Gemeineigentums verzichtet, während die für das Urchristentum typische Armenfrömmigkeit in der christlichen Eigentumsethik eine Verlängerung darin findet, dass die Reichen ihren Überfluss zur Unterstützung der Armen verwenden sollen.

3. Eigentum und Eigentumskritik in der patristischen Theologie

Der Widerspruch zwischen dem am *dominium plenum* orientierten Eigentumsbegriff der römischen und hellenistischen Antike und den biblischen Mahnungen zum Umgang mit Besitz und Eigentum musste die Theologen der frühen Kirche herausfordern. Schon bald gab es daher Versuche, den bereits praktizierten Kompromiss auch theologisch abzusichern und zu rechtfertigen. Bei Clemens von Alexandrien, Cyprian von Karthago und Basilius dem Großen deutet sich eine Vermittlungslösung an, die im Rückgriff auf Traditionen des biblischen Weisheitsethos Elemente der stoischen Ethik mit der neutestamentlichen Paränese und den pragmati-

²⁰ Vgl. J. B. Hirscher, Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des Reiches Gottes, Band 3, Tübingen 1836, 573.

schen Erfordernissen des Gemeindelebens verbindet. Die rigoristische Kritik am Privateigentum wird nun abgemildert und verinnerlicht, wobei in den beiden Formen des zönotischen und anachoretischen Mönchtums die Möglichkeit eines radikalen Besitzverzichts weiterhin offen steht. Reichtum und Privatbesitz werden zwar noch immer kritisch beurteilt, aber nicht mehr grundsätzlich verworfen; vielmehr gelten sie als sittlich neutrale Adiaphora, die einen moralisch legitimen Gebrauch erlauben. Auf der Linie einer realistischen Sicht menschlicher Lebenserfahrung wird man jetzt auch auf die Gefahren aufmerksam, die von materieller Verelendung und Armut ausgehen können. So heißt es in der kleinen, doch richtungweisenden Schrift „Welcher Reiche kann gerettet werden?“ des Clemens von Alexandrien, extremer Mangel an äußeren Gütern „beuge“ das Denken und halte den Geist von den göttlichen Dingen ab,²¹ während maßvoller Besitz Sorgen vertreibe und Gelegenheit gebe, Werke der Liebe zu verrichten.²² Erstmals wird hier in der urchristlichen Ethik eine positive Wertschätzung von Eigentum und Besitz deutlich, die den Gläubigen bei maßvoller Verwendung einen Spielraum verantwortlicher Lebensgestaltung sichern können. Diese erfordert nicht den Verzicht auf privates Eigentum, sie soll sich vielmehr in der inneren Distanz gegenüber den Versuchungen der Habsucht und der freigebigen Unterstützung kirchlicher Gemeinschaftsaufgaben bewähren. Die biblische Überzeugung, dass Gott der eigentliche Eigentümer aller Güter ist, schließt die Anerkennung des privaten Eigentumsrechts als legitimer Form der Daseinsvorsorge nicht mehr aus. Sie verlagert sich nun auf die Forderung nach dem rechten Gebrauch der Güter, durch den auch ein wohlhabender Christ ein gottgefälliges Leben führen kann.²³

Neben dieser Linie optimistischer Weltbejahung setzt sich in der patristischen Theologie aber zugleich eine pessimistische Einschätzung durch, die in der privaten Eigentumsordnung eine Folge des Sündenfalls sieht. Ein frühes Zeugnis dieser negativen Einschätzung, die bis zu den franziskanischen Theologen des Mittelalters und zu den Reformatoren Zwingli und Melancthon eine breite Wirkungsgeschichte entfaltet, liegt in einer Predigt des Gregor von Nazianz über die Liebe zu den Armen vor. Er gibt der Kritik am luxuriösen Lebensstil der Oberschicht, die ihren Überfluss demonstrativ zur Schau stellt, statt ihn zur Unterstützung von Notleidenden zu verwenden, eine heilsgeschichtlich-theologische Begründung: Die sozialen Rangunterschiede unter den Menschen sowie die Spaltung in Arme und Reiche, in (scheinbar) Freie und Sklaven sind eine Konsequenz des Sündenfalls. Er hält die privaten Besitzansprüche der Reichen, die Gebrauchsgüter,

²¹ Quis dives salvetur 12,5 und 18,5.

²² Vgl. ebd. Kap. 31,1.

²³ Vgl. M. Hengel, Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche. Aspekte einer frühchristlichen Sozialgeschichte, Stuttgart 1973, 83–86.

Häuser, Länder, Geldvermögen und sogar Sklaven für sich als exklusives Eigentum reklamieren und diese Güter damit ihrer gemeinsamen Widmung entziehen, die gleiche Sentenz vor, mit der Jesus die mosaische Scheidungspraxis aus den Angeln hebt: „Am Anfang war es nicht so“ (vgl. Mt 19,8). Die ursprüngliche Schöpfungsordnung fordert Gütergemeinschaft und selbstloses Eintreten aller füreinander; erst durch die Ungerechtigkeit der Sünde entstand die Trennung der Menschen in Arme und Reiche, aus der wiederum moralische Übel wie Neid, Streitsucht, Feindschaft, Kriege und Tyrannei hervorgingen.²⁴

In ähnlicher Weise argumentierten auch Basilius der Große, der als Bischof von Caesarea vor den Toren seiner Stadt eine weiträumige Pflegeeinrichtung für arme, kranke und alte Menschen sowie ein Hospiz für Durchreisende und Bettler errichtete, Johannes Chrysostomus und Ambrosius von Mailand. Dieser im römischen Recht geschulte Bischof und Theologe – er amtierte vor seiner Bischofswahl in Mailand als römischer Konsul – stellte der heilsgeschichtlich-theologischen Zurückführung des Privateigentums auf den Sündenfall eine juristische Zusatzargumentation zur Seite. In kritischer Auseinandersetzung mit Cicero, dessen Schrift „De officiis“ er sonst über weite Strecken fast als Kopiervorlage nutzt, zieht er die Legitimität des römischen Privatrechts in Zweifel. Es kann die private Eigentumsordnung nicht begründen, da es selbst durch widerrechtliche Usurpation entstanden ist: *Natura igitur ius commune generavit, usurpatione ius fecit privatum* („Die Natur erzeugte gemeinsames Recht, die Usurpation schuf privates Recht“).²⁵ Indem er es der ursprünglichen Gerechtigkeit Gottes gegenüberstellt, charakterisiert Ambrosius das römische Recht, dessen Bestimmungen jedem Bürger als strikte Rechtspflicht vorschreiben, privates Eigentum zu achten und auch dem Staat Eingriffe nur in besonderen Notfällen gestatten, als einen usurpierten Quasi-Rechtszustand, hinter dem sich in Wirklichkeit die Abkehr von der Gerechtigkeit Gottes und die Aufrichtung menschlicher Ungerechtigkeit verbirgt. Ambrosius nimmt in seiner Argumentation auf Ciceros Okkupationstheorie Bezug, nach der die bestehende Eigentumsordnung aus einer dreifachen Besitzergreifung hervorging – einer älteren Okkupation durch Landnahme und Besiedlung, einer später erfolgten durch kriegerische Eroberung und der regulären durch vertragliche Übereinkunft und rechtmäßigen Erwerb.²⁶ Da von Natur aus alles allen gemeinsam gehört, gründet auch für Cicero die private Zuordnung der Güter nicht im Naturrecht an sich, sondern in menschlichen Festlegungen, die als Völkerrecht (*ius gentium*) allgemeine Geltung besitzen, weil sich in ihnen die natürliche Vernunft (*ratio naturalis*) und menschheitliche Kollektiverfahrung niederschlagen.

²⁴ Vgl. Gregor von Nazianz, 14. Homilie, Kap. 25–26 (zitiert nach BKV 59, übersetzt von Ph. Hauser, München 1928; PG 35); 892 f.

²⁵ Ambrosius von Mailand, *De officiis ministrorum*, I, 28 (132) – Sancti Ambrosii opera 13, Milano/Roma 1977, 102.

²⁶ Vgl. Cicero, *De officiis*, I, 21.

Ambrosius teilt mit Cicero die in der Antike verbreitete Auffassung, dass die Güter der Erde von Natur aus allen gemeinsam sind. Er sieht diesen ursprünglichen Naturzustand jedoch nicht nur als eine frühere Entwicklungsstufe der Menschheit, als ein Goldenes Zeitalter oder eine rückwärts gerichtete Utopie, sondern als noch immer gültigen, schöpfungstheologisch bestimmten Anspruch, der sich an die Menschen aller Zeiten richtet. Da die Schöpfungsordnung die gemeinsame Verwaltung der Güter fordert, stellt die private Eigentumsordnung einen Zustand allgemein akzeptierten Unrechts dar; tatsächlich beruht der Überfluss der Reichen auf einer widerrechtlichen Aneignung des Güteranteils, der rechtmäßig den Armen zusteht. Schon die erste Okkupationsstufe, die Cicero als Inbesitznahme herrenlosen Gutes rechtfertigt, widerspricht dem Willen Gottes; sie ist nicht einfach *occupatio*, sondern widerrechtliche *usurpatio*, da sie die gemeinschaftliche Bestimmung der Güter verletzt.

