

Stephan Wirz (Hg.)
Kapitalismus – ein
Feindbild für die Kirchen?



⇒ Daniel Eissrich

Kirche contra Kapitalismus?

Die Paulus Akademie Zürich vermittelt zwischen Kirche und Wirtschaft

Mit dem von Stephan Wirz herausgegebenen Band *Kapitalismus – ein Feindbild für die Kirchen?* unternimmt die Paulus Akademie Zürich den Versuch, das Verhältnis zwischen Kirche und Kapitalismus, das durch die deutlichen Worte von Papst Franziskus zuletzt erneut Aufmerksamkeit gewann, differenziert, gelassen und unideologisch zu diskutieren (vgl. 19). In insgesamt 13 Beiträgen ganz unterschiedlich ausgerichteter Autoren, darunter Wirtschaftswissenschaftler, Sozialethiker, Theologen und Politiker, wird das Thema aus verschiedenen Perspektiven betrachtet.

Der Band ist in drei Teile gegliedert. Der erste Teil behandelt »Kapitalismus und Marktwirtschaft in Theologie und kirchlicher Verkündigung«. Gleich im ersten Beitrag wird der aktuellste Aspekt, die Position von Papst Franziskus, besprochen. *Joachim Wiemeyer* beleuchtet »Die Kapitalismuskritik von Papst Franziskus« nicht – wie vielfach üblich – anhand einzelner plakativer Sätze, sondern in einem umfassenderen Kontext, der biografische Aspekte des Papstes miteinbezieht und die Besonderheiten bei der richtigen Interpretation päpstlicher Redeweisen herausstreicht (23–39). Dieser genauere Blick ermöglicht eine Reihe interessanter Perspektiven. So wird die Aussage von Papst Franziskus, die »Fetischismen des Geldes« wirkten »wie die Anbetung des antiken goldenen Kalbs«, sehr viel anschaulicher, wenn man sie der Äußerung des Goldman Sachs Chefs, Lloyd Blankfein, die »Investmentbanker tun Gottes Werk«, gegenüberstellt (27). Klargestellt wird, dass Franziskus durchaus nach Alternativen zum »zügellosten« Kapitalismus sucht, diese aus seiner Sicht aber nicht in Form des Sozialismus, sondern vielmehr in Form einer »wirklich« sozialen Marktwirtschaft zu finden sind (35, 36).

Unter dem Titel »Rekonstruktionen zur Kapitalismustheorie der katholischen Soziallehre: To end capitalism as we know it« (41–56) zeichnet *Hermann-Josef Große Kracht* die »Klärungsprozesse in der Geschichte der

Stephan Wirz (Hg.) (2018): Kapitalismus – ein Feindbild für die Kirchen? Zürich: Theologischer Verlag Zürich. 286 S., ISBN 978-3-290-20167-8, EUR 42,00.

DOI: 10.18156/eug-2-2018-rez-10

lehramtlichen katholischen Kapitalismuskritik« nach, wobei der »einflussreiche Sozialkatholizismus Westdeutschlands seit den 1920er Jahren« eine zentrale Stellung einnimmt (41). Aufbauend auf der katholischen Sozialtradition des 19. Jahrhunderts und getrieben von der politischen Verantwortung, die der katholischen Zentrumspartei in den Anfangsjahren der Weimarer Republik zukam, entwickelte sich eine eigenständige katholische Kapitalismustheorie (vgl. 42). Den Herausforderungen der komplexen, von Konzentrationsprozessen, Kollektivorganisationen und Interessenverbänden geprägten Wirtschaftsstruktur der Weimarer Republik konnte diese Lehre Große Kracht zufolge weit besser »entsprechen als etwa der ebenfalls seit den späten 1920er Jahren entstehende protestantische Ordoliberalismus« (43). Zunächst entwickelte sich eine Sicht des Kapitalismus, die »zwischen der zu begrüßenden ›kapitalistischen Wirtschaftsweise‹ und dem zu bekämpfenden ›kapitalistischen Geist‹« differenziert (44). Diese wurde von einer vor allem von Oswald von Nell-Breuning geprägten »Differenzierung von kapitalistischer Wirtschaftsweise und durch den sozialen Gegensatz von Produktionsmittelbesitzern und Nurlohnarbeitern gekennzeichneter kapitalistischer Klassengesellschaft« abgelöst (47). Eine ähnliche Sichtweise findet sich auch in der Enzyklika *Quadragesimo anno*, an deren Entstehung Nell-Breuning wiederum maßgeblichen Anteil hatte (vgl. 48f.). Die kritikwürdige Klassengesellschaft erkennt Nell-Breuning auch in der Sozialen Marktwirtschaft, die er als ›sozial temperierten Kapitalismus‹ bezeichnet (vgl. 49).

