

<sup>16</sup> [www.iaffe.org](http://www.iaffe.org); [www.wide.gloobal.net](http://www.wide.gloobal.net).

<sup>17</sup> Vgl. z.B. [www.winconference.net](http://www.winconference.net).

<sup>18</sup> Vgl. z.B. Elisabeth Gössmann u.a. (Hg.), *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, Gütersloh 1991/2002; Ulrike Bail u.a. (Hg.), *Bibel in gerechter Sprache*, Gütersloh 2006; [www.eswtr.org](http://www.eswtr.org); [www.thecirclecawt.org/profile.html](http://www.thecirclecawt.org/profile.html) u.v.a.m.

<sup>19</sup> Vgl. grundlegend dazu Vandana Shiva, *Das Geschlecht des Lebens. Frauen, Ökologie und Dritte Welt*, Berlin 1989.

<sup>20</sup> [www.bzw-weiterdenken.de/2010/08/reden-wir-mal-uber-scheise](http://www.bzw-weiterdenken.de/2010/08/reden-wir-mal-uber-scheise).

<sup>21</sup> Vgl. dazu z.B. [www.gutesleben.org](http://www.gutesleben.org); [www.initiative-grundeinkommen.ch/content/home](http://www.initiative-grundeinkommen.ch/content/home).

<sup>22</sup> Vgl. weiterführend Ina Praetorius/Rainer Stöckli, *Wir kommen nackt ins Licht, wir haben keine Wahl*, Herisau 2011.

# Die Ökonomie überdenken – ein Anliegen der Liebe oder der Gerechtigkeit?

Das Kompendium der Soziallehre der Kirche und die  
Enzyklika „Caritas in Veritate“

Johan Verstraeten

## Die katholische Kirche und die Ökonomie

Um nicht als Ideologie angeprangert zu werden<sup>1</sup>, behauptet die offizielle katholische Soziallehre, sie sei „kein ‚dritter Weg‘ zwischen liberalistischem Kapitalismus und marxistischem Kollektivismus und auch keine mögliche Alternative zu anderen, weniger weit voneinander entfernten Lösungen“ (SRS 41). Sie schlägt kein konkretes Wirtschaftsmodell vor, sondern eine kritische Reflexion über die Wirtschaft. Die amerikanischen Bischöfe brachten dies auf den Punkt: Es gehe darum, „diese Wirtschaft nicht nur daran zu messen, was sie hervorbringt, sondern auch daran, wie sie das Leben der Menschen berührt und ob sie die Würde der menschlichen Person schützt oder verletzt“ (WGA, S. 16, 1).

Dieser kritische Ansatz ist nicht unproblematisch, da die offizielle katholische Soziallehre tatsächlich versucht, zwei unterschiedliche Perspektiven in Einklang zu bringen. Einerseits unterstützt sie den Kapitalismus mit ihrer Verteidigung des Privateigentums, ihrer verhaltenen Billigung des freien Marktes durch ihre Wertschätzung des Profits (RN, CA) und ihrer Ablehnung des Klassenkampfmo-

dells. Andererseits kritisieren Enzykliken den Kapitalismus insofern, als er zur Konzentration der Wirtschaftsmacht (QA, PP), zum ungezügelten Wettbewerb (QA, PP), zur Spekulation und zu anderen Praktiken führt, die eine Missachtung oder Verletzung der Rechte und des subjektiven Charakters der Arbeit (RN, LE), Fehlentwicklungen in der Konsumgesellschaft (CA) und Rücksichtslosigkeit gegenüber der Umwelt bewirken. Eine ähnliche Spannung besteht zwischen einer impliziten Sympathie für eine sozial verträgliche Marktwirtschaft (mit einer Präferenz - zumindest bis *Centesimus annus* - für das rheinische Modell gegenüber der angelsächsischen Spielart des Kapitalismus) und dem nahezu krampfhaften Versuch, jedwede Identifizierung der katholischen Soziallehre mit der Sozialdemokratie oder dem Wohlfahrtsstaat zu vermeiden.

In diesem Beitrag möchte ich die Auffassung vertreten, dass dieser problematische Versuch, sowohl die Rechtfertigung als auch die Kritik des Kapitalismus miteinander in Einklang zu bringen, mehr oder weniger aufgegeben wurde. Im *Kompendium der Soziallehre der Kirche*, vor allem in den Kapiteln über das Wirtschaftsleben und die Prinzipien (Kapitel 7 und 4), wird das durch die entschiedenste Befürwortung des freien Marktes und des Wettbewerbs in der Geschichte der katholischen Soziallehre umgesetzt. Die Enzyklika *Caritas in veritate* von Papst Benedikt XVI. schlägt eine neue Sichtweise des Marktes vor, die auf der Logik des Geschenkes beruht, und zwar „nicht einfach als Ergänzung oder moralisches Korrektiv aktueller ökonomischer Praxis und Theorie, sondern als Grundlage für ein neues Überdenken der Natur der Wirtschaft selbst.“<sup>2</sup> Die Frage ist, ob dieses Projekt hinreichend realistisch ist. Ich behaupte, es ist es nicht, da die Enzyklika trotz des moderaten Versuches, die Gerechtigkeit neu zu bewerten, die strukturellen und institutionellen Aspekte von Armut und Unterentwicklung verkennt.