Die Parole „Eigentum ist Diebstahl“ gibt, zumindest was den Überfluss angeht, welcher den gerechten Güteranteil jedes Einzelnen übersteigt, auch die Auffassung vieler Kirchenväter wieder. Doch intendiert ihre Eigentumskritik keinen politischen Umsturz, sondern „ein moralisches Umdenken im Sinne einer Radikalisierung der Sozialpflichtigkeit des Eigentums, vor allem im Blick auf die Armen“²⁷. In ihren praktischen Auswirkungen ist die begründungstheoretische Differenz zum Eigentumsverständnis des römischen Rechts daher am Ende geringer, als es die scharfe Rhetorik vermuten lässt. Auch das römische Recht kennt eine moralische Sozialpflicht des Eigentums, deren Erfüllung allerdings dem freien Ermessen der Bürger obliegt, vom Staat aber in keiner Weise erzwungen werden kann. Die Sozialpflicht des Eigentums begründet daher in rechtlicher Hinsicht keinerlei Abstriche vom Grundgedanken des *dominium plenum*, auf den die Eigentumsbegründung des römischen Rechts zuläuft. Dies ist der neuralgische Punkt, an dem die Kritik der Kirchenväter ansetzt: Sie respektieren die römische Eigentumsordnung als gegebene Ausgangslage, die zu ändern nicht in ihrer Macht steht. Ihre sozialetische Forderung richtet sich auf eine effiziente und ausreichende Unterstützung der Notleidenden, die dem Gedanken der ursprünglichen Widmung der Güter an alle auch auf dem Boden der bestehenden politisch-rechtlichen Eigentumsordnung wenigstens annäherungsweise Geltung verschafft. Daher resultiert auch der *moralische* Appell an die wohlhabenden Bürger, freiwillig den Armen zurückzuerstatten, worauf diese einen rechtmäßigen Anspruch haben. Das rechtlich freie Ermessen der Bürger ist moralisch gebunden, weil die Begründungsdefizite der bestehenden Eigentumsordnung nur durch freiwillige Abgaben der Reichen kompensiert werden können, so dass ihr Unrechtscharakter zumindest abgemildert wird.

²⁷ A. Anzenbacher, Wandlungen im Verständnis und in der Begründung von Eigentum und Eigentumsordnung, in: W. Korff (Hg.), Handbuch der Wirtschaftsethik, Band 1, Gütersloh 1999, 50–64, hier: 53.

Das rechtlich verbürgte Privateigentum wird so zum moralischen Problem des Einzelnen. Dem freien Verfügen-Können über den eigenen Besitz korrespondiert die moralische Verpflichtung zu seinem guten, der ursprünglichen Bestimmung der Güter entsprechenden Gebrauch, ohne deren wirksame Einlösung auch an sich rechtmäßiger, d. h. nach der staatlichen Eigentumsordnung legaler Besitz Unrecht sein kann. Dass die Eigentumskritik der patristischen Theologie auf eine moralische Selbstverpflichtung der Wohlhabenden zielt, belegt der an ihre Adresse gerichtete Appell aus der genannten Predigt des Gregor von Nazianz:

Zeige dich Gott dafür dankbar, dass du zu denen gehörst, denen es gut geht, und nicht zu denen, die der Wohltaten bedürfen, dass du nicht auf fremde Hände zu schauen brauchst, sondern vielmehr andere auf die deinigen schauen! Dein Reichtum soll nicht bloß in Hab und Gut, sondern auch in Frömmigkeit, nicht nur in Gold, sondern auch in Tugend, ja eigentlich in dieser allein bestehen!²⁸

Der patristischen Eigentumskritik liegt somit die Auffassung zugrunde, dass die Wohlhabenden ihre moralische Integrität nur dadurch bewahren können, dass sie von ihrem an sich fragwürdigen (weil im Widerspruch zur schöpfungsmäßigen Bestimmung der Güter stehenden) Besitz einen guten Gebrauch machen. Nur so können sie das strukturelle Gerechtigkeitsdefizit der bestehenden Eigentumsordnung wenigstens in dem Bereich aufheben, den sie selbst beeinflussen können. *Male autem possidet, qui male utitur*: „Derjenige besitzt in schlechter Weise, der einen schlechten Gebrauch von seinem Besitz macht.“ In dieser von Augustinus geprägten Formel,²⁹ die durch das *Decretum Gratiani* dem Mittelalter überliefert wurde, findet das patristische Besitzethos eine prägnante Zusammenfassung.

4. Die zweistufige Eigentumsbegründung bei Thomas von Aquin

Die dargestellten biblischen und patristischen Denkmotive fügt Thomas von Aquin erstmals zu einer systematischen Begründung der Eigentumsordnung zusammen, wobei er als weitere Quelle Einsichten der aristotelischen Moralwissenschaft und Politik, insbesondere die Kritik an Platos Auffassung vom kommunistischen Idealstaat, heranzieht. Die Ausführungen des Thomas sind vor allem deshalb bemerkenswert, weil sie nicht einfach die Rechtfertigung einer vorgegebenen Regelung der Eigentumsverhältnisse intendieren, sondern schon in der Begründung der Eigentumsordnung die Differenz mitreflektieren, die zwischen prinzipieller Notwendigkeit und historischer Kontingenz, zwischen ihrem normativen Bezugsrahmen und dem Spielraum ihrer empirischen Ausgestaltung bestehen bleibt. Der Eigentumsbegründung, die Thomas im Rahmen moraltheologi-

²⁸ Gregor von Nazianz, 14. Homilie, Kap. 26, 295.

²⁹ Vgl. Augustinus, Epistola 153, nr. 26 – PL 35, 665.

scher Erörterungen zu Diebstahl und Raub vorlegt, kommt deshalb eine bleibende sozialetische Bedeutung unabhängig vom Kontext der feudalen Gesellschaftsordnung zu, vor deren Hintergrund sie entwickelt wurde.

Die beiden einleitenden Artikel der betreffenden Quaestio³⁰ behandeln die Probleme der Eigentumsordnung in zwei Schritten. Zuerst fragt Thomas, ob der Besitz an äußeren Dingen dem Menschen von Natur aus zukomme. Wie so oft antwortet er darauf, indem er zwei Aspekte dieser Frage unterscheidet: Ihrer natürlichen Substanz nach unterstehen die Dinge nicht der Macht des Menschen, sondern Gott, dem sie als ihrem Schöpfer gehören. Diese Antwort liegt ganz auf der Linie des biblischen Eigentumsverständnisses, nach dem Gott der erste und eigentliche Eigentümer aller Dinge ist. Dagegen kommt dem Menschen unter der Rücksicht ihres Gebrauchs und ihrer Nutzung (*quantum ad usum*) ein natürliches Eigentumsrecht über die äußeren Dinge (*naturale dominium exteriorum rerum*) zu. Dafür beruft Thomas sich zunächst auf ein philosophisches Argument: So, wie das Unvollkommenere um des Vollkommeneren willen da ist, sind die äußeren Dinge für den Menschen geschaffen, der sie durch Vernunft und Wille zu seinem Nutzen gebrauchen kann. Dieser Begründung stellt er eine theologische Überlegung zur Seite: Sofern der Mensch durch seine Vernunft als Ebenbild Gottes existiert, ist ihm im göttlichen Schöpfungsakt zugleich das *dominium terrae* über die anderen geschaffenen Dinge übertragen. Wie Arthur Fridolin Utz in seinem Kommentar zu dieser Stelle nachweist, hat Thomas hier den Menschen überhaupt im Auge, dem kraft seiner Vernunftnatur und durch seine Stellung als Ebenbild Gottes die Verwaltung der äußeren Güter übertragen ist. Thomas wählt als Ausgangspunkt seiner Erörterung die universelle Bestimmung der Güter zum Gebrauch durch den Menschen an sich – nicht die individuelle Zuordnung bestimmter Besitztümer zu einzelnen Menschen. Die Frage, ob eine Aufteilung der Dinge im Sinne eines individuellen Gebrauchs- und Nutzungsrechts unter ihnen sinnvoll, legitim oder gar notwendig ist, hat Thomas im ersten Artikel dagegen noch nicht im Blick. Zunächst geht es allein um das Verhältnis, in dem die Güterwelt als solche und der Mensch als Vernunftwesen und Ebenbild Gottes zueinander stehen.³¹ Erst in der naturrechtlichen Tradition des 18. Jahrhunderts (ausgehend von John Locke) wird der Herrschaftsauftrag Gottes so gedeutet, dass er sich an den einzelnen Menschen richtet, der Gottes Gebot durch seiner Hände Arbeit erfüllt und sich auf diese Weise einen Teil der Güter als *privates* Eigentum aneignet, über das ihm ein ausschließliches Verfügungsrecht zusteht.³²

³⁰ Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. II-II 66, 1–2.

³¹ Vgl. *A. F. Utz*, Deutsche Thomasausgabe; Band 18, Heidelberg, 515f.

³² Vgl. *J. Locke*, *Two Treatises of Government*, § 35 (A critical edition by *P. Laslett*, Cambridge 1967, 183); vgl. *D. Hecker*, *Eigentum als Sachherrschaft. Zur Genese und Kritik eines besonderen Herrschaftsanspruchs*, Paderborn [u. a.] 1990, 174f.

Im zweiten Artikel fragt Thomas, ob jemand eine bestimmte Sache als seine eigene besitzen dürfe. Erst jetzt erörtert er, wie die gemeinschaftliche Bestimmung der Güter zum Gebrauch durch alle Menschen in einer konkreten Eigentumsordnung am besten verwirklicht werden kann: ob durch ihre gemeinsame Verwaltung als Kollektiveigentum oder durch ihre individuelle Zuordnung als privates Eigentum. Wiederum nähert sich Thomas der gesuchten Antwort, indem er zwei Aspekte des gemeinsamen Gebrauchs der Güter unterscheidet: Bezüglich eines ersten Aspekts, den er als das Verwaltungs- und Verfügungsrecht über die Güter (*potestas procurandi et dispensandi*) bezeichnet, ist es erlaubt (*licitum*), dass der Mensch private Güter besitzt. Dies steht nicht nur nicht im Widerspruch zur universellen Widmung der Güter, sondern erweist sich aus drei Gründen sogar als notwendig (*neccesarium*): *Erstens* sorgen sich die Menschen in der Regel mehr um das, was ihnen allein gehört, als um das Gemeinsame, das sie aus Arbeitsscheu und Trägheit gerne den anderen überlassen. *Zweitens* führen klare Zuständigkeiten in der Verwaltung der Güter zu ihrer besseren Ordnung, während deren Fehlen nur Konfusion bewirkt. *Drittens* ist es um das friedliche Zusammenleben der Menschen besser bestellt, wenn jeder Eigenes besitzt, mit dem er sich zufriedengibt, als wenn alles allen gemeinsam ist, wodurch häufiger Streit entsteht. Diese drei Gründe übernimmt Thomas im Wesentlichen von Aristoteles und dessen Kritik an Platons Idealvorstellung der gemeinsamen Verwaltung aller Güter.³³