Große Kracht beschreibt Ansätze für eine »laboristische Gesellschaftsordnung«, die sich zugespitzt in Nell-Breunings Bedauern finden, dass die beiden Alternativen – »die real existierende kapitalistische Indienstnahme der Arbeit durch das Kapital und die theoretisch ebenfalls mögliche laboristische Indienstnahme des Kapitals durch die Arbeit« – in *Quadragesimo anno* nicht klar herausgearbeitet wurden (48).¹ In der Sozialenzyklika *Laborem exercens* von Johannes Paul II. werden diese laboristischen Ideen vertieft, wobei das Prinzip des Vorranges der Arbeit vor dem Kapital im Zentrum steht (vgl. 50). Ganz im Sinne der korporatistischen Tradition von *Quadragesimo anno* wird hier eine »große Vielfalt von Körperschaften mittlerer Ebene mit wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Aufgaben« (LE 14,7) gefordert, die zentrale Bausteine »einer laboristischen Alternative zu

(1) Ob eine solche Umkehrung der Machtverhältnisse zwischen Kapital und Arbeit wirklich intendiert war, scheint fraglich; eher ist eine Gleichberechtigung von Kapital und Arbeit angedacht (vgl. z.B. Nell-Breuning 1977, 57; Schasching 1994, 28–30).

den ›Irrtümern‹ von Kapitalismus und Sozialismus« sein könnten (51). Obwohl Große Kracht diese Ideen auch in der späteren Enzyklika *Centesimus annus* von Johannes Paul II. wiederfindet, zeigt seine detaillierte Abwägung von Interpretationen und Fehlinterpretationen der Enzyklika (52–54) doch auch, dass zumindest die Dringlichkeit, mit der nach Alternativen zum Kapitalismus gesucht wird, abgenommen hat. Mit deutlichem Bedauern wird schließlich festgestellt, dass »diese Tradition in den Lehrtexten von Benedikt XVI. und Franziskus kaum noch eine Rolle spielt« (54).

Der folgende Beitrag von *Martin Rhonheimer* steht unter dem Titel ›Brüche in der katholischen Soziallehre: Vom Primat der Freiheit zur staatlichen Zwangssolidarität‹ (57–78). Er beginnt mit der allgemeinen Betrachtung der »Fehlbeurteilung des Kausalzusammenhanges zwischen Verarmung und Industriekapitalismus« (59). So sei der Kapitalismus nicht Ursache der Massenarmut im 19. Jahrhundert; vielmehr machte er Rhonheimer zufolge nur das »seit Langem bestehende Elend der Landarbeiter, aber auch der im Handwerk Beschäftigten sichtbar«, weil »Massen der verarmten, elend dahindarbenden und von Hunger geplagten Landbevölkerung sowie Handwerker ohne Arbeit und Lohn« in die Städte und Fabriken strömten. Wegen dieser Fehleinschätzung »krankt die katholische Soziallehre an der mangelnden Einsicht, dass der Industriekapitalismus die endgültige Lösung des jahrhundertealten Problems von Massenarmut und materiellem Elend brachte« (58f.).

Am Beispiel von Bischof von Ketteler und der Enzyklika *Rerum novarum* wird von Rhonheimer aufgezeigt, wie sich die frühen Vertreter der katholischen Soziallehre mit der Existenz des kapitalistischen Systems abgefunden haben, aber staatlichen Schutz für grundlegende Rechte der Arbeitnehmer einforderten. Gleichzeitig wurden die individuelle Freiheit und das Eigentumsrecht verteidigt (vgl. 59–62). Im Zentrumspolitiker und Reichskanzler Georg von Hertling (1843–1919) findet Rhonheimer einen Vertreter des politischen Katholizismus, der auf die Leistungsfähigkeit des Kapitalismus auch als Lösungsweg für soziale Probleme setzt. Lediglich die Sicherung des naturrechtlichen »Existenzrechts« des Einzelnen komme, so Rhonheimer, für von Hertling als sozialpolitische Aufgabe des Staates in Frage (vgl. 63–66).

