Vierteljahreszeitschrift 18. Jg. Nr. 1/2010

FORUM WIRTSCHAFTSETHIK

1|10

THEMA

Religion und Wirtschaftsethik

REZENSIONEN

- Betriebliche Partizipation und gesellschaftlicher Wandel
- Spiritualität in sozialen Unternehmen. Mitarbeiterseelsorge – spirituelle Bildung – spirituelle Unternehmenskultur

dnwe DEUTSCHES NETZWERK WIRTSCHAFTSETHIK / EUROPEAN BUSINESS ETHICS NETWORK DEUTSCHLAND E.V.

önwe Oesterreichisches Netzwerk Wirtschaftsethik MEMBER OF DNWE AND EBEN

IMPRESSUM

FORUM Wirtschaftsethik
(ISSN 0947-756X) wird herausgegeben
vom Deutschen Netzwerk Wirtschaftsethik
EBEN Deutschland e.V.

Kontakt:
Deutsches Netzwerk Wirtschaftsethik (DNWE)
Markt 23, D-02763 Zittau
Tel.: ++49/(0)3583/6127-83
Fax: ++49/(0)3583/6127-85
Email: info@dnwe.de
Internet: http://www.dnwe.de

Bankverbindung:
Sparkasse Oberlausitz-Niederschlesien
BLZ: 85050100
Kontonummer: 3000217648

Redaktion:
Prof. Dr. Michael S. Aßländer
Stiftungslehrstuhl für Wirtschafts-
und Unternehmensethik
Universität Kassel
Nora-Platiel-Str. 4-6 (K33), D-34127 Kassel
Tel.: ++49/(0)561/804-3857
Fax: ++49/(0)561/804-2818
Email: asslaender@uni-kassel.de

Prof. Dr. Andreas Suchanek
Lehrstuhl für Sustainability and Global Ethics,
Wittenberg Center of Global Ethics
Collegienstr. 62, D-06886 Wittenberg
Tel.: ++49/(0)3491/466-231
Fax: ++49/(0)3491/466-258
Email: andreas.suchanek@wcge.org

Dr. Ulrich Thielemann
Institut für Wirtschaftsethik,
Universität St. Gallen
Guisanstr. 11, CH-9010 St. Gallen
Tel.: ++41/(0)71/224-2644
Fax: ++41/(0)71/224-2881
Email: ulrich.thielemann@unisg.ch

Redaktionsassistenz:
Silvia Schröter
Markt 23, D-02763 Zittau
Tel.: ++49/(0)3583/6127-83
Fax: ++49/(0)3583/6127-85
Email: info@dnwe.de
Internet: http://www.dnwe.de

Anzeigen und Rezensionen:
Silvia Schröter
Tel.: ++49/(0)3583/6127-83
Fax: ++49/(0)3583/6127-85
Email: info@dnwe.de

Regionalforen:
Martin Priebe
Tel.: ++49/(0)177/6582282
Email: priebe@dnwe.de

Gestaltung:
Angelika Kauderer
Grafik-Design
Rablstraße 46, D-81669 München
Email: angelika.kauderer@t-online.de

Produktion:
Gustav Winter Druckerei
und Verlagsgesellschaft mbH
Gewerbestr. 2, D-02747 Herrnhut
Tel.: ++49/(0)35873/418-0
Fax: ++49/(0)35873/418-88
Email: post@winterdruck.de

FORUM Wirtschaftsethik erscheint mit vier Heften pro Jahr; der Preis für das Jahresabonnement beträgt D 32,- €, CH 48,- CHF (zzgl. Versand). Für Mitglieder des DNWE und des ÖNWE ist der Bezug der Zeitschrift kostenlos.

Namentlich gekennzeichnete Artikel geben die Meinung des Verfassers wieder, nicht aber die Auffassung der Redaktion der Zeitschrift **FORUM** Wirtschaftsethik, des DNWE oder des ÖNWE.

Alle in dieser Zeitschrift veröffentlichten Artikel sind urheberrechtlich geschützt. Die Zeitschrift darf nicht – auch nicht in Teilen – ohne schriftliche Genehmigung des Herausgebers in irgendeiner Form, sei es in Druckform, als Film oder digital reproduziert, verwendet oder gespeichert werden.

Das DNWE haftet nicht für Manuskripte die unverlangt zugesandt wurden. Sie können nur zurückgegeben werden, wenn Rückporto beigelegt wird. Manuskripte sollen wenn möglich digital im Word-Format auf Diskette oder per Email-Attachment eingereicht werden.

Buchrezensionen und Artikel sind der Redaktion stets willkommen, unterliegen für eine Veröffentlichung jedoch dem Vorbehalt der Zustimmung durch die Redaktion.