Der zweite Aspekt des Gebrauchs der Güter, nämlich ihre universelle Bestimmung zum Wohl aller Menschen, gestattet dagegen keine ausschließlich private Nutzung. In dieser Hinsicht soll der Mensch die äußeren Güter vielmehr als Gemeingut betrachten: indem er sie mit denen teilt, die sich in Not befinden. Mit der Forderung nach einer sozialen Bindung des Eigentums übernimmt Thomas wiederum biblische und patristische Motive. Da dieses sozialetische Postulat auch in Ciceros Eigentumsethik begegnet und ebenso von Aristoteles vertreten wird,³⁴ kann die Sozialpflichtigkeit des Eigentums als Allgemeingut der antiken und mittelalterlichen Autoren betrachtet werden, in dem sich das Wissen um die gemeinsame Widmung der Güter widerspiegelt. Mit den Kirchenvätern teilt Thomas auch die Auffassung, dass der Überfluss der Begüterten für den Unterhalt der Armen bestimmt ist. Zwar obliegt es im Regelfall dem Urteil der Einzelnen, welchen Bedürftigen sie ihre Unterstützung zuteil werden lassen wollen, doch hat jeder Notleidende in extremer Gefahr das Recht, sich fremdes Gut anzueignen, ohne dass dies als Diebstahl oder Raub bewertet werden dürfte.³⁵

Vergleicht man die thomanische Eigentumsbegründung mit der patristischen Kritik am Privateigentum, so fällt auf, dass dieses von Thomas nicht

³³ Vgl. *Aristoteles*, Politik II, 1163 a, 1–40.

³⁴ Vgl. *ders.*, Politik II, 1263 a, 22–30.

³⁵ Vgl. *Tomas von Aquin*, S.th. II-II 66, 7.

mehr als unrechtmäßiger Besitz bezeichnet wird. Eine private Eigentumsordnung wird von ihm vielmehr ausdrücklich als legitime Möglichkeit anerkannt, die universelle Bestimmung der Güter zu konkretisieren. Sie steht allerdings unter dem sozialetischen Vorbehalt, dass diese universelle Widmung der Güter in einer effizienten Form organisiert, ja sogar in der bestmöglichen Weise verwirklicht wird, damit die Armen und Notleidenden nicht vom Zugang zu den für sie bestimmten Gütern ausgeschlossen bleiben. Dieser Vorbehalt unterstreicht, dass von einer uneingeschränkten Rechtfertigung des Privateigentums als subjektives Recht der Person, wie es der modernen Konzeption individueller Freiheitsrechte entspricht, bei Thomas noch nicht die Rede sein kann. Anders als zahlreiche Theologen des 19. Jahrhunderts, die den Anspruch auf Privateigentum als individuelles, der Person als solcher zukommendes Naturrecht verteidigen, ist eine private Eigentumsordnung für Thomas nur unter der Bedingung legitim, dass zugleich die gemeinsame Bestimmung der Güter als normative Rahmenvoraussetzung für ihren Gebrauch anerkannt ist.

Es macht den Rang der thomanischen Eigentumsbegründung aus, dass sie auch den logischen Geltungsstatus ihrer einzelnen Aussageebenen reflektiert. Die universelle Widmung der Güter bleibt der normative Bezugsrahmen, innerhalb dessen alle weiteren Erörterungen stehen. Die naturrechtliche Widmung der Güter zum Gebrauch durch alle Menschen legt nämlich noch nicht fest, ob die Verwaltung der Güter innerhalb einer privaten Eigentumsordnung oder als gemeinsames Eigentumsrecht ausgeübt werden soll. Nur die *normativ-finale* Seite der Eigentumsordnung, d. h. die Ausrichtung der Güter auf die Nutzung durch die gesamte Menschheit, gehört nach Thomas zum Naturrecht im eigentlichen Sinn. Das Urteil darüber, wodurch diese Zweckbestimmung am besten erreicht werden kann, wird dagegen auf rationalem Weg durch eine Schlussfolgerung gewonnen, die ein *empirisches* Erfahrungswissen einbezieht.³⁶ Die Entscheidung für eine bestimmte Eigentumsordnung fällt daher nicht im Rahmen des eigentlichen Naturrechts, sondern durch menschliche Übereinkunft innerhalb des positiven Rechts oder des Völkerrechts (*ius gentium*). Die private Eigentumsordnung folgt somit weder unmittelbar aus dem *ius naturale* noch steht sie im Widerspruch zu ihm; sie stellt vielmehr eine Erfindung der menschlichen Vernunft (*ad-inventio rationis humanae*) dar, die den durch die naturrechtliche Bestimmung der Güter vorgegebenen Ordnungsrahmen ausfüllt.³⁷

Die Gründe, warum eine private Eigentumsordnung den Vorzug verdient, haben für Thomas hohes Gewicht, weil sie auf Erfordernisse der menschlichen Natur Bezug nehmen, die nahezu unveränderlich sind. Den-

³⁶ Vgl. A. F. Utz, Die ethische Rechtfertigung des Privateigentums, in: *Ders.*, Ethik des Gemeinwohls. Gesammelte Aufsätze 1983–1997, herausgegeben von W. Ockenfels, Paderborn [u. a.] 1998, 125–131, besonders 127; und Anzenbacher, 54 f.

³⁷ Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. II-II 66,2 ad 1.

noch gelten diese Gründe nicht bedingungslos, sondern nur unter Voraussetzungen, die erfüllt sein müssen, damit sie ihre Überzeugungskraft entfalten können. Der Vorrang des Privateigentums folgt noch nicht aus den normativen Voraussetzungen der Eigentumsordnung selbst, sondern erst aus zusätzlichen Überlegungen, die den Charakter von Effizienzargumenten haben: „Die Legitimation des privaten Eigentumsrechts gründet also darin, dass es unter den Bedingungen der gegebenen *conditio humana* am ehesten die Effizienz der menschheitlichen Widmung der Güter bzw. ihren Gemeinwohlbezug zu gewährleisten vermag.“³⁸ Es kann auch nicht übersehen werden, dass die empirischen Gründe zugunsten einer privaten Eigentumsordnung auf die Unvollkommenheit der menschlichen Natur rekurrieren, die theologisch als Folge des Sündenfalls anzusehen ist. Im Paradies, daran lässt Thomas keinen Zweifel, hätte es einer privaten Eigentumsordnung nicht bedurft; vielmehr war der Wille jedes Menschen so auf die gemeinsame Nutzung aller Güter hingeeordnet, dass es darüber nicht zu Neid und Zwietracht kommen konnte.³⁹ Ebenso verteidigt Thomas im Mendikantenstreit die Armut der Bettelorden und ihre Praxis der Gütergemeinschaft als ein moralisches Ideal, das nicht im Widerspruch zur menschlichen Natur als solcher stehe.⁴⁰ Der Vorrang einer privaten Eigentumsordnung gilt daher nur insofern, als die empirischen Prämissen ihre Gültigkeit behalten, unter denen die Argumentation des Thomas steht.

Die Annahme, dass eine private Eigentumsordnung angesichts der Unvollkommenheit der *conditio humana* anderen Zuordnungen der Güter überlegen ist, wird man realistischere Weise kaum bestreiten können. Insofern gilt Thomas das Privateigentum als eine notwendige und vernunftgemäße Einrichtung, die sich bei den Völkern zu Recht durchgesetzt hat.⁴¹ Aber lässt sich dies auch von der zweiten empirischen Prämisse seiner Argumentation, nämlich der Erwartung sagen, dass eine private Eigentumsordnung die ihr übergeordnete normative Bestimmung der Güter zum gerechten Gebrauch durch alle Menschen verlässlich, sicher und effizient verwirklichen kann? Nach dieser Seite hin ist es leichter vorstellbar, dass die empirischen Gründe zugunsten einer privaten Eigentumsordnung ihre Gültigkeit verlieren. Immerhin hängt die Legitimität der privaten Verfügungsgewalt über das Eigentum Thomas zufolge davon ab, ob sich diese als ein geeigneter Weg erweist, die universelle Bestimmung der Güter tatsächlich zu verwirklichen. Sollte dies nicht oder nicht in ausreichendem Maße der Fall sein, müsste die natürliche Vernunft des Menschen andere Vorkehrun-

³⁸ Anzenbacher, 55.

³⁹ Vgl. Thomas von Aquin, S.th. I 98, 1 ad 3.

⁴⁰ Vgl. Thomas von Aquin, Contra impugnantes, nr. 6–7. Zur Bewertung des freiwilligen Besitzverzichts als *instrumentum perfectionis* vgl. ders., Quodlibetum 1, q. 7, a.2 [14] und S.th. II-II 188, 7; vgl. dazu J.-P. Torrell, Magister Thomas. Leben und Werke des Thomas von Aquin (franz.: Initiation à Saint Thomas d’Aquin. Sa personne et son œuvre), Freiburg i. Br. 1995.

⁴¹ Vgl. Thomas von Aquin, S.th. II-II 57, 3.

gen treffen, um die Erreichung der natürlichen Zweckbestimmung aller Güter besser zu gewährleisten.