## Das Kompendium – eine uneingeschränkte Billigung des Kapitalismus?

Das *Kompendium*, das versucht, wirtschaftliche Effizienz mit einer wahrhaft menschlichen Entwicklung und einer gerechten Verteilung der Güter auszutarieren (Komp 332), konzentriert sich nicht nur stärker auf die Schaffung von Reichtum als auf die Verteilung des Reichtums, sondern artikuliert bei genauem Hinsehen eine noch radikalere Rechtfertigung des Kapitalismus als *Centesimus annus*. Diese Enzyklika wurde von der Geschäftswelt wegen ihrer verhaltenen Befürwortung des Kapitalismus gelobt, den sie als ein Wirtschaftssystem bezeichnet, „das die grundlegende und positive Rolle des Unternehmens, des Marktes, des Privateigentums und der daraus folgenden Verantwortung für die Produktionsmittel, der freien Kreativität des Menschen im Bereich der Wirtschaft anerkennt“ (CA 42, Komp 335). Im *Kompendium*, genauer in den Paragraphen über die Rolle eines Unternehmers, stoßen Leser und Leserinnen auf eine überraschend positive Deutung des Wettbewerbs, die der Tradition der Sozial-

enzyklichen fremd ist. Mit Bezug auf das lateinische Wort *cumpetere*, auf welches der englische Text hinweist, wird der Wettbewerb dergestalt interpretiert, dass er darin bestehen muss, „gemeinsam nach den am besten geeigneten Lösungen zu suchen, um in der angemessensten Weise auf die nach und nach aufkommenden Bedürfnisse zu reagieren“ (Komp 343). Folglich finden sich Verweise auf „ein[en] wirklich von Wettbewerb bestimmte[n] Markt“ als Idealzustand (Komp 347).

Nach der vorsichtigen Formulierung von *Centesimus annus* „scheint der freie Markt das wirksamste Instrument [...] zu sein“ (CA 34). Demgegenüber bejaht der englische Text des *Kompendiums* den freien Markt ohne jegliche Einschränkung; dort steht, „der freie Markt ist das wirksamste Instrument“ (Komp 347; im deutschen Text des *Kompendiums* steht weiterhin „scheint zu sein“, Anm. d. Übers.). Beiseite gelassen werden kritische Bemerkungen Johannes Pauls II., wie seine Bemerkung, dass die positive Rolle des Marktes nur für verkäufliche Güter gelte. Mit anderen Worten: Man muss berücksichtigen, dass einige „Güter“ wie Waffen oder menschliche Organe vom Markt ausgeschlossen werden müssen. Ausgelassen wird auch die Anmerkung dieses Papstes, dass nur Akteure, die über Kaufkraft verfügen, Zugang zu den Märkten haben.

*Centesimus annus* betont außerdem, dass es fundamentale Bedürfnisse gebe, die vom Markt nicht befriedigt werden, und dass dieses Problem auf der Grundlage von (sozialer) Gerechtigkeit gelöst werden müsse. Zudem kritisiert *Centesimus annus* die Spekulation aufs schärfste – anhand des Kriteriums, dass finanzielle Investitionen in Produktionsmittel „einer nutzbringenden Arbeit“ dienen sollen (in der Perspektive Johannes Pauls II. meint das den Aufbau von Unternehmen, in denen Menschen durch die Produktion sinnvoller Güter zum Wohl anderer miteinander arbeiten). Dem stellt das *Kompendium* ein vages Kriterium entgegen, den „sozialen Nutzen“, und fügt sofort hinzu, dass er „nicht gegen, sondern im Einklang mit der Logik des Marktes erreicht werden muss“ (Komp 348).

Die kapitalismusfreundliche Haltung des *Kompendiums* gipfelt in der These: „Ein wirklich von Wettbewerb bestimmter Markt ist ein wirkungsvolles Mittel, um wichtige Ziele der Gerechtigkeit zu erreichen“ (Komp 347), und „dient [...] dem Gemeinwohl und der umfassenden Entwicklung des Menschen“ (Komp 348). In diesem Kontext ist der Verweis auf die Gerechtigkeit wichtig, zugleich jedoch überraschend, da eines der Merkmale des *Kompendiums*, zumindest im vierten Kapitel über die Prinzipien, die Unterbewertung der Gerechtigkeit ist, vor allem wenn wir das *Kompendium* mit dem Schlussdokument der Weltbischofssynode über die Gerechtigkeit (1971) vergleichen. Diesem Dokument wird keinerlei Beachtung geschenkt; nicht einmal in der Bibliographie wird es als Teil der Tradition erwähnt.

