

Dario Antiseri

Liberal und doch solidarisch

Die Tradition des katholischen Liberalismus

Meridiana Publishers



European Center of Austrian Economics Foundation, Liechtenstein
STUDIEN ZUR WIRTSCHAFTS- UND GESELLSCHAFTSORDNUNG
Herausgegeben von Kurt R. Leube

Dario Antiseri

**Liberal
und doch solidarisch**

Die Tradition des katholischen Liberalismus

Übersetzt aus dem Italienischen
von Werner Tabarelli

Meridiana Publishers



Copyright © 2009, European Center of Austrian Economics Foundation,
Liechtenstein (ECAEF)

All rights reserved.

No reproduction may be made in any form without permission from ECAEF.



Published by :

Meridiana Publishers, Meridiana (Pvt) Limited

48 Siripa Road, Colombo 5, Sri Lanka

Printed and bound by :

Lake House Printers and Publishers PLC

41 W.A.D. Ramanayake Mawatha, Colombo 2, Sri Lanka

National Library of Sri Lanka-Cataloguing in Publication Data

Antiseri, Dario

*Liberal und doch solidarisch – Die Tradition des
katholischen Liberalismus / Dario Antiseri*

ed. by Kurt R. Leube .-

First edition - Colombo: Meridiana Publishers, 2009.

Vol. VI, p. 90

ISBN 978-3-942239-06-6 (printed edition), 978-3-942239-16-5 (PDF)

i. Antiseri, Dario

ii. Liberal und doch solidarisch

iii. Leube, Kurt R. – ed.

1. Politics

2. Liberalism

3. Philosophy

First Edition: 2009, Meridiana Publishers,
Meridiana (Pvt) Limited, Colombo.

Translation: Werner Tabarelli, supported by Barbara Tasser

Typeset in: Palatino

Design and Typesetting: Andre Wendt (www.i-d-online.com)

ISBN: 978-3-942239-06-6 (printed edition), 978-3-942239-16-5 (PDF)

Zum Geleit, Kurt R. Leube	5
Vorwort	11
1. Ludwig von Mises: Menschliches Handeln ist immer individuelles Handeln, bewusst und verantwortungsvoll.	13
2. Karl R. Popper: »Kein Mensch ist wichtiger als irgendein anderer.«	17
3. Friedrich A. von Hayek und die Verteidigung der Schwächsten. Der Markt als Instrument der Solidarität.	23
4. Die spätscholastischen Wurzeln der Marktwirtschaft.	29
5. Die Tradition des liberal-katholischen Denkens zwischen dem 19. und 20. Jahrhundert.	37
6. Die liberalen Katholiken unserer Tage: M. Novak, R. A. Sirico, J.-Y. Naudet, J. Garelo und A. Tosato.	43
7. Der Wissenschaftler und der Unternehmer: eine einzige »Logik«?	51
8. Die »Werte« des Marktes.	55
9. Personalistischer Liberalismus.	59
10. Der Markt ist immer unschuldig — genau wie die Wissenschaft.	65
11. Die Lehre des Don Luigi Sturzo.	69
12. Mittel und Zweck sind nicht unabhängig voneinander.	75
13. Leo XIII.: »Der Staat ist für die Menschen und die Familie da, nicht umgekehrt«.	79
14. Das »Privateigentum« in den päpstlichen Enzykliken von <i>Quadragesimo Anno</i> bis zu <i>Centesimus Annus</i> .	83
15. Das Prinzip der Subsidiarität: von den Enzykliken <i>Quadragesimo Anno</i> bis zu <i>Centesimus Annus</i> .	87

ZUM GELEIT

Dario Antiseri wurde 1940 in San Giovanni Profiavenea, einem Vorort von Foligno in Umbrien geboren. Er studierte Philosophie und graduierte an der Universität Perugia mit einer Arbeit über den österreichischen Philosophen Ludwig Wittgenstein. Zwischen 1963 und 1967 setzte er seine Studien zunächst an der Universität Wien u.a. bei Bela von Juhos (Wissenschaftstheorie) fort und traf dort 1964 auch mit Karl R. Popper erstmals zusammen. Von Wien zog er nach Münster, um bei Hermes, Hartmann und J. Pieper Logik, Sprachtheorie und Phänomenologie zu studieren. In Münster hörte er auch Vorlesungen von Joseph Ratzinger, dem gegenwärtigen Papst Benedikt XVI. Schliesslich setzte er dann an der Oxford University bei Gilbert Ryle seine Forschungen fort. 1968 schloss Antiseri seine Studien mit einem Doktorat in Theoretischer Philosophie in Rom ab.

Nach seiner ersten Professur an der Universität Siena folgte er 1975 einem Ruf nach Padua, wo er den Lehrstuhl für Wissenschaftstheorie und Philosophie übernahm und mit Denkern wie Bressan, Scandellari, Federspil, oder Giovanni Reale zusammentraf. Seit 1986 lehrt Antiseri an der LUISS (Libera Università Internazionale degli Studi Sociali, Guido Carli), und leitet dort auch das weltberühmte »Centro di Metodologia delle Scienze Sociali«, das »Center for Methodology of the Social Sciences«. Mit einer schier unglaublichen Zahl grosser und wichtiger Bücher, Broschüren und Aufsätzen gehört Prof. Antiseri zu den bedeutendsten liberalen Philosophen unserer Zeit. Ihm ist nicht nur zu verdanken, die Philosophie Sir Karl R. Poppers in Italien bekannt gemacht zu haben. Auch die erfolgreiche und systematische Wiedereinführung der Ideen der österreichischen Schule der Nationalökonomie in Italien geht auf Antiseri zurück.

Mit seinen erkenntnistheoretischen Werken, wie »Epistemologia contemporanea e didattica della storia« (1974), »I fondamenti epistemologici della interdisciplinarità« (1975), oder sein Buch »Epistemologia contemporanea e didattica delle scienze« (1977) gelang es Antiseri schon früh Karl R. Poppers kritischen Ansatz auf die Sprach-, Pädagogikforschung oder die medizinische Diagnose anzuwenden. In Zusammenarbeit mit Wissenschaftlern an den Medizinfakultäten von Universitäten wie Parma, Cagliari, oder Rom entstanden daraus dann in der Folge die wichtigen Studien zur modernen »Evidence Based Medicine«. Hier soll nur das Buch »La medicina basata sull'evidenza« stellvertretend erwähnt werden, das Antiseri gemeinsam mit Marion Tomio, 2000 in Cosenza publiziert hat.

An der Universität Padua entwickelte sich auch die langjährige enge wissenschaftliche Zusammenarbeit mit dem italienischen Philosophen

Giovanni Reale, aus der, ganz entgegen vieler negativer Vorhersagen, neben einer Reihe grosser und wichtiger Publikationen, die international sehr erfolgreiche »Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi. Storia delle idee filosofiche e scientifiche« entstand. Dieses dreibändige Werk (1983-2002), das die westliche Philosophie von ihrem Ursprung bis heute behandelt wurde mittlerweile ins Spanische, Portugiesische und Russische übersetzt und erschien in Italien bereits in seiner 14. (!) Ausgabe. Dieses wichtige Werk, in dem die verschiedenen philosophischen Richtungen im Wettbewerb mit anderen Ideen beschrieben werden, wurde zum nationalen Bestseller in Russland. Beiden Autoren wurde dafür ein Ehrendoktorat der Russischen Staatsuniversität verliehen.

Als Antiseri 1986 an die LUISS berufen wurde und dort dann das »Centro di Metodologia delle Scienze Sociali« begründete und zu Weltruhm führte, begann er seine Forschungen zunehmend auf den methodologisch individualistischen Denkansatz, die Theorie des subjektiven Wertes und die politischen Ideen der »österreichischen Schule der Nationalökonomie« zu lenken.

Dieser traditionsreichen Schule, die während der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts von Carl Menger (1840-1921) in Wien begründet wurde, entstammen grosse Denker wie Ludwig von Mises, F.A. von Hayek, oder Gottfried von Haberler. Auch das Werk Sir Karl R. Popper's muss hierzu gezählt werden.

Während die Klassik durch die Konfusion von Arbeitswert, Nutzen oder Gebrauchswert noch in hoffnungslosen Widersprüchen verfangen war, gelang es dem Österreicher Menger mit seinem Werk »Grundsätze der Volkswirtschaftslehre« (Wien, 1871), die klassische Werttheorie aus den Angeln zu haben. Aus der Knappheit wirtschaftlicher Güter folgte Menger, dass sich der Wert nicht aus der Nützlichkeit der ganzen Gütermenge, sondern immer nur aus dem subjektiven Nutzen einer konkreten Teilquantität des jeweiligen Gutes ergeben muss. Innerhalb einer subjektiv definierten Bedürfnishierarchie einer gegebenen Gütermenge ergibt sich demnach der Wert aller Einheiten aus deren »Grenznutzen« (F.v.Wieser). Dies ist der Nutzenzuwachs der zuletzt befriedigend eingesetzten Teilmenge. Der Umfang des Gütervorrates wird somit zum bestimmenden Faktor des subjektiven Wertes und die kausal-genetischen Beziehungen zwischen den subjektiven Erwartungen, Wertungen und Handlungen der einzelnen Menschen in ihrem sozialen Umfeld stehen daher im Mittelpunkt des theoretischen Interesses der österreichischen Schule.

Aus der Vielzahl von Antiseri's Publikationen, die aus seinen umfassenden Forschungen über die österreichische Schule der Nationalökonomie

entstanden, seien hier nur stellvertretend »Individualismo metodologico« (1993), sein wegweisendes Essay »Metodologia delle scienze sociali e teoria della politica nella scuola marginalista austriaca« (1994), oder sein grosses Buch »Karl R. Popper. Protagonista del secolo XX« (2002), das in mehrere Weltsprachen übersetzt wurde, erwähnt. Aber auch sein »Principi liberali« (2003) und das vorliegende Buch gehören hierher.

Dario Antiseri zählt nicht nur zu den führenden Vertretern der 6. Generation der österreichischen Schule, sondern gilt ebenso als einer der innovativsten, interessantesten und konsequentesten Denkern der Gegenwart. Die innere Konsistenz seiner Ideen, die zwingende Logik und ehrliche Wissenschaftlichkeit, aber auch die Klarheit seines Ausdrucks sind unerreicht. Sein liebenswertes Wesen und sein feiner Humor sind Legion.

Ohne das zeitliche und intellektuelle Engagement Dr. Werner Tabarelli's (österr. Konsul im Fürstentum Liechtenstein und Stiftungsrat im ECAEF) wäre die sehr einfühlsame Übersetzung dieses Werkes kaum möglich gewesen. Ich möchte an dieser Stelle nicht nur ihm, sondern für ihre Mithilfe auch Barbara Tasser herzlich danken.

Kurt R. Leube
Hoover Institution, Stanford (USA)
und ECAEF, Vaduz (FL)
Juni 2009

Vorbemerkung des Übersetzers:

Die zahlreichen wörtlichen Zitate in der vorliegenden Arbeit beruhen, wo es sich um nicht-italienischsprachige Quellen handelt, auf deren Übersetzung ins Italienische. Bei diesen mehrfachen (Rück-)Übersetzungen ging der exakte Wortlaut der ursprünglich zitierten Passage häufig verloren; mit der Folge, dass der Original-Wortlaut des Zitates oft nicht mehr auffindbar war. Dem wurde, wo nötig, Rechnung getragen, indem die Kennzeichnung der betreffenden Stellen als wörtliches Zitat unterblieb und ein Hinweis auf die Quelle lediglich in Form eines recht unspezifischen »Vgl.« erfolgte. In einigen wenigen Fällen wurden ausserdem Quellen eingefügt, die für den nicht-italienischsprachigen Leser leichter erreichbar, näher am Originalwortlaut oder aus anderen Gründen von Interesse sind.

Werner Tabarelli

VORWORT

Das bewusste und verantwortungsvolle menschliche Handeln — also ein sich von instinktivem Verhalten unterscheidender Akt; der ontologische Individualismus zur Verteidigung der menschlichen Person gegen die unbegründeten, die Freiheit gefährdenden Ansprüche der unterschiedlichen Formen des Kollektivismus; der methodologische Individualismus, der als geeignetes Verfahren der empirischen Forschung im Bereich der Sozialwissenschaften vorgeschlagen wurde; die logischen, epistemologischen und ökonomischen Ursachen für die offene Gesellschaft; der Wettbewerb als die höchste Form der Zusammenarbeit (in der Wissenschaft, im Leben, in einer Demokratie und in der Wirtschaft); die unauflösliche Verbindung zwischen Marktwirtschaft und politischer Freiheit; Friedrich A. von Hayek und die Verteidigung der Schwächsten; die »Werte« des Marktes; der Einfluss der spanischen Spätscholastik auf die Entstehung des Kapitalismus; die grosse Tradition des liberalen Katholizismus (von Tocqueville bis Novak, über Rosmini, Lord Acton, Röpke, Sturzo, Einaudi, Sirico, Tosato, usw.); das Prinzip der horizontalen Subsidiarität (»der Staat – oder zumindest die ‚Öffentlichkeit‘ – soll nichts machen, was die einzelnen Bürger imstande sind, alleine zu machen«) als Damm gegen die alles verschlingende Versuchung der Staatshörigkeit; Sturzo: liberal und dennoch solidarisch. — Das sind die grundlegenden Themen, mit denen sich diese Arbeit auseinandersetzt.

Dario Antiseri

1.

LUDWIG VON MISES: MENSCHLICHES HANDELN IST IMMER INDIVIDUELLES HANDELN, BEWUSST UND VERANTWORTUNGSVOLL

»Im Anfang war die Tat!« — Das ist die zentrale Idee der *Praxeologie*. Nach Ludwig von Mises schliesst der Begriff des Menschen vor allem auch den Begriff des handelnden Wesens ein. »Die Intentionalität macht unsere Erlebnisse zu Handlungen.«¹

Menschliches Handeln, also das, »was den Menschen vom Tier unterscheidet, ist ein *bewusstes* und *freiwilliges* Verhalten, wie Mises in seiner *Nationalökonomie* schreibt. Der Mensch kann sein Verhalten nach freiem Willen ändern.«² Das Tier gibt dem Trieb nach, aber der Mensch »ist eben nicht ein Wesen, das blind und hemmungslos dem Impuls folgt, der in ihm gerade am stärksten wirkt. Der Mensch bändigt seine Triebe durch die Vernunft, er rationalisiert sein Verhalten. Er weiss auf die Befriedigung eines Triebes zu verzichten, um andere Triebe zu befriedigen. [...] Der Mann fällt nicht über jedes Weib her, das seinen Geschlechtstrieb entzündet; er verschlingt nicht jede Nahrung, die seinen Appetit reizt; er schlägt nicht jeden nieder, den er am liebsten umbringen möchte; er ordnet die Wünsche und Begehungen, die in seiner Brust aufsteigen, in eine Rangordnung, er wählt, er handelt [...]. Der Psychologe sagt: Der Mensch ist das Wesen, das Hemmungen kennt ...«.³ Er kann seine Triebe beherrschen, weiss sie zu verdängen. »Es kann im Grenzfall geschehen, dass ein Begehren — ein Trieb — im Menschen mit solcher Vehemenz auftritt, dass kein Nachteil, den die Befriedigung nach sich ziehen könnte, ihn davon abhalten kann, die Befriedigung zu suchen. Das bedeutet aber nicht, dass er nicht wählt; er wählt, indem er sich für die Befriedigung entscheidet.«⁴ *Das menschliche Handeln ist jedenfalls bewusst und verantwortungsvoll. Es ist immer das Handeln dieses oder jenes Individuums:* »Alles rationale Handeln ist zunächst individual.«⁵ Tatsächlich: »Nur das Individuum denkt, nur das Individuum ist vernünftig. Und nur das Individuum handelt.«⁶ Das ist die begriffliche Essenz des methodologischen Individualismus: auf der Welt gibt es nur Individuen, die denken, überlegen und interagieren. »Der Lauf der Geschichte, so Mises, ist bestimmt durch die Handlungen der Individuen und durch die Auswirkungen dieser Verhaltensweisen.«⁷

Wenn nun aber nur das Individuum zu denken und zu handeln vermag, was geschieht dann mit all jenen kollektiven Einheiten wie dem *Staat*, der *Nation*, dem *Volk*, der *Klasse* oder der *Partei*? Was entspricht in der Realität derartigen Begriffen? Mises' Antwort auf diese Fragestellung ist, dass es

ein gesellschaftliches »Kollektivgebilde ausserhalb des Handelns einzelner Menschen« nicht gibt.⁸ Es sei unbestreitbar, dass alle gesellschaftlichen »Kollektivgebilde im Handeln Einzelner erscheinen müssen und dass die Kollektiva im Einzelnen leben und wirken.«⁹ Der Staat ist weder kalt noch warm, denn er ist ein abstrakter Begriff, in dessen Namen lebendige Menschen handeln. Alle Staatstätigkeit ist menschliches Handeln, Übel von Menschen, Menschen zugefügt.¹⁰ Es stimmt, dass man versucht ist, sobald von Markt die Rede ist, im übertragenen Sinn von unbekanntem Kräften und Automatismen, die den Mechanismus des Marktes in Bewegung halten, zu sprechen. »Mit derartigen Metaphern, merkt Mises an, sei man bereit, die Tatsache zu verdrängen, dass die einzigen Faktoren, die den Markt und die Preisgestaltung bestimmen, die absichtlichen Handlungen der Menschen sind. Deshalb gibt es keinen Automatismus, sondern nur Menschen, die bewusst und freiwillig ihre gewählten Ziele verfolgen.«¹¹ Und andererseits existiert die Gesellschaft nur durch die Handlungen der Individuen. Von einer autonomen Gesellschaft zu sprechen, ihrer unabhängigen Existenz, ihrem Leben, ihrer Seele, ihren Handlungen, ist eine Metapher, die zu groben Fehlern führen kann. Eine Handlung ist immer die Tat von Individuen, wie Ludwig Mises gesagt hat. Die Vorstellung einer Gesellschaft, die »ausserhalb des Handelns von Einzelnen wirken oder sichtbar werden könnte, ist absurd.«¹² Und an Kräfte zu denken, die des Laufes der Geschichte bedürfen, ist *reine Mythologie*.

Anmerkungen

¹ Vgl. L. von Mises, *Grundprobleme der Nationalökonomie*, Jena 1933; S. 13f.

² L. von Mises, *Human Action, A Treatise to Economics*, San Francisco: Fox & Wilkes 1966, Teil I, Kap. 1, 2, S. 16.