Den entscheidenden Bruch in der katholischen Soziallehre macht Rhonheimer im von Heinrich Pesch geprägten »Solidarismus« aus. Erstmals wird aus der katholischen Sozialethik heraus eine Abkehr vom existierenden Wirtschaftssystem gefordert und ein »Dritter Weg« zwischen Kapitalismus und Sozialismus konzipiert (66–68). Die Vor-

stellungen einer gemeinwirtschaftlich-berufsständischen Ordnung gehen in die Enzyklika *Quadragesimo anno* ein, in der die Idee der sozialen Gerechtigkeit »anstelle von Wettbewerb und Markt zum regulativen Prinzip der Wirtschaft« erhoben wird (69). Die folgenden Enzykliken von Papst Johannes XXIII. und Paul VI. sieht Rhonheimer im »Sog zeitgeistiger Einflüsse« und konstatiert in der katholischen Soziallehre Merkmale einer »eher staatszentrierten Auffassung von Sozialpolitik, von der sie sich zuvor ferngehalten hatte« (70). Erst in *Centesimus annus* habe sich die katholische Soziallehre von der Idee des »Dritten Weges« verabschiedet und »eingräumt, dass die Marktwirtschaft der beste und letztlich einzige Weg zur effizienten Allokation der Ressourcen sei« (72). Immer noch, und das zeigen Rhonheimer zufolge auch die Sozialenzykliken von Papst Benedikt XVI. und Franziskus, sei die katholische Soziallehre abhängig von »den jeweiligen politischen und ideologischen Rahmenbedingungen« (72). Abschließend mahnt Rhonheimer die »Überwindung der traditionellen Wirtschaftsfeindlichkeit« und eine Rückbesinnung auf die »staatskritische und freiheitsorientierte Tradition der katholischen Soziallehre« an (76).

Der erst im dritten Teil des Bandes zu findende Aufsatz von *Arnd Küppers* zu »Staatsskepsis: Antipode zu staatlicher Interventionstätigkeit und dem Ideal des Wohlfahrtsstaates?« (231–251) passt eigentlich eher in den ersten Teil. Zunächst wird Hayeks Unterscheidung zwischen einem ursprünglichen, im England des 17. Jahrhunderts entstandenen Liberalismus und dem »rationalistischen« Liberalismus der französischen Revolution aufgegriffen. Während ersterer die Freiheit des Einzelnen betone, neige der »rationalistische« Liberalismus dazu, eine »Allgewalt des Staates« auf Kosten der individuellen Freiheit zu befürworten, worin Hayek nicht weniger als eine »Umkehrung der ursprünglichen Ideen« sieht (232–235). Gemeinsamkeiten zwischen klassischem Liberalismus und Katholizismus manifestierten sich entsprechend nicht zuletzt in der strikten Opposition zu Nationalsozialismus, Faschismus und Kommunismus (vgl. 238). Auch mit dem Ordoliberalismus entstanden Berührungspunkte. Nachdem die katholische Soziallehre ihre anfängliche Skepsis gegenüber einer staatlichen Sozialpolitik aufgegeben hatte und das Konzept des subsidiären Sozialstaats in den Vordergrund trat (vgl. 241–244), wurde dieses auch zum Strukturprinzip der Sozialen Marktwirtschaft, die weitgehend vom Ordoliberalismus geprägt ist (vgl. 244–246). Das zunehmende Unbehagen am ausufernden Wohlfahrtsstaat, das die katholische Soziallehre wiederum mit dem Ordoliberalismus verbinde, wird mit einem Zitat von Carl Christian von Weizsäcker veranschaulicht:

»Die vorherrschende Mentalität derjenigen, die sich in den siebziger Jahren um Sozialpolitik kümmerten, kann zusammengefaßt werden in einem auf den Kopf gestellten Subsidiaritätsprinzip: daß (in sozialpolitischen Dingen) dasjenige, was der Staat aus eigener Initiative und mit seinen eigenen Kräften leisten kann, ihm nicht entzogen und der privaten Tätigkeit zugewiesen werden darf.« (246) Im Spannungsfeld zwischen ausuferndem Wohlfahrtsstaat und Einschnitten in der Sozialversorgung, wie es in den 1980er Jahren beobachtet werden konnte, entwickelt sich, so Küppers, in der katholischen Soziallehre das Konzept der »Beteiligungsgerechtigkeit«, das nicht, wie viele andere Ansätze, auf reine Umverteilung mit dem Ziel der materiellen Gleichheit ausgerichtet sei. Vielmehr gehe es darum, jedem eine »würdige Existenz als anerkanntes Mitglied der sozialen Gemeinschaft« zu ermöglichen, womit Küppers zufolge ein Konzept vertreten wird, das mit ordoliberalen Vorstellungen durchaus vereinbar scheint (248f.).²