Im *Kompendium* wird die Bedeutung der Gerechtigkeit durch die Einführung der Unterscheidung zwischen Prinzipien und grundlegenden Werten geschmälert, die wiederum – von einer Ausnahme abgesehen – der katholischen Soziallehre fremd ist. Die erwähnten Prinzipien sind die Würde der menschlichen Person, das Gemeinwohl, die Subsidiarität und die Solidarität (Komp 160). Aufmerksame Leser und Leserinnen werden feststellen, dass diese Reihenfolge weitgehend der

Triade gleicht, die Kardinal Ratzinger, der jetzige Papst, als Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre in seinem zweiten Brief über die Befreiungstheologie, *Libertatis conscientia*, aus dem Jahre 1986 vorschlug. Gerechtigkeit ist kein Prinzip mehr, sondern nur noch ein Wert, und sie erscheint in einer Reihe mit bezeichnender Ordnung: An erster Stelle steht die Wahrheit (ein echtes Anliegen des jetzigen Papstes und daher auch im Titel seiner Enzyklika, *Caritas in veritate*, zu finden); ihr schließt sich die Freiheit an, gefolgt von Gerechtigkeit (eine Sequenz, die das Plädoyer des neokonservativen Theologen Michael Novak für „Freiheit mit Gerechtigkeit“ widerspiegelt)<sup>3</sup> und Nächstenliebe. Trotz ihrer Stellung weiter hinten in der Reihe wird wiederholt gesagt, dass die Nächstenliebe Vorrang vor der Gerechtigkeit hat, und sie wird als „oberstes und allgemeingültiges Kriterium der gesamten sozialen Ethik“ bezeichnet (Komp 204). Von der Nächstenliebe behauptet der Text ganz eindeutig, „nur die Liebe in ihrer Eigenschaft als *forma virtutum*‘ kann das soziale Handeln [...] beseelen und gestalten“ (Komp 207). Die soziale Gerechtigkeit, die hier in zwei Zeilen knapp erwähnt wird, wird jetzt als „soziale und politische Liebe“ interpretiert (Komp 207). Wenn man Ungerechtigkeiten abschaffen und notwendige wirtschaftliche und soziale Veränderungen erreichen will, muss man dem *Kompendium* zufolge „an die geistigen und moralischen Fähigkeiten der *Person* appellieren und an die fortwährende Notwendigkeit innerer *Bekehrung* erinnern“ (Komp 137, Hervorhebungen vom Autor). Die (vorrangige) Option für die Armen verschwindet sowohl aus der Liste der Prinzipien als auch aus der Liste der Werte. Obwohl die Unterscheidung zwischen Werten und Prinzipien im *Kompendium* nicht durchgängig angewandt wird und abgesehen von der Tatsache, dass in der Tradition Liebe als theologische Tugend und Gerechtigkeit als Kardinaltugend gelten und nicht als Werte (vgl. Thomas von Aquin), ist die sehr unqualifizierte Unterordnung der Gerechtigkeit unter die Liebe (die mehr als einmal mit Nächstenliebe und Geschenk verwechselt wird) symptomatisch für eine auch in der Enzyklika *Deus caritas est* von Papst Benedikt vorhandene Tendenz, die katholische Sozialethik hinsichtlich wirtschaftlicher Fragen auf individuelles oder intersubjektives Handeln zu reduzieren. Die Notwendigkeit, ungerechte Strukturen zu verändern, gerät aus dem Blickfeld. In dieser Hinsicht stellt das *Kompendium* einige Parameter für das auf, was Benedikt später in *Deus caritas est* und *Caritas in veritate* ausspricht.

Erfreulicherweise ist das Bild jedoch differenzierter, da in anderen Kapiteln des *Kompendiums* - höchstwahrscheinlich von einem anderen Ghostwriter verfasst -

*Johan Verstraeten*, geb. 1955, Doktor der Religionswissenschaft, Lizentiat in Philosophie, ist Professor für Ethik an der Katholischen Universität Leuven, Belgien. Sein hauptsächliches Forschungsinteresse gilt der katholischen Soziallehre, der Friedensethik sowie der Frage von Führung und Spiritualität. Er ist derzeit Vorsitzender des Interdisziplinären Forschungszentrums für Religionswissenschaft und interreligiösen Dialog und gehört zum Herausbergremium der Zeitschriften „*Business Ethics*“, „*Ethical Perspectives*“ und „*Journal of Catholic Social Thought*“. Anschrift: Faculteit Theologie en Religiewetenschappen, K. U. Leuven, St. Michielsstraat 4, 3000 Leuven, Belgien. E-Mail: [johan.verstraeten@theo.kuleuven.be](mailto:johan.verstraeten@theo.kuleuven.be).

eine kritischere Reflexion über Ökonomie vorgestellt wird, vor allem in den Kapiteln über Arbeit und Umwelt. Im Letzteren werden das „Prinzip der Vorsicht“ (Komp 469) und die Rechte der autochthonen Völker (Komp 471) verteidigt. Wasser gilt als öffentliches Gut und das Recht auf Wasser wird als „ein allgemeines und unveräußerliches Recht“ eingefordert (Komp 485).