³ *Ib.*

⁴ *Ib.*

⁵ L. von Mises, *Die Gemeinwirtschaft. Untersuchungen über den Sozialismus*, Jena 1922;

reprint: Düsseldorf 1996, S. 100.

⁶ *Ib.*

⁷ L. von Mises, *Human Action*, Teil I, Kap. 2, 7, S. 47.

⁸ *Ib* Teil 1, Kap. II, 4, S. 42.

⁹ *Ib.*

¹⁰ Vgl. L. von Mises, *Liberalismus*, Jena: Gustav Fischer, 1927. S. 51.

¹¹ L. von Mises, *Human Action*, Teil IV, Kap. 15, 12, S. 311.

¹² L. von Mises, *Grundprobleme der Nationalökonomie*, S. 41.

2.

KARL R. POPPER:

»KEIN MENSCH IST WICHTIGER ALS IRGEND EIN ANDERER«

Ein wenig beachtetes Thema bei Popper ist, dass er die Rechte des Menschen und des individuellen Gewissens geltend macht, indem er sich — er, der sich als Agnostiker bezeichnet — ausdrücklich auf die christliche Tradition beruft. Es stimmt, dass hie und da eine Art von *theologischem Historizismus* vorgeschlagen und verteidigt wurde. Popper schreibt diesbezüglich etwa, »Der Historizismus wird ... als ein notwendiges Element der Religion hingestellt.«¹ »Doch ich behaupte«, fährt Popper in seiner *Offenen Gesellschaft* fort, »dass diese Ansicht reiner Götzenkult und Aberglauben ist, und das nicht nur vom Standpunkt der Rationalisten und Humanisten, sondern auch vom christlichen Standpunkt aus betrachtet.«² Und: »Die Behauptung, dass Gott sich in dem offenbare, was man gewöhnlich die 'Geschichte' nennt, also in der Geschichte des internationalen Verbrechens und der Massenmorde, — diese Behauptung ist eine grobe Lästerung; [...].«³ In einer Geschichte, die vom Menschen nicht nur *gemacht*, sondern auch von ihm *gefälscht* worden ist, ist es laut Popper falsch, wenn einige Christen darin »den Finger Gottes«⁴ sehen.

Die Meinung, die Geschichte des historischen Erfolges der christlichen Kirche offenbare den Willen Gottes, scheine mit dem christlichen Geist unvereinbar zu sein, schreibt Popper⁵. Die *ersten Christen* »glaubten, dass das Gewissen die Macht und nicht die Macht das Gewissen zu richten habe.«⁶ »Wer behauptet«, führt Popper weiter aus, »dass die Geschichte des Erfolges der christlichen Lehren den Willen Gottes enthüllt, der sollte sich fragen, ob dieser Erfolg wirklich ein Erfolg des Geistes des Christentums war; und ob dieser Geist zu einer Zeit, in der die Kirche verfolgt wurde, nicht mehr triumphierte als zu einer Zeit, da sie siegreich war. »Welche Kirche«, fragt sich Popper, »verkörperte wohl diesen Geist in reinerer Form, die Kirche der Märtyrer oder die triumphierende Kirche der Inquisition?«⁷

Folglich ist das, was Popper in der christlichen Tradition hervorhebt, der Wert, den diese dem *Gewissen* der einzelnen Individuen zuschreibt. Für einen Menschenfreund, und vor allem für einen Christen, merkt Popper an, »ist kein Mensch wichtiger als irgendein anderer.«⁸ »Ich bestreite nicht«, sagt er, »dass wir zahlreiche Ziele und Ideale unserer abendländischen Kultur, wie die Freiheit und die Gleichheit, dem Einflusse des Christentums verdanken. Aber zur selben Zeit besteht die einzige rationale und auch die einzige christliche Einstellung zur Geschichte der Freiheit im Eingeständnis, dass

wir es sind, die für sie die Verantwortung tragen; — in gleicher Weise, wie wir auch für den Aufbau unseres Lebens selbst verantwortlich sind; nämlich in dem Sinne, dass nur unser Gewissen unser Richter sein kann, nicht aber der weltliche Erfolg.«⁹

Die Geschichte, wie sie in den Schulen gelehrt wird, betont Popper mit Nachdruck, ist eine Geschichte, in der einige der grössten Verbrecher als Helden gefeiert werden.¹⁰ Es ist die Geschichte der politischen Macht. Es ist die Geschichte der Unterschlagung und des Raubes, »die Geschichte internationaler Verbrechen und Massenmorde.«¹¹ Diese Geschichte sei für würdig erachtet worden, als »Weltgeschichte« gelehrt zu werden. Es handle sich, kommentiert Popper verbittert, um eine regelrechte Verhöhnung der Auffassung der Menschheit von Gerechtigkeit. Dennoch erkennen wir hier einen Hinweis auf die Tatsache, dass »die Menschen dazu neigen, die Macht anzubeten«¹², und es steht ohne jeden Zweifel fest, dass die Verehrung der Macht einer der übelsten Götzendienste der Menschheit ist, ein Relikt aus der Zeit der Fesseln und der menschlichen Knechtschaft.¹³ Natürlich, fährt Popper fort, »schrieben viele Historiker unter der Aufsicht der Kaiser, Generäle und der Diktatoren«¹⁴, also im Käfig der Machtverehrung, und das heisst, »unsere Geschichte der Grossen und Mächtigen ist bestenfalls eine schale Komödie, eine Opera buffa, die von den Mächtigen gespielt wird, um dahinter die Wirklichkeit zu verbergen (vergleichbar Homers Opera buffa der olympischen Mächte um die Szene der menschlichen Streitigkeiten dahinter zu verstecken). Und dass eben genau das uns, den Zuschauern, als bare Münze erschienen ist, ist die Folge eines unserer schlimmsten Instinkte, — nämlich dem, die Macht und den Erfolg zu vergöttern.«¹⁵ Aber bei der wirklichen Geschichte geht es nicht um Macht und Erfolg. Wenn eine wirkliche und greifbare Geschichte geschrieben werden könnte – und das ist wohl nicht möglich — »müsste es die Geschichte aller menschlichen Hoffnungen, Streitigkeiten und Leiden sein.«¹⁶ In Wirklichkeit, betont Popper, ist »das Leben des vergessenen, des unbekanntenen individuellen Menschen, seine Trauer, seine Freude, seine Leiden und sein Tod der wirkliche Gehalt der menschlichen Erfahrung durch alle Zeiten.«¹⁷

Das Gewissen, das die Macht beurteilt und den weltlichen Erfolg nicht als Kriterium für den Wert der eigenen Entscheidungen und Handlungen gelten lässt — das ist es also, was Popper der christlichen Tradition näher bringt. »Die Fakten als solche haben keinen Sinn; sie erhalten ihren Sinn erst durch unsere Entscheidungen.«¹⁸ Und obgleich dieses Bewusstsein dem historizistischen Aberglauben entgegensteht¹⁹, beteuert Popper, sei es keinesfalls gegen »eine Religion gerichtet, die auf der Idee der persönlichen Verantwortung und der Gewissensfreiheit fusst. Natürlich« — so Popper

weiter — »denke ich da im Besonderen an das Christentum [...], an jenes Christentum, das im Gegensatz zu jedem Tabuismus predigt: 'Ihr habt gehört, was zu jenen in alter Zeit gesagt wurde... ich aber sage euch...', und das in jedem einzelnen Fall die Stimme des Gewissens dem bloss formalen Gehorsam und der Erfüllung der Gesetze entgegenhält.«²⁰ In Wirklichkeit ist das Hume'sche Gesetz das logische Fundament der Freiheit des menschlichen Gewissens.

Aber da gibt es noch etwas anderes: »Ich weiss nicht«, schreibt Popper, »ob das Christentum von einer anderen Welt ist, sicher ist aber das eine: Es lehrt, dass die einzige Weise, in der wir unseren Glauben zeigen können, darin besteht, dass wir denen praktische (und weltliche) Hilfe zukommen lassen, die solcher Hilfe bedürfen. Und es ist sicher auch möglich, eine Haltung äusserster Reserve, ja sogar Verachtung, für weltliche Erfolge im Sinne von Macht, Ruhm und Reichtum, mit einem Versuch zu vereinen, in dieser Welt sein Bestes zu tun, und die Ziele, zu deren Verfolgung man sich entschlossen hat, mit der klaren Absicht anzustreben, ihre Verwirklichung durchzusetzen; nicht um des Erfolges willen, nicht, weil uns die Geschichte rechtfertigen wird, sondern um dieser Ziele selbst willen.«²¹ Dieses, sagt Popper, ist seines Erachtens »die wahre Lehre des Christentums.«²²

Anmerkungen

¹ K. R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. 2, München: Francke 1980, S. 335.

² *Ib*

³ *Ib* S. 336.

⁴ *Ib* S. 337.

⁵ Vgl. *Ib* S. 338.

⁶ *Ib* S. 338.

⁷ *Ib* S. 338.

⁸ *Ib* S. 335.

⁹ *Ib* S. 336.

¹⁰ Vgl. *Ib* S. 334.

¹¹ *Ib* S. 334.

¹² *Ib* S. 335.

¹³ Vgl. *Ib* S. 335.

¹⁴ *Ib* 335

¹⁵ *Ib* S. 337.

¹⁶ *Ib* S. 334.

¹⁷ *Ib* S. 336.

¹⁸ *Ib* S. 346.

¹⁹ Vgl. *Ib*.

²⁰ K. R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. 1, München: Francke 1980; S. 79.

²¹ K. R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. 2, S. 340.

²² *Ib*.

3.

FRIEDRICH A. VON HAYEK UND DIE VERTEIDIGUNG DER SCHWÄCHSTEN. DER MARKT ALS INSTRUMENT DER SOLIDARITÄT

Man sagt, die Verteidiger der Marktwirtschaft seien blind und taub gegenüber den Leiden der Schwächsten und dass sie einen Staat propagierten, der zwar funktioniere; — allerdings nur für die Sieger. Aber gerade zu diesem Punkt, zu den Funktionen des Staates und der Verteidigung der Schwächsten, sind die Ausführungen eines der bekanntesten Vertreter des heutigen Liberalismus einer näheren Betrachtung wert; nämlich des Nobelpreisträgers für Wirtschaftswissenschaften im Jahr 1974, Friedrich A. von Hayek. In seinem *Recht, Gesetz und Freiheit* behauptet Hayek, dass viele der Annehmlichkeiten, die uns ein akzeptables Leben in einer modernen Stadt ermöglichen, von der öffentlichen Hand zur Verfügung gestellt werden: »die meisten Strassen [...], die Bereitstellung von Masseinheiten und von vielen Arten von Information, die von Grundbüchern, Landkarten und Statistiken bis zur Qualitätsbescheinigung bestimmter, auf dem Markt angebotener Güter oder Dienstleistungen reichen.«¹

Weiterhin ist klar, dass die Notwendigkeit die Einhaltung der Gesetze zu sichern, die Verteidigung vor äusseren Feinden und der Bereich der externen Beziehungen Aufgaben des Staates sind. Und es gibt sicherlich noch viel mehr, da wenige daran zweifeln werden, dass nur eine Organisation wie der Staat, ausgestattet mit Zwangsmitteln »mit den Wirkungen solcher natürlicher Katastrophen wie Stürmen, Überschwemmungen, Erdbeben, Epidemien u.ä. fertig werden und Massnahmen ergreifen kann, um ihnen vorzubeugen oder die dadurch entstandenen Schäden zu beheben.«² Es ist somit offensichtlich, »dass die Regierung die Kontrolle über materielle Mittel haben muss, deren Verwendung in ihr Ermessen gestellt ist.«³ Es gibt jedoch, schreibt Hayek, — und die folgenden Überlegungen sind von grosser Bedeutung, da sie zahlreiche allzu voreilige Interpretationen widerlegen, die nicht dem Gedankengut Hayeks entsprechen — es gibt also noch eine andere Klasse gemeinsamer Risiken, denen man das Bedürfnis nach staatlichem Handeln noch bis vor kurzem nicht allgemein zugestanden hat.

Diese Risiken sind Unglücksfälle, gegen die die Leute früher durch die Hilfe und Unterstützung ihrer Mitmenschen in der eng verbundenen kleinen Gruppe abgesichert waren. Dies ist jedoch infolge der Auflösung der Bindungen der lokalen Gemeinschaft und der Entwicklung einer hochgradig mobilen offenen Gesellschaft bei einer wachsenden Anzahl

von Menschen nicht länger der Fall. Immer weniger Leute können aus diesem Grund bei Schicksalsschlägen auf derartige Hilfe und Unterstützung zählen.⁴ »Das Problem ist hier hauptsächlich das Schicksal derer, die aus verschiedenen Gründen ihren Lebensunterhalt nicht auf dem Markt verdienen können, wie etwa die Kranken, die Alten, die physisch oder geistig Behinderten, die Witwen und Waisen – d.h. alle Leute, die unter ungünstigen Bedingungen leben, die jeden treffen können, aber unter denen eine Gesellschaft, die ein gewisses Wohlstandsniveau erreicht hat, es sich leisten kann, für alle Sorge zu tragen.«⁵

Eine Gesellschaft, die sich der *Logik des Marktes* verschrieben hat, kann sich die Verfolgung humanitärer Ziele leisten, weil sie *reich* ist und *kann* dies durch Geschäfte *ausserhalb* des Marktes tun und zwar nicht anhand von Massnahmen, die *Korrekturen* des Marktes darstellen. Und hier ist der Grund, warum die Gesellschaft laut Hayek dies nicht nur tun *kann*, sondern tun *muss*: »Die Zusicherung eines gewissen Minimaleinkommens für jedermann oder eine Art von unterer Grenze, unter die keiner zu sinken braucht, selbst wenn er ausserstande ist, für sich selbst zu sorgen, erscheint nicht nur als ein völlig legitimer Schutz gegen ein Risiko, das alle gemeinsam tragen, sondern als ein notwendiger Teil der Grossen Gesellschaft, in der das Individuum nicht länger spezifische Ansprüche an die Mitglieder der besonderen kleinen Gruppe hat, in die hinein er geboren worden ist.«⁶ Und in Wirklichkeit, unterstreicht Hayek, würde »ein System, das darauf abzielt, grosse Menschenmassen dazu zu veranlassen, die relative Sicherheit, die die Mitgliedschaft in der kleinen Gruppe ihnen gewährt hat, aufzugeben, [...] wahrscheinlich bald grosse Unzufriedenheit und heftige Reaktionen erzeugen, wenn diejenigen, die ursprünglich seine Vorteile genossen haben, sich ohne Hilfe finden, sobald ihre Fähigkeit, sich ihren Lebensunterhalt zu verdienen, ohne ihr eigenes Verschulden aufhört.«⁷

Welche ernsthaften Einwände kann man gegen diese Position Hayeks erheben? Und wenn Hayek Recht hat, welchen Sinn, welchen Wert hat der über viele Jahre hinweg auch von zahlreichen Katholiken gepredigte und praktizierte unsinnige Interventionismus? Es ist wirklich erstaunlich, dass die katholisch geprägte Kultur die Verteidigung des menschlichen Wesens auf einem ontologischen, moralischen und politischen Niveau — so wie es die Vertreter der grossen Wiener Schule der Ökonomie, Mises, Popper und Hayek getan haben — im Grunde ignoriert, wenn nicht gar behindert hat.

In seinem beeindruckenden Werk *Die Gemeinwirtschaft* (1922) fragt sich Ludwig von Mises: »ist es nicht [...] vielleicht doch möglich, die christliche Lehre mit einer Sozialethik in Einklang zu bringen, die das

gesellschaftliche Leben fördert, statt es zu zerstören, und auf diese Weise die grosse Macht des Christentums in den Dienst der Kultur zu stellen?«⁸ Die Kirche, so Mises, hat sich gegen die moderne Wissenschaft gestellt, Galileo verurteilt und später die Theorie Darwins bekämpft. Heute hingegen ist es keinem Studenten der päpstlichen Universität verboten, Astronomie und die Evolutionstheorie zu studieren.⁹ Und Mises fragt sich: »Sollte das gleiche nicht auch in der Gesellschaftslehre möglich sein? Sollte die Kirche nicht imstande sein, einen Weg zu finden, auf dem sich ihre Versöhnung mit dem gesellschaftlichen Grundsatz der freien Kooperation durch Arbeitsteilung anbahnen liesse? Könnte nicht gerade der Grundsatz der christlichen Liebe in diesem Sinne aufgefasst werden?«¹⁰

Somit: Könnte nicht *der Markt* das *effektivste Instrument für die Solidarität* darstellen? Beziehungsweise: Muss sich die Solidarität auf das wechselseitige Beklagen unserer Not reduzieren? Was ist solidarischer, eine Gesellschaft, in der man den Reichtum ungleich verteilt, in einer Welt der Zusammenarbeit und des Friedens, oder eine Gesellschaft, in der man in jedem Fall die Armut ungerecht aufteilt, in einer Welt der Unterdrückung und des Terrors, wo das Prinzip vorherrscht: *wer nicht gehorcht, soll auch nicht essen*? Die dringendste Fragestellung heute, eine, die Katholiken nicht verdrängen können, ist doch folgende: Wenn der Markt den Mechanismus darstellt, der den grössten Wohlstand für *alle* hervorbringt, ist es dann falsch, ihn als *eines* der Mittel anzusehen, das bei aller Unvollkommenheit am Ende doch dazu beiträgt, den evangelischen Auftrag der Liebe zu verwirklichen? Welche Rechtfertigungen können viele Katholiken also noch anführen, um weiterhin auf ihrem Abstand zum *Markt* zu beharren? Ergibt es für gläubige Katholiken wirklich einen Sinn, den Kapitalismus und den Sozialismus auf *dieselbe Ebene* zu stellen? Ist es *vernünftig*, die Funktion des Privateigentums an den Produktionsmitteln nicht zu erkennen?