In diesen vier Beiträgen zur katholischen Soziallehre wird an einigen Stellen ein Traditionsbruch angesprochen, der mit der Enzyklika *Caritas in veritate* von Papst Benedikt XVI. begonnen und sich bei Papst Franziskus fortgesetzt habe.³ Hier wie im weiteren Verlauf des Buches findet sich auch der Vorwurf einer gleichzeitig einsetzenden Einseitigkeit in der Kritik an der Marktwirtschaft. Über 100 Jahre lang wurden die Sozialenzykliken vom Konflikt zwischen Kapitalismus und Sozialismus geprägt. Die Kapitalismuskritik auf der einen Seite, verbunden mit der Ablehnung des Sozialismus auf der anderen Seite, gaben den Sozialenzykliken eine charakteristische Ausgewogenheit. Dass diese zentrale Diskussion seit Benedikt XVI. ausbleibt und sich entsprechend der Charakter der Sozialenzykliken verändert hat, kann als Traditionsbruch oder Neupositionierung angesehen werden; viel plausibler erscheint aber die Annahme, dass die Päpste der Ansicht waren, eine Wiederholung der Kritik am Sozialismus würde sich nach dem Zusammenbruch der sozialistischen Systeme erübrigen.

Auf den ersten Blick weniger problematisch erscheint die von *Stefan Grotefeld* untersuchte »Auseinandersetzung um den Kapitalismus im deutschen Protestantismus« (79–95). Am Beispiel der Autoren Leonhard Ragaz (1868–1945), Georg Wunsch (1887–1964) und Emil Brunner (1889–1966) wird die evangelische Kritik am Kapitalismus in

(2) Damit sind eigentlich alle möglichen Positionen dargelegt: Die Kirche ist nicht kapitalismuskritisch genug (Große Kracht), sie ist zu kritisch (Rhonheimer) und sie liegt genau richtig (Küppers). Bemerkenswert dabei ist, dass alle drei Autoren der Auffassung sind, ihre jeweilige Wunschposition sei in der Enzyklika *Centesimus annus* dargelegt.

(3) Die Kritik, dass Päpste mit der Tradition der Soziallehre brechen würden, gab es in der Vergangenheit schon öfter, vgl. etwa Rauscher 1963.

der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts exemplarisch zusammengefasst. Dabei kristallisieren sich drei zentrale Vorwürfe gegen den Kapitalismus heraus: »die Zerstörung der Gemeinschaft, die zunehmende Dominanz des Ökonomischen und schliesslich der Mangel an sozialer Gerechtigkeit« (85). Als zentrales Dokument zur Charakterisierung der derzeitigen Position wird die Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland *Unternehmerisches Handeln in evangelischer Perspektive* von 2008 angeführt. Hier bekennt sich die evangelische Kirche zu einer »öko-sozialen Marktwirtschaft« (86), also zu einem »gemässigten bzw. beschränkten Kapitalismus« (88). Zentral für diese Zustimmung ist, dass die Soziale Marktwirtschaft durch Umverteilung für soziale Gerechtigkeit sorgen will (vgl. 88). Obwohl linksprotestantische Kreise scharfe Kritik an dieser Position üben (vgl. 91), trifft das Konzept der Sozialen Marktwirtschaft, so Grotefeld, auf »breite Zustimmung [...] bei deutschen und Schweizer Protestanten« (92). Im zweiten Teil des Bandes wird die »Kritik am Wirtschaftsverständnis der Kirchen aus ökonomischer und politischer Perspektive« thematisiert. Hier kommen nun auch Ökonomen, Unternehmer und Publizisten zu Wort.