Titelfoto: Poco_bw, Dreamstime.com

Inhalt

4 EDITORIAL

THEMA

6 Die jüdische Wirtschaftsethik im 21. Jahrhundert

17 Religion und Wirtschaftsethik. Eine „katholische“ Perspektive

24 Auf der Suche: Evangelische Wirtschaftsethik

32 Islamische Wirtschaftsethik

41 Grundlagen der buddhistischen Wirtschaftsethik

REZENSIONEN

48 Betriebliche Partizipation und gesellschaftlicher Wandel

53 Spiritualität in sozialen Unternehmen. Mitarbeiterseelsorge – spirituelle Bildung – spirituelle Unternehmenskultur

TAGUNGSBERICHTE

55 Fünf Tage für die großen Fragen der Wirtschaftsethik – Bericht der 15. Herbstakademie für Wirtschafts- und Unternehmensethik in Weingarten

58 Die Bayreuther Dialoge 2009: „Agenda Humanitas – Wirtschaft (ver)sucht Menschlichkeit“

DISSERTATION

62 Private Akteure in der Global Governance – Kommunikative Grundlagen von Legitimität. Ein Forschungsprojekt in Kooperation mit dem UN Global Compact

Liebe Leserinnen und Leser,

erneut haben wir die kommende Jahrestagung 2010 mit dem Titel „Religion – Störfaktor und Ressource in der Wirtschaft“ zum Anlass genommen, diesem Thema eine eigene Ausgabe des FORUM Wirtschaftsethik zu widmen, um Ihnen so bereits im Vorfeld etwas „Appetit“ auf unsere Jahrestagung vom 19.-20. März 2010 in Bonn zu machen. Wir haben uns dabei allerdings bemüht, Beiträge zu sammeln, die in dieser Form auf unserer Jahrestagung nicht zum Vortrag kommen werden, so dass sich der Besuch der Jahrestagung auf alle Fälle lohnen wird.

Den Auftakt unserer Ausgabe zum Themenschwerpunkt „Wirtschaftsethik und Religion“ bildet ein Beitrag von *Francesca Yardenit Albertini* zur jüdischen Wirtschaftsethik, in dem die Autorin die ökonomischen Vorstellungen und die Behandlung wirtschaftsethischer Fragen in der Mishnah beschreibt. Ausgehend von einem traditionell landwirtschaftlich geprägten Ökonomieverständnis der Torah versuchen die religionsgesetzlichen Überlieferungen der Mishnah sowohl Probleme der Verteilungsgerechtigkeit als auch der Tauschgerechtigkeit aus ethischer Perspektive zu bewerten und dienen bis heute als Grundlage der rabbinischen Responsa auf wirtschaftsethische Fragen.

Der zweite Beitrag zur „Katholischen Wirtschaftsethik“ stammt von *Michael Schramm*. Unter dem Titel „Religion und Wirtschaftsethik – Eine ‚katholische’ Perspektive“ widmet sich Schramm, ausgehend von der Tradition der katholischen Sozialenzykliken, dem „Für und Wider“ einer eigenständigen „katholischen Wirtschaftsethik“, das er auf drei Ebenen – der Begründungsebene, der Anwendungsebene und der Implementierungsebene – untersucht.

„Auf die Suche nach einer evangelischen Wirtschaftsethik“ begibt sich *Daniel Dietzfelbinger* in seinem Beitrag, in dem er einen historischen Überblick über die Tradition der „evangelischen Wirtschaftsethik“ vorlegt. Trotz dieser Tradition im Umgang mit wirtschaftsethischen Fragen tut sich die evangelische Kirche jedoch bis heute schwer, so Dietzfelbinger, sich zu einer einheitlichen Position in wirtschafts- und unternehmensethischen Fragen durchzuringen.

Ausgehend von der aktuellen Wirtschafts- und Finanzkrise wendet sich *Helmut Leipold* dem Thema „Islami-

Foto: 19gabriele, Dreamstime.com

sche Wirtschaftsethik“ zu und beschreibt in seinem Beitrag die wesentlichen Grundlagen und Grundprinzipien des islamischen Wirtschaftsverständnisses. Allerdings bleibt Leipold in der Bewertung der Frage, ob eine islamische Wirtschaftsethik einen Ausweg aus der Wirtschaftskrise zeigen könnte, durchaus skeptisch, da der prinzipiell dogmatische Anspruch der islamischen Ethik eine Übertragung in pluralistische Gesellschaften verhindere.