Der Gewinn ist das Mass des Erfolges eines Unternehmens, und den Erfolg eines Unternehmens verdankt man der Tatsache, dass seine Produkte es schaffen, die Bedürfnisse und Vorlieben der Konsumenten — den wahren Herrschern auf dem Markt — zu befriedigen. Dürfen wir Katholiken also — geblendet durch atavistische Instinkte — auf den Gewinn wie auf einen Diebstahl herabsehen? Und ist der *Unternehmer*, der inmitten all der freien Konkurrenz viel riskiert, ein Dieb oder ein kreativer Urheber von öffentlichem Wohlstand? Analog zu dem, was im Bereich der Wissenschaft und Demokratie geschieht, stellt im ökonomischen Bereich der Kompetitor, der Mitbewerber, ja der *Wettbewerb* insgesamt die höchste Ausprägung der Zusammenarbeit dar. *Cum+petere* heisst »gemeinsam suchen«; und was da mit Wetteifer gesucht werden soll, ist

die beste Problemlösung. Der Wettbewerb ist ein hoher, *ein schützenswerter Wert.* Immer wieder hört man, dass Reichtum und Wohlstand *uns nicht retten.* Was soll das? Retten uns vielleicht Armut und Unterdrückung? Auch die Wissenschaft *rettet* uns nicht; müssen wir sie deshalb abschaffen? Was trägt zum öffentlichen Wohlstand mehr bei: Das Privateigentum an den Produktionsmitteln oder eine Planwirtschaft beziehungsweise eine durch ineffiziente und schädliche Staatsinterventionen strangulierte Wirtschaft?

So stellt sich am Schluss die ernsthafte Frage, ob es nicht vielleicht doch, wie Mises hofft, *notwendig* sei, dass sich Katholische Kirche und Markt versöhnen? Zeigt nicht die Enzyklika *Centesimus annus* den Katholiken eine derartige Marschrichtung an?

Anmerkungen

¹ F. A. von Hayek, *Recht, Gesetz und Freiheit*, deutsche Übersetzung, Tübingen: Mohr Siebeck 2003, S. 351.

² *Ib* S. 361.

³ *Ib*.

⁴ Vgl. *Ib* S. 361.

⁵ *Ib*.

⁶ *Ib* S. 361-362.

⁷ *Ib* S. 362.

⁸ L. von Mises, *Die Gemeinwirtschaft*, vgl. oben, S. 414.

⁹ Vgl. *Ib*.

¹⁰ *Ib* S. 414 f.

4.

DIE SPÄTSCHOLASTISCHEN WURZELN DER MARKTWIRTSCHAFT

Die katholische Tradition kann sich einer glorreichen und ununterbrochenen Tradition des *liberalen Gedankens* rühmen. Damit ist ein Denken gemeint, das insbesondere auf die Autonomie, die Verantwortlichkeit, die Kreativität und Freiheit der einzelnen Person bedacht ist und, für die Gesellschaft insgesamt, auf die Erlangung eines grösstmöglichen und weit verbreiteten Wohlstandes. Die Verteidigung des *Prinzips des Privateigentums* an den Produktionsmitteln, des *Prinzips des Wettbewerbs* und des *Prinzips der Subsidiarität* stellt für liberale Katholiken — alles in allem — eine *zweckmässige Verteidigung höherer Ziele* dar, nämlich eine Verteidigung der Freiheit des Individuums und einer ausgeprägten gegenseitigen Solidarität. Dessen waren sich auch viele führende Vertreter der Spätscholastik sehr wohl bewusst.

Die Bewegung, die als Spätscholastik gilt, entwickelt sich mehr oder weniger zwischen 1350 und 1550, auch wenn der Einfluss ihrer Ideen noch am Ende des 17. Jahrhunderts spürbar ist. Wichtige Vertreter der Spätscholastik waren unter anderem die Dominikaner Francisco de Vitoria (1492-1546), Domingo de Soto (1495-1560), Martin de Azpilcueta (1493-1586), Domingo de Bañez (1528-1604) und Tomás de Mercado (1500 ca.-1575); die Franziskaner Juan de Medina (1490-1546), Luis de Alcalá und Henríque de Villalobos (?-1637); der Augustiner Bischof Miguel Salón (1538-1620) und die Jesuiten Luis de Molina (1535-1600), Juan de Mariana (1535-1624), Francisco Suarez (1548-1617), Juan de Lugo (1583-1660) und Antonio de Escobar y Mendoza (1589-1669).

Den wirtschaftlichen Ideen der Spätscholastiker hat Alejandro A. Chafuen eine gut dokumentierte Arbeit gewidmet. Er zeigt auch auf, wie diese Ideen über Molina Portugal und dank Escobar das Frankreich der Physiokraten erreicht haben. Leonardo Lessio hat Hugo Grotius (1583-1645) in den Niederlanden beeinflusst. Und »in Deutschland«, schreibt Chafuen, »haben die spanischen Scholastiker eine tiefe Wirkung dank der Arbeiten von Samuel von Pufendorf (1632-1694) hinterlassen. Über Grotius, Pufendorf und die Physiokraten haben viele spätscholastische Ideen das angelsächsische wirtschaftliche Denken beeinflusst, insbesondere die »Schottische Schule«, bestehend aus Adam Ferguson (1723-1816), Francis Hutcheson (1694-1746) und Adam Smith (1723-1790).«¹

Die Untersuchung von Chafuen zu den wirtschaftlichen Theorien der Spätscholastik betreffen Themen wie die Funktionen des Privateigentums;

die öffentlichen Finanzen (d.h. die öffentlichen Ausgaben und die Prinzipien der Besteuerung); die Geldtheorie (Geld, Geldentwertung, Preise); die Märkte und den Handel mit speziellem Augenmerk auf den internationalen Handel; den Wert der Waren; die Monopole, die Preiskontrolle, das Verhältnis zwischen Preisen und Bewusstsein; die Löhne; den Gewinn; den Zins und die Tätigkeit der Banken. Chafuen weist nach, dass »einige der Wurzeln des klassischen liberalen Denkens in Spanien liegen, bei den grossen spanischen Spätscholastikern, die vor allem aus der Schule von Salamanca stammen.«² M. Novak merkt an, dass aus diesem Grund »dank der Vermittlung protestantischer Autoren, wie etwa Samuel Pufendorf [...], einige Inhalte dieser Schule Eingang fanden in die Vorlesung, die Francis Hutcheson für Adam Smith ausgearbeitet hat; letzterer erwähnte diese häufig in seinen Werken. Tatsächlich halfen die Intuitionen und Formulierungen der Schule von Salamanca dabei, die umfassende Tradition des 'Common Sense' zu etablieren, auf die sich die liberalen britischen Autoren so gerne beriefen, die sich nicht als revolutionäre Denker präsentierten, sondern als diejenigen, die die Erfahrungen von Jahrhunderten in ein System zu bringen vermochten.«³

Im Folgenden nur einige wenige Zitate aus den Arbeiten der Spätscholastik.

— *Tomás de Mercado* hat sehr wohl verstanden, dass die Wirtschaftsgüter knapp sind, und gerade um diesen Mangel zu beheben, wurde er zum Verfechter des Privateigentums: »Es ist unmöglich, eine Person zu finden, die nicht die Eigeninteressen vor alles stellt und sich nicht lieber um das eigene Haus kümmert als um die Republik. Wir können sehen, wie das Privateigentum gedeiht, während das Eigentum der Stadt und des Rates eine ungenügende Beachtung und eine schlechtere Verwaltung geniesst. Übrigens merkt auch schon Aristoteles an, dass dem Vergnügen, das es dem Menschen bereitet, sich um die eigenen Geschäfte zu kümmern, stets der Vorrang eingeräumt wird. Es ist nicht leicht zu erklären, wie wichtig es für den Menschen ist, zu wissen, dass er der Eigentümer dessen ist, was er produziert. Im Gegenteil, die Menschen verhandeln bei gemeinschaftlichen Geschäften mit grosser Gleichgültigkeit [...]. Wo idealistische Hingabe die Menschen keineswegs dazu motiviert, sich um die Sachen in Allgemeinbesitz zu kümmern, bringt das Privatinteresse dies beim Privateigentum ohne weiteres fertig. Als Konsequenz wird sich das Privateigentum vervielfachen; wäre dieses im Besitz der Allgemeinheit geblieben, würde das Gegenteil die Folge sein.«⁴

— *Juan de Mariana* ermahnte seinerseits die Autorität, sie dürfe nie vergessen, dass »nichts mehr den Menschen zum Handeln anregt wie der

persönliche Vorteil, egal, ob der Mensch nun ein Prinz oder ein einfacher Bürger ist.«⁵ Und er hat sich gefragt: »Gibt es etwas Leichtsinzigeres, als gegen das eigene Interesse zu handeln, so wie es oft die Justiz verlangt, um den Interessen der anderen zu nützen?«⁶ Und bezüglich des Missbrauches, den die Jesuiten mit dem gemeinschaftlichen Gut betrieben, schreibt Mariana: »Wir sind zu verschwenderisch. Unsere Gewänder sind aus schwarzem Wolltuch gemacht, und es wird uns alles gemeinsam zur Verfügung gestellt, von den kleinsten bis zu den grössten Gütern: Papier, Tinte, Bücher und Reiseproviant. Ich bin mir sicher, dass die Menschen sehr viel mehr ausgeben, wenn sie Güter gemeinsam erhalten, als wenn sie die Sachen alleine erwerben müssten. Das Ausmass unserer gemeinsamen Ausgaben ist unglaublich.«⁷

— *Francisco de Vitoria* erklärte bezüglich des moralisch richtigen Gebrauches von Gütern, die aus Privateigentum stammen, dass »Almosen aus Privateigentum kommen sollten und nicht aus dem allgemeinen Gut.«⁸

— *Domingo de Bañez*: »Wir wissen, dass die Felder, die Allgemeingut sind, nicht auf effiziente Art und Weise bearbeitet werden, und dass in der Republik [unter solchen Bedingungen] kein Frieden herrschen wird; deshalb erscheint es angemessen, die Teilung der Güter zu veranlassen.«⁹

— *Pedro Fernández de Navarrete*, kanonischer Kaplan und Sekretär seiner Majestät, veröffentlicht im Jahr 1619 ein Buch mit Ratschlägen, die zur Festigung und Erhaltung der spanischen Monarchie gedacht waren. Hier eine seiner Ermahnungen bezüglich exzessiver Besteuerung: »Die hohen Steuern haben Armut verursacht. Da (die Bauern) ständig Steuereintreiber fürchten, ziehen sie es vor, ihre Scholle zu verlassen, um deren Schikanen zu entgehen. Wie schon Theoderich gesagt hat, ist es nur in dem Land angenehm zu leben, in dem niemand die Steuereintreiber fürchten muss.«¹⁰

— *Pedro de Navarra* hat sich klar zu der Tatsache geäussert, dass »die Steuern nicht nur dann tyrannisch sein können, wenn die Person, die sie auferlegt, nicht dazu berechtigt ist, es zu tun, sondern auch, wenn eine Person höher besteuert wird als eine andere, oder wenn die Steuergelder zu persönlichen Zwecken benützt werden oder dem Interesse des Herrschers statt dem Wohle der Allgemeinheit dienen. In Fällen extremer Not ist das Volk, frei heraus gesagt, nicht dazu verpflichtet, die Steuern zu bezahlen.«¹¹

— *Henrique de Villalobos* hat bezüglich der Besteuerung erklärt, dass die Berater des Königs »verstehen müssen, dass die Steuern die Städte schwächen und die Bauern auf gravierende Art und Weise verarmen lassen. Man kann Orte sehen, die gestern noch geblüht haben und viele

Einwohner hatten und jetzt unbestellt darniederliegen, da die Bauern nicht die hohen Steuern bezahlen konnten.«¹²

– *Luis de Molina*, ein Jesuit, lehrt, dass für verkäufliche Waren und auch für das Geld »der gerechte Preis der Dinge [...] nicht von diesen Dingen selbst abhängt [...], sondern von deren Bewertung durch die Menschen, die eine Sache je nach ihrem Nutzen einmal höher und einmal weniger hoch schätzen.«¹³

– *J. M. Domínguez*: »Der Wert des Geldes ist zweifellos wie der Wert jeder anderen Sache auf Erden: er wird aufgrund des Preises festgelegt, den sie (die Leute) bereit sind, ihm zuzumessen.«¹⁴

– *Domingo de Soto*: »Der Handel ist für die Republik notwendig. Nicht alle Länder haben die benötigten Güter im Überfluss verfügbar. Im Gegenteil, aufgrund des Klimas haben einige einen Überfluss an Früchten und an Arbeitskräften, die wiederum bei anderen nicht so reichlich vorhanden sind, und umgekehrt.«¹⁵

– *Leonardo Lessio*: »Wenn die Magistrate grundlos fremde Händler des Landes verweisen, und aus diesem Grund der Preis der dementsprechenden Waren steigt, dann müssen diese die Bürger für den durch die Preiserhöhung entstandenen Schaden entschädigen.«¹⁶

– *Juan de Lugo*: »Die Wertbestimmung auf dem Markt kann, auch wenn sie unvernünftig ist, den natürlichen Preis der Dinge erhöhen, da letzterer in diesem Fall durch die Wertbestimmung [am Markt] korrigiert wird.«¹⁷

– *Francisco Garcíá*: »Die Meinung der Menschen bestimmt vollkommen den Preis.«¹⁸

– *Luis Saravia de la Calle*: »Diejenigen irren sich, die den gerechten Preis auf der Basis der Arbeit, der Kosten und des von der Person, die die Waren verkauft oder sie produziert, eingegangenen Risikos, bewerten, oder aufgrund der Reisespesen und Risiken von und zur Messe. Einen noch grösseren Fehler machen diejenigen, die einen Gewinnaufschlag von einem Fünftel oder einem Zehntel einkalkulieren. Der gerechte Preis hängt vom Überfluss oder dem Mangel an Gütern, Händlern und Geld ab [...] und nicht von den Kosten, der Arbeit und dem eingegangenen Risiko. Wenn die Arbeit und das Risiko in einen gerechten Preis mit einkalkuliert werden müssten, würde weder ein Händler je einen Verlust erleiden, noch würde sich die Frage nach dem Überfluss und der Seltenheit der Waren und des Geldes stellen.«¹⁹

– *Juan de Mariana*: »Diejenigen, die sehen, dass ihre Geschäfte schlecht gehen, klammern sich an die Magistrate (die Autoritäten) wie Schiffbrüchige an einen Felsen, und versuchen, ihre Schwierigkeiten auf Kosten des Staates zu lindern. Das sind die schädlichsten Menschen. Sie

alle müssten mit extremer Sorgsamkeit gemieden und zurückgewiesen werden.«²⁰

Und am Ende dieses kurzen, aber wertvollen *Thesaurus* an spätscholastischen Ideen folgt noch ein Gedanke des Hl. Thomas von Aquin über die Rolle des Privateigentums. Der Fürst unter den Scholastikern schreibt, dass das Privateigentum für den Menschen aus folgenden drei Gründen notwendig sei: »Erstens kümmert sich jeder mehr um etwas, das unter seiner Verantwortung steht, als um etwas, das der Allgemeinheit oder vielen gehört, da in letzterem Fall jeder die Arbeit scheut und die Verantwortung den anderen überlässt. Dies geschieht etwa, wenn zu viele beteiligt sind. Zweitens können die Aktivitäten der Menschen effizienter organisiert werden, wenn jeder einzelne seine Verantwortung hat, die er erfüllen muss; es würde Chaos herrschen, wenn alle sich um alles kümmern würden. Drittens leben die Menschen am friedlichsten, wenn jeder mit den eigenen Dingen zufrieden ist (*re sua contentus est*). Oft kommt es zu Streitigkeiten zwischen Menschen, denen Dinge ohne jegliche Unterscheidungsmöglichkeit gemeinsam gehören.«²¹

Sehr viel später wird Hayek sagen: »Gute Zäune machen gute Nachbarn.«²²

Anmerkungen

¹ A. A. Chafuen, *Cristiani per la libertà*, 1999. Engl., *Faith and Liberty: The Economic Thought of the Late Scholastics*, 2. Aufl 2003, S. 16. Siehe auch: Murray Rothbard, *Economic Thought before Adam Smith*, 2 Vols; Cheltenham, UK and Northampton, MA, USA: Edward Elgar 1995/ r: 1999; insbes. Volume I; S. 101 - 127. Sowie u.a.: Martin de Azpilcueta, *Commentario resolutorio de cambios* 1556, r.; mit dt. Übersetzung im ausführlichen Kommentarband, Düsseldorf 1998.

² M. Novak, *Prologo a A. A. Chafuen, Cristiani per la libertà*, S. XVII. [Anm. d. Ü: Dieser *Prologo* findet sich nur in der italien., nicht in der engl. Ausgabe.]

³ Ib

⁴ Tomás de Mercado, *Summa de ratos y contratos (Seville 1571)*, Lib II, cap. II, fol. 19. Zitiert nach A. A. Chafuen, a.a.O. S. 34 f.

⁵ Juan de Mariana, *Del rey y de la institución real*, in »Biblioteca de Autores Españoles«, Rivadeneyra, Bd. 31, Atlas, Madrid 1950, S. 567. Zitiert nach A. A. Chafuen, a.a.O. S. 35.

⁶ Ib S. 559. Zitiert nach A. A. Chafuen, Ib.

⁷ Juan de Mariana, *Discurso de los casos del al Compañía*, in »Biblioteca de Autores Españoles«, Rivadeneyra, Bd. 31, S. 604. Zitiert nach A. A. Chafuen, Ib.

⁸ Francisco de Vitoria, *De iustitia*, *Publicaciones de la Asociación Francisco de Vitoria*, Madrid 1934; zitiert nach A. A. Chafuen. [Anm. d. Ü: Das Zitat bei Chafuen, S. 36, unter Bezug auf Molina (s.u.). Passend auch: »Was ist besser, Gütergemeinschaft wie in der alten Kirche oder Privateigentum? Ich antworte: Das Privateigentum! Denn die Gütergemeinschaft fordert Charaktereigenschaften, die weder beim einfachen Volk, noch bei manchen Geistlichen zu finden sind; etwa Bescheidenheit, der Wille, mit dem jeweils Anderen Einigkeit herzustellen, eine gewisse Demut und das Bestreben, die geernteten Früchte gerecht zu verteilen ...«, P. Luis Getino O.P. (Hsg.): *Francisco de Vitoria - Sentencias morales*, Barcelona 1939, S. 139.]

⁹ Domingo de Bañez, *De iustitia et iure decisiones*. Zitiert nach A. A. Chafuen, a.a.O. S. 37.

¹⁰ Pedro Fernández de Navarrete, *Conservación de monarquías*, Madrid, 1619. R. in »Biblioteca de Autores Españoles«, Rivadeneyra, Bd. 25, Madrid 1947, S. 105 f. Zitiert nach Chafuen, a.a.O. S. 54.

¹¹ Pedro de Navarra, *De restitutione*, Toledo 1597, S. 124. Zitiert nach A. A. Chafuen, a.a.O. S. 58.

¹² Henrique de Villalobos, *Summa de la theologia moral y canónica*, Barcelona 1632, S. 105-106. Zitiert nach A. A. Chafuen, Ib.