5. Die individualistische Eigentumsbegründung in der Theologie des 19. Jahrhunderts

Die klassische Eigentumsbegründung der katholischen Theologie, in der die Legitimation des Privateigentums an seine Gemeinwohleffizienz zurückgebunden bleibt, verschiebt sich im 19. Jahrhundert durch eine Schwerpunktverlagerung, die in praktischer Hinsicht zu erheblichen Konsequenzen führt. Das Recht auf Privateigentum wird zunehmend aus dem normativen Bezugsrahmen der universellen Widmung aller Güter an die Menschheit herausgelöst und erhält dadurch den Status eines absoluten, individuellen Freiheitsrechts, das dem Staat und seiner rechtlichen Ordnungsbefugnis vorgegeben ist. Die private Eigentumsordnung erscheint nicht mehr als eine Hinzufügung der menschlichen Vernunft, die der naturrechtlichen Bestimmung der Güter ihre konkrete Ausprägung verleiht, sondern sie gewinnt nunmehr selbst unmittelbare naturrechtliche Qualität. Während bei Thomas die universelle Bestimmung der Güter noch zum „absoluten“ und „primären“ Naturrecht zählt, ihre individuelle Zuordnung durch die menschliche Vernunft und die geschichtliche Erfahrung dagegen zum „relativen“ oder „sekundären“ Naturrecht gehört, wird dieses logische Begründungsgefälle nun geradezu umgekehrt: Das Recht auf Privateigentum ist so konzipiert, dass es unmittelbar in der Natur des Menschen als individuellem Vernunft- und Freiheitswesen gründet. Es erhält dadurch den Status eines absoluten, vorstaatlichen Freiheitsrechts, das selbst von naturrechtlicher Qualität ist und deshalb vom Staat wie das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit unbedingt zu schützen ist. Die universelle Bestimmung der Güter dagegen wird aus der Eigentumsbegründung herausgelöst und in ihren Anhang verwiesen. Der Sozialbezug des Eigentums ist nicht mehr ein unerlässlicher konstitutiver Eckpfeiler innerhalb des Theoriegebäudes, das seine normative Rechtfertigung leisten soll, sondern nur noch ein Annex zu ihr, dessen Einlösung der individuellen Verantwortung des privaten Eigentümers überlassen bleibt. Die moralische Pflicht zum Almosengeben wird individualethisch durch den Appell an das Gewissen der Wohlhabenden urgiert; doch sind Gemeinwohleffizienz und Sozialpflichtigkeit des Privateigentums keine inneren Bestandteile seiner sozialetischen Rechtfertigung mehr.⁴²

Diese Entwicklung, die sich innerhalb der Theologie seit der Spätscholastik ankündigt, verstärkt sich im 19. Jahrhundert durch vielfältige Anleihen bei den philosophischen Eigentumstheorien von J. Locke, Ch. Wolff und G. F. W. Hegel. Bereits bei Gabriel Vázquez (1549–1604) ist eine Tendenz zur Individualisierung des Naturrechts unverkennbar; dieses umfasst alle

⁴² Vgl. *Spieker*, 196; und *Beutter*, 61–63.

rechtlichen Ansprüche, die dem einzelnen Menschen kraft seiner individuellen Vernunftnatur unabhängig von seiner Bindung an die Gesellschaft zukommen. Francisco Suárez (1548–1619) zieht aus dem wachsenden Bewusstsein für den Eigenwert der menschlichen Person und ihrer Verwiesenheit auf die materiellen Güter der Erde entsprechende Konsequenzen für deren Verteilung unter den Menschen. Für ihn ist die private Eigentumsordnung nicht mehr eine Folge des Sündenfalls, sondern in der ursprünglichen Natur des Menschen begründet. Daher kann der Mensch bereits im Urzustand einen legitimen Anspruch auf diejenigen Güter erwerben, die er durch eigene Arbeit in seinen Besitz gebracht hat; das selbst Erworbene kann ihm gerechterweise nicht mehr genommen werden.⁴³

Der Gedanke einer Eigentumsbegründung durch Arbeit wird später von John Locke (1632–1709) ausführlich entfaltet. Auch in seiner Konzeption des Naturzustandes sind die Güter vom Schöpfer ursprünglich für alle bestimmt; ähnlich wie bei Thomas legt die natürliche Vernunft aber ihre private Verwaltung und Aneignung nahe, da auf diese Weise für alle am besten gesorgt ist. Doch fügt Locke dieser schöpfungstheologischen und vernunfttheoretischen Eigentumsbegründung ein neues Element hinzu, das als eine Weiterentwicklung der antiken Okkupationslehren interpretiert werden kann: Bereits im Naturzustand, in dem zunächst alles allen gemeinsam ist, hat jeder Mensch ein striktes Eigentumsrecht an seiner Person, das zugleich ein Recht auf die Nutzung der eigenen Arbeit und ihres Ertrags einschließt. Auf diese Weise gelangt Locke zu der Annahme, dass der Mensch, indem er ursprünglich herrenloses Gut bearbeitet und so in einen höheren Wertzustand überführt, rechtmäßig Eigentum erwirbt, das ihm nicht mehr genommen werden darf: „The Labour of his Body and the Work of his Hands [...] are properly his“.⁴⁴ Nicht nur das Eigentumsrecht an sich, sondern auch die unterschiedliche Verteilung des Eigentums und die gestuften Besitzverhältnisse erscheinen auf diese Weise gerechtfertigt. In dieser Verschiedenheit verwirklicht sich geradezu die schöpfungsgemäße Bestimmung der Güter, die aufgrund der unterschiedlichen Arbeitsleistung und des höheren oder geringeren Fleißes der Einzelnen zu einer gottgewollten und naturnotwendigen Distribution führt. Die unterschiedliche Verteilung der Güter resultiert daraus, dass die Eigentumsordnung insgesamt nicht mehr – wie bei Hugo Grotius und Samuel Pufendorf – auf einem Vertrag, sondern auf einem individuellen Aneignungsakt der Person beruht, die sich ihr Hab und Gut durch körperliche und geistige Arbeit erwirbt.⁴⁵ Allerdings gilt der

⁴³ Vgl. *F. von Suárez*, *De opere sex dierum*, Liber V, Nr. 18; vgl. dazu *Utz* [wie Anmerkung 31], 519 f.

⁴⁴ *J. Locke*, *Zwei Abhandlungen über die Regierung*, II § 27, 307 f. Übersetzt von *A. J. Hoffmann*, Frankfurt am Main 2006.

⁴⁵ Vgl. *D. Schwab*, Artikel: „Eigentum“, in: *Handbuch geschichtlicher Grundbegriffe* (herausgegeben von *O. Brunner*, *W. Conze* und *R. Kosekech*); Band 2, Stuttgart 1975, 65–115, besonders 99 f.

Rechtstitel „Besitzergreifung durch Arbeit“ nur im Verhältnis der Menschen untereinander; die Aneignung des im Naturzustand herrenlosen Gutes begründet ein exklusives Verfügungsrecht über den eigenen Besitz, der die anderen von jeder Nutzung daran ausschließt. Das eigentliche Recht zum privaten Gebrauch der Güter aber stammt von Gott, der es im biblischen Herrschaftsauftrag dem einzelnen Menschen für den Bereich seines Eigentums überträgt. Die Interpretation der Lockeschen Aneignungs- und Arbeitstheorie muss daher das Weiterwirken naturrechtlicher Elemente beachten und zugleich das epochal Neue hervorheben, das sich bei Locke mit diesen verbindet.⁴⁶ Es ist noch nicht der wertschaffende Charakter der Arbeit als schöpferischer Tätigkeit des Menschen, der das Eigentumsrecht als solches begründet; dieses wird vielmehr – darin steht Locke noch in naturrechtlicher Tradition – von Gott als dem Schöpfer und obersten Eigentümer aller Dinge verliehen. Die Modernität von Lockes Eigentumstheorie ist dagegen darin zu sehen, dass er das Recht auf „property“ erstmals als ein „vorstaatliches“, vom Individuum her gedachtes Eigentumsrecht versteht. Neuzeitlich ist auch, dass er die noch unbearbeiteten Naturdinge im Urzustand als nahezu wertloses Material betrachtet, während er den Wert der menschlichen Arbeit überaus hoch veranschlagt: Sie ist keine Folge des Sündenfalls mehr und dient auch nicht nur der menschlichen Bedürfnisbefriedigung, sondern sie entspricht einem Gebot der Vernunft, das auf die allgemeine Steigerung menschlicher Wohlfahrt abzielt.⁴⁷ Dadurch wird die schöpfungsgemäße Bestimmung der Güter zum Nutzen aller, an der Locke anfangs noch festhalten möchte, ebenfalls entwertet; sie bleibt *de facto* folgenlos, da sie zur Legitimation der zwischenmenschlichen Eigentumsverhältnisse nicht mehr gebraucht wird.

Der Ansatz der Lockeschen Eigentumsbegründung, nach dem die Person ihre eigene Rechtsqualität durch Arbeit auf den angeeigneten Besitz überträgt, wird von G. F. W. Hegel weiter ausgebaut. Die Person als solche ist für ihn ein abstraktes Wesen, die bloße Subjektivität eines freien Willens. Sie muss sich, um ihr Dasein als konkrete Freiheit realisieren zu können, daher eine „äußere Sphäre ihrer Freiheit“ geben.⁴⁸ Dies geschieht, indem sie ihren Willen in die äußerliche, unfreie und rechtlose Sache legt, die sie sich so als Eigentum erwirbt. Hegel denkt sich die Inbesitznahme einer Sache als ihre Anverwandlung durch die Person, wodurch diese Sache aus dem rechtlosen Zustand, in dem sie für sich existiert, in ein vernünftiges Rechtsverhältnis gebracht und zum Eigentum der Person erhoben wird. „Das Vernünftige des Eigentums liegt nicht in der Befriedigung der Bedürfnisse, sondern da-

⁴⁶ Vgl. dazu Hecker, 178–184.

⁴⁷ Vgl. Locke, II, § 32–34. Die Hochschätzung der menschlichen Arbeit zeigt sich auch in den Zahlenverhältnissen, in denen Locke ihren Wert im Vergleich zu dem der Natur bemisst: Die Wertrelation von Arbeit zu Natur und Erde beträgt 10:1, 100:1 oder sogar 1000:1 (vgl. II, § 37. 40. 43).

⁴⁸ G. F. W. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Hamburg 2006, § 41.

rin, dass sich die bloße Subjektivität der Persönlichkeit aufhebt. Erst im Eigentume ist die Person als Vernunft.“⁴⁹ Der Zusammenhang von Person, Freiheit und Eigentum ist hier so eng geknüpft, dass die Person erst im Eigentum ihr volles Dasein und ihre konkrete Freiheit findet, während umgekehrt das Eigentum in den Daseinsraum der Person aufgenommen wird.⁵⁰ Wenn das Eigentumsrecht als unmittelbarer Ausfluss aus dem „Dasein der Persönlichkeit“⁵¹ konzipiert wird, kann es aber nur ein „absolutes Zueignungsrecht des Menschen auf alle Sachen“⁵² sein. Grundsätzlich können dann alle Dinge Eigentum eines Menschen werden, ohne dass ein Dritter – die Menschheit, der alle Güter gewidmet wären, oder der Staat –, den Vorgang der besitzergreifenden Aneignung der Sachen durch die Person stören dürfte.