Dabei eröffnet sich ein Problemfeld, das für die Fragestellung des gesamten Buches eigentlich von grundlegender Bedeutung ist, aber letztlich nicht weiter thematisiert wird: Die Kritik an den Kirchenpositionen, die in den Beiträgen »Ist der Markt unmenschlich? Zur Vereinbarkeit von Marktwirtschaft und christlicher Ethik« von *Gerhard Schwarz* (99–115) und »Braucht es mehr Staat in der Wirtschaft?« von *Gerhard Pfister* (117–133) geübt wird, richtet sich nicht primär gegen die offiziellen kirchlichen Positionen (wie sie im ersten Teil des Bandes dargestellt sind), sondern vor allem gegen das, was in »Texten von Pastoren, Pfarrern und Priestern in Publikumszeitungen und -zeitschriften, vor allem aber in Predigten und Fürbitten« (99) an wirtschaftspolitischen Stellungnahmen abgeliefert wird. Der von Schwarz beklagte Eindruck, Kirchenvertreter versuchten den Menschen einzureden, ein Christ müsste sozialistisch denken (vgl. 101), ist sicherlich nicht einfach von der Hand zu weisen, widerspricht aber der Aussage von Papst Pius XI.: »Es ist unmöglich, gleichzeitig guter Katholik und wirklicher Sozialist zu sein.« (*Quadragesimo anno*, 120)⁴ Kritisch anzumerken ist hier, dass die von Pfister und Schwarz geübte Kritik an den »Alltagspositionen« der Kirchenvertreter in vielen Fällen sicher zutrifft, gegenüber den kirchlichen Lehrschreibern aber zumeist

(4) Vgl. zur Kritik der Kirche am Sozialismus etwa auch Frambach/Eissrich 2016, 33–34, 96, 190.

nicht greift.⁵ Damit drängt sich dem Leser die Frage auf, ob der Eindruck, der Kapitalismus sei ein Feindbild der Kirche, letztlich auf einem Missverständnis beruht, weil einerseits offizielle und mit teilweise höchstem ökonomischen Sachverstand erarbeitete kirchliche Positionen existieren, andererseits widersprechende »Aussagen mit moralischer Autorität und oft wenig berührt von ökonomischer Fachkompetenz von der Kanzel herab verkündet werden« (101).

Die Schweiz als positives Beispiel für ein Land, in dem einerseits das Phänomen der zunehmenden Einkommensdisparität nicht festzustellen sei und ein hohes Maß an sozialer Gerechtigkeit vorliege, andererseits ein dauerhaft hohes Wirtschaftswachstum realisiert werden konnte, untersucht der Beitrag »Werden die Reichen immer reicher? Die Verteilung der Einkommen in der Schweiz im Kontext normativer Gerechtigkeitsprinzipien« von *Christian Frey* und *Christoph A. Schaltegger* (155–171). Die Schweiz sei damit neben Japan, Italien und Frankreich ein Beispiel für ein Land, auf das der Satz »Die Reichen werden immer reicher, die Armen immer ärmer« nicht zutrifft, während in den USA, Kanada und Großbritannien durchaus ein Anstieg der Einkommensunterschiede festzustellen sei. Der Schweiz gelinge es, unter Gesichtspunkten ganz verschiedener Gerechtigkeitskonzepte – wie Leistungsgerechtigkeit, Chancengleichheit, Bedarfsgerechtigkeit und Finanzierungsgerechtigkeit – besser abzuschneiden als die meisten anderen Länder. Dies führen die Autoren vor allem auf die institutionellen Rahmenbedingungen in der Schweiz zurück; zudem sei zu betonen: ein ebenfalls wichtiger Grund für die langfristige »verteilungspolitische Resilienz könnte in einem gefestig-

(5) Nur zwei Beispiele seien hier angeführt: Die Mahnung von Schwarz, die Kirche würde »weitgehend vergessen, dass der Markt kein Wesen ist, dass es also niemals der Markt ist, der handelt, sondern dass es Menschen sind, die sich auf diesem Markt bewegen, die sich verantwortlich – oder unverantwortlich – verhalten« (104), ist inhaltlich übereinstimmend mit den Aussagen von Papst Benedikt XVI. »Die Wirtschaft und das Finanzwesen können, insofern sie Mittel sind, tatsächlich schlecht gebraucht werden, wenn der Verantwortliche sich nur von egoistischen Interessen leiten läßt. So können an sich gute Mittel in schadenbringende Mittel verwandelt werden.« (*Caritas in veritate*, 36) Und auch das von Pfister angeführte Zitat von Comte-Sponville: »Wenn wir wollen, dass es eine Moral in der kapitalistischen Gesellschaft gibt (und es muss sie unbedingt auch in der kapitalistischen Gesellschaft geben), dann muss diese Moral ihren Ursprung, wie in jeder Gesellschaftsform, ausserhalb der Wirtschaft haben« (120), findet eine Übereinstimmung in derselben Enzyklika: »Der Bereich der Wirtschaft ist weder moralisch neutral noch von seinem Wesen her unmenschlich und antisozial. Er gehört zum Tun des Menschen und muß, gerade weil er menschlich ist, nach moralischen Gesichtspunkten strukturiert und institutionalisiert werden.« (*Caritas in veritate*, 36)

ten gesellschaftlichen Konsens zur Verteilungsgerechtigkeit« liegen (158).