¹³ Luis de Molina, *De iustitia et iure*, Venedig 1614, tract. II, disp. 348, Z. 3. Zitat aus W. Tabarelli, Molina, Luis de; in: Herz et al. (Hsg.), *Lexikon ökonomischer Werke*, Düsseldorf u. Stuttgart 2006; S. 334. [Anm. d. Ü: Der bei Chafuen als Fussnote zum Zitat auf S. 63 angeführte Quellenverweis ist ungültig und kann nicht nachgeschlagen werden. Ersatzweise wurde das vorliegende Zitat gewählt, das denselben Gedanken zum Ausdruck bringt.]

¹⁴ J. M. Dominguez, *Discursos juridicos*, Madrid 1732, S. 65. Zitiert nach A. A. Chafuen, a.a.O. S. 65.

¹⁵ Domingo de Soto, *De iustitia et de iure*, IEP, Madrid 1968, Lib VI, qu. II, art. 2, pol. 194. Zitiert nach A. A. Chafuen, a.a.O. S. 74.

¹⁶ Leonardo Lessio, *De iustitia et iure*, Antwerp 1626, S. 280. Zitiert nach A. A. Chafuen, a.a.O. S. 76.

¹⁷ [sequ.: »Der natürliche Preis steigt, wenn viele Käufer und viel Geld vorhanden sind, andernfalls sinkt er«. Anm. d. Ü.] Zitiert bei M. Grice-Hutchinson, *Early Economic Thought in Spain, 1170-1740*, London: Allen & Unwin 1975, S. 72.

¹⁸ Francisco García, *Tratado utilissimo de todos los contratos, quantos en los negocios humanos se pueden*, Valencia 1583, S. 188-189. Zitiert nach A. A. Chafuen, a.a.O. S. 85.

¹⁹ Zitiert nach Chafuen, a.a.O. S. 114: Luis Saravia de la Calle, *Tratado muy provechoso de mercados*, Madrid 1949. [Recte: Saravia de la Calle, *Instrucion de mercaderes muy provechoso*, Capitulo tercero. (ohne Seitenangabe). Vgl. Erstausgabe 1547, München: Bayr. Staatsbibliothek. Anm. d. Ü.]

²⁰ Juan de Mariana, *Del rey y de la institución real*, in »Biblioteca de Autores Españoles«, Rivadeneyra, Bd. 31, Madrid: Atlas 1950, S. 532.

²¹ S. Thomae Aquinatis *Summa theologiae*, pars IIa IIae, qu. 66, art. 2.

²² F. A. von Hayek, *Recht, Gesetz und Freiheit*, dt. Übers., Tübingen: Mohr Siebeck 2003, S. 110: Hayek gibt an, dass er diese Redewendung dem Gedicht *Mending Wall* von Robert Frost entnommen hat.

5.

DIE TRADITION DES LIBERAL-KATHOLISCHEN DENKENS ZWISCHEN DEM 19. UND 20. JAHRHUNDERT

Das liberal-katholische Denken — ein Denken, das ebenso von der kommunistischen und sozialistischen Linken wie von der anti-kapitalistischen Rechten bekämpft wurde, das von einem antiklerikalen, oft beschränkten Laizismus grundsätzlich ignoriert und schliesslich vom linken Katholizismus, der seit über fünfzig Jahren den abgekupfertten Ideen einer hegemonialen, marxistischen Mythologie hörig ist, begraben wurde — erweist heutzutage all seine theoretische Stärke, seine politische Umsetzbarkeit und seinen enormen moralischen Wert.

Die aktuellen Erben des katholischen Liberalismus sind Michael Novak, Leonard Liggio, Alejandro Chafuen und Pater Robert A. Sirico in den Vereinigten Staaten von Amerika; Jacques Garello, Philippe Nemo und Jean-Yves Naudet in Frankreich; sowie Don Angelo Tosato in Italien. Im 19. Jahrhundert ist der prominenteste Vertreter des liberal-katholischen Gedankens *Alexis de Tocqueville* (1805-1859): »Das, was meiner Ansicht nach die Sozialisten aller Schattierungen und aller Schulen charakterisiert: Es ist ein tiefer Argwohn gegenüber der Freiheit, gegenüber der menschlichen Vernunft; es ist eine tiefe Verachtung des Individuums gegenüber sich selbst als Mensch; was sie alle charakterisiert, ist der beständige, vielfältige und unaufhörliche Versuch, die menschliche Freiheit auf jegliche Art zu entstellen, zu beschneiden und zu behindern; dahinter steckt die Vorstellung, dass der Staat nicht nur das Oberhaupt der Gesellschaft ist, sondern sozusagen auch der Gebieter eines jeden Menschen sein sollte; was sage ich! sein Meister, sein Lehrer und Erzieher [...]; kurzum, es handelt sich [...] um den mehr oder minder starken Entzug der menschlichen Freiheit.«¹ Und hier ein weiterer liberaler Katholik, *Frédéric Bastiat* (1801-1850): »Wenn in einem Staat erdrückend hohe Steuern erhoben werden, gibt es nichts Schwierigeres als sie auf gleiche Weise zu verteilen; – ja, ich würde sogar behaupten, das ist unmöglich.« Und einige Seiten weiter: »Angenommen, der Staat verfolge tatsächlich das Ziel, prinzipiell brüderlich zum Wohle der Bürger zu handeln, so würden sich alle Bürger in Bittsteller verwandeln. Grundbesitz, Landwirtschaft, Industrie, Handel, Marine, Industriebetriebe — alle würden sich urplötzlich hektisch um die Gunst des Staates bemühen. Der Staatsschatz würde buchstäblich ausgeraubt werden. Jeder würde gute Gründe dafür finden, zu beweisen, dass die rechtmässige Brüderlichkeit in folgendem Sinn verstanden werden müsse: 'Die Vorteile für mich und die Kosten für

die anderen'. Alle würden versuchen, der Gesetzgebung einen Zipfel des brüderlichem Privilegs zu entreissen.«²

All jene Katholiken — und nicht nur sie, natürlich — die, wenn auch von den nobelsten Absichten inspiriert, gegen das Privateigentum waren, sollten über die Seiten der *Filosofia del diritto* [Anm. d. Ü.: *Die Philosophie des Rechts*] von *Antonio Rosmini* (1797-1855) nachdenken, für den »das Privateigentum wirklich jene enge Einheit zwischen einer *Sache* und einer *Person* ausdrückt [...] Diese Art Einheit, die sich *Eigentum* nennt, existiert demnach immer zwischen der Person und der Sache und beinhaltet ein umfassendes Herrschaftsrecht jener über diese. Vom Eigentum leiten sich somit Rechte und Pflichten her. Das Eigentum bildet einen Bereich um eine Person herum, dessen Zentrum die Person ist; in diesen Bereich darf niemand sonst eintreten.«³

Katholische Intellektuelle (wie auch andere) und katholische Verlagshäuser (wie auch andere) haben in den vergangenen 50 Jahren ganze Generationen von Jugendlichen daran gehindert, sich den Ideen des liberalen Katholizismus anzunähern. Als am 12. Februar 1966 der Deutsche *Wilhelm Röpke* (1899-1966) starb, hat der damalige Kanzler der Bundesrepublik Deutschland, Ludwig Erhard, festgestellt, das deutsche »Wirtschaftswunder« sei grossteils den Ideen und Vorschlägen des katholisch-liberalen Ökonomen Röpke zu verdanken. Wer unter den katholischen Jugendlichen kennt heute noch den Namen Röpke? Die klassische Antike und das Christentum, schreibt Röpke, seien beide die wahren Vorfahren des Liberalismus, da sie die Vorfahren einer sozialen Philosophie sind, die das kontrastreiche Verhältnis zwischen Individuum und Staat nach dem in jedem Menschen innewohnenden Postulat der Vernunft und der Würde regle — jener Vernunft und Würde, die jedem Menschen als Ziel und nicht als Mittel zustehe und so der Macht des Staates das Recht auf Freiheit des Einzelnen entgegenseetze.⁴ Der Liberalismus sei in seiner Essenz nicht ein Verlassen des Christentums, sondern dessen rechtmässiger spiritueller Nachwuchs.⁵ Der Liberale misstrauere jeder Anhäufung von Macht, da er wisse, dass jede Macht, die nicht von Gegengewichten in ihren Grenzen gehalten wird, früher oder später missbraucht werde.⁶

Und, gemeinsam mit Röpke, müssen wir auch *Konrad Adenauer* (1876-1967) erwähnen. Hier im Folgenden einige seiner Gedanken: »Das Eigentum des Mittelstandes ist eine der wesentlichen Sicherheiten der demokratischen Staaten.«⁷ »Eine zu weit reichende Vergesellschaftung vergrössert die Anhäufung von Macht in den Händen des Staates zu sehr, und wir haben die Gefahren, die für das Leben und das Volk daraus entstehen können, am eigenen Leib verspürt. Der Sozialismus führt notwendigerweise zur Unterwerfung der Rechte und der Würde des Individuums unter den Staat

oder unter ein staatsähnliches Kollektiv.«⁸ »Gemeinsame wirtschaftliche Interessen sind meines Erachtens die sicherste und beste Grundlage für eine Annäherung der Völker und für die Sicherung des Friedens.«⁹ »Der Nationalsozialismus war nichts anderes, als die bis ins Verbrecherische hinein vorangetriebene Konsequenz der sich aus der materialistischen Weltanschauung ergebenden Anbetung der Macht und Missachtung, ja Verachtung, des Wertes des Einzelmenschen.«¹⁰ »Die Auffassung von der Vormacht, von der Allmacht des Staates, von seinem Vorrang vor der Würde und der Freiheit des Einzelnen, widerspricht dem christlichen Naturrecht. Nach meiner Auffassung muss die Person dem Dasein und dem Rang nach vor dem Staate stehen.«¹¹

In den *Prediche inutili* [Unnütze Predigten - Anm. d. Ü.] richtete Luigi Einaudi (1874-1961) unter Bezug auf den »Fall Giuffré«, Fragen an die Bischöfe, die vielleicht auch heute noch gebührende Beachtung verdienen: »Sind die Bischöfe ihrer Pflicht nachgekommen, sich in den Priesterseminaren um die wirtschaftliche Erziehung der jungen Männer zu kümmern, die sich zum Priesteramt berufen fühlen? Haben sie dafür gesorgt, dass man den Seminaristen die notwendigen elementaren Kenntnisse vermittelt, damit sie zwischen rechtlich Zulässigem und karitativer Pflicht, zwischen Ökonomie und Moral zu unterscheiden vermögen?«¹² Und weiter: »Für den Priester ist es sehr wohl vonnöten, mildtätig zu sein, nicht aber zu Heuchelei und Arbeitsscheu zu ermutigen.«¹³ »Es ist vonnöten zu sagen, wie vorteilhaft es wäre, wenn in den Priesterseminaren und Gymnasien die Idee vermittelt würde, dass es keinen Weg gibt, weder einen einfachen, noch einen schwierigen, auf dem man haufenweise Geld verdienen kann [...]«.¹⁴ »Dem Priester muss in den Seminaren beigebracht werden, dass er die Wirtschaft nicht mit der Wohlfahrt verwechseln darf. Er hat die Pflicht, seine Naivität abzulegen, um weder selbst, noch gemeinsam mit seinen Gläubigen zum Opfer von Betrügnern zu werden.«¹⁵

Anmerkungen

¹ A. de Tocqueville, *Discorso sul diritto al lavoro*, in »Scritti politici«, Bd I. [Zitiert nach der dt. Übersetzung: H. Bluhm et al. (Hsg.), Alexis de Tocqueville, *Rede zur Frage des Rechts auf Arbeit*, in *Kleine politische Schriften*, Berlin 2006, S. 194.]

² F. Bastiat, *Giustizia e fraternità*, in F. Bastiat – G. Molinari, *Contro lo stalinismo*, Macerata: Liberilibri 1994; [Anm. d. Ü: Derselbe Gedanke fast 100 Jahre früher schon bei Galiani, 1751: »In der vorgeschlagenen Gesellschaftsordnung ... würden alle bei möglichst wenig Arbeit gleich gut leben wollen ...«, vgl. W. Tabarelli, *Ferdinando Galiani – 'Über das Geld'*, Düsseldorf 1999, S. 158. Bastiat's Aufsatz erschien zuerst am 15. Juni 1848 im *Journal des Économistes* unter dem Titel *Justice et Fraternité*; zu finden u.a. in: *Oeuvres Complètes de Frédéric Bastiat*, Tome 4ème, Paris 1854, S. 308 bzw. S. 313.]

³ A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, Bd. I, Tipografia di Paolo Bertolotti, Intra 1865, S. 228.

⁴ Vgl. W. Röpke, *Gesellschaftskrisis der Gegenwart*, Erlenbach-Zürich: Eugen Rentsch Verlag ⁵1948, S. 18.

⁵ Vgl. Ib S. 19.

⁶ Vgl. Ib S. 21.

⁷ K. Adenauer, *Erinnerungen 1945-1953*, Frankfurt a. M.: Fischer Bücherei 1967, S. 54.

⁸ Ib S. 55.

⁹ Ib S. 31.

¹⁰ Ib S. 40.

¹¹ Ib S. 41.

¹² L. Einaudi, *Prediche inutili*, Torino: Einaudi 1969, S. 376.

¹³ Ib S. 378.

¹⁴ Ib S. 380.

¹⁵ Ib S. 381.

6.

DIE LIBERALEN KATHOLIKEN UNSERER TAGE: M. NOVAK,
R. A. SIRICO, J.-Y. NAUDET, J. GARELLO UND A. TOSATO

»Unter all den Systemen der politischen Ökonomie, die im Laufe der Geschichte aufeinander gefolgt sind, hat nichts«, schreibt Novak in seinem *Geist des demokratischen Kapitalismus*, »so sehr die Perspektive des menschlichen Lebens revolutioniert — seine Dauer verlängert, die Beseitigung von Armut und Hungersnöten denkbar gemacht, in jedem Bereich die Möglichkeiten erweitert, auszuwählen und sich zu behaupten — wie der demokratische Kapitalismus.«¹ Und unter *demokratischem Kapitalismus*, sagt Novak, »verstehe ich drei Systeme in einem: eine Wirtschaft, die vornehmlich *Marktwirtschaft* ist, eine Regierungsform, die *die Rechte des Menschen auf Leben, Freiheit und Erlangung von Glück* respektiert, und ein System von kulturellen *Einrichtungen, die von den Idealen der Freiheit und der Gerechtigkeit für alle* beseelt sind.«² Und hier die zentrale Frage: »Ist die Demokratie im politischen Sinn nur mit einer Marktwirtschaft kompatibel?«³ Die Legitimität des demokratischen Systems »basiert nicht etwa auf der Erreichung derselben Ziele, sondern auf dem Angebot von Chancengleichheit: alle Bürger müssen Vertrauen in ihre Fähigkeit haben, die eigene Lage verbessern zu können.«⁴ »Die Aufgabe von Juden und Christen ist es, nicht nur die eigenen Seelen zu reinigen, sondern auch die Welt zu verändern; das 'Reich Gottes' nicht nur in den eigenen Herzen zu erbauen, sondern auch mittels der Arbeit ihrer Hände.«⁵ Und in seinem jüngsten Buch *Die katholische Ethik und der Geist des Kapitalismus* meint Novak: »Neuer Wohlstand kann geschaffen werden. Die Menschen selbst sind die Primärursache des Wohlstandes der Nationen. Menschliche Kreativität ist die primäre Resource der Natur. Die Beseitigung der institutionellen Unterdrückung, die diese Kreativität erstickt, ist die gewaltige Aufgabe, zu der uns katholische Ethik aufruft.«⁶ Und bezüglich der Fähigkeit des Kapitalismus die Armut zu bekämpfen: »Weder auf der internationalen, noch auf der nationalen Ebene werden die Armutsprobleme ganz verschwinden. Die Armut wird aber weniger ausgebreitet sein als in sozialistischen Ländern und den Ländern der Dritten Welt. Die Verbindung von Demokratie und Kapitalismus wird nicht den Himmel auf Erden bringen; aber sie wird mehr für die Befreiung von Armut und Tyrannei bringen und Kreativität freisetzen als jede bekannte Alternative.«⁷

— Lassen wir jetzt Pater Robert A. Sirico zu Wort kommen, den Begründer und Präsidenten des *Lord Acton Instituts*: »Es ist meine Überzeugung, dass eine Gesellschaft, in der die freien Märkte und die

freien Meinungsäußerungen respektiert und geschützt werden, nicht ihre individuellen und authentischen Rechte einem 'Gemeingut' (Common good) opfern muss. Eine derartige Gesellschaft ist ohne Zweifel progressiver und liberaler, da sie gewährleistet, dass die Individuen und Gruppen in ihrem Inneren frei sind, ihre Kenntnisse, ihre Unternehmungslust und Fähigkeiten zu benützen, ohne Angst davor haben zu müssen, dass sie daran gehindert oder brutal unterdrückt werden, und ohne zusehen zu müssen, wie die Initiativen behindert werden, die zu ihrem und dem Vorteil ihrer Familien ergriffen werden.«⁸ Und bezüglich eines brennenden Themas, der Situation des Elends und der Unfreiheit in Lateinamerika, schreibt Pater Sirico: »Was die Behauptung anbelangt, nach der Lateinamerika eine marktorientierte und keine Kommando-Wirtschaft sei, kann selbst der oberflächlichste Beobachter feststellen, dass die allgemeine Struktur der lateinamerikanischen Gesellschaft weit entfernt ist von dem zu Anfang erwähnten Modell [...] Der Protest gegen die Unterdrückung ist in Wirklichkeit ein Protest gegen eine Form des Feudalismus, nicht gegen die Ergebnisse des freien Marktes.«⁹ »Es ist bedauerlich, dass Klosterfrauen, Patres, Messdiener und Priester, gerade diejenigen also, die direkt mit den Schwierigkeiten der Menschen in dieser Region konfrontiert sind, und die aus Sorge um die Lebensbedingungen einen Weg hätten finden müssen, diese zu verbessern, oft gegen den Markt gekämpft und dabei Massnahmen unterstützt haben, die auf längere Sicht gesehen schädlich für ebendiese Personen und die Gesellschaft sein werden, denen sie zu helfen versuchen. Sie hätten die Ersten sein müssen, den dank einer liberalen Gesellschaft erwachsenen Fortschritt zu begrüßen. Ein klareres Verständnis der Prinzipien einer freien Gesellschaft hätte ausgereicht, um den Widerstand gegen den Fortschritt zu verhindern.«¹⁰