Was die Rolle der Gewerkschaften angeht, werden sie klar als „unverzichtbarer Bestandteil des gesellschaftlichen Lebens“ (Komp 305) und als „die treibenden Kräfte des *Kampfes* für die soziale Gerechtigkeit“ (Komp 306) bezeichnet. Diese kämpferischen Worte werden jedoch wieder abgeschwächt, da die Strategie der Gewerkschaften auf Zusammenarbeit ausgerichtet sein soll, die jegliche Art von Klassenkampf-Denken (Komp 306) oder die Übernahme der Rolle von politischen Parteien ausschließt (Komp 307; eine merkwürdige Ergänzung, die auf *Graves de Communi re* aus dem Jahre 1901 zurückgreift). Die Aufgabe der Gewerkschaften wird zudem in sehr moralistischen Begriffen beschrieben: Sie sei „darauf ausgerichtet, ‚zur *rechten* Gestaltung des Wirtschaftslebens einen wirksamen Beitrag zu leisten““ (Komp 307).

Entscheidend sind die Absätze über die Lage der Arbeit im Kontext der Globalisierung. Die Beschreibung selbst ist durchaus angemessen und weist auf Phänomene hin wie die Aufsplitterung des Produktionskreislaufs, Flexibilität, Arbeitsplatzunsicherheit, Ungerechtigkeiten in der informellen Wirtschaft und den Übergang von einer industriellen zu einer auf Dienstleistungen und technologischer Innovation basierenden Wirtschaft (Komp 310-314). Das moralische Urteil ist jedoch sehr vage, wie die folgenden Aussagen verdeutlichen: „Bei der Bewertung dieser schwierigen Materie scheint es ratsam, auf der Ebene der Moral, der Kultur und der Planung besondere Aufmerksamkeit darauf zu verwenden, dass das soziale und politische Handeln sich in einer ihrerseits völlig neuen marktwirtschaftlichen Situation auf die Themenbereiche konzentriert, die mit der Identität und den Inhalten der neuen Arbeit verbunden sind“ (Komp 312), und „[d]ie Forderungen des Wettbewerbs, der technologischen Innovation und der Komplexität des Kapitalflusses müssen mit dem Schutz des Arbeiters und seiner Rechte in *Einklang* gebracht werden“ (Komp 314). Der Sprachgebrauch scheint dabei eine Option für das traditionelle Modell der Harmonie zu implizieren.

## **Caritas in veritate: „eine vertiefte Reflexion über den Sinn der Wirtschaft und ihrer Ziele“ (CV 32)**

Mit der Veröffentlichung von *Caritas in veritate*, mit einiger Verspätung anlässlich des 40. Jubiläums von *Populorum progressio* promulgiert, erscheint eine tiefere Reflexion über die Voraussetzungen der freien Marktwirtschaft. Sie ist verbunden mit einem Versuch, die Gerechtigkeit neu zu bewerten. Diese neue Bewertung war als Korrektur der Lehre Benedikts XVI. in der Enzyklika *Deus caritas est* notwendig geworden, in der der soziale Auftrag der Kirche auf Predigt und Liebesdienst (interpretiert als tätige Nächstenliebe) reduziert und eine augustini-

sche Unterscheidung zwischen der Aufgabe des Staates (Gerechtigkeit) und der Aufgabe der Kirche (Nächstenliebe) getroffen wurde. Diese beiden Bereiche sollten durch Einzelpersonen vermittelt werden, die die vom Lehramt aufgestellten Lehrprinzipien umsetzen. In *Caritas in veritate* wird die Soziallehre nochmals komplexer, vor allem in Bezug auf die Wirtschaft.

Ein höchst bemerkenswerter Aspekt dieser Enzyklika ist ihre offene Haltung gegenüber den Ideen und Errungenschaften der weltlichen Geschäftsethik. Sie führt dazu, dass Unternehmertum und Geschäftsleben als menschliche Tätigkeiten mit einer innewohnenden ethischen Dimension im Sinne einer „sozialen Verantwortung des Unternehmens“ artikuliert werden.

Entgegen dem neoklassischen Wirtschaftsdenken fordert Papst Benedikt die Manager auf, nicht nur ihre eigenen Interessen, sondern auch das Gemeinwohl in Betracht zu ziehen. Anders als Milton Friedman, der die Idee einer sozialen Verantwortung von Unternehmen ablehnte, verlangt er, dass Manager nicht nur die Interessen der *Aktionäre*, sondern auch die Anliegen anderer *Interessenträger* wie Kunden, Arbeitnehmer, Umwelt usw. berücksichtigen sollen.

Als Antwort auf die Finanzkrise, die vornehmlich als moralische Krise gedeutet wird, bricht *Caritas in veritate* eine Lanze für sozial verantwortliche oder ethische Investitionen, wobei die spekulative Verwendung von Finanzmitteln in Form von kurzfristigen Gewinnen unmissverständlich abgelehnt wird (CV 40). Die Führungskräfte der Finanzwelt werden zu einem größeren Verantwortungsbewusstsein und zur Sorge für das Gemeinwohl ermahnt. Die Lösung der Finanzkrise ist damit abermals eher eine Angelegenheit individueller Bekehrung als einer Strukturveränderung.