Der dritte Teil des Bandes unternimmt den Versuch, die kirchliche Position zu konstitutiven Merkmalen der Marktwirtschaft zu untersuchen. Spätestens hier wird deutlich, dass zwei zentrale Themenfelder der aktuellen kirchlichen Kritik am Kapitalismus im vorliegenden Band nur gestreift werden: Zum einen das Thema Umweltschutz, das spätestens mit der Enzyklika *Laudato si'* zu einem ganz zentralen Kritikpunkt der Kirche an der Wirtschaft geworden ist (vgl. z.B. Schallenberg/Menke 2016); und zum anderen die Finanzwirtschaft und deren Verantwortung für die jüngste Finanzkrise, wie sie zentral in der Enzyklika *Caritas in veritate* von Papst Benedikt XVI. thematisiert wurde.⁶

In seinem Beitrag ›Konkurrenz: Antipode zu Barmherzigkeit und Kooperation?‹ spannt *Markus Vogt* (175–191) einen weiten Bogen, der von grundsätzlichen Überlegungen zu Wettbewerb und Konkurrenz, über die theologische Sicht auf diese Faktoren bis hin zu den ökonomischen Aussagen von Papst Franziskus reicht. Der Wettbewerb im ökonomischen, politischen und wissenschaftlichen Kontext hat sich Vogt zufolge als produktive Triebfeder des Fortschritts erwiesen und ist »zu einem dominierenden Gestaltungsprinzip der Moderne geworden« (179). Dagegen spiele der Wettbewerbsgedanke in der christlichen Theologie keine Rolle: »Die Vorstellung einer Konkurrenz um das beschränkte Angebot von Plätzen im Himmel ist der biblischen Vorstellung fremd.« (183) Entsprechend finde die Anerkennung des Marktes erst verspätet statt; und letztlich könne man erst mit der Enzyklika *Centesimus annus* von einer solchen Anerkennung sprechen, die dann später im *Kompendium der Soziallehre der Kirche* untermauert worden sei. Die dabei angesprochenen ethischen Aspekte sieht Vogt in der Sozialen Marktwirtschaft verwirklicht; hier wirkten Fairness im Konkurrenzkampf, garantiert durch die rechtsstaatliche Rahmenordnung, Arbeitsteilung und damit Kooperation, ermöglicht durch den Marktprozess, und Solidarität, institutionalisiert in Form des

(6) Mit *Oeconomicae et pecuniariae quaestiones* legte die Kongregation für die Glaubenslehre im Mai 2018 ein Dokument vor, das diese Thematik aufgreift und von Papst Franziskus approbiert wurde. In diesem Dokument, das weniger abstrakt als etwa die Sozialenzykliken wirkt, wird der Charakter der kirchlichen Kritik an der Marktwirtschaft, bzw. hier am Finanzsystem, deutlich: Die Kritik ist scharf, teilweise schneidend, aber sie ist nicht von Ablehnung oder gar Feindschaft geprägt, sondern entschieden konstruktiv. So werden etwa Maßnahmen gegen Steuerhinterziehung und Geldwäsche (vgl. 31), das Verbot besonders riskanter Wertpapiere (vgl. 25–26) oder die Stärkung der *Compliance*-Funktion in den Finanzunternehmen (vgl. 28) gefordert.

Sozialstaats, zusammen (vgl. 187). Papst Franziskus' Kapitalismuskritik wird von Vogt dementsprechend als einseitig qualifiziert, weil die durch die Marktwirtschaft ermöglichten positiven Errungenschaften kaum angesprochen würden. Gleichzeitig wird aber auch betont, dass sich die »prophetisch zugespitzte Kritik« von Papst Franziskus durch den Vorwurf der Einseitigkeit nicht entkräften lässt (vgl. 189).