— Wenden wir uns jetzt von den Vereinigten Staaten nach Frankreich. *Jean-Yves Naudet* ist der Meinung, dass die Fehler der Gesellschaft und der Marktwirtschaft viele Menschen dazu bewogen haben, sich in die Utopie zu flüchten und zu versuchen, eine »perfekte« Gesellschaft aufzubauen und einzurichten. Aber, beiläufig sagt Naudet zu sagen, »das Problem besteht darin, dass der Mensch nicht perfekt ist«¹¹: jede Suche nach einer perfekten Gesellschaft, die — koste es, was es wolle — im Hinblick auf das Reich Gottes realisiert werden soll, kann nur zu Totalitarismus führen. Heute, meint Naudet, haben die Völker, die vom kommunistischen Totalitarismus unterdrückt worden sind, ihre Freiheit wieder erlangt und sind dabei, wenn auch mühsam, sich auf den Weg in Richtung marktwirtschaftlicher Freiheit zu begeben. In der heutigen Welt gibt es den Gegensatz zwischen »Planwirtschaft« und »Marktwirtschaft« im Grunde genommen nicht mehr. Wir sind mittlerweile so weit, — schreibt Naudet —, dass der Markt

als der einzige Weg zur Schaffung von Wohlstand fast weltweit anerkannt wird. Das dringendste und unausweichliche Problem ist jedoch, zu wissen, was wir aus dem Markt machen wollen: *Markt ja! Aber wie weit?* Und, vor allem: *Markt – zu welchem Zweck?* Der Mensch findet allmählich die wirtschaftliche Freiheit wieder. Was macht er damit? Die Antwort auf derartige Fragestellungen bedarf, laut Naudet, einer moralischen und religiösen Klärung, die »über die utilitaristische Mentalität, die in der heutigen Gesellschaft vorherrscht, hinausgeht«, »sich dafür einsetzt, dass es Wichtigeres für den Menschen gibt« und den richtigen Weg im Bereich der Zielsetzungen weist. Naudet ist also der festen Überzeugung, dass »die soziale Doktrin der Kirche für das Leben in einer Gemeinschaft die grundlegenden Lehren liefert.« Und, genauer betrachtet, stellt er fest, dass der Markt aus der Sicht von *Centesimus annus* nur ein Instrument und nicht ein Zweck sei, in dem Sinne, dass die Wirtschaft dem Menschen dienen müsse.¹² Andernfalls würden wir in einen »Ökonomismus« verfallen, der den Menschen nur auf seine wirtschaftliche und materielle Dimension reduziert.¹³ Aber gegen dieses Gift des »Ökonomismus« gibt es einige Gegenmittel, und das radikalste war für Johannes Paul II. die Familie, da man »in der Familie die ersten entscheidenden Kenntnisse erhält, Kenntnisse, die sich auf die Wahrheit und das Gute beziehen; in der Familie lernt man, was es heisst zu lieben und geliebt zu werden, und was substantiell eine *Person* darstellt.«¹⁴

— Bleiben wir in Frankreich: Für Jacques Garello reicht es aus, Liberalismus und Katholizismus zu vermählen: Gelänge dies, so würde der Okzident sein intellektuelles, moralisches und geistiges Gleichgewicht wiederfinden. Ein Zusammengehen von liberalem Denken und katholischer Tradition ist heute ohnehin unabwendbar. Vorbereitet wurde diese Verschmelzung — behauptet Garello — vor allem durch das grosse Werk von Friedrich A. von Hayek. Das katholische Denken hat über lange Zeit hinweg den Liberalismus angefeindet, weil sich der Liberalismus in einer Weise präsentiert hat, die sich nicht in die christliche Doktrin und den sozialen Gedanken der Kirche einfügen liess. Zu seinen Eigenschaften gehörten der Rationalismus aufklärerischen Ursprungs, der Utilitarismus und der Materialismus: die Grundcharakteristika des *homo oeconomicus*.¹⁵ F. A. von Hayek hat jedoch das fatale Vorurteil der »Konstruktivist« zerstört, also jener Rationalisten, die — als Erben »eines unvernünftigen Zeitalters der Vernunft« — die Vernunft missbrauchen; er hat gegen den verstiegenen Stolz des Menschen gekämpft, der sich für allwissend hält; er hat einen begrenzten Rationalismus verteidigt; er hat die Vorstellung von einem limitierten Menschen vorgeschlagen, von einem Erzeuger und Verantwortlichen, der nicht auf utilitaristische und materialistische

Instanzen reduziert werden kann; er hat in der Analyse der unabsichtlichen Konsequenzen von absichtsvollem menschlichen Handeln die Aufgabe der Gesellschaftswissenschaften erkannt; er hat im Widerspruch zu allen Projekten utopischer Planung behauptet, dass die Zukunft niemals in unseren Händen liegen wird; er hat die vermittelnden Einrichtungen und vor allem die Familie verteidigt; er hat postuliert, dass die »Grosse Gesellschaft« den Benachteiligten, den körperlich und geistig Behinderten, den Witwen und Waisen, helfen kann und helfen muss.¹⁶ Und gerade weil sich Garello auf diese Bereiche in Hayeks Denken bezieht, ist er vernünftiger optimistisch bezüglich positiver Ergebnisse, die aus der heute nicht mehr rückgängig zu machenden Annäherung von Katholizismus und Liberalismus hervorgehen werden.¹⁷

— Nach den Vereinigten Staaten von Amerika und Frankreich kehren wir nach Italien zurück. Hier hat der liberale Katholizismus seine ernsthafteste, abgeklärteste und sicher auch neueste und unerwartete Verteidigung durch die Exegese von Don *Angelo Tosato* erfahren: »Aus dem Vergleich zwischen den realen Sozialismen (auch den liberalisier testen) und den realen Kapitalismen (auch den am wenigsten sozialen) geht eine gemeinsame Erkenntnis hervor: Der Weg, auf dem die Völker mehr Wohlstand erlangen und auf dem sie den allgemeinen Lebensstandard auf grösstmögliche Weise erhöhen können, ist nicht das sozialistische Wirtschaftssystem, sondern das kapitalistische.«¹⁸ Das ist ein empirisch bestätigtes Faktum. Andererseits beweist eine gewissenhafte Beobachtung, dass »der Reichtum, der laut dem Urteil Jesu den Zugang zum Himmelreich verwehrt, auch jener ist, der unsensibel gegenüber dem Elend der Brüder macht, das göttliche Gesetz vernachlässigt und dazu führt, dass der Grundsatz der Nächstenliebe missachtet wird.«¹⁹ Im Evangelium des Johannes (12, 4-6) liest man von Judas, der sich darüber beschwert, dass eine Frau Salben auf das Haupt Jesu gibt: Die Salbe hätte man für viel Geld verkaufen und den Erlös den Armen geben können. Nun, Johannes präzisiert, dass derjenige, der sich beschwert, Judas Ischariot sei, »jener, der ihn verraten werde.« Und meint: »Das hat er gesagt, nicht, weil ihm an den Armen gelegen wäre, sondern weil er ein Dieb war, und weil er der Kassenwart war, nahm er heraus, was die anderen hinein getan hatten.« Professor Tosato kommentiert: »Wir Männer der Kirche, die wir es oft eilig haben, die Unterstützung der Armen zu fordern (und weniger oft vielleicht, uns für deren tatsächliche Emanzipation zu verwenden), täten gut daran, immer wieder über diese Seite im Evangelium nachzudenken.«²⁰ Die Analyse der Texte aus den Evangelien, in denen über Armut und Reichtum geschrieben wird, führt Don Tosato zu dem Schluss, »dass die Zeiten des Dilettantismus in der Lesung und der Predigt der Evangelien ein Ende

haben müsse, und dass mittlerweile nur mehr Fundamentalisten in ihnen eine prinzipielle Verdammung des Kapitalismus als eines wirtschaftlichen Systems der individuellen und sozialen Bereicherung sehen können.«²¹

Anmerkungen

¹ M. Novak, *Der Geist des demokratischen Kapitalismus*, Frankfurt a. M. 1992, S. 1.

² *Ib* S. 2.

³ *Ib*.

⁴ *Ib* S. 4.

⁵ *Ib* S. 9.

⁶ M. Novak, *L'etica cattolica e lo spirito del capitalismo*. [Zitiert nach der deutschen Übersetzung von J. Stemmler: *Die katholische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Trier: Paulinus 1996, S. 224]

⁷ *Ib* S. 176.

⁸ R. Sirico, *Teologi alla ricerca della liberazione*, in »Biblioteca della libertà«, XXVI, 1991, S. 113; Neudruck in AA.VV., *Cattolici a difesa del mercato*, vgl. oben, S. 288.

⁹ *Ib* S. 288-289.

¹⁰ *Ib* S. 294 f.

¹¹ J.-Y. Naudet, *La libertà: per fare cosa?*, in AA.VV., *Cattolici a difesa del mercato*, vgl. oben, S. 314. [Anm. d. Ü.: Der Originaltitel ist *La liberté, pour quoi faire? Centesimus annus et l'économie*, 1992, ISBN 978-2728905362]

¹² Vgl. *Ib* S. 310.

¹³ *Ib*.

¹⁴ *Ib* S. 313.

¹⁵ Vgl. J. Garelli, *Cattolicesimo e liberalismo*, in AA.VV., *Cattolici a difesa del mercato*, vgl. oben, S. 320-323.

¹⁶ Vgl. *Ib* S. 323-325.

¹⁷ *Ib* S. 333.

¹⁸ A. Tosato, *Presentazione a M. Novak, Lo spirito del capitalismo democratico e il cristianesimo*, vgl. oben, S. XI.

¹⁹ *Ib* S. XXXI.

²⁰ *Ib* vgl. oben S. XXV.

²¹ *Ib*. Des weiteren von A. Tosato vgl.: *Economia di mercato e cristianesimo*, Borla, Roma 1994, und jüngst – und wichtig – die Sammlung seiner Schriften *Vangelo e ricchezza*, Rubbettino: Soveria Mannelli 2002.

7.

DER WISSENSCHAFTLER UND DER UNTERNEHMER: EINE EINZIGE »LOGIK«?

Probleme – Vermutungen - Widerlegungen: anhand dieser drei Schritte — hat Karl Popper geschrieben — löst sich die ganze Vorgehensweise der rationalen Forschung auf. Die wissenschaftliche Forschung schreitet auf dem Weg der Vermutungen und der Widerlegungen fort. Und nimmt ihren Ausgang immer von konkreten *Problemen*: die wissenschaftliche Forschung ist eine kontinuierliche Problemlösung und ständige Entdeckung neuer Probleme. Und die Lösung der Probleme, die iterativ immer besser werdende Lösung — sofern es eine solche gibt — ist das Ergebnis einer unerbittlichen *Konkurrenz* zwischen »Ideen«: mehr Ideen bedeuten aber nicht Armut, sondern Reichtum. Arm (an Lösungsvorschlägen, Innovationen, weiteren Problemen) ist, wer sich anmasst, im Besitz des »Monopols der Wahrheit« zu sein. Ein derartiges Monopol existiert logischerweise jedoch nicht: »... Im Bereich derjenigen, die nach der Wahrheit suchen«, hat Albert Einstein gesagt, »existiert keine menschliche Autorität. Jeder, der versucht, sich als Richter aufzuspielen, wird vom Gelächter der Götter überwältigt.«¹

Die *fatale Anmassung* — um einen Ausdruck Hayeks zu verwenden — das »Wahrheitsmonopol« in Händen zu halten, hat ihr Äquivalent in der Politik, im *Totalitarismus* und im Bereich der Wirtschaft in der *zentralen Planwirtschaft*. Der Fortschritt in der »Offenen Gesellschaft«, das heisst in der Demokratie, in der Wirtschaft und im »Markt« wird gerade auf dem gegensätzlichen Weg erreicht: Auf der Grundlage der Idee der menschlichen Fehlbarkeit, nicht auf dem Weg der Anmassung, letzte Ziele auf rationale Weise entdecken zu können; im Bewusstsein der Verstreutheit von Wissen in Raum und Zeit und unter Abermillionen von Menschen und vor allem — im speziellen — im Bewusstsein der Idee der wissenschaftlichen Forschung, gesehen als ein endloser Strom von in »Konkurrenz« zueinander stehenden Problemlösungsversuchen. Der richtige Weg ist, neue Ideen zu finden, je »mehr«, desto besser, Ideen, die in der Politik, in der »Offenen Gesellschaft«, will heissen in der Demokratie, und in der Wirtschaft, im »Markt«, nutzbar gemacht werden können.

Die Wahrheit ist, dass die *Logik der Forschung* sozusagen das Äquivalent der *Logik des Marktes* ist, also der *Logik des Unternehmers*, der *neue Produkte* erfindet und sie anhand von *Fakten*, die die *Präferenz der Konsumenten* darstellen, auf die Probe stellt. Ludwig von Mises schreibt in *Human Action*: »Diejenigen, die festlegen, was produziert werden muss, sind weder die Unternehmer, noch die Landwirte, noch die Kapitalisten, sondern die

Verbraucher. Wenn sich ein Geschäftsmann nicht strikt an die Wünsche des Publikums anpasst, die in der Struktur der Preise ihren Ausdruck finden, erleidet er Verluste, geht in Konkurs, und wird so von seiner herausragenden Führungsposition verstossen. Es ersetzen ihn andere, die besser darin waren, die Nachfrage der Verbraucher zu befriedigen.«²

Es sind folglich die Verbraucher, die entscheiden, ob eine Ware (oder eine Dienstleistung) es wert ist, gekauft zu werden; folglich sind auch sie es, die den Erfolg oder Misserfolg eines Unternehmers bestimmen. »Von seiner Warte aus, ist der Unternehmer wie jeder handelnde Mensch immer Spekulant. Er beschäftigt sich mit den unsicheren Bedingungen der Zukunft. Sein Erfolg oder Misserfolg hängt von der Richtigkeit seiner Voraussage unsicherer Ereignisse ab. Irrt er sich in seinem Verständnis für zukünftige Entwicklungen, ist er geliefert. Die einzige Quelle seines Unternehmensgewinnes ist seine Fähigkeit, besser als andere die Nachfrage der Verbraucher vor auszusehen.«³

Der Unternehmer produziert eine Ware (oder eine Dienstleistung) und, wenn er es damit schafft, die Bedürfnisse der Menschen zu erfüllen, erwirtschaftet er einen *Gewinn* und bleibt auf dem Markt. Er bleibt nicht nur auf dem Markt, wenn es ihm gelingt, alte Probleme besser und preiswerter zu lösen als andere; er bleibt es auch, wenn es ihm gelingt, mit seinen Produkten neue Nachfrage zu erzeugen: Es genügt in diesem Zusammenhang, beispielsweise an das Telefon, die Armbanduhr, das Radio, den Computer, das Mobiltelefon, etc. zu denken. Folglich ist der Unternehmer ein Erzeuger von neuen Problemen, von Lösungen für neue Bedürfnisse, und neuer Lösungen, um alte Bedürfnisse auf die am besten geeignete Weise zu erfüllen.

Die Unternehmer und die Kapitalisten, schreibt Mises, hätten keine Garantie dafür, ob ihre Pläne die geeignete Lösung zur Zuerkennung der Produktionsfaktoren an die verschiedenen Industriebranchen darstellen. Nur die daraus folgende Erfahrung zeigt ihnen, ob sie bei ihren Unternehmungen und Investitionen Recht hatten oder Fehler gemacht haben.⁴ Denn der Markt prüft die Unternehmer tagtäglich, indem er diejenigen eliminiert, die die Prüfung nicht bestehen. Er neigt dazu, die Führung der Geschäfte jenen Menschen zuzuerkennen, denen es gelungen ist, die dringendsten Bedürfnisse der Konsumenten zu erfüllen. Das ist der wichtige Aspekt, weswegen man die Marktwirtschaft auch als System von »Versuch und Irrtum« bezeichnen kann.⁵

Analog zur wissenschaftlichen Forschung schreitet der Unternehmer anhand von »Versuchen und Fehlern« voran; und analog zu dem, was in der Wissenschaft passiert, siegt auch auf dem Markt – von Zeit zu Zeit und sicher nicht in alle Ewigkeit – die Person, die es geschafft hat, eine

»Ware« zu erfinden und zu produzieren, die ein Problem (das vielleicht vorher gar nicht existiert hat) besser als andere Waren zu lösen vermag. In der Wissenschaft sind die Fakten die *Machthaber*; auf dem Markt (sofern er nicht manipuliert oder protegiert ist) sind es die Verbraucher mit ihren Präferenzen, nämlich Präferenzen bezüglich bestimmter Werte. Der Markt ist ein Problemlösungsprozess. Aber er ist auch und vor allem »ein Erkundungsprozess, bei dem die Individuen neue Möglichkeiten suchen, die einmal entdeckt, von anderen verwendet werden können.«⁶

Anmerkungen

¹ Die Zitate stammen aus: B. Hoffmann, *Albert Einstein creatore e ribelle*, Milano 1977, S. 274-275. (Deutsch: B. Hoffmann, *Albert Einstein. Schöpfer und Rebell*; aus dem Amerikanischen, 1979).

² L. von Mises, *Human Action*, Teil IV, Kap. 15, 4, S. 270.

³ Ib. Teil IV, Kap. 15, 8, S. 290 f.

⁴ Vgl. L. von Mises, *Nationalökonomie. Theorie des Handelns und Wirtschaftens*, Genf 1940, r: Düsseldorf 2002, S. 250 – 276.

⁵ Ib S. 45.

⁶ Vgl. F. A. von Hayek, a) *Recht, Gesetz und Freiheit*, vgl. oben, S. 394-399; b) *La concorrenza come procedura per la scoperta del nuovo*, in *Conoscenza, mercato, pianificazione*, eine Antologie F. Donzelli (Hrsg.), Bologna: il Mulino 1988, ca. 7, S. 309-322. [Anm. d. Ü.: D.i. ein Nachdruck des Aufsatzes in Engl. *Competition as a Discovery Procedure* in: *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, London: Routledge & K. 1978/1985; S. 179]

8.