In der rechtswissenschaftlichen Literatur ist häufig von einem „absoluten“ Eigentumsbegriff der Moderne die Rede, der sich in Hegels Lehre vom Eigentum als dem äußeren Dasein der Freiheit ankündigt.⁵³ In der Tat verträgt der darin vorausgesetzte Eigentumsbegriff keine Einschränkung mehr. Wenn privates Eigentum seinen Grund in der Herrschaft des Willens einer vernünftigen Person über die Natur besitzt, muss das darin begründete Verfügungsrecht über die angeeignete Sache ebenso unbegrenzt sein, wie es die Herrschaft des Geistes über die Materie, die Herrschaft der Vernunft und des Willens über die Natur sind. „Das Eigentum ist daher wesentlich freies, volles Eigentum.“⁵⁴ Es steht nicht mehr unter einer höheren Zweckbestimmung durch die gemeinschaftliche Widmung der Güter an die Menschheit, sondern ist in der Form der bestehenden staatlichen Rechtsordnung, d. h. als privates Eigentum „wesentlicher Zweck für sich“⁵⁵. Hegels Absicht, die Vernünftigkeit der bestehenden Eigentumsordnung zu erweisen, indem er ihre Notwendigkeit aus dem Begriff der Freiheit aufzeigt, führt im Ergebnis dazu, dass die Differenz zwischen den Eigentumsverhältnissen der bürgerlichen Gesellschaft und der idealen Bestimmung der Güter verschwindet. Da Eigentum und Besitz ihre Rechtfertigung nicht mehr in dem Beitrag finden, die sie zur Sicherung der materiellen Lebensgrundlagen aller Menschen und zur Befriedigung menschlicher Grundbedürfnisse leisten, sondern unmittelbar in dem Recht der Person und ihres freien Willens gründen, über die unfreie und vernunftlose Natur zu herrschen, gibt es keine immanenten

⁴⁹ Ebd. § 41, Zusatz.

⁵⁰ Vgl. ebd. § 45: „[...] das vom Standpunkte der Freiheit aus das Eigentum, als das erste Dasein derselben, wesentlicher Zweck für sich ist“; § 52: „Die Besitzergreifung macht die Materie der Sache zu meinem Eigentum, da die Materie für sich nicht ihr eigen ist.“ Die Unterscheidung von Personen- und Sachrecht verliert dadurch ihren Sinn; das Recht an der Sache, in der sich die Person ihre äußere Sphäre schafft, ist mit dem „Recht der Persönlichkeit als solcher“ (§ 40) identisch. Vgl. Schwab, 82.

⁵¹ Hegel, § 51.

⁵² Ebd. § 44.

⁵³ Vgl. Hecker, 241 f.

⁵⁴ Hegel, § 62.

⁵⁵ Ebd. § 45.

Schranken der Eigentumsordnung mehr, die von der ursprünglichen Vernunftbestimmung der Güter her gefordert wären. Ein willkürliches Verfügungsrecht über den eigenen Besitz (das z. B. auch seine Zerstörung erlauben würde) ist in Hegels Eigentumsbegründung nicht durch die jeder konkreten Eigentumsordnung vorangehende universal-menschheitliche Widmung der Güter, sondern nur insofern ausgeschlossen, als für ihn Wille, Freiheit und Vernunft notwendig zusammengehören.⁵⁶ Die Bedeutung des Christentums für das Verständnis der Eigentumsordnung liegt für Hegel denn auch nicht mehr darin, dass es ihre Gemeinwohreffizienz fordert oder ihr das auferlegt, was heute ihre Sozialbindung genannt wird. Vielmehr ist die Relevanz des Christentums für das Verständnis des Politischen und Sozialen darin zu sehen, dass mit ihm die Idee der Freiheit in die Welt kam, die sich in den Eigentumsverhältnissen der bürgerlichen Gesellschaft ihr konkretes Dasein schafft.⁵⁷

Die Arbeits- und Persönlichkeitslehren, die in der zeitgenössischen Philosophie zur Begründung der Eigentumsordnung entwickelt wurden, fanden in der Moralthologie des 19. Jahrhunderts eine breite Rezeption. Der Einfluss dieser Eigentumstheorien, die von einem subjektiven Freiheitsrecht der Person auf den Erwerb äußerer Güter ausgehen, lässt sich in allen Strömungen des damaligen Katholizismus nachweisen; er beschränkt sich keineswegs auf die neuscholastische Bewegung und ihre individualistische Naturrechtskonzeption.⁵⁸ Um die Breite der Rezeption zeitgenössischer Eigentumstheorien zu dokumentieren, seien deshalb exemplarisch nur einige katholische Theologen genannt, die nicht dem erstarkenden Neuthomismus zugerechnet werden können. Für den Freiburger Moralthologen Heinrich Schreiber ist es eine Forderung der Gerechtigkeit, nicht nur die Person als solche und ihre ungehinderte Entwicklung, sondern auch ihr Eigentum zu schützen. Denn das Eigentumsrecht hat „seinen Grund in der Persönlichkeit, d. i. in der freien, selbständigen Natur des Menschen. [...] der Mensch hat als Person das natürliche Recht, sich Sache (Eigenthum) zu erwerben“⁵⁹. Fast gleichlautend war schon bei seinem Vorgänger auf dem Freiburger Lehrstuhl Ferdinand Geminian Wanker zu lesen:

Das Recht, eine Sache zu seinem Eigenthum zu machen, gründet sich ursprünglich auf die Herrschaft, welche dem Menschen, als einem vernünftigen, freythätigen Wesen über die Natur zukömmt. [...] hieraus folgt erst, dass ein jeder Mensch das natürliche Recht hat, Eigenthum zu erwerben.⁶⁰

⁵⁶ Vgl. Hecker, 243.

⁵⁷ Vgl. J. Ritter, Person und Eigentum. Zu Hegels „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ § 64–81, in: *Ders.*, Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel, Frankfurt am Main 1977, 256–280, besonders 276 f.

⁵⁸ Zum Einfluss von L. Taparelli und M. Liberatore auf Neuscholastik und die Soziallehre von Papst Leo XIII. vgl. Utz [wie Anmerkung 31], 497 f.

⁵⁹ Vgl. H. Schreiber, Lehrbuch der Moralthologie; Band 2, II, Freiburg i. Br. 1834, 369 f.

⁶⁰ F. G. Wanker, Christliche Sittenlehre oder Unterricht vom Verhalten des Christen, um durch Tugend warhaft [sic!] glücklich zu werden; Th. 2., Freyburg [sic!] i. Br. 1794, 234.

Derartige Aussagen, die zumindest eine individualistische Schlagseite verraten, lassen sich in der Moraltheologie des 19. Jahrhunderts noch weiter zurückverfolgen. Nach Johann Michael Sailer gründet das Privateigentum weder in den leiblichen Bedürfnissen der Menschen noch in irgendeiner anderen Notlage; auch ist es nicht erst aus einem Gesellschaftsvertrag hervorgegangen:

Der ursprüngliche Grund dieses Rechts liegt allein in der Freiheit des Menschen, indem nur freie Wesen Rechte haben können, und somit in der, dem Menschen jetzt noch gelassenen, Herrschaft über die Natur, die dem Menschen als einem freithätigen Wesen zukommt.⁶¹

Das Eigentumsrecht wird hier unmittelbar aus der Natur des Menschen als Freiheitswesen abgeleitet, wobei die abstrakte Wesensaussage nicht auf den Menschen als solchen, sondern auf den einzelnen Menschen bezogen wird. Die gemeinschaftliche Bestimmung der Güter gerät dabei aus dem Blick; sie spielt innerhalb der Eigentumsbegründung keine Rolle mehr und wird selbst dort nicht erwähnt, wo es an sich zu erwarten wäre: bei der moralischen Verpflichtung, dem anderen das zur Lebensfristung Notwendige nicht vorzuenthalten. Diese Pflicht, die das Recht an Eigentum begrenzt, folgt aus dem ebenfalls individuell gedachten Recht des anderen auf Selbsterhaltung, das den Zugriff auf die erforderlichen Subsistenzmittel einschließt, aber nicht aus einer universellen Widmung aller Güter, die ihrer Aufteilung in Mein und Dein voranginge.⁶²

Im Zusammenhang mit der Idee vom freien Persönlichkeitsrecht auf Eigentum taucht erstmals auch die Rede vom Privateigentum als erweiterter Leiblichkeit der Person auf, die sich bis in die lehramtlichen Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils hinein verfolgen lässt. Die moralischen und rechtlichen Pflichten gegenüber dem Besitz des Nächsten werden damit faktisch den Pflichten gleichgestellt, die seine Anerkennung als Person und den Schutz seines Lebens fordern. So heißt es bei dem Münchener Moraltheologen Bernhard Fuchs:

Das materielle Eigentum oder Besitzthum des Menschen ist seine erweiterte Leiblichkeit, seine sociale Verkörperung, ist der Boden, auf welchem das Gebäude seiner socialen Existenz steht und besteht; er darf ihm eben darum nicht willkürlich entzogen werden.⁶³

Auch nach Georg von Hertling ist das private Eigentum Ausdruck der „erweiterten Persönlichkeit“ des Menschen; es dient nicht nur seiner physischen Lebenserhaltung, sondern auch der Sicherung seiner persönlichen Freiheit.⁶⁴

⁶¹ J. M. Sailer, Handbuch der christlichen Moral, Band 2, neue Auflage Sulzbach 1834, 210.

⁶² Ebd. 212.

⁶³ Vgl. B. Fuchs, System der christlichen Sittenlehre, oder katholische Moraltheologie, Augsburg 1851, 460.

⁶⁴ Vgl. G. von Hertling, Naturrecht und Sozialpolitik, Köln 1893, 421.