Der innovativste Beitrag von *Caritas in veritate* ist jedoch die Empfehlung für ein grundlegendes Überdenken von Wirtschaftstheorie und -praxis auf der Basis einer Ethik der Unentgeltlichkeit und Brüderlichkeit, die letztendlich in der Liebe wurzelt, die „als die hauptsächliche Kraft im Dienst der Entwicklung“ (CV 13) beschrieben wird. Mit anderen Worten ist das Hauptanliegen von *Caritas in veritate* nicht Gerechtigkeit, sondern Liebe, nicht strukturelle oder institutionelle Veränderung, sondern eine neue Praxis auf der Grundlage von Werten wie Beziehung, Unentgeltlichkeit und Brüderlichkeit (CV 36). Zudem muss die ganze Wirtschaft im Geiste des „Geschenks“ überdacht werden, da auf dem freien Markt „die Logik der Politik und die Logik des Geschenks ohne Gegenleistung“ ebenso notwendig seien wie Verträge (CV 37). In diesem Kontext wird die sogenannte *öffentliche Wirtschaft* wie auch die von Chiara Lubich gegründete und von der Fokolar-Bewegung praktizierte *Gemeinschaftswirtschaft* gelobt. Das Lob für die Letztere ist kein Zufall, sondern symptomatisch für den Einfluss der beiden Ökonomen Luigino Bruni und Stefano Zamagni. Sie haben eine ökonomische Theorie entwickelt, die sich grundlegend vom neoklassischen Denkansatz unterscheidet, der auf dem „ontologischen Individualismus, dem Ausschluss des Gegenseitigkeitsprinzips und der Ersetzung des klassischen Begriffs des Glückes mit Nützlichkeit“ fußt.<sup>4</sup> Die beiden italienischen Ökonomen haben der Vision der Enzyklika *Caritas in veritate* vorgegriffen, indem sie die Begriffe des unentgeltli-

chen Geschenks und der Gemeinschaft dem Markt nicht hinzugefügt, sondern „innerhalb des Marktes“ wieder eingeführt haben, der dann zu einem Raum wird, „in dem die Kultur der Gegenseitigkeit, die Kultur der Liebe und Brüderlichkeit praktiziert werden.“<sup>5</sup> Im Gegensatz zur Annahme, dass der freie Markt auf der Logik des Äquivalenzprinzips basiert (CV 38), sind die beiden Ökonomen überzeugt, dass „ein Wirtschaftsraum“ geschaffen werden kann, in dem es möglich ist, „ohne Verlust zu geben und ohne Abstriche zu nehmen“<sup>6</sup>. *Caritas in veritate* teilt ihre Meinung: „Denn wenn der Markt nur dem Prinzip der Gleichwertigkeit der getauschten Güter überlassen wird, ist er nicht in der Lage, für den sozialen Zusammenhalt zu sorgen, den er jedoch braucht, um gut zu funktionieren.“ (CV 35)

Ein interessanter Aspekt des relationalen Überdenkens der „wirtschaftlichen Vernunft“ ist die Kritik an der „systembedingte[n] Zunahme der Ungleichheit unter Gesellschaftsgruppen“ (CV 32). Sie ist nicht nur ein politisches Problem oder eine Gefahr für die Demokratie, sondern ein Risiko für die Wirtschaft selbst, die unter einem fortschreitenden Schwund des Gesellschaftskapitals leidet, d.h. unter der „Untergrabung jener Gesamtheit von Beziehungen, die auf Vertrauen, Zuverlässigkeit und Einhaltung der Regeln gründen und die unverzichtbar sind für jedes bürgerliche Zusammenleben“ (CV 32). Der springende Punkt, aber auch die Schwierigkeit ist, dass durch die Enzyklika das systembedingte Problem letztlich auf ein relationales und nicht auf ein strukturelles Problem reduziert wird. An und für sich ist es sinnvoll, für Gerechtigkeit als Größe zu plädieren, die mit Liebe als tätiger Nächstenliebe im Sinne eines unentgeltlichen Geschenkes verknüpft ist. Jedoch stellt sich die Frage, ob die interessante Neuinterpretation des Marktes im Sinne von Gegenseitigkeit und Unentgeltlichkeit ausreicht, wenn wir die strukturellen Probleme betrachten, die mit den realen kapitalistischen Märkten verbunden sind.