DIE »WERTE« DES MARKTES

Liberalen Katholiken verteidigen die Marktwirtschaft gegen Staatsanbeter und Monopolisten mit ihrem Allmachtsanspruch. Der Grund dafür ist vor allem, dass es die Marktwirtschaft ist, die den grössten Wohlstand für die grösstmögliche Anzahl an Personen — grundsätzlich für alle — hervorbringt. Aber es gibt noch andere und wichtigere Gründe. Marktwirtschaft heisst vor allem auch Privateigentum an den Produktionsmitteln. Und es ist eben dieses Privateigentum an den Produktionsmitteln, das auf die sicherste Art und Weise die *politische Freiheit* und die *Rechte des Einzelnen*, also der Person ihre *Menschenrechte*, garantiert. Denn, wie schon Hayek festgestellt hat, bestimmt derjenige den Endzweck, der alle Mittel besitzt.¹ Und ein Staat, in dem es kein Privateigentum gibt, ist ein Staat, in dem folglich automatisch alle grundlegenden Freiheiten ausgelöscht sind: Welchen Zweck sollte es haben, auf ein Stück Papier zu schreiben, dass es die Pressefreiheit gibt, wenn alle Papierfabriken und Druckereien dem Staat gehören, also den Machthabern?² Oder: Ist es nicht Betrug, wenn auf einem Verfassungspapier festgelegt wird, dass die Versammlungsfreiheit garantiert sei, gleichzeitig aber alle Lokale einschliesslich der Kirchen dem Staat gehören — wie es faktisch ja auch gewesen ist?

Es handelt sich hier um ein klares, bis in die Prinzipien erklärtes und mit Fakten belegtes Plädoyer zur Verteidigung der einzelnen *Persönlichkeit* vor dem Etatismus und vor der Staatsgläubigkeit³; das gleiche Plädoyer, wie das von Tocqueville, Bastiat und Lord Acton, von Rosmini, von Röpke, Adenauer, Einaudi und Sturzo und der liberalen Katholiken, die uns nahe stehen, von Novak bis Don Tosato. Die Marktwirtschaft erzeugt den grössten *Wohlstand*. Sie basiert auf der *politischen Freiheit*. Sie erfordert den internen und externen *Frieden*, anderenfalls würde sich die Mindestvoraussetzung zerstören, die eine Zusammenarbeit nach dem System der Arbeitsteilung überhaupt erst ermöglicht. Niemandem ist es erlaubt, den »Gewinn« als »Diebstahl« hinzustellen. Am Hafen von Amsterdam war zu lesen: *Commercium et pax* [Handel und Friede]. Mises schreibt in diesem Sinne, der Friede sei die soziale Theorie des Liberalismus⁴. Und vor ihm hat der Katholik Bastiat geschrieben, dass sobald nicht mehr irgendwelche Waren die Grenze überschreiten würden, dies die Kanonen tun würden. Folgern wir also: Die wirtschaftliche Freiheit bewirkt den grössten Wohlstand; sie basiert auf der politischen Freiheit, erfordert den Frieden und rückt den freien, kreativen, verantwortungsbewussten Menschen ins Zentrum der menschlichen Gemeinschaft.

Anmerkungen

¹ Vgl. F. A. von Hayek, a) *La via della schiavitù*. (Anm. d. Ü.: Dt. *Der Weg zur Knechtschaft*, S. 86 f); b) *Liberalismo*, in *Nuovi studi di filosofia et c.* (Anm. d. Ü: Engl. *Liberalism in: New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, 1978/1985; s.o. FN 108; S. 119 ff.

² L. von Mises, *Human Action*, Teil IV, Kap. 15, 6, S. 283; sowie: F. A. von Hayek, *Recht, Gesetz und Freiheit*, vgl. oben, S. 127 f.

³ [Anm. d. Ü: Für die im Italienischen auf die hegelianische Staatsphilosophie verweisenden Begriffe »statalismo«, »statalisti« u. ä. (engl. *Statist*) gibt es im Deutschen keine wirklich bedeutungsgleichen Ausdrücke. Derartige Vokabel, die sich im folgenden häufen, wurden daher hier (wie schon zuvor) mit *etatistisch* bzw. *Etatisten*, »staatsgläubig«, »staatshörig« o.ä. oder mit einem erläuternden Hinweis auf *die jakobinische Ideologie* übersetzt, derzufolge »das Volk«, also der Staat, definitionsgemäss Hort der Vernunft und der letzten Wahrheit ist, ein Hort, der über der Gesellschaft stehend die Einzelegoismen gegeneinander ausgleicht. Ideengeschichtlich bildet der Jakobinismus ja einen der Ausgangspunkte dieser Einstellung zum Staat.]

⁴ Vgl. L. von Mises, *Die Gemeinwirtschaft*, vgl. oben, S. 21.

Es war zweifellos ein grosses Verdienst von Leo XIII., dass er die unabsichtlichen, bösen Konsequenzen der an sich gut gemeinten sozialistischen Absichten klar dargelegt hat: Die Sozialisten hatten vor, das Privateigentum mit dem Ziel abzuschaffen, den grösstmöglichen Wohlstand für die grösstmögliche Anzahl an Personen zu erreichen; die Konsequenz ihres daraus folgenden Tuns konnte nur die fortschreitende Verarmung aller und die grausamste Versklavung der Völker sein. Dies hat Leo XIII. in *Rerum Novarum* 1891 vorausgesehen. Dies wird Ludwig von Mises in den Zwanziger Jahren voraussehen. Und das ist es, was sich auf tragische Weise in dem vor kurzem zu Ende gegangenen letzten Jahrhundert bewahrheitet hat. Folglich fragen wir uns: Ist der Sozialismus ethisch gerechtfertigt? Ist der Sozialismus *wirklich* ethisch? Reicht allein die Ethik der »guten Absicht« aus, um den Menschen als Persönlichkeit zu schützen?

Konrad Adenauer hat — gleichlautend mit Mises und Hayek — festgestellt, dass der Nationalsozialismus in Deutschland durch die sozialistische Vergötzung des allmächtigen Staates vorbereitet wurde, auf dessen Altar die Rechte des Individuums geopfert worden waren. Adenauer hat sich fraglos ebensowenig geirrt wie Don Sturzo mit seinen wiederkehrenden, entschiedenen und punktgenauen Angriffen auf den Anspruch des Staates, sich die Menschen zu unterwerfen. Für das liberale Denken — und für die so weise katholische Tradition — existieren *nur Individuen*, nur *Personen*, die, indem sie frei nach ihren Ideen handeln, absichtliche Effekte, aber auch unbeabsichtigte Konsequenzen bewirken. Und es war Röpke, der vom *personalistischen Liberalismus* gesprochen hat. Nun gut — sollen nun ausgerechnet wir Katholiken diese »personalistische« Auffassung des Individuums und des menschlichen Handelns ablehnen? Müssen wir jetzt vielleicht jene freiheitsgefährdende Idee aufnehmen, die besagt, dass über dem Individuum noch irgendeine andere *Macht* wie der Staat, die Partei oder die Klasse steht, eine von den Individuen *unabhängige, autonome Macht*? Existiert die abstrakte *Liebe*, oder gibt es nicht eigentlich nur die Verliebten? Ist etwa die *Partei* diese von den Individuen autonome und unabhängige Realität oder ist die Partei bloss ein Name, der weiter auf Individuen verweist, die bestimmte Ideen haben und die auf der Basis der von dieser Partei unterstützten Ideen handeln? Existiert die *Mafia*, oder gibt es einzig »Mafiosi«? Was also ist der Staat, wenn nicht ein Bündel von Ideen und daraus folgenden Verhaltensweisen von Individuen?

Was also ist das Gut des Staates, das Gemeingut, anderes als das *Gut der Individuen*?

Die in diesem Zusammenhang dringlichste Frage ist, ob man kollektiven Begriffen – wie »Nation«, »Staat«, »Partei«, »Klasse«, »Fiskus« etc. – Gehalt geben, sie zu *Sachen* werden lassen und sie vergegenständlichen soll, auch wenn das ein freiheitsgefährdender Vorgang sein sollte¹. Die kollektiven Begriffe sind »ein Gespenst, das immer auf uns lauert«, meinte Max Weber². Mises stimmt Weber zu: »Die Ablehnung des methodologischen Individualismus impliziert die Voraussetzung, dass das Verhalten der Menschen von mysteriösen Kräften gelenkt sei, die der Analyse und Diskussion nicht zugänglich sind.«³ Die Ablehnung des Individualismus läuft auf die Annullierung der Persönlichkeit hinaus, und somit auf die Zerstörung der Freiheit und der Verantwortung des Einzelnen. Und wo soll sich nun ein Katholik in diesem Kampf zwischen Individualisten und Kollektivistern positionieren? Muss er sich etwa für Marx statt für Weber, für Lenin statt Hayek oder für Suslov anstatt Popper entscheiden? Eines muss immerhin klar sein: dass eine anti-individualistische Entscheidung eine Entscheidung ist, die die Freiheit des menschlichen Individuums zunichte macht. Das hat Luigi Sturzo richtig erkannt, als er entgegen den Durkheim'schen »sociologists«, die »aus der Gesellschaft eine für sich stehende Entität machen«, mit Vehemenz betonte, dass »weder die Gesellschaft, noch die Institutionen oder deren Organe ein *quid tertium* sind, eine lebende Hypostase, eine unterschiedliche Wirklichkeit von der Wirklichkeit der assoziierten und an einem gemeinsamen Ziel arbeitenden Individuen [...]. Wer agiert, und wer leidet, sind die assoziierten Individuen.«⁴ Und nach Sturzo warnt uns Norberto Bobbio: »Eliminiert die individualistische Auffassung der Gesellschaft — und es wird euch nicht mehr gelingen, die Demokratie als Regierungsform zu rechtfertigen.«⁵

Und noch eine Überlegung sowie zwei Zeugenaussagen. Erstens: der *Individualismus* in der liberalen Philosophie bedeutet und beinhaltet nicht im Geringsten den *Egoismus*⁶. Nur das Individuum denkt, nur das Individuum überlegt, nur das Individuum handelt: das ist die Essenz des Individualismus. Das Individuum kann altruistisch denken und grosszügig handeln. *Erste Zeugenaussage*: Diese verdanken wir Karl Popper, der in einem jüngeren Interview erklärt hat: »Ich möchte weiters hinzufügen [...], dass das Reden über *Gesellschaft* extrem irreführend ist. Natürlich kann man Begriffe wie die *Gesellschaft* oder die *Gesellschaftsordnung* verwenden, aber wir dürfen nicht vergessen, dass es sich dabei nur um Hilfsbegriffe handelt. Das, was wirklich existiert, sind die Menschen, die guten und die bösen — hoffen wir, dass letztere nicht zu viele sind — jedenfalls die menschlichen Lebewesen, zum Teil dogmatisch, kritisch, faul, fleissig

oder anderes. Das ist das, was wirklich existiert.«⁷ Es gibt schöpferische Menschen, die untereinander Ideen austauschen und diese verändern, wobei sie durch ihr Tun beabsichtigte und unabsichtliche Konsequenzen auslösen. Das sind die Menschen, die existieren, »aber das, was nicht existiert, ist die *Gesellschaft*. Die Leute glauben aber an ihre Existenz, und folglich geben sie für alles der Gesellschaft oder der Gesellschaftsordnung die Schuld.«⁸ »Das ist«, sagt Popper, »einer der grössten Fehler: Zu glauben, dass eine abstrakte Sache konkret sei. Dabei handelt es sich um die unbrauchbarste aller Ideologien.«⁹ Was die *zweite Zeugenaussage* anbelangt, kehren wir erneut zu Frédéric Bastiat zurück: »Wir tun uns schwer damit, zu verstehen, was mit dem Wort 'Staat' eigentlich gemeint ist. Wir glauben, dass in dieser dauernden Personifizierung des Staates die eigenartigste und demütigendste aller Mystifizierungen steckt. Was ist also dieser Staat, der sich alle Tugenden, alle Pflichten und alle Freigebigkeit aufbürdet? Woher nimmt er diese Ressourcen, die als Wohltaten an die Individuen zu verteilen man von ihm verlangt? Nimmt er sie nicht von ebendiesen Individuen? Wie können diese Ressourcen also gedeihen, wenn sie durch die Hände eines gewinnsüchtigen und parasitären Mittlers gehen?«¹⁰

Per saldo also: Haben Weber, Mises, Hayek und Popper Unrecht? Hatten Sturzo und Adenauer Unrecht? Hatte Bastiat Unrecht?

Anmerkungen

¹ Vgl. F. A. von Hayek, *L'abuso della ragione*, (Anm. d.Ü: *Der Kollektivismus der szientistischen Methode in Missbrauch und Verfall der Vernunft. Ein Fragment*, Tübingen: J. C. B. Mohr ³2004; vgl. Kap. IV-VII).

² Aus einem Brief von Max Weber an R. Liefman (1920), vgl. oben, in R. Boudon, *Il posto del disordine*, ital. Übers., Bologna: il Mulino 1985, S. 69-70.

³ L. von Mises, *The Ultimate Foundation of Economic Science. An Essay on Method*, Kansas City: Sheed Andrews and McMeel 1977, S. 82.

⁴ L. Sturzo, *Del metodo sociologico* (1950), in *Opera omnia*, Band XII, Bologna: Zanichelli 1970, S. 58.

⁵ N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Torino: Einaudi 1999, S. 117.

⁶ Vgl. dazu K. R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. I, vgl. oben, S. 133.

⁷ K. R. Popper, *La scienza e la storia sul filo dei ricordi*, Intervista di Guido Ferrari, Bellinzona: Jaca Book-Edizioni Casagrande 1990, S. 24-25.

⁸ *Ib.* S. 25.

⁹ *Ib.*

¹⁰ Siehe oben: F. Bastiat, «*Justice et fraternité*». A.a.O., S. 315 f.

10.

DER MARKT IST IMMER UNSCHULDIG, GENAU WIE DIE WISSENSCHAFT

Viele katholische Freunde — und nicht nur sie — rekurren mit ihrer Gegnerschaft gegen die Marktwirtschaft auf den Wert der *Solidarität*. Marktwirtschaft — meinen sie — sei das genaue Gegenteil von Solidarität. Der Wettbewerb wird wie ein Krieg gesehen; klar, denn er schiebt die Besiegten an den Rand. Der daraus entstehende Gewinn sei somit eigentlich ein Diebstahl. Des weiteren sei der Markt erbarmungslos: er erdrücke alles und jeden, und er nehme keine Rücksicht auf Menschen, denen es, beispielsweise wegen einer Behinderung, nicht möglich ist, am Wettbewerb teilzunehmen. Solche Kritik führt zu einer trockenen und totalen Ablehnung des Marktes. Man zeigt mit den Fingern auf den schrecklichen Kauf und Verkauf von Vernichtungswaffen oder von Drogen. Der Waffen- und Drogenhandel sind die am meisten gebrauchten Argumente gegen die Marktwirtschaft.

Es wäre absurd, die *guten Absichten* derer — Katholiken oder nicht — in Frage zu stellen, die sich mit den Gedeimten und Benachteiligten solidarisieren und gegen den Markt Stellung beziehen sowie mit denjenigen, die dringend der Hilfe und lebenswichtiger Arzneien bedürfen. Aber wie man weiss, sind die Strassen zur Hölle mit guten Absichten gepflastert. Henry David Thoreau hat 1845 geschrieben: »Es gibt keinen übleren Geruch, als den gut gemeinter Absichten, die sich letztlich als Übel erweisen (...) Wenn ich mit Sicherheit wüsste, dass jemand mit der Absicht zu mir nach Hause kommt, mir Gutes tun zu wollen, würde ich sofort die Beine unter die Arme nehmen und flüchten.« Milton Friedman kommentiert diesen Gedanken Thoreaus wie folgt: »Jeder ist frei, Gutes zu tun, aber auf seine eigenen Kosten.«¹

Es geht allerdings gar nicht um *Absichten*. Tatsache ist doch, dass man auf den Waffenhandel blickt und dabei die »Logik des Marktes« ablehnt. Ist das ein ernstzunehmendes Argument? Natürlich nicht. Die Logik des Marktes abzulehnen, nur weil es einen Markt für Waffen gibt, wäre, als wollte man verlangen, die Wissenschaften abzuschaffen, nur weil die Physik das Atom und die Chemie das Kurare entdeckt hat. Es leuchtet ein, dass weder das Kurare, noch die Wissenschaft schuld ist, wenn jemand Kurare verwendet, um einen Menschen umzubringen; schuldig sind einzig der Mörder, und sein Mangel an Ethik. In gleicher Weise gilt: Wenn jemand durch den Verkauf von Waffen Profit erzielt, so ist nicht der »Markt« schuld; schuld sind vielmehr die Waffenhändler und deren Unmenschlichkeit und — wiederum! — ihr fehlender Ethos. *Der Markt ist immer unschuldig* — genau, wie die Wissenschaft.

Anmerkungen

¹ M. Friedman, *Contestazione liberale*, ital. Übers., Firenze: Sansoni 1975, S. 82. [Anm. d. Ü: Der von Antonio Martino (ehem. italienischer Aussen- und Verteidigungsminister; Friedman-Schüler) herausgegebene Band »Contestazione liberale« ist eine Übersetzung eines Interviews, das M. Friedman 1973 dem Playboy gegeben hat.]

11.

DIE LEHRE DES DON LUIGI STURZO

Wenn Don Antonio Rosmini in Italien der Stern des liberalen katholischen Denkens im 19. Jahrhundert war, so ist Don Luigi Sturzo [1871 – 1959] der Meister des liberalen katholischen Denkens im 20. Jahrhundert. Hier seien einige Belege dafür angeführt:

24. April 1951: »Die wahre Demokratie ist niemals etatistisch.«¹

4. Oktober 1951: »Ich habe nichts, mir gehört nichts, ich verlange nichts. Ich habe ein Leben lang für die radikale, aber verantwortliche politische Freiheit gekämpft. Dem Verlust der wirtschaftlichen Freiheit, auf den man in Italien mit riesengrossen Schritten zueilt, wird der effektive Verlust der politischen Freiheit folgen, auch wenn die Wahlform eines Schein-Parlaments bleibt, das Tag für Tag seiner Abdankung gegenüber der Bürokratie, den Gewerkschaften und den wirtschaftlichen Körperschaften entgegensieht, welche die Struktur des neuen, mehr oder weniger bolschewisierten Staates formieren wird. Möge Gott meine Prophezeiung nicht wahr werden lassen.«²

6. Oktober 1951: Sturzo beklagt: »Das wenige, das die Privatinitiative alleine hinzutut, im Gegensatz zu den zwitterhaften und trüben Kontakten mit dem Staat, ist das Verdienst intelligenter Unternehmer, überlegener Techniker, qualifizierter Handwerker der alten, freien italienischen Tradition. Aber dies alles verschwindet immer mehr unter der dirigistischen und monopolisierenden Welle.«³

18. Oktober 1951: »Die Bevormundung des Staates gegenüber den lokalen Körperschaften mit Zuschüssen, Beihilfen, Unterstützungen und ähnlichem, nimmt der öffentlichen Verwaltung den Sinn für Verantwortung und trägt zum Grossteil dazu bei, den wahren Charakter des Abgeordneten im Innersten zu verformen. War dieser auch vor dem Faschismus ein Sklave der Wähler, so geht er heute sogar so weit, Dealer der Interessen der Parasiten des Staates zu sein.«⁴

4. November 1951: »Heute hat man die absurde Vorstellung, das Risiko vollkommen ausschalten zu können, um damit die Verantwortlichkeit abzuschwächen und sie schliesslich ganz zu eliminieren [...]. Die Verwalter, die Direktoren, die ausführenden Organe der staatlichen Körperschaften wissen von vornherein, dass der Staat als Garant herhalten wird, falls ein Kredit erforderlich ist; wenn Arbeitsplätze benötigt werden, muss sie der Staat finden; wenn man Verluste macht, wendet man sich an den Staat; wenn man nichts Besonderes zustande gebracht hat, hält der Staat die Preise hoch. Wo bleibt das Unternehmerrisiko? Es hat sich verflüchtigt.