Den Abschluss unseres Themenschwerpunkts bildet ein Beitrag von *Karl-Heinz Brodbeck*, in dem er sich den „Grundlagen der buddhistischen Wirtschaftsethik“ widmet. Ausgangspunkt der buddhistischen Ethik bildet dabei die Erkenntnis der wechselseitigen Abhängigkeit der Menschen untereinander und daraus resultierend die Ablehnung eines „methodologischen Individualismus“. In wirtschaftlicher Hinsicht resultiere hieraus eine gewisse Grundskepsis gegenüber dem „homo oeconomicus“ und den rein über Marktpreise koordinierten Austauschbeziehungen auf anonymen Märkten.

In den weiteren Beiträgen dieser Ausgabe berichten wir von der Herbstakademie des DNWE in Weingarten und den Bayreuther Dialogen zum Thema „Agenda Humanitas – Wirtschaft (ver)sucht Menschlichkeit“. Weiterhin informieren wir auch in dieser Ausgabe über aktuelle wirtschaftsethische Publikationen und stellen Ihnen in unserer Rubrik „Promotionen“ erneut ein aktuelles Dissertationsprojekt auf dem Gebiet der Wirtschafts- und Unternehmensethik vor.

Wir hoffen, dass es uns gelungen ist, Sie mit unserem ersten **FORUM** Wirtschaftsethik in diesem Jahr für das Thema der Jahrestagung des DNWE zu interessieren und hoffen Ihnen auch mit dieser Ausgabe wieder ein spannendes Lesevergnügen bereiten zu können.

Michael Aßländer *Andreas Suchanek* *Ulrich Thielemann*

Die jüdische Wirtschaftsethik im 21. Jahrhundert

Text:Francesca Yardenit Albertini

1. Prämisse

In der Mishnah – der zwischen dem dritten und siebten Jahrhundert nach der christlichen Zeitrechnung niedergeschriebenen mündlichen Tradition, die als ethischer und juristischer Kommentar des göttlichen Gesetzes gilt – findet man eine Konzeption von Ökonomie, die, ausgehend von der Hebräischen Bibel (im Besonderen Numeri, Leviticus und Deuteronomium), in erster Linie eine Rezeption und Ausarbeitung des Aristotelischen Denkens *(Politikos)* darstellt.[1] Die Mishnah ist jedoch kein philosophischer Traktat, sondern analysiert Wirtschaft innerhalb des Sozialsystems des damaligen Judentums: Die Wirtschaft – genau wie jeder andere Aspekt des sozialen Lebens[2] – wird durch die Lupe des göttlichen Gesetzes betrachtet und hinsichtlich ihrer ethisch-philosophischen Implikationen beurteilt.

Aus der griechischen Denkwelt[3] übernimmt die Mishnah den Begriff *oikonomia*, der die formale Fähigkeit der Verwaltung beschreibt, die Ausnutzung von Ressourcen zu verbessern und so für die ganze Gemeinde Kosten zu minimieren und die laufenden Einkommen zu erhöhen. Eine solche Bestimmung der *oikonomia* entspricht dem gemeinsamen Zweck, den man in vielen Abschnitten der Mishnah findet: die Schaffung einer Welt, in der die gesamte Menschheit gemäß der Rationalität des göttlichen Gesetzes leben kann. Betrachtet man das Wirtschaften als Fähigkeit der Verwaltung und die Ökonomie als Theorie des rationalen Umgangs mit knappen Ressourcen, findet man beide Begriffe in der rabbinischen Untersuchung praktischer Fälle aus dem Sozialleben der Gemeinde. Dass die Gemeinde bzw. die Gemeinden im Laufe der Geschichte eine bestimmte und zugleich differenzierte Identität entwickelt haben, ist dabei kein Widerspruch zur Konzeption einer ‚jüdischen Wirtschaft'. Die innere Einheit der Mishnah wurde von Jacob Neusner deutlich zum Ausdruck gebracht:

„Die Juden haben unter verschiedenen räumlichen und zeitlichen Umständen soziale Gruppen gebildet, und diese Gruppen haben sich weder an ein einheitliches Bild angepasst, noch haben sie selbst eine permanente Einheit gebildet. Der Begriff ‚Israel' ist eine Erfindung der Theologie, aber kein Faktum der Sozialgeschichte. (...) Jedoch können wir das Judentum als eine kohärente Weltanschauung identifizieren und bestimmen; [in diesem Sinne ist] ‚Israel' eine Sozialeinheit, welche die Weltanschauung [der unterschiedlichen jüdischen] Sozialgruppen verwirklicht und ausdrückt."[4]

Anders als Max Weber und Werner Sombart, die in ihren Werken „Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus" (1905) bzw. „Die Juden und der moderne Kapitalismus" (1911) behaupten, die Neigung der Juden zum modernen Kapitalismus sei aus der jüdischen Religion bzw. aus dem jüdischen