Andererseits kann nicht verneint werden, dass die Enzyklika einige ernsthafte Versuche unternimmt, eine Strukturanalyse durchzuführen und die Gerechtigkeit neu zu bewerten. Im Gegensatz zu einigen Kritikern, die der Meinung sind, es gebe „eine Verweigerung [...], irgendeine Art der Analyse von Strukturen zu bieten“<sup>7</sup>, kann man argumentieren, es sei ein positives Zeichen, dass *Caritas in veritate* zumindest in einigen Absätzen einen zaghaften Versuch macht, die Gerechtigkeit neu zu bewerten und eine Strukturanalyse der Probleme zu liefern. Das gilt, zum Beispiel, für die angemessene Reflexion über den Hunger:

*„Der Hunger hängt weniger von einem materiellen Mangel ab, als vielmehr von einem Mangel an gesellschaftlichen Ressourcen, deren wichtigste institutioneller Natur ist. Das heißt, es fehlt eine Ordnung wirtschaftlicher Institutionen, die in der Lage sind, sowohl einen der richtigen Ernährung angemessenen regulären Zugang zu Wasser und Nahrungsmitteln zu garantieren, als auch die Engpässe zu bewältigen, die mit den Grundbedürfnissen und dem Notstand im Fall echter Nahrungsmittelkrisen verbunden sind [...] Das Problem der Unsicherheit auf dem Gebiet der Ernährung muss in einer langfristigen Perspektive in Angriff genommen werden, indem man die strukturellen*

Ursachen, die sie hervorrufen, beseitigt und die landwirtschaftliche Entwicklung der ärmsten Länder fördert.“ (CV 27).

Die Aufmerksamkeit, die den Institutionen geschenkt wird, hallt in der radikalen Kritik der Enzyklika an ungerechten Formen geistigen Eigentums auf Kosten der Armen nach (CV 22).

Im Kontext einer Reflexion über die Schrumpfung der Netze der sozialen Sicherheit taucht auch die Gerechtigkeit wieder auf; mit dieser Schrumpfung wurde „die Suche nach größeren Wettbewerbsvorteilen auf dem Weltmarkt [...] bezahlt [...], was die Rechte der Arbeiter [...] und die in den traditionellen Formen des Sozialstaates verwirklichte Solidarität in ernste Gefahr bringt“ (CV 25). Diese kritische Beurteilung ist meilenweit entfernt vom Lob des Wettbewerbs im *Kompendium*. Sie ist auch eine eindrucksvolle Korrektur der undifferenzierten Ablehnung des „Fürsorgestaates“ in *Centesimus annus* (CA 48) und im *Kompendium*, das sogar von einer „Entartung zum Wohlfahrtsstaat“ spricht (Komp 351). In *Caritas in veritate* wird die Wohlfahrtspolitik des Staates nicht mehr rigoros verdammt, obwohl diese Enzyklika dem Staat weiterhin sehr kritisch gegenübersteht. Folglich plädiert Papst Benedikt im Lichte des Prinzips der Subsidiarität für eine aktivere Teilnahme der privaten Bürger und Bürgerinnen in der Zivilgesellschaft als Gegenmittel zur überbordenden Bürokratie (CV 60) oder „zu jeder Form eines bevormundenden Sozialsystems“ (CV 57).

Eine weitere Korrektur gegenüber dem *Kompendium* ist der unzweideutige moralische Anspruch, dass die Marktwirtschaft der Triade von ausgleichender Gerechtigkeit, distributiver Gerechtigkeit und sozialer Gerechtigkeit untergeordnet werden müsse (CV 35). *Caritas in veritate* betont, dass „die Gerechtigkeit alle Phasen der Wirtschaftstätigkeit betrifft“ und dass „die Regeln der Gerechtigkeit von Anfang an beachtet werden [müssen], während der wirtschaftliche Prozess in Gang ist, und nicht mehr danach oder parallel dazu“ (CV 37). Mit Begriffen, die sich sehr von denen des *Kompendiums* unterscheiden, fährt der Text fort: Das Wirtschaftsleben gründe nicht nur auf einem Vertrag; es benötige auch „gerechte Gesetze“ und „von der Politik geleitete Mechanismen zur Umverteilung“.

Bis hierher verläuft die Entwicklung in *Caritas in veritate* positiv. Das Problem ist jedoch, dass sie vom Hauptinteresse der Enzyklika überschattet wird, das der Gerechtigkeit letztlich eine Nebenrolle zuweist. Zunächst erfolgt das aus der „metaphysische[n] Interpretation des ‚humanum‘ [...], in dem die Fähigkeit zur Beziehung ein wesentliches Element darstellt“ (CV 55). Mit anderen Worten: Der „*homo relatus*“, dessen Leben auf Gegenseitigkeit beruht, ist ein Gegenentwurf zum „*homo socialis*“. Zweitens wird die Gerechtigkeit der Unentgeltlichkeit untergeordnet. Absatz 38 lässt diesbezüglich keine Zweifel: „Während man früher der Ansicht sein konnte, dass man zuerst für Gerechtigkeit sorgen müsse und dass die Unentgeltlichkeit danach als ein Zusatz hinzukäme, muss man heute festhalten, dass ohne die Unentgeltlichkeit auch die Gerechtigkeit nicht erreicht werden kann.“

David Hollenbach trifft den Nagel auf den Kopf, wenn er darauf hinweist, dass die