Und die Verantwortlichkeit? Sie ist verfliegen. Und die Wirtschaft? Sie ist kompromittiert [...]. Heutzutage können in Italien nur die Firmen der armen Teufel in Konkurs gehen; die anderen sind würdig, gerettet zu werden, indem man Teil einer staatlichen, para- oder pseudostaatlichen Institution wird. Das Risiko ist von vornherein abgesichert, auch für Betriebe, die nicht staatlich sind, aber die Unterstützung des Staates erhalten haben. In einem Land, wo die politische Klasse verbeamtet wird [...], wo sich die wirtschaftliche Klasse stabilisiert, wo die Lohnklasse zur staatlichen Klasse wird, stirbt nicht nur die ökonomische Freiheit, sondern ist auch die politische Freiheit gefährdet [...].⁵

17. November 1952: »In Italien haben wir ein trauriges Erbe aus der nahen und zum Teil auch aus der fernerer Vergangenheit, das zum Hemmschuh unserer Wirtschaft wurde, den unintelligenten und verschwenderischen wirtschaftlichen Etatismus, der von schlaunen und unternehmungslustigen Parasiten belagert wird, dem Gewerkschafter ohne Rückgrat applaudieren, die glauben, dass der Staatsschatz wie das Fass des San Gerlando sei, worin der Wein nie versiegt« (Don Luigi Sturzo).

6. Dezember 1952: »Staatsgläubigkeit und Etatismus lösen niemals die wirtschaftlichen Probleme. Hinzu kommt, dass sie die nationalen Ressourcen vergeuden; sie verkomplizieren die individuellen Aktivitäten, nicht nur, was das Materielle oder die Geschäfte eines jeden anbelangt, sondern auch das geistige Leben.«⁶

13. Mai 1954: »La Pira [italienischer, antifaschistischer Politiker; 1904 – 1977. Anm. d. Ü.] ist der Meinung, dass das zu lösende Problem darin bestünde, die *Gesamtheit* des Finanzsystems in den Händen des Staates zu vereinen [...]. Die so selbstsichere Behauptung von La Pira, dass die zivile Welt unvermeidlich auf die Unterdrückung jeder ökonomischen Freiheit zusteure, um alles dem Staat zu überlassen, leitet sich aus einer nicht zutreffenden Bewertung der monetären, finanztechnischen und ökonomischen Phasen der Nachkriegszeit ab, sowohl in den Vereinigten Staaten, als auch in Europa [...]. Das nenne ich Staatsgläubigkeit und Staatshörigkeit, und gegen dieses *Dogma* will ich meine Stimme unermüdet erheben, solange der Herr mir Atem gibt, denn ich bin davon überzeugt, dass sich in dieser Vorstellung, die den Staat zum Idol macht, ein Denkfehler verbirgt; mag dieser nun ein Moloch oder Leviathan sein. Vergessen wir nicht: La Pira will als guter Christ selbstverständlich keinen anderen Gott als den einen wahren Gott. Für ihn wie für mich ist der Staat ein Mittel, nicht Zweck. Er meint aber, die Unterwerfung der Menschen unter den Staat sei gut für die armen Leute; und er meint somit im Sinne der armen Leute, dass der Staat, indem er die Wirtschaft dominiert und dirigiert, jedem Bürger das für sein Überleben Notwendige sichern könnte.

Der Fehler dieses jakobinischen Vertrauens in den Staat, egal, ob von Konservativen oder Demokraten, von Paternalisten oder Totalitaristen, besteht aber gerade darin: Die Geschichte zeigt nicht ein einziges Beispiel für wirtschaftlichen Wohlstand auf der Basis einer staatlich dominierten Wirtschaft; weder in Zeiten der Monarchie oder des Kaisertums des ancien régime, noch während der Diktaturen in jüngerer Vergangenheit oder während des Kommunismus unserer Tage. Wer ein praktisches Beispiel haben möchte, vergleiche doch die Tschechoslowakei von 1919 bis 1937 (freie Republik) mit der Tschechoslowakei von 1945 bis 1947 (kontrollierte Republik) und mit der Tschechoslowakei von heute (ein kommunistisierter Satellitenstaat).⁷

23. Mai 1954: »Ich werfe La Pira sein Verständnis eines modernen Staates vor: Er hat den von mir zitierten Satz geschrieben, dass ›die moderne Wirtschaft wesentlich aus staatlichen Interventionen besteht. Wenn diese Worte das wert sind, was sie besagen, dann nimmt dieses ‚wesentlich‘ dem modernen Staat die Charakteristik eines Rechtsstaates und definiert ihn als totalitären Staat [...]. Meine Verteidigung der freien Privatinitiative basiert auf der wissenschaftlichen Überzeugung, dass die Staatswirtschaft nicht nur anti-ökonomisch ist, sondern auch die Freiheit einschränkt und überdies dem sozialen Wohlstand je nachdem wenig nützt oder gar schadet.«⁸

27. März 1955: »Der grundlegende Fehler des Etatismus ist der, dass dem Staat Aktivitäten zum Zweck der Produktion anvertraut werden, in Verbindung mit einer Zwangswirtschaft, die die Freiheit der Privatinitiative erstickt. Wennes auf der Welt je ein effektives Produktionswachstum gegeben hat, das die Leistungen der vorhergehenden Jahrhunderte übertroffen und dem demographischen Wachstum entsprechen konnte, dann finden wir das in Zeiten und Ländern mit einem freien Regierungssystem, basierend auf der privaten Aktivität Einzelner oder von privaten Gesellschaftern.«⁹

3. Mai 1955: »[...] ich erlaube mir, das Votum hinzuzufügen, dass [...] am Prinzip der wirtschaftlichen Freiheit festgehalten werden muss. Dies ist ein notwendiges Element in einem demokratischen Regierungssystem und ein Angelpunkt für den Wohlstand wie auch der Anstoss für den Fortschritt.«¹⁰

Man könnte durchaus fortfahren, hier Gedanken ähnlichen Inhalts von Sturzo anzuführen. Ich beschränke mich aber auf den kaustischsten und kürzesten: »Definitionsgemäss ist der Staat nicht in der Lage, einen einfachen Schusterladen zu führen« (11. August 1951)¹¹. Wenn aber der Staat nicht fähig ist, einen Schusterladen zu managen, wie sollte es dann aber zum Beispiel möglich sein, dass in Italien der Staat das Fast-Monopol der Schulen erfolgreich betreibt, das ihm anvertraut worden ist? In einem

langen Artikel aus dem Jahr 1947 mit dem Titel »Die Freiheit der Schule« schrieb Don Sturzo unter anderem: »Solange die Schule in Italien nicht frei ist, werden auch die Italiener selbst nicht frei sein.«¹² Und im gleichen Zusammenhang heisst es in »Schule und Diplome« (1950): »Jede Schule, egal von welcher Institution sie betrieben wird, muss in der Lage sein, Diplome im Namen der eigenen Autorität auszustellen, und nicht im Namen der Republik: Sowohl für die kleine Grundschule in Pachino oder in Tradate, als auch für die Universitäten von Padua oder Bologna sollte gelten, dass das jeweilige Diplom jener Schule entsprechen sollte, die es ausgestellt hat. Wenn die betreffende Schule über einen guten Ruf und eine respektable Tradition verfügt und die Absolventen bekannte Persönlichkeiten in der Provinz oder auf nationaler oder sogar internationaler Ebene sind, wird ein Abschluss an dieser Bildungseinrichtung gefragt sein; handelt es sich hingegen nur um eine Schule unter vielen, wird ein von ihr vergebenes Diplom eines unter vielen sein.«¹³ Dies schrieb Sturzo am 21. Februar 1950. Und am 17. Juni 1952 erinnert er an Maria Montessori – deren Freund er war – und merkt an: »Ich habe mich des Öfteren gefragt, warum seit 45 Jahren bis heute die Montessori-Methode keinen Eingang in die italienischen Schulen gefunden hat. Heute wie damals muss ich dieselbe Antwort geben: Es handelt sich um eine immanente Untugend unseres Unterrichtssystems; es fehlt die Freiheit; man will die Uniformität, die von den Bürokraten erfunden und von den Politikern gestützt wird. Es fehlt auch am öffentlichen Interesse gegenüber den schulischen Problemen: Gegenüber der Technik und gegenüber der Anpassung von Methoden an die modernen Notwendigkeiten. Vielleicht gibt es sogar noch mehr: Ein Misstrauen gegenüber dem Geist der Freiheit und der Autonomie des menschlichen Wesens, die die Basis der Montessori-Methode darstellt. Man redet viel über die Freiheit und die Verteidigung der Freiheit, aber man wird regelrecht von jenem Zwangsgeist erstickt, der jeder ursprünglich freiwilligen gesellschaftlichen Aktivität anhaftet, an die der Staat Hand anlegt — angefangen bei der Wirtschaft, die sich in den Dirigismus stürzt, einer Politik, die in Richtung Parteienherrschaft marschiert und auch im Hinblick auf die Schule, die durch den Staat monopolisiert und als Konsequenz bürokratisiert wird.«¹⁴

Anmerkungen

¹ [Anm. d. Ü: Das vorliegende Kapitel behandelt vorwiegend inneritalienische Probleme, ist aber sicherlich auch für den deutschsprachigen Leser von Interesse.]

L. Sturzo, *Politica di questi anni (1950-1951)*, in *Opera Omnia*, Bd. XI, Bologna: Zanichelli 1957, S. 396.

² L. Sturzo, *Opera Omnia*, Bd. XII, S. 75.

³ *Ib.*

⁴ L. Sturzo, *Opera Omnia*, Bd. XI, S. 250.

⁵ L. Sturzo, *Opera omnia*, Bd. XII, vgl. oben, S. 101.

⁶ L. Sturzo, *Opera omnia*, Bd. XII, vgl. oben, S. 325.

⁷ L. Sturzo, *Statalista, La Pira?*, in »Giornale d'Italia«, 13. Mai 1954.

⁸ L. Sturzo, *Opera omnia*, Bd. XIII, vgl. oben, S. 40-49.

⁹ L. Sturzo, *Opera omnia*, Bd. XIII, vgl. oben, S. 154-155.

¹⁰ L. Sturzo, *Opera omnia*, Bd. XIII, vgl. oben, S. 171-172.

¹¹ L. Sturzo, *Opera omnia*, Bd. XII, vgl. oben, S. 29.

¹² L. Sturzo, *La libertà della scuola*, in *Opera omnia*, dritte Serie, Bd. V, Roma: Edizione Cinque Lune 1986, S. 213-223; Nachdruck: in L. Sturzo, *Difesa della scuola libera*, Roma: Città Nuova 1995, S. 60.

¹³ L. Sturzo, *Opera omnia*, Bd. XI, vgl. oben, S. 45-50; Nachdruck: in L. Sturzo, *Difesa della scuola libera*, vgl. oben, S. 65-66.

¹⁴ L. Sturzo, *Opera omnia*, Bd. XII, vgl. oben, S. 83-84.

12.

MITTEL UND ZWECK SIND NICHT UNABHÄNGIG VONEINANDER

Das Gedankengut von Luigi Sturzo, wie auch die Überlegungen der anderen oben erwähnten katholischen Denker — von Tocqueville bis Don Angelo Tosato — sind hohen ethischen Zielen verpflichtet. Den Ideen der genannten Schriftstellergemeinsam ist ein klares wissenschaftliches Bewusstsein bezüglich der geeignetsten Mittel, um ihre Ziele zu erreichen. Dieses Bewusstsein beruht substanziell auf *Logik* und auf der *historischen Erfahrung*, wonach die grösste *Verbreitung von Wohlstand und die grösstmögliche Freiheit untrennbar mit der Marktwirtschaft* verbunden sind. Eine derartige Lehre scheint aber nur sehr schwer Anhänger zu finden, speziell unter jenen Katholiken, die, während sie auf dem Zweck beharren, sich offenbar über die Mittel wenig Gedanken machen.

Die Mittel sind jedoch dem Zweck gegenüber nicht indifferent, ganz im Gegensatz zu dem, was unlängst ein bekannter Prälat betont hat — *falsch* betont hat, sage ich, weil nämlich die Mittel dem Zweck gegenüber eben nicht gleichgültig sind: So zum Beispiel mag der heiss begehrte Zweck der Friede sein. Aber das angewendete Mittel, um diesen Frieden zu erreichen, könnte die Guillotine für alle Gegner und Feinde sein. Soll es also dabei bleiben, dass die Katholiken zwar den Wert ihrer Ziele bejubeln, die Wahl der Mittel aber den Politikern überlassen? Ein weiterer Fall: Ein Zweck von enormer Wichtigkeit ist jener der *Gleichberechtigung zwischen öffentlichen und privaten Schulen*. Jedoch: Kann man von schulischer Gleichberechtigung reden, ohne dass den Familien, die frei eine Schule wählen wollen, auch die notwendigen ökonomischen Mittel garantiert werden, um das Schulgeld für eine nicht-staatliche Schule bezahlen zu können?

Viele Katholiken und viele Konfessionslose — ob sie nun rechts, in der Mitte oder links stehen — behaupten, das Schulwesen sei ein strategischer Sektor und müsse *folglich* ganz durch den Staat geführt werden. Nun gut, in diesem »*folglich*« steckt auch ein *non sequitur*: Der Staat hat nicht das Recht auf das Monopol der Schule; er hat allerdings die Pflicht, die Mittel zur Verfügung zu stellen, dass alle Bürgerinnen und Bürger sich in Schulen ihrer Wahl ausbilden lassen können. Nur der »ethische« Staat — der *totalitäre* Staat — massiert sich an, das Recht zur *Leitung* des gesamten Schulsystems zu haben. Ein solcher »ethischer« Staat ist der einzige und absolute Lehrer-Staat, der einzige und absolute Herr über das angeblich *bessere gesellschaftliche Ich*. Ist es das, was die Verteidiger des staatlichen Bildungsmonopols wollen? Man sagt, das gesamte Schulwesen müsse staatlich sein, weil es sich um einen strategischen Sektor handelt. Aber ich frage: Handelt es sich beim Brot

nicht auch um einen strategischeren Sektor? Müssen wir deshalb etwa für die Abschaffung der privaten Backöfen kämpfen, nur um mehr staatliche Backöfen zu haben?

Tatsächlich möchten die *Etatisten*, jene heute lebenden Erben und Apologeten der Jakobiner, — tatsächlich also möchten diese Etatisten nicht nur, dass alle Schulen und Backöfen staatlich wären; sie beabsichtigen auch, aus jeder Art von Einrichtung (Krankenhaus, Medien, Universität, Transportwesen), die sich in Privathand befindet, eine öffentliche, staatliche Agentur zu machen. Der Etatismus liegt — sowohl in seinen offenen und deutlichen Spielarten (Faschismus; Nationalsozialismus und Kommunismus), wie auch in jener scheinheiligen und heuchlerischen Ausprägung vieler angeblicher Demokraten, die den öffentlichen Sektor immer weiter ausdehnen und dabei die Bürgerinnen und Bürger in »Stimmvieh« verwandeln, in bestechliche Bettler, die von Beruf bloss noch Wähler sind — dieser Etatismus liegt immer auf der Lauer: Er ist ständig auf dem Sprung, sich die nicht-staatlichen Institutionen, angefangen bei der Familie, einzuverleiben und sie auszumerzen. Diese *Alles-dem-Staat-Einverleiber* wollen also — in vollkommener Gegenposition zum *Prinzip der Subsidiarität* — die *zivile Gesellschaft* auslöschen. Zwar bezeichnen sie sich alle oder zumindest fast alle als liberal (liberal in Worten, aber staatsgläubig in ihren Taten; fehlgeleitet durch eine missverstandene Vorstellung von Solidarität). Deshalb ist es vielleicht angebracht, wieder einmal über die *Funktion des Privateigentums an den Produktionsmitteln* und das *Prinzip der Subsidiarität* nachzudenken, so wie diese Themen in wichtigen päpstlichen Dokumenten behandelt werden.

13.

LEO XIII.: »DER STAAT IST FÜR DIE MENSCHEN UND DIE FAMILIE DA, NICHT UMGEKEHRT«¹

Mehr als je zuvor ist es heute nötig, daran zu erinnern, dass in der Vergangenheit, als das Privateigentum an den Produktionsmitteln von der Mehrheit der Intellektuellen als Diebstahl angesehen wurde und hinter ihnen die organisierten Massen der marxistischen oder zumindest sozialistisch geprägten Parteien standen, Papst Leo XIII. in der Enzyklika *Rerum Novarum* (1891) das Privateigentum theoretisch eindringlich und moralisch mutig verteidigte. Es ergebe sich »klar die Verwerflichkeit der sozialistischen Grundlehre, wonach der Staat den Privatbesitz einzuziehen und zu öffentlichem Gute zu machen hätte«, bemerkt Leo XIII. [12] und setzt fort: »[...] Das Privateigentum gründet sich [...] auf die natürliche Ordnung, und dieses Recht zu gebrauchen, ist nicht bloss erlaubt, sondern es ist auch im gesellschaftlichen Dasein eine Notwendigkeit« [19]. Als Grundsatz sei festzuhalten, »dass das Privateigentum unangetastet zu lassen sei. Indem man das Privateigentum in kollektives umwandelt, hätte man überdies kein anderes Ergebnis, als dass die Situation der Arbeiter noch prekärer würde, da man sie der Freiheit, über ihren eigenen Lohn zu verfügen, beraubt, und ihnen auf diese Art jede Hoffnung und Möglichkeit nimmt, ihr Vermögen zu vergrößern und ihre Verhältnisse zu verbessern, hält Papst Leo XIII. weiterhin vor Augen. Die Verteidigung des Privateigentums und der Kampf gegen die Kollektivierung der Produktionsmittel bedeuten übrigens nicht einen Mangel an Rücksicht gegenüber den Bedürftigsten. Leo XIII. ermahnt: »Wenn sich eine Familie in äusserster Not und in so verzweifelter Lage befindet, dass sie sich in keiner Weise helfen kann, so ist es der Ordnung entsprechend, dass staatliche Hilfeleistung für die äusserst Bedrängten eintrete; die Familien sind eben Teile des Staates« [11]. Hierbei muss es der Staat aber belassen; seine Natur verbietet es, darüber hinaus zu gehen. *Kurz gesagt, der Staat ist für die Menschen und die Familie da, und nicht umgekehrt.* Würden also die Individuen und die Familien, als Teil der Gesellschaft, in ihr anstelle von Unterstützung Hürden antreffen, statt Beistand eine Einschränkung ihrer Rechte erleben, wäre das wohl eher Anlass zur Flucht, denn ein Angebot eines Schutzes, unter den man sich stellen könnte [10].