Ebenso klar ist die Tendenz, das Eigentum nicht nur der äußeren Gütersphäre, sondern unmittelbar dem Schutzraum der Person zuzurechnen, bei dem Tübinger Franz Xaver Linsenmann zu erkennen. Für ihn ergibt sich der grundlegende Bezug zwischen Arbeit und Eigentum aus dem Kulturauftrag des Menschen sowie aus dem Kontext der gesellschaftlichen und volkswirtschaftlichen Strukturen, in denen jeder Einzelne an ihm partizipiert: Die Arbeit dient nicht nur der Bedürfnisbefriedigung, sondern auch der Eigentumbildung über den augenblicklichen Bedarf hinaus; insofern ist jeder private Besitz nichts anderes als „geronnene Arbeit“ und „angesamelter Arbeitsertrag“. ⁶⁵ Das Eigentum gehört daher einer unverzichtbaren Rechtssphäre der Person an, deren Schutz für diese genauso bedeutsam wie der Schutz der Freiheit selbst ist:

Ohne Eigentum ist jede Art von persönlicher Freiheit illusorisch. Auf dem Recht des Eigentums beruht jegliches Interesse am Leben, an der Arbeit, an der Zukunft. Ohne Eigentum gibt es keine Freiheit. ⁶⁶

Das Recht auf Arbeit und Eigentum wird hier so unmittelbar aus dem „Wesen des Menschen als einer geistig-socialen Individualität“ abgeleitet, dass man geradezu von einer Pflicht zum Erwerb von Eigentum sprechen kann. ⁶⁷ Sofern jeder Mensch nämlich die Pflicht hat, am Kulturauftrag der Menschheit teilzunehmen, korrespondiert dem Recht auf Arbeit und Eigentum zugleich die moralische Pflicht, „die Erde zu bebauen, zu bearbeiten, zu erwerben und vom Erworbenen einen weisen und sittlichen Gebrauch zu machen“ ⁶⁸.

6. Legitimationsprobleme des Eigentums in einer globalen Weltordnung und gegenwärtige Fehlentwicklungen

Die Schwerpunktverlagerung der Eigentumsbegründung zu einer individualistischen Sichtweise, in der die universelle Bestimmung der Güter auf eine in das Belieben des Einzelnen gestellte moralische und religiöse Pflicht zur Wohltätigkeit reduziert wird, ist in neueren sozialetischen Arbeiten zu Recht als Fehlentwicklung beklagt worden. Da die Verpflichtung zum Almosengeben grundsätzlich als eine nach freiem Ermessen zu erfüllende Liebespflicht gilt und die Fälle der äußersten Not immer weiter eingegrenzt werden, in denen der Überfluss der Reichen den Armen rechtmäßig zusteht, ⁶⁹ lässt sich diese Entwicklung als eine Fehlkonstruktion verstehen,

⁶⁵ F. X. Linsenmann, Lehrbuch der Moraltheologie, Freiburg i. Br. 1878, 513.

⁶⁶ Ebd. 508.

⁶⁷ Ebd.

⁶⁸ Ebd.

⁶⁹ Diese Tendenz ist bei Hirscher, 622, erkennbar, der den Fall des erlaubten Mundraubs in extremer Not so einschränkt, dass er *in concreto* niemals gegeben ist: Er kommentiert die traditionelle Lehre, nach der das zum Leben Notwendige jedem moralisch und rechtlich geschuldet ist, mit den Worten: „Gut. Aber hat er [= der Notleidende; E. S.] es auch an diesen oder jenen bestimmten Menschen zu fordern? Kann er sagen: du gerade besitztest meinen unveräußerlichen

die „dem einzelnen Eigentümer immer mehr entgegenkam und eine Rechtfertigung für einen christlich verbrämten Egoismus zu geben imstande war“⁷⁰. Zugleich spiegelt sich in den neuen Eigentumstheorien, die das Gewicht von der universellen Widmung der Güter auf den Nachweis der Rechtmäßigkeit des Privateigentums verlagern, aber auch das wachsende Bewusstsein um den Eigenwert der Person und die gesellschaftlich-sozialen Bedingungen, unter denen diese ihre abstrakte Bestimmung als Vernunft- und Freiheitswesen konkret verwirklichen kann.

Der aufgezeigte Wandel darf daher bei aller unbestreitbaren Einseitigkeit und Korrekturbedürftigkeit nicht nur als Fehlentwicklung gewertet werden. Die Einsicht in die personale und freiheitsichernde Bedeutung des Eigentums ermöglicht der katholischen Soziallehre nicht nur den Anschluss an den Freiheitsdiskurs der Moderne; sie führt auch zu einer anthropologischen Vertiefung der Eigentumsbegründung, die sachlich dem christlichen Menschenbild sowie wichtigen sozialetischen Prinzipien (Personprinzip, Subsidiaritätsprinzip) entspricht.⁷¹ Die Forderung, dass der Mensch „Urheber, Mittelpunkt und Ziel“ aller wirtschaftlichen Tätigkeit (*Gaudium et spes*, 63) sein soll, impliziert einerseits, dass er die äußere Güterwelt kraft seiner Freiheit und Vernunft überragt, so dass diese auf ihn hingeeordnet ist. Zugleich erscheint die äußere Güterwelt jedoch als eine personal bedeutsame Sphäre, die dem Freiheitsvollzug des Menschen nicht nur äußerlich bleibt, sondern diesem als vorgelagerter Schutzraum dient. Die eingebürgerte Rede vom Eigentum als der erweiterten Leiblichkeit steht allerdings in der Gefahr, die Differenz zwischen dem anthropologisch notwendigen, unhintergehbaren Körperbezug der Person und der freiheitsermöglichenden Funktion des Eigentums zu nivellieren. Während die körperliche Existenz des Menschen seinen personalen Freiheitsvollzug in unhintergehbare Weise trägt und ermöglicht, trifft dies vom Besitz an äußeren Gütern so gerade nicht zu: Der Mensch kann seine Freiheit auch durch den Verzicht auf Privateigentum und materiellen Besitz unter Beweis stellen.

Die Hinordnung der Güter auf den Freiheitsvollzug der Person fordert als solche noch keine bestimmten Eigentumsverhältnisse; sie lässt sich vielmehr auch durch eine Lebensform realisieren, die freiwillig auf den Erwerb von Privateigentum verzichtet. Zudem muss die freiheitssichernde Funktion des Eigentums, wenn sie in der anthropologischen Verfassung des Menschen angelegt ist, in gleicher Weise für alle Menschen gelten. Sie kann daher nicht außerhalb des normativen Bezugsrahmens, der jeder konkreten

Antheil? Er kann es nicht. Und glaubte er sogar, es zu können, so dürfte er darum doch keineswegs ohne Anderes und eigenmächtig nach seinem angeblichen Eigenthume greifen. Muß er ja die öffentliche Ordnung und die Heiligkeit des Besitzthumes achten.“

⁷⁰ *Beutter*, 134. Zu der Debatte darüber, wann das Almosengeben von einer bloßen Liebespflicht zu einer Rechtspflicht wird, deren Nicht-Erfüllung den Bedürftigen ihrerseits das Recht zur Wegnahme des Notwendigen gibt, vgl. ebd. 81–84. 136–138.

⁷¹ Vgl. *Spieker*, 196; und *Anzenbacher*, 62 f.

Eigentumsordnung durch die universelle Bestimmung der Güter vorgegeben ist, zur Rechtfertigung des Privateigentums herangezogen werden, ohne zugleich die effiziente Widmung der Güter an alle im Auge zu behalten. Gemeinwohlorientierung und Sozialpflichtigkeit des Eigentums dürfen von den normativen Grundlagen der gesamten Eigentumsordnung her nicht nur als nachträgliche Kompensation für die unvermeidlichen Defizite bemüht werden, die notwendigerweise eintreten, wenn die Rechtfertigung privater Eigentumsverhältnisse allein im Blick auf ihre individuelle Freiheitsfunktion geschieht. Der individuelle Freiheitsaspekt des Eigentums muss vielmehr so mit dessen Sozialfunktion vermittelt werden, dass beide sich gegenseitig bedingen, d. h. sich nicht nur wechselseitig relativieren und begrenzen, sondern auch tragen und ermöglichen.

Der Ansatz, eine Eigentumsbegründung nicht *schöpfungstheologisch* von der universellen Bestimmung der Güter, sondern *anthropologisch* vom Personsein des Menschen her zu versuchen, enthält selbst wichtige Hinweise darauf, in welcher Richtung die geforderte Vermittlung gelingen kann. Das Personsein des Menschen darf nämlich nicht nach der Weise einer ursprünglichen Monade oder einer abgeschlossenen Substanz gedacht werden, die erst nachträglich in Beziehung zu anderen ebenso ursprünglichen und abgeschlossenen Monaden oder Substanzen tritt. Vielmehr ist die Person in ihrem Eigensein von dem Bezug zu anderen Personen überhaupt nicht ablösbar. Die vielfältigen Relationen zu den anderen gehören zum Phänomen des Personseins notwendig hinzu, so dass sich das Selbstsein der Person und ihr Mit-Sein mit den anderen gegenseitig bedingen. Wie der Einzelne nur in Beziehung zu anderen und zusammen mit ihnen Person ist, so kann die freiheitsverbürgende Funktion des Besitzes an materiellen Gütern eine private Eigentumsordnung nur insoweit legitimieren, als diese zugleich der universellen Bestimmung der Güter für alle gerecht wird. Wenn der personal-freiheitliche Ansatz der Eigentumsbegründung nicht von einem einseitig individualistischen Personverständnis ausgeht, sondern das Mit-Sein mit den anderen als inneres Konstitutivum eines relationalen Personbegriffes versteht, kann die Vermittlung des individuellen Freiheitsaspektes mit dem allgemein-gesellschaftlichen Aspekt einer konkreten Eigentumsordnung durchaus gelingen.