In dem nachfolgenden Beitrag stellen *Matthias Störring*, *Nils Goldschmidt* und *Julian Dörr* die Frage: »Privateigentum: Antipode zu gerechter (= gleicher) Vermögensverteilung und Gemeineigentum?« (193–215) Die Abwägung zwischen einer auf dem Privateigentum basierenden ökonomischen Leistungsfähigkeit und den sozialen Problemen, die sich aus der Konzentration von Eigentum ergeben, führt die Autoren zur Forderung nach einem institutionellen Rahmen, einer »Sozialbindung des Eigentums«, die sich recht gut mit der kirchlichen Soziallehre, aber auch mit dem Ordoliberalismus vereinbaren lässt (vgl. 211f.). Mit dem Modebegriff »Share Economy« wird die Neuauflage des Konzepts der gemeinsamen Güternutzung angesprochen, das durch die Informationstechnologie eine rasante Verbreitung erfährt. Neben konzeptionellen Problemen, wie der Abgrenzung von normalen Vermietungsgeschäften, stellt sich die Frage, wie hier mit bekannten ökonomischen Problemen wie der Übernutzung des Gemeinguts umgegangen werden soll. Auch ist fraglich, wie die Autoren betonen, ob daraus gesamtgesellschaftliche Vorteile resultieren oder ob hier nicht vor allem »neue Geschäftsmodelle zur Gewinnerwirtschaftung« entstehen, »die von den Unternehmen jedoch moralisch aufgeladen werden« (210).

Das im Band immer wieder anklingende Thema Globalisierung wird in den Beiträgen »Nutzen die Unternehmen die Globalisierung zur Minimierung ethischer Standards?« von *Rudolf Wehrli*, *Kai Rolker* und *Joachim Krüger* (135–153), sowie in dem Aufsatz »Freihandel: Antipode zu Entwicklungshilfe, globaler Planwirtschaft und Weltautorität« von *Georg Rich* (253–281) vertieft. Die Ergebnisse beider Beiträge mit Blick auf die Globalisierung sind ambivalent: An Fallbeispielen wird gezeigt, dass sich durch die Globalisierung auf mikroökonomischer Ebene für die Unternehmen Möglichkeiten zur Umgehung ethischer Standards eröffnen, etwa im Bereich Umweltschutz und Sicherheit. Gleichzeitig sei die mit einem Reputationsverlust verbundene ökonomische Gefahr im Zeitalter globalisierter Märkte und internationaler Medienberichterstattung derart angestiegen, dass sie ein solches Vorgehen der Unternehmen vor allem längerfristig verhindert (vgl. 152). Auf der makroökonomischen Ebene führe der Freihandel einerseits zu Wohlstandsgewinnen, andererseits würden die Freiräume

einzelner Länder, etwa im Umweltschutz, in der Gesundheitsversorgung und im Kulturbereich, durchaus eingeschränkt. Auch die Verteilung der aus dem internationalen Handel resultierenden Gewinne werde sowohl auf nationaler Ebene als auch in Bezug auf einzelne Personen oder Gruppen bisweilen als ungerecht empfunden. Entsprechend wird eine gewisse Skepsis der Kirche in Bezug auf die Globalisierung von Rich als durchaus nachvollziehbar bewertet. Vorgeworfen wird der Kirche allerdings, die »Schattenseiten der Globalisierung zu überzeichnen und alle Übel dem Versagen der Märkte anzulasten« und gleichzeitig das ebenso schwerwiegende Thema des Staatsversagens zu ignorieren (280).

In seinem Beitrag ›Konsumfreiheit: Antipode zu einem genügsamen sozial- und umweltverträglichen Lebensstil?‹ differenziert *Stephan Wirz* (217–230) zwischen einer zugespitzten »prophetischen Kritik« der Päpste an der modernen Konsumgesellschaft und einer anthropologisch fundierten zweiten Argumentationslinie: »Nun erkennt man, dass es den kirchlichen Dokumenten nicht um eine generelle Ablehnung von Konsumfreiheit und Güterfülle geht. Reichtum, wirtschaftliche Freiheit, Konsumfreiheit werden durchaus als Elemente der menschlichen Freiheit anerkannt. Sie haben aber, wie die Wirtschaft an sich, für die Soziallehre keinen Selbstzweck, sondern stehen im Dienst eines ›metaökonomischen Sinns‹, nämlich dem Aufbau einer geistigen und materiellen Kultur, in der sich der Mensch zu einer ›reifen Persönlichkeit‹ entwickeln [...] kann.« (221f.) Abschließend wird die Kirche von Wirz davor gewarnt, staatlicher Bevormundung das Wort zu reden und eine Rolle des Staates zu akzeptieren oder gar zu befürworten, die diesen als Lebensstil-Regulator vorsieht. Vielmehr sei es die Aufgabe der Kirche, Alternativen aufzuzeigen und kulturelle Kontrastangebote bereitzustellen (vgl. 227f.).