Die Abschaffung des Privateigentums an den Produktionsmitteln — der Sozialismus also — bringe notwendigerweise eine Versklavung aller Bürgerinnen und Bürger mit sich. Die Wahrheit ist, dass kollektiver Reichtum und Wohlstand seinen Ursprung in den Begabungen und den

Fähigkeiten der Individuen hat; das sozialistische System hat Sklaverei und Armut im Gefolge. Mit anderen Worten: Die vom Sozialismus vorgeschlagene Gütergemeinschaft — stellt Leo XIII. fest — muss strikt abgelehnt werden, da sie selbst jenen, »denen geholfen werden soll, [...] zu schwerem Schaden gereicht; sie widerstreitet den natürlichen Rechten eines jeden Menschen, sie verzerrt die Aufgaben des Staates und macht eine ruhige, friedliche Entwicklung des Gesellschaftslebens unmöglich. [...]« [12].

Anmerkungen

¹ [Anm. d. Ü: Bezüglich des deutschen Textes der Enzykliken »*Quadragesimo anno*« (1931); »*Rerum novarum*« (1891); »*Mater et Magistra*« (1961) und »*Centesimus annus*« (1991) siehe: christusrex.org/www1/overkott/quadra.htm, schulte-schulenberg.de/rerum.htm, christusrex.org/www1/overkott/mater.htm sowie vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus_ge.html. Anstelle einzelner Fussnotenverweise bei jedem Zitat, wurden im Folgenden den Zitaten die Nummern der Paragraphen in den jeweiligen deutschen Fassungen der Enzykliken — meistens in eckigen Klammern — vor- oder nachgestellt.]

14.

DAS »PRIVATEIGENTUM« IN DEN PÄPSTLICHEN ENZYKLIKEN
VON *QUADRAGESIMO ANNO* BIS ZU *CENTESIMUS ANNUS*

Die Verteidigung des Privateigentums durch Leo XIII. findet die Zustimmung Pius XI., der in der Enzyklika *Quadragesimo anno* (44) daran erinnert, wie sein Vorgänger seinerzeit »das Recht auf Eigentum tapfer vor den Fehlern der Sozialisten verteidigt und bewiesen hat, dass die Abschaffung des Privateigentums nicht zum Vorteil, sondern zum Verderben für die Arbeiterklasse geworden wäre«.

Johannes XXIII. betont in der Enzyklika *Mater et Magistra* (19) aus dem Jahr 1961, dass das Privateigentum auch an den Produktionsgütern ein natürliches Recht sei, das der Staat nicht abschaffen dürfe. Allerdings wohne »der privaten Verfügungsgewalt über Güter [...] eine soziale Funktion wesentlich inne;« sie sei ein Recht, das zum eigenen Vorteil aber auch zu dem der anderen ausgeübt werden müsse.

Am 28. Januar 1979, gerade nur drei Monate nach seiner Wahl, reiste Johannes Paul II. nach Mexiko, und in seiner Rede *Confessare Cristo davanti alla storia* [Christus vor der Geschichte bekennen] — aus Anlass der Eröffnung der Dritten Generalkonferenz des Lateinamerikanischen Bischofsrates (CELAM) in Puebla — unterstrich er die konstante kirchliche Lehre bezüglich der *sozialen Funktion des Eigentums*. Anschließend hat der Papst, in der Enzyklika *Laborem exercens* (14. September 1981) beteuert, dass sich jene etwas vormachen, die glauben, Reformen »anhand der aprioristischen Abschaffung des *Privateigentums an den Produktionsmitteln*« durchführen zu können. An dieser Stelle ist es notwendig anzumerken, dass »die einfache Umwidmung dieser Produktionsmittel (des Kapitals) aus dem Besitz der Eigentümer nicht ausreicht, um sie auf zufriedenstellende Art und Weise zu sozialisieren. Sie (die Produktionsmittel) hören auf, Eigentum einer gewissen gesellschaftlichen Gruppe, nämlich jener der Privateigentümer, zu sein, um Eigentum einer organisierten Gesellschaft zu werden, und werden der Verwaltung und der Kontrolle einer anderen Personengruppe unterstellt, jener nämlich, die, obwohl sie kein Eigentum besitzt, ihre Macht in der Gesellschaft ausübt und über die gesamte nationale oder lokale Wirtschaft verfügt. (14 (e)).

Die Enzyklika *Centesimus Annus* wurde am 1. Mai 1991 verkündet. In der Zwischenzeit, zwischen den letzten Monaten des Jahres 1989 und den ersten Monaten des Jahres 1990, hat die ganze Welt dem Todeskampf des Kommunismus beigewohnt. Der »Fehler« des Sozialismus — mahnte Papst Johannes Paul II. — ist anthropologischen Charakters. Und er geht

noch weiter in seinen Überlegungen; indem er sich auf das Gesagte in den Enzykliken *Laborem exercens* und *Sollicitudo rei socialis* beruft, machte der Papst darauf aufmerksam, dass der Sozialismus »den einzelnen Menschen lediglich als ein Instrument und Molekül des gesellschaftlichen Organismus [betrachtet], so dass das Wohl des Einzelnen dem Ablauf des wirtschaftlich-gesellschaftlichen Mechanismus völlig untergeordnet wird; gleichzeitig ist man der Meinung, dass eben dieses Wohl unabhängig von freier Entscheidung und ohne eine ganz persönliche und unübertragbare Verantwortung gegenüber dem Guten verwirklicht werden könne. Der Mensch wird auf diese Weise zu einem Bündel gesellschaftlicher Beziehungen verkürzt, es verschwindet der Begriff der Person als autonomes Subjekt moralischer Entscheidung, das gerade dadurch die gesellschaftliche Ordnung aufbaut« [13]. Kurz, der Sozialismus bewirkt die Vernichtung der Freiheit des menschlichen Individuums. Der Papst führt weiter aus: »Aus dieser verfehlten Sicht der Person folgen die Verkehrung des Rechtes, das den Raum für die Ausübung der Freiheit bestimmt, und ebenso die Ablehnung des Privateigentums« [Ib]. Aber die Verneinung des Privateigentums stellt sicherlich den Weg zur Sklaverei dar. Des weiteren führt Johannes Paul II. aus: »Der Mensch, der gar nichts hat, was er ›sein eigen‹ nennen kann, und jeder Möglichkeit entbehrt, sich durch eigene Initiative seinen Lebensunterhalt zu verdienen, wird völlig abhängig von den gesellschaftlichen Mechanismen und von denen, die sie kontrollieren. Es wird dem Menschen äusserst schwer, seine Würde als Person zu erkennen. Damit aber wird der Weg zur Errichtung einer echten menschlichen Gemeinschaft verbaut« [Ib]. Und auf dieser Basis drückt Papst Johannes Paul II. seine Wertschätzung gegenüber der Lehre Leo's XIII. aus: »Papst Leo sah in der Tat unter allen Aspekten, politisch, sozial und wirtschaftlich, die negativen Folgen einer Gesellschaftsordnung voraus, wie sie der Sozialismus vorlegte, [...]« [12b]. Mit äusserst klarem Verstand hat Papst Leo XIII. das Übel einer »Lösung« vermieden, die »unter dem Anschein, die Stellung von Armen und Reichen umzukehren, tatsächlich aber jenen zum Schaden gereicht, denen zu helfen sie vorgab. Das Heilmittel würde sich damit als schlimmer herausstellen als das Übel.« [12c]. Die von Leo XIII. gemachte Aussage war keine leere Prophezeiung; sie war eine Vorhersage, die sich leider, und auf tragische Art und Weise, bewahrheitet hat.

15.

DAS PRINZIP DER SUBSIDIARITÄT: VON DEN ENZYKLIKEN
QUADRAGESIMO ANNO BIS ZU *CENTESIMUS ANNUS*

Eine ausdrückliche Formulierung des Prinzips der Subsidiarität finden wir in der Enzyklika *Quadragesimo Anno* (1931). Darin hat Papst Pius XI. in Paragraph 80 mit dem Prinzip der Subsidiarität »ein äusserst wichtiges Prinzip« des sozialen Lebens festgemacht, nämlich, dass »dasjenige, was der Einzelmensch aus eigener Initiative und mit seinen eigenen Kräften leisten kann, ihm nicht entzogen und der Gesellschaftstätigkeit zugewiesen werden darf.« Es verstösst »gegen die Gerechtigkeit, das, was die kleineren und untergeordneten Gemeinwesen leisten und zum guten Ende führen können, für die weitere und übergeordnete Gemeinschaft in Anspruch zu nehmen; zugleich ist es überaus nachteilig und verwirrt die ganze Gesellschaftsordnung. Jedwede Gesellschaftstätigkeit ist ja ihrem Wesen und Begriff nach subsidiär; sie soll die Glieder des Sozialkörpers unterstützen, darf sie aber niemals zerschlagen oder aufsaugen.« [79]

Ein derartiges Prinzip – das Prinzip der Subsidiarität – wurde anschliessend in den päpstlichen Enzykliken und anderen offiziellen Dokumenten wieder aufgegriffen und noch einmal durchdacht, und hat sich als einer der Angelpunkte des sozialen Gedankens der katholischen Kirche herauskristallisiert. *Prinzip der Subsidiarität* ist genau der Titel des Paragraphen 48 der Enzyklika *Pacem Terris* (1963) von Johannes XXIII., der dessen Wert auf die internationale Gemeinschaft ausdehnt. »Wie die Beziehungen zwischen einzelnen Personen, Familien, Gruppen und der öffentlichen Macht im Inneren der jeweiligen politischen Gemeinschaften nach dem Prinzip der Subsidiarität geregelt werden, so werden nach demselben Prinzip auch die Beziehungen zwischen den öffentlichen Mächten der einzelnen politischen Gemeinschaften und den öffentlichen Mächten der Weltgemeinschaft geregelt. Das bedeutet, dass die öffentlichen Mächte der Weltgemeinschaft den Fragen wirtschaftlichen, sozialen, politischen und kulturellen Inhalts entgegenzutreten müssen, die das gemeinsame universelle Gut stellt; Problemen, denen — wegen ihrer Weitläufigkeit, Komplexität und Dringlichkeit — zu begegnen die öffentliche Macht der einzelnen politischen Gemeinschaften, nicht mit Aussicht auf Erfolg in der Lage sind«. Eine derartige Aussicht impliziert — so die Enzyklika weiter — dass »die öffentlichen Mächte der Weltgemeinschaft nicht den Zweck haben sollen, den Handlungsspielraum der öffentlichen Mächte der einzelnen Staaten zu begrenzen und noch weniger, jene zu ersetzen; sie haben vielmehr den Zweck, zur Schaffung eines weltweiten

Umfeldes beizutragen, in dem die öffentlichen Mächte der einzelnen Staaten, die jeweiligen Bürgerinnen und Bürger und Gruppen, besser ihre Aufgaben durchführen, ihren Pflichten nachkommen und ihre Rechte mit mehr Sicherheit ausüben können.«

Im Jahr 1986 unterstrich die Glaubenskongregation mit der Schrift *Libertà cristiana e liberazione* [Christliche Freiheit und Befreiung] (Paraph 73), dass der Wert, der die Menschenwürde mit dem Prinzip der Solidarität verbindet, jener des Prinzips der Subsidiarität ist. Und wenn kraft des Prinzips der Solidarität »der Mensch mit seinesgleichen zum gemeinsamen Gut der Gesellschaft auf allen Ebenen beitragen muss«, dürfen kraft des Prinzips der Subsidiarität »weder der Staat, noch irgendeine Gesellschaft jemals die Initiative und Verantwortung der einzelnen Personen und der Gruppen in den Bereichen, in denen sie handeln, ersetzen, noch dürfen sie den für sie notwendigen Freiraum zerstören. Damit widersetzt sich die soziale Doktrin der Kirche allen Formen des Kollektivismus.«

Wie bereits angemerkt, stammt die grosse Enzyklika *Centesimus Annus* aus dem Jahr 1991 von Johannes Paul II. Im Paragraph 15 (b) steht zu lesen, dass *der Staat ausschliesslich nach den Prinzipien der Subsidiarität und Solidarität einschreiten darf*. Nach dem Prinzip der *Solidarität*, indem man »zur Verteidigung des Schwächeren Grenzen setzt, die über die Arbeitsbedingungen entscheiden, und wenn er dem beschäftigungslosen Arbeiter das Existenzminimum garantiert.« Nach dem Prinzip der *Subsidiarität*, indem man »möglichst günstige Voraussetzungen für die freie Entfaltung der Wirtschaft bietet, die damit ein reiches Angebot an Arbeitsmöglichkeiten und einen Grundstock für den Wohlstand schafft.« Des weiteren bekräftigt der Papst im Paragraph 48 der Enzyklika, die das Thema der Aufgaben des Staates im wirtschaftlichen Bereich behandelt, dass der Staat allen die Sicherheit der individuellen Freiheit des Eigentums sowie eine stabile Währung und leistungsfähige öffentliche Dienste garantieren müsse. Eine »andere Aufgabe des Staates besteht darin, die Ausübung der Menschenrechte im wirtschaftlichen Bereich zu überwachen und zu leiten«, im Bewusstsein, dass »die erste Verantwortung auf diesem Gebiet ... nicht beim Staat [liegt], sondern bei den einzelnen und bei den verschiedenen Gruppen und Vereinigungen, in denen sich die Gesellschaft artikuliert.« Zudem könnte der Staat »das Recht aller Bürger auf Arbeit nicht direkt sicherstellen, ohne das gesamte Wirtschaftsleben zu reglementieren und die freie Initiative der einzelnen abzutöten«; »der Staat hat die Pflicht, die Tätigkeit der Unternehmen dahingehend zu unterstützen, dass er Bedingungen für die Sicherstellung von Arbeitsgelegenheiten schafft. Er muss die Tätigkeit dort, wo sie sich als unzureichend erweist, anregen bzw. ihr in Augenblicken der Krise unter die

Arme greifen«; »der Staat hat des weiteren das Recht einzugreifen, wenn Monopolstellungen die Entwicklung verzögern oder behindern.« Der Staat soll in der Lage sein, für zeitlich begrenzte Perioden »in Ausnahmefällen Vertretungsfunktionen wahrzunehmen, wenn gesellschaftliche Bereiche oder Unternehmenssysteme zu schwach oder erst im Entstehen begriffen und daher noch unfähig sind, ihre Aufgabe zu erfüllen.«

Vor dem Hintergrund der Beziehungen zwischen Individuen, Gruppen und Staat, auf dem die Enzyklika *Centesimus Annus* Licht auf die Fehler des »Wohlfahrtsstaates« wirft, bestätigt die Enzyklika den unumgänglichen Wert des Prinzips der Subsidiarität. Der *Wohlfahrtsstaat* hat versucht, »mensenunwürdigen Formen der Armut und Entbehrung« Einhalt zu gebieten. Trotzdem fährt die Enzyklika *Centesimus Annus* im Paragraphen 48 (d) fort, »hat es nicht an Auswüchsen und Missbräuchen« gefehlt, »die besonders in jüngster Zeit harte Kritik am Wohlfahrtsstaat auslösten, der als 'Fürsorgestaat' bezeichnet wurde. Funktionsstörungen und Mängel im Wohlfahrtsstaat rühren von einem unzutreffenden Verständnis der Aufgaben des Staates her. Auch auf diesem Gebiet muss das *Subsidiaritätsprinzip* gelten: Eine übergeordnete Gesellschaft darf nicht in das innere Leben einer untergeordneten Gesellschaft dadurch eingreifen, dass sie diese ihrer Kompetenzen beraubt. Sie soll sie im Notfall unterstützen und ihr helfen, ihr eigenes Handeln mit dem der anderen gesellschaftlichen Kräfte im Hinblick auf das Gemeinwohl abzustimmen.«

In Wirklichkeit sind die durch das Sozialhilfesystem verursachten Schäden enorm: »Der Wohlfahrtsstaat, der direkt eingreift und die Gesellschaft ihrer Verantwortung beraubt, löst den Verlust an menschlicher Energie und das Aufblähen der Staatsapparate aus, die mehr von bürokratischer Logik als von dem Bemühen beherrscht werden, den Empfängern zu dienen; Hand in Hand damit geht eine ungeheure Ausgabensteigerung.« Und da ist noch mehr, da der Papst — gegen die Ansprüche des allmächtigen und allwissenden Staates — auf dem Umstand beharrt, dass derjenige, der »die Not besser [kennt] und [...] die anstehenden Bedürfnisse besser zu befriedigen [vermag], derjenige ist, der ihr am nächsten ist und sich zum Nächsten des Notleidenden macht.« Man darf dabei auch keineswegs vergessen, dass »nicht selten eine bestimmte Art von Bedürfnissen keine bloss materielle Antwort erfordert. Oft geht es einfach um eine tiefere menschliche Beratung. Man denke an die Situation der Flüchtlinge, der Einwanderer, der Alten oder Kranken und an all die verschiedenen Formen, die Beistand und Fürsorge brauchen, wie im Fall der Drogenabhängigen: alles Menschen, denen nur von jemandem wirksam geholfen werden kann, der ihnen ausser der nötigen Behandlung eine aufrichtige brüderliche Hilfe anbietet.« Von hier geht

also die besondere Aufmerksamkeit Papst Johannes Paul II. aus, mit der er sich der karitativen Aktion des »Volontariats«, der Familienpolitik, dem Solidaritätsbeitrag der anderen gesellschaftlichen Gruppen und der freien Schule zuwendet.