Enzyklika als Folge der Reduzierung der Liebe auf Nächstenliebe im Sinne von Geschenk und Unentgeltlichkeit die Implikationen der Tatsache übersieht, dass christliche Liebe, die „auf gegenseitiger Liebe in Gemeinschaft“ basiert, „Gleichberechtigung und folglich Gerechtigkeit“ voraussetzt. Mit Hollenbach kann man fragen, „ob der Ansatz der Enzyklika angemessen ist, um entscheidende praktische Anliegen anzugehen, die heute auf der Tagesordnung von Entwicklung stehen, wozu auch die Bekämpfung der Armut zählt.“<sup>8</sup> Von „Hilfeleistung für die Armen“ wird zu viel erwartet: „Eine Ethik, die auf Liebe als gegenseitiger Wertschätzung, die sich in Gerechtigkeit gegenüber anderen ausdrückt [...], statt auf Nächstenliebe als Geschenk basiert, wird benötigt, um festzustellen, ob die Hilfeleistung wirklich denen nützt, denen sie helfen will.“<sup>9</sup> Daraus ergibt sich die Schlussfolgerung Hollenbachs, der ich in vollem Umfang zustimme: „Statt sie im Geiste eines Geschenkes oder der Unentgeltlichkeit zu transzendieren, ist die *Gerechtigkeit* die größte Herausforderung der Entwicklung“ in Ländern, deren Regierungen „in Korruptions-, Bestechungs- und Tribalismustypen versinken.“<sup>10</sup>

## Schluss: Die Gerechtigkeit als Vorbedingung für eine Ökonomie mit menschlichem Gesicht

In Übereinstimmung mit der Kritik Hollenbachs komme ich zu dem Schluss, dass sowohl das *Kompendium* als auch *Caritas in veritate* im Lichte der von Paul Ricœur artikulierten Erkenntnis überarbeitet werden müssen, dass ein gutes Leben immer „mit und für andere *in gerechten Institutionen*“ gelebt wird. Ein Plädoyer für neue Formen der Interaktion zwischen Einzelpersonen (Brüderlichkeit, Relationalität) und für eine auf Liebe und Unentgeltlichkeit beruhende Wirtschaft ist vielleicht eine sinnvolle Korrektur der Vorgaben neoklassischen ökonomischen Denkens, aber es genügt nicht. In der realen globalen Wirtschaft sind Unentgeltlichkeit und Gegenseitigkeit zumeist Randerscheinungen. In zahlreichen konkreten Kontexten hindern ungerechte Institutionen und Unterdrückung die Menschen daran, ein Leben in Würde zu führen. Die Veränderung solcher Kontexte ist zuallererst eine Sache der Gerechtigkeit. Daher ist es notwendig, die grundlegenden Erkenntnisse des Schlussdokuments der Weltbischofssynode, *De iustitia in mundo* (1971), neu zu bewerten und umzusetzen. Diesem Dokument, das leider vom *Kompendium* nicht beachtet wurde, kann man entnehmen, dass die Kirche nicht in erster Linie eine Soziallehre verkünden, sondern sich an der Schaffung von Gerechtigkeit und an der Umgestaltung der (jetzt globalisierten) Welt beteiligen muss. Das bedarf sowohl der Schaffung neuer Formen brüderlicher Wirtschaftspraktiken als auch grundlegender institutioneller Veränderungen. Die Kultur der Gegenseitigkeit erfordert außerdem eine „Partizipation von unten“, nicht nur in Bezug auf Hilfsprogramme (CV 58) oder die Einbeziehung der Armen als wirtschaftlicher Ressource (CV 35), sondern auch in der Ausführung des sozialen Auftrags der Kirche und in der Entwicklung ihrer Soziallehre. Herausge-

fordert durch die gelebte Erfahrung der Armen wird ein echter „*dia-logos*“ die Quelle einer Wirtschaft sein, die auf *iustitia in veritate* basiert.

<sup>1</sup> Marie-Dominique Chenu, *La „doctrin sociale“ de l'Église comme idéologie*, Paris 1979; deutsche Übersetzung: *Kirchliche Soziallehre im Wandel. Das Ringen der Kirche um das Verständnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit*, Fribourg/Luzern 1991. Das VII. Kapitel, 91-100, hat die Überschrift „Die kirchliche ‚Soziallehre‘ als Ideologie“.

<sup>2</sup> Nicholas J. Healy, 'Caritas in Veritate' and Economic Theory, in: *Communio* 37 (2010/4), 580-591, 580.

<sup>3</sup> Johan Verstraeten, *Justice Subordinated to Love: The Changing Agenda of Catholic Social Teaching Since 'Populorum Progressio'*, in: Johan De Tavernier u.a. (Hg.), *Responsibility, God and Society: Theological Ethics in Dialogue* (FS Roger Burggraeve), Leuven 2008, 389-404, 401.

<sup>4</sup> Luigino Bruni/Stefano Zamagni, *Civil Economy: Efficiency, Equity, Public Happiness*, Oxford 2007, zit. nach Healy, 'Caritas in Veritate', aaO., 582.

<sup>5</sup> Luigino Bruni/Stefano Zamagni, *The 'Economy of Communion': Inspirations and Achievements*, in: *Finance and the Common Good* 20 (2004), 96, zit. nach Healy, 'Caritas in Veritate', aaO., 583.