Das Buch lädt den Leser zum Nachdenken ein, wozu die verschiedenen Perspektiven und die teilweise hochinteressanten Detailinformationen einen wertvollen Beitrag leisten. Für die Einschätzung des aktuellen Stands der kirchlichen Diskussion um den Kapitalismus ist die Lektüre des Bandes sicherlich unverzichtbar. Sehr positiv fällt der schon in der Einleitung angekündigte, sehr sachliche und ›gelassene‹ Diskussionsstil auf; dies ist umso bemerkenswerter, als doch sehr unterschiedliche Autoren mit sehr unterschiedlichen Hintergründen und unterschiedlichen Auffassungen in Bezug auf die Marktwirtschaft zu Wort kommen, wobei die kapitalismuskritischen Stimmen eher in der Minderheit sind.

Als Problem ist festzuhalten, dass sich dem Leser bei der Lektüre des Buches der Eindruck einer gewissen Beliebigkeit der kirchlichen Sozi-

allehre einstellt, die sich, so scheint es, mit allem vereinbaren lässt. Konkret festgemacht werden kann dieser Eindruck etwa an den Interpretationen der Enzyklika *Centesimus annus*, die von der Klarstellung der Irrtümer des Kapitalismus (51) bis zu der Einsicht reichen, dass die Marktwirtschaft der beste Weg sei (71f.). Eventuell hätte ein abschließendes Resümee des Buches geholfen, aber vielleicht ist dies auch ein tatsächliches Problem der Soziallehre.

⇒ Literaturverzeichnis

Frambach, Hans / Eissrich, Daniel (2016): Der dritte Weg der Päpste – Die Wirtschaftsideen des Vatikans, Konstanz / München: UVK.

KAB (Hg.) (2007): Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente, Kevelaer: Butzon & Bercker.

Kongregation für die Glaubenslehre/Dikasterium für die ganzheitliche Entwicklung des Menschen (2018): *Oeconomicae et pecuniariae quaestiones* – Erwägungen zu einer ethischen Unterscheidung bezüglich einiger Aspekte des gegenwärtigen Finanzwirtschaftssystems, Rom: Vatikanische Verlagsbuchhandlung.

Nell-Breuning, Oswald v. (1977): Soziallehre der Kirche, Wien: Europaverlag.

Rauscher, Anton (1963): Zur Kontinuität der katholischen Soziallehre, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 4, 59–77.

Schallenberg, Peter / Menke, Marius (2016): Die Enzyklika »Laudato si'« und die katholische Soziallehre, in: *Die Neue Ordnung* 70, 164–178.

Schasching, Johannes (1994): Zeitgerecht – zeitbedingt. Nell-Breuning und die Sozialenzyklika *Quadragesimo anno* nach dem Vatikanischen Geheimarchiv, Bornheim: Ketteler.

Daniel Eissrich, *1971, Dr. oec., Bundesbankdirektor im Zentralbereich IT der Deutschen Bundesbank, Frankfurt/M. (daniel.eissrich@yahoo.de).

Zitationsvorschlag:

Eissrich, Daniel (2018): Rezension: Kirche contra Kapitalismus? Die Paulus Akademie Zürich vermittelt zwischen Kirche und Wirtschaft. (Ethik und Gesellschaft 2/2018: Rechtsbrüche). Download unter:
<https://dx.doi.org/10.18156/eug-2-2018-rez-10> (Zugriff am [Datum]).



ethikundgesellschaft
ökumenische zeitschrift für sozialetik

2/2018: Rechtsbrüche

Benno Zabel

Das Wagnis der Freiheit. Recht, Politik und die Angst der Moderne

Judith Hahn

Entgrenzte Bukowina. Was ist und leistet Recht in einer normpluralistischen Perspektive?

Christian Polke

Vom Bruch im Recht. Kulturtheoretische Vorüberlegungen mit Ernst Cassirer

Franziska Dübgen

Rechtsbruch und Strafe. Gerechtigkeitstheoretische Erwägungen

Markus Babo

Das Asylrecht als sperrige Institution in der Rechtsordnung