Eine rationale Eigentumsbegründung, die nicht nur der ideologischen Rechtfertigung partikularer Interessen dient, sondern eine vernünftige Gesamtordnung im Auge hat, kann sich nicht auf eine voraussetzungslose Rechtfertigung des Privateigentums beschränken. Sie wird allerdings auch das umgekehrte Extrem vermeiden, die private Eigentumsordnung für alle bestehenden sozialen Ungerechtigkeiten haftbar zu machen und die Schuld an beklagenswerten Phänomenen moderner Wohlstandsgesellschaften wie die bleibend hohe Arbeitslosigkeit oder das Vordringen versteckter Armut nur bei den wohlhabenden Bevölkerungsschichten suchen. Grundlage jeder konkreten Eigentumsordnung, die den Anspruch auf rationale Begründbar-

keit nach universalistischen Vernunftbestimmungen erheben kann, bleibt das naturrechtliche Gebot, nach dem „die Güter dieser Welt [...] ursprünglich für alle bestimmt“⁷² sind, in dem Papst Johannes Paul II. „das kennzeichnende Prinzip der christlichen Soziallehre“ sieht⁷³. Der Umstand, dass die christliche Sozialethik sich auf diesen Grundsatz beruft, bedeutet freilich nicht, dass er außerhalb der Kirche keine Geltung besäße; vielmehr dient der Gedanke an die universelle Bestimmung der Güter auch vielen philosophischen Gerechtigkeitstheorien als Ausgangspunkt. Dies gilt nicht nur für die skizzierten antiken und neuzeitlichen Begründungsversuche, sondern auch für moderne Eigentumstheorien, wie insbesondere bei John Rawls und seiner Konzeption des unter einem „Schleier des Nichtwissens“ verborgenen Urzustandes erkennbar ist.⁷⁴ Dabei wird das Recht auf privaten Besitz grundsätzlich anerkannt, aber zugleich an bestimmte Voraussetzungen hinsichtlich seiner konkreten Eignung zur Verwirklichung der allgemeinen Widmung der Güter an alle Menschen gebunden.

Innerhalb einer rationalen Eigentumsbegründung, die sich nicht auf die Legitimation bestehender Besitzverhältnisse beschränkt, kommt dem privaten Eigentumsrecht somit die Bedeutung „einer freiheitsverbürgenden Teilfunktion innerhalb der subsidiären Gemeinwohlverwirklichung“ zu, der die Eigentumsordnung als Ganze zu dienen hat.⁷⁵ Was diese grundsätzliche Bestimmung für die einzelnen Eigentumsformen bedeutet, die sich aufgrund des ökonomischen Wandels in einer globalisierten Weltgesellschaft herausbilden, ist damit noch nicht ausgemacht. Die Frage, inwieweit die generelle Legitimation privaten Eigentums auf einzelne seiner konkreten Erscheinungsformen übertragbar ist, stellt vielmehr die eigentliche sozialethische Herausforderung in den gegenwärtigen westlichen Wirtschaftssystemen dar.

Die skizzierten Argumentationsmuster der klassischen Eigentumsbegründungen, die eine prinzipielle Legitimation der privaten Eigentumsordnung an ihre Eignung zur Realisierung sozialethischer Gerechtigkeits- und Gemeinwohlziele knüpft, haben allesamt einfache Eigentumsformen wie Lohneigentum, Wohnbesitz, Rentenanwartschaften sowie kleinere bis mittlere Geld- und Sparvermögen oder entsprechenden Aktienbesitz im Auge. Im Blick auf diese herkömmlichen privaten Eigentumsverhältnisse kommt den bisher erörterten Legitimationsstrategien hohe Plausibilität zu: Lohneigentum stellt den Ausgleich für die geleistete Arbeit dar, Wohneigentum sichert einen Mindestraum persönlicher Freiheit und gewährt Schutz in wirtschaftlicher Not, Sparvermögen oder der Zugang zum Geldmarkt ermöglichen den Erwerb persönlicher Gebrauchsgüter, Rentenver-

⁷² Johannes Paulus <Papa, II.>, *Sollicitudo resocialis*, Nr. 42.

⁷³ Ebd.

⁷⁴ Vgl. F.-J. Bormann, *Soziale Gerechtigkeit zwischen Fairness und Partizipation*. John Rawls und die katholische Soziallehre, Freiburg i. Br. 2006, 370 f.

⁷⁵ Anzenbacher, 63.

mögen oder Lebensversicherungen dienen der Zukunftsvorsorge, indem sie den Ertrag der eigenen Lebensarbeit an die individuelle Lebenserwartung koppeln. Noch die Eigentumstheorie des frühen Liberalismus hat nicht anonyme Kapitalgesellschaften oder Großaktionäre, sondern einen mittleren Grundeigentümer im Blick, der seinen Besitz vorausschauend verwaltet, um die Lebensgrundlagen für sich und seine Nachkommen zu sichern.⁷⁶ Bei solchen einfachen Eigentumsformen ergibt die Rede von der freiheitsverbürgenden Funktion des Eigentums einen unmittelbaren Sinn; auch lässt sich leicht erkennen, warum diese Eigentumsarten als „geronnene Arbeit“ oder „erweiterte Leiblichkeit“ der Schutzsphäre der Person zugerechnet werden.

Diese Legitimationsfiguren der klassischen Eigentumsbegründung lassen sich auf die neuen Eigentumsformen, die durch globale ökonomische Transformationsprozesse entstehen, nicht ohne Weiteres übertragen. Insbesondere erweisen sich hohe, frei bewegliche Kapitalvermögen („volatiles“ Kapital), die im weltweiten Kapitalmarkt Wettbewerb die sozialstaatlichen Auflagen einzelner Länder jederzeit unterlaufen können, in ethischer Hinsicht als problematisch. Es genügt nicht, ihre Berechtigung aus der Legitimität einer privaten Eigentumsordnung an sich abzuleiten und darauf zu verweisen, dass deren Legitimationskriterien, wenn sie prinzipiell als gültig angesehen werden, auf alle Erscheinungsformen des Privateigentums anwendbar sein müssten. Vielmehr ist zu fragen, in welchem rechtlichen Rahmen der notwendige Beitrag volatiler Kapitalvermögen zur Sicherung des Gemeinwohls wirksam eingebracht und eingefordert werden kann. Die Gemeinwohlorientierung des Eigentums lässt sich nicht auf eine teilsystemische ökonomische Effizienz beschränken; sie kann vielmehr nur aus einer umfassenden Perspektive bewertet werden, die auch die Auswirkungen ungehinderten Kapitalverkehrs auf die gesellschaftlichen, kulturellen, wirtschaftlichen und politischen Strukturen einer Region oder eines Landes berücksichtigt.

Dabei ist anzuerkennen, dass ein aus ökonomischen Gründen erforderlicher Wandel auf Dauer nicht durch regionale Abschirmungsmaßnahmen allein verhindert werden kann, weil nicht gewinnbringende Produktionsformen dem europaweiten oder gar weltweiten Angebotswettbewerb nicht lange standhalten und staatliche oder überstaatliche Subventionsressourcen irgendwann erschöpft sind. Ebenso berechtigt ist der Hinweis, dass die Verdrängung nicht mehr rentabler Erzeugungsformen dem technischen und wirtschaftlichen Fortschritt dient und deshalb langfristig auch den Regionen zugute kommt, die augenblicklich von sozialen Härten und gesellschaftlichen Anpassungszwängen besonders betroffen sind.

Doch können auch die fragwürdigen, im Blick auf die geforderte Gemeinwohlfizienz des Privateigentums geradezu kontraproduktiven Auswir-

⁷⁶ Vgl. Schwab, 104.

kungen des freien Kapitalmarkt Wettbewerbs nicht übersehen werden, die der Idee eines fairen Angebots Wettbewerbs zur langfristigen Sicherung regionaler Leistungsfähigkeit direkt zuwiderlaufen.⁷⁷ Dies ist bereits an der gewandelten Rolle erkennbar, die dem Ziel der Gewinnmaximierung in den Zeiten einer multinationalen Kapitalkonzentration und einer globalisierten Ökonomie zukommen soll. Während Gewinnerzielung nach den Grundsätzen der bisherigen Unternehmens- und Wirtschaftsethik ein notwendiges, aber allein nicht hinreichendes Legitimationskriterium richtigen unternehmerischen Handelns darstellt, orientieren sich Management-Entscheidungen unter dem Vorzeichen des Shareholder-Value einseitig an den Gewinninteressen der Anteilseigner. Unternehmerische Verantwortung und Gewinnmaximierung gelten innerhalb einer teilsystemischen Rationalität des Ökonomischen zunehmend als identische Handlungsziele; die ungehinderte Beweglichkeit des Kapitals verleitet dazu, dieses dort einzusetzen, wo kurzfristig die besten Gewinnchancen locken.

Auf diese Weise wandelt sich der bisherige Angebots Wettbewerbs, der regionalen Akteuren einen Spielraum für eigene Unternehmensentscheidungen (z. B. hinsichtlich der Gewinnverteilung) ließ, zu einem reinen Kapitalwettbewerb, der ausschließlich an Ertragszielen orientiert ist. Darüber geht das Bewusstsein verloren, dass der Unternehmensgewinn nur ein Teilziel unternehmerischen Handelns darstellt, das auf die Erreichung aller Unternehmensziele hingeordnet ist. Nur wenn auch die Gewinnmaximierung das Wohl des gesamten Unternehmens fördert, dient privates Eigentum nicht nur einer abstrakten ökonomischen Rationalität, sondern der Gemeinwohlfizienz, die zu seiner sozialetischen Rechtfertigung gefordert ist. Die Kapitalakkumulation durch die Gewinnausschüttung an die Anteilseigner bleibt daher an die Bedingung gebunden, dass ihre Höhe die Erreichung und langfristige Sicherung der anderen Unternehmensziele (Erhalt der Arbeitsplätze, Modernisierung der Produktionsanlagen, Entwicklung neuer Produkte, Zukunftsfähigkeit des regionalen Standorts usw.) nicht gefährdet.

Wenn Unternehmensentscheidungen nicht mehr an der Verantwortung für das Ganze, sondern vorrangig im Blick auf die Interessen der Anteilseigner getroffen werden, die wiederum vor allem am momentanen Stand der Aktienkurse ablesbar sind, ist aus ethischer Sicht von einem Missbrauch unternehmerischer Macht zu sprechen, dessen Folgen außerhalb des ökonomischen Sektors und seiner teilsystemischen Rationalität geradezu irrationale, selbstzerstörerische Züge annehmen können.