<sup>6</sup> Luigino Bruni, *The Economy of Communion: Toward a Multi-Dimensional Economic Culture*, Hyde Park, NY 2002, 134, 139-140.

<sup>7</sup> Bernard Laurent, 'Caritas in Veritate' as a Social Encyclical: A Modest Challenge to Economic, Social and Political Institutions, in: *Theological Studies* 71 (2010/3), 515-544, 538.

<sup>8</sup> David Hollenbach, 'Caritas in Veritate': The Meaning of Love and Urgent Challenges of Justice, in: *Journal of Catholic Social Thought* 8 (2011/1), 171-182, 175.

<sup>9</sup> Ebd., 177.

<sup>10</sup> Ebd., 178.

## Kirchliche Dokumente

chronologisch geordnet und mit den im Text benutzten Abkürzungen

Leo XIII., *Rerum novarum*. Über die Arbeiterfrage, 1891 (RN).

Leo XIII., *Graves de communi re*. Über die christliche Demokratie, 1901.

Pius XI., *Quadragesimo anno*. Über die gesellschaftliche Ordnung, ihre Wiederherstellung und ihre Vollendung nach dem Heilsplan der Frohbotschaft zum 40. Jahrestag des Rundschreibens Leos XIII. „Rerum novarum“, 1931 (QA).

Johannes XXIII., *Mater et magistra*. Über die jüngsten Entwicklungen des gesellschaftlichen Lebens und seine Gestaltung im Licht der christlichen Lehre, 1961 (MM).

Paul VI., *Populorum progressio*. Über die Entwicklung der Völker, 1967 (PP).

Weltbischofssynode, *De iustitia in mundo*, Acta Apostolicae Sedis 63 (30. 11. 1971), 923-942; deutscher Text in: Die Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), *Römische Bischofssynode 1971. „Der priesterliche Dienst“ und „Gerechtigkeit in der Welt“*, Trier 1972, 85-105. Internet: [www.iupa-x.at/index.php/liste-soziallehre/120-1971-weltbischofssynode-de-iustitia-in-mundo.html](http://www.iupa-x.at/index.php/liste-soziallehre/120-1971-weltbischofssynode-de-iustitia-in-mundo.html).

Johannes Paul II., *Laborem exercens*. Über die menschliche Arbeit zum neunzigsten Jahrestag der Enzyklika *Rerum Novarum*, 1981 (LE).

Kongregation für die Glaubenslehre, Joseph Kard. Ratzinger (Präfekt), *Libertatis conscientia*. Instruktion über die christliche Freiheit und die Befreiung, 1986.

United States Catholic Bishops (Hg.), *Economic Justice for All: Pastoral Letter on Catholic Social Teaching and the U.S. Economy*, 1986; deutsche Übersetzung: Institut für Gesellschaftswissenschaften Walberberg (Hg.), *Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle. Hirtenbrief über die Katholische Soziallehre und die amerikanische Wirtschaft*, die Nationale Konferenz der katholischen Bischöfe der Vereinigten Staaten von Amerika, Sonderheft der Zeitschrift „Die neue Ordnung“, Bonn 1987 (WGA).

Johannes Paul II., *Sollicitudo rei socialis*. Zwanzig Jahre nach der Enzyklika „Populorum Progressio“, 1987 (SRS).

Johannes Paul II., *Centesimus annus*. Zum hundertsten Jahrestag von „Rerum Novarum“, 1991 (CA).

Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden (Hg.), *Kompendium der Soziallehre der Kirche*, Freiburg u.a. 2006 (Komp). Zum Teil wurde zurückgegriffen auf die englische Übersetzung: *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, Vatikanstadt 2004

Benedikt XVI., *Deus caritas est*. Über die christliche Liebe, 2005

Benedikt XVI., *Caritas in veritate*. Über die ganzheitliche Entwicklung des Menschen in der Liebe und in der Wahrheit, 2009 (CV)

### Weitere Literatur

Andrew V. Abela, *Caritas in Veritate and the Market Economy*, in: *Communio (USA)* 37 (2010/4), 592–605

Johan Verstraeten, *Towards Interpreting Signs of the Times, Conversation with the World and Inclusion of the Poor: Three Challenges for Catholic Social Teaching*, in: *International Journal of Public Theology* 5 (2011), 314–330

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

## Von der Ökonomie zur Oikonomía

Hilari Raguer Suñer

Angesichts der ungeheuerlichen Forderungen der Bergpredigt (die andere Wange hinzuhalten, auch noch den Mantel herzugeben, doppelt so weit zu gehen, wie gefordert, seine Feinde zu lieben ...) hat ein berühmter Theologe einmal geschrieben, auf der Grundlage dieses Textes könne man weder einen Staat regieren noch ein Unternehmen leiten, ja nicht einmal in einer Familie zusammenleben. Ich möchte diese Aussage umkehren und behaupten, dass man unmöglich in einer Familie glücklich zusammenleben kann, wenn man sich nicht den Geist und den Buchstaben der Bergpredigt zu eigen macht und bereit ist, auf das, was man für sein Recht hält, zu verzichten, ehe man sich mit dem Ehepartner oder Bruder