Die Marktmacht frei beweglichen Kapitals kann alles dominieren, was die regionale Gesellschaft an struktureller Regulierung zur Gestaltung ihrer sozialen, wirtschaftlichen und politischen Kultur geschaffen hat.⁷⁸

⁷⁷ Vgl. R. Stürner, Markt und Wettbewerb über alles? Gesellschaft und Recht im Fokus neoliberaler Marktideologie, München 2007, 108–110.

⁷⁸ Ebd. 108.

Das Ungenügen einer sozialetischen Legitimation des Eigentums, das einseitig die freien Verfügungs- und Nutzungsrechte der privaten Eigentümer betont, während es die Einlösung seiner Sozialpflichtigkeit dem individuellen Belieben überlässt, tritt hier offen in Erscheinung.

Es ist jedoch inkonsequent, nur die extremen Auswüchse eines Wirtschaftssystems zu kritisieren, in dem das Ideal des ungehinderten, weltweiten Kapitalverkehrs als Inbegriff persönlicher Freiheit gilt. Sicherlich offenbart es einen beklagenswerten Verfall der Unternehmensethik, wenn Konzerne von international operierenden Kapitaleignern zu dem ausschließlichen Zweck einer möglichst hohen Gewinnmitnahme bei der anschließenden Veräußerung von Teilunternehmen aufgekauft werden. Gleiches gilt bei Entlassungen, die nur ausgesprochen werden, um die Rendite von 10 % auf 15 %, 20 % oder gar 30 % zu erhöhen. Ebenso widerspricht es einem Mindestmaß unternehmerischer Gesamtverantwortung, wenn Mitbewerber am Markt übernommen und anschließend seine rentabel arbeitenden Produktionsstätten geschlossen werden, um den bisherigen Konkurrenten auszuschalten und den eigenen Produkten bessere Absatzchancen zu sichern. Doch folgen solche Unternehmensentscheidungen nur der immanenten Sachlogik, die der Idee eines freien, unregulierten Kapitalmarkt Wettbewerbs in einer globalisierten Welt innewohnt.

Innerhalb der Strukturlogik dieses globalen Systems spielen die einzelnen am Kapitalmarkt Wettbewerb beteiligten Akteure genau die Rolle, die ihnen von ihren Auftraggebern zugeordnet ist; sie handeln insofern nicht falsch, sondern konsequent und teilsystemisch richtig. Daher greift eine sozialetische Legitimation des Eigentums zu kurz, die es der individuellen Verantwortung einzelner Kapitaleigner überlässt, inwieweit sie die Auswirkungen ihrer Dispositionsentscheidungen auf das Gemeinwohl, d. h. auf die sozialen, kulturellen und politischen Gegebenheiten eines regionalen Lebensraumes und letztlich für die in ihm lebenden Menschen berücksichtigen wollen. Vielmehr zwingt die Entwicklung neuer Eigentumsformen zu der Einsicht, dass die herkömmlichen Eigentumsbegründungen durch Philosophie, Religion und Ethik dort an eine Grenze gelangen, wo ihre strukturellen Vorkehrungen zur Einlösung der Sozialpflichtigkeit des Eigentums immer leichter unterlaufen werden können. Der gesamte Ansatz einer Eigentumsbegründung, die vom Primat der Person über die Güterwelt ausgeht, den freien Rechtsstatus der Person auf das durch Arbeit angeeignete Eigentum überträgt und – nach diesem Legitimationsgefälle nur konsequent – den Vorrang der Arbeit vor dem Kapital betont,⁷⁹ läuft ins Leere, wenn weltweit operie-

⁷⁹ Zur Begründung dieser Vorrangthese in der Sozialverkündigung von Papst Johannes Paul II. vgl. *Bormann*, 360f. In der juristischen Eigentumsbegründung, die sich seit der Mitte des 19. Jahrhunderts weithin durchgesetzt hat, wird aus der Vorrangstellung der Person gegenüber der Natur dagegen auf ein absolutes Herrschafts- und Verfügungsrecht über die angeeignete Sache geschlossen. Der Eigentumsbegriff dient nicht mehr vorrangig dem Ziel, unbefugte Dritte (Privatpersonen oder den Staat) von der Einwirkung auf die eigene Gütersphäre auszuschließen, sondern er wan-

rende Kapitalvermögen alle regionalen oder nationalen Schutzmechanismen im Dienst des Gemeinwohls *de facto* unwirksam machen können. In einem solchen ökonomischen System gilt geradezu der umgekehrte Vorrang des Kapitals vor der menschlichen Arbeit und allen anderen Produktionsfaktoren; es entspricht nur dem Wesen des freien Kapitalverkehrs, dass er über regionale und staatliche Grenzen hinweg alle Mechanismen sozialetischer Kontrolle oder demokratischer Legitimation überspielen kann.⁸⁰ Damit die sozialetischen Postulate der Sozialpflichtigkeit des Eigentums und seiner der Freiheit aller dienenden Gemeinwohlorientierung nicht funktionslos werden, bedarf es daher effizienter Regulierungsformen und Kontrollmechanismen. Nur so kann auch der grenzüberschreitende Kapitalverkehr von der Sozialbindung erfasst werden, die in sozialetischer Hinsicht für alle Eigentumsformen gilt.

Über die Schwierigkeiten, im internationalen Kapital- und Devisenverkehr wirksame Ausgleichmechanismen einzuführen, sollte man sich keine Illusionen machen. Es wird immer Staaten geben, die sich den Anstrengungen der internationalen Politik, globalisierte Wirtschaftsprozesse zu steuern, um regionaler Standortvorteile willen entziehen. Es fehlt jedoch nicht an Vorschlägen, die erste Schritte in die geforderte Richtung weisen könnten: Die Einführung einer Kapitaltransfersteuer für kurzfristige Übernahmekonstruktionen ohne dauerhaftes Engagement der Kapitaleigner oder die Bildung transnationaler Gewerkschaften als Gegengewicht zu internationalen Konzernleitungen könnten die gemeinwohlschädlichen Auswirkungen von Heuschrecken-Offensiven begrenzen. Dabei dürfen die positiven Seiten des freien Kapitalverkehrs nicht übersehen werden; die Investitionsanreize für fremdes Kapital führen auch zur Schaffung neuer Arbeitsplätze, zur Errichtung moderner Produktionsanlagen und zu einem höheren Angebot an Waren und Dienstleistungen. Ziel möglicher Regulierungsmaßnahmen kann es daher nicht sein, den Kapitalverkehr nur zu erschweren oder regionale und nationale Märkte gegen internationale Konkurrenz abzuschirmen. Maßnahmen zur Stärkung der Kapitalbindung sollen vielmehr darauf hinwirken, dass fremde Investoren in der Förderung des sozialen Friedens ein Gut erkennen, das sie von der einseitigen Durchsetzung ihrer ungebremsten Gewinninteressen abhalten kann. Daher ist einer *Ex-post*-Haftung grundsätzlich der Vorzug gegenüber *Ex-ante*-Genehmigungsverfahren einzuräumen. Denkbar wäre auch eine langfristig angelegte Gemeinwohldividende, die von einem moderaten negativen Anreizsystem flankiert würde. Es geht we-

delt sich von einem relationalen Zuordnungsrecht zu einem absoluten, in der Vernunftnatur des Einzelnen begründeten Recht auf uneingeschränkte Sachherrschaft über die Güter der Natur. Indem die schöpfungsgemäße Bestimmung dieser Güter durch Gott aus dem Blick gerät und das Eigentumsrecht unmittelbar aus dem Verhältnis des Menschen zur Natur hergeleitet wird, bietet sich für eine Sozialbindung des Eigentums, die als immanente Schranke der Eigentumsordnung wirksam werden könnte, in diesem Begründungsgefälle kein Ansatzpunkt mehr. Vgl. Hecker, 259–265.

⁸⁰ Vgl. Stürmer, 109.

der darum, ausländische Investoren unter Generalverdacht zu stellen noch sollen Warenströme und Kapitalströme durch eine staatliche Lenkung der Außenwirtschaft behindert werden. Gefordert ist vielmehr, durch subsidiäre Regelungen die Sozialbindung des Eigentums und seine Gemeinwohlfizienz, beides ein unaufgebbarer Ausdruck der universellen Widmung der Güter an die ganze Menschheit, auch für die Eigentumsformen durchzusetzen, die sich ihren Verpflichtungen leichter als andere entziehen können. Nur so behält der Grundsatz, dass freier Handel allen nützt und auf lange Sicht überall Prosperität schafft, auch in einer globalisierten Weltwirtschaftsordnung seine Geltung.

Die genannten Vorschläge verfolgen keineswegs das Ziel, immer neue Sonderabgaben auf bestimmte Kapitalformen im Sinne von Strafzöllen oder dergleichen zu erheben. Solche historische Analogien laufen ins Leere, weil sie Ursache und Wirkung verwechseln. Es geht nicht darum, neuartige protektionistische Barrieren zu errichten, um den freien Kapitalverkehr zwischen globalisierten Märkten zu behindern. Vielmehr muss für die volatilen Kapitalvermögen ein funktionales Äquivalent gefunden werden, das den Wegfall der sozialrechtlichen Auflagen kompensiert, die im Rahmen einzelstaatlicher Ordnungen die Gemeinwohlfizienz des Eigentums gewährleisten. Weil internationale Finanzakteure im Zuge der Globalisierung die sozial-ethischen Bindungen des Eigentums unterlaufen können, die innerhalb nationaler Märkte oder – bereits mit Abstrichen – innerhalb des europäischen Binnenmarktes eingefordert werden können, müssen sie die unerlässliche Gemeinwohlorientierung in anderer, einer globalisierten Weltordnung angemessenen Form erbringen. Wenn es nicht gelingt, die strukturellen Legitimationsdefizite des volatilen Kapitals langfristig durch internationale Regulative auszugleichen, wird die gesellschaftspolitische Erfolgsformel der sozialen Marktwirtschaft in wenigen Jahrzehnten als eine historische Reminiszenz beurteilt werden, die im 21. Jahrhundert der Globalisierung zum Opfer fiel.