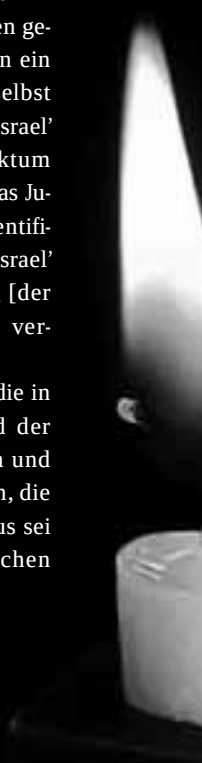


Foto: Zee – Fotolia.com

Nationalismus abzuleiten, ist die Auseinandersetzung des Judentums mit der wirtschaftlichen Sphäre des Lebens wohl eher auf geschichtliche Gründe, wie der Kampf ums Überleben in einem feindlichen und entfremdeten Kontext, der – wie im mittelalterlichen Zentraleuropa – die Juden fast ausschließlich zu wirtschaftlichen Tätigkeiten zwang, zurückzuführen. Auch eine ethische Motivation spielt hier eine Rolle, etwa dort, wo es um die Unterstützung der Unterdrückten und der Witwen und Waisen oder den Schutz der Fremden und Armen geht. Das bedeutet auch, dass die Mishnah keine moderne Konzeption der Wirtschaft als autonome und unabhängige Disziplin außerhalb des sozialen Kontextes enthält, wie sie beispielsweise ab dem 18. Jahrhundert und in ganz anderem Kontext in Großbritannien entstanden ist.

Die Mishnah entwickelte sich zur Zeit der so genannten Zweiten Sophistik, als sich die aristotelische Auffassung von der Zusammengehörigkeit von Ökonomie und sozialem Leben innerhalb der politischen Philosophie der damaligen intellektuellen Welt durchsetzte. Sie stellt zwei Aspekte der Wirtschaft in den Mittelpunkt, die im *Politikos*, aber nicht in der Heiligen Schrift zu finden sind: die ‚Marktwirtschaft' und die ‚Verteilungswirtschaft'. In der Marktwirtschaft, wie sie zur Zeit der Zweiten Sophistik zu verstehen ist, bewegen Händler Warenströme nach dem Gesetz von Angebot und Nachfrage von Ort zu Ort. Im Fall der Verteilungswirtschaft hingegen bestimmen politische Direktiven bzw. politische Ereignisse die Warenbewegung. Während in der klassischen Zeit die Wirtschaft sowohl nach ‚marktwirtschaftlichen' wie auch ‚verteilungswirtschaftlichen' Gesichtspunkten organisiert war, stellt die Umstellung auf primär marktwirtschaftliche Organisationsprinzipien zur Zeit ihrer Entstehung eine absolute revolutionierende Neuerung innerhalb der damaligen Handelsbeziehungen dar, die vor allem mit dem Verfall des Tauschhandels und der Ausdehnung des Prinzips des Privateigentums auch auf religiöse und politische Institutionen (Tempel, Priesterschicht usw.) verbunden war.

Eine so radikale Veränderung des wirtschaftlichen Kontextes erwies sich als Herausforderung für die Hermeneutik der Mishnah, die in der Hebräischen Bibel so gut wie keinen Anhaltspunkt fand, um diesen neuen Horizont des Soziallebens erforschen zu können, da das wirtschaftliche Programm der Mishnah prinzipiell auf dem so genannten Priestercodex (Bücher Leviticus und Numeri) basiert und sich lediglich mit der ‚Verteilungswirtschaft' beschäftigt: So etwa darf Land nicht länger als fünfzig Jahre verpachtet werden und auch das Einhalten der Arbeitsruhe und die Rücksichtnahme auf Arme im wirtschaftlichen Verkehr sind verbindlich geregelt. Dies ist ein entscheidender Unterschied zu Aristoteles, der im *Politikos* die Wirtschaft als abstraktes und von den menschlichen Ereignissen unabhängiges Phänomen untersucht. Eine solche Abstraktheit ist der Mishnah und dem Priestercodex völlig fremd.

Der Priestercodex entstand im sechsten Jahrhundert vor der christlichen Zeitrechnung: Während die griechische *Polis* zu dieser Zeit die ersten Schritte der „Marktwirtschaft" erlebte, findet man so gut wie keine Spur davon im Priestercodex. Die Mishnah, die siebenhundert Jahre nach Abschluss des Pentateuchs niedergeschrieben wurde, sah sich somit mit der Notwendigkeit konfrontiert, beide Aspekte der Wirtschaft untersuchen zu müssen und dabei in ihren Auslegungen über die Heilige Schrift hinausgehen zu müssen. Jedoch geriet die Mishnah weder in

Foto: Marén Wischnewski – Fotolia.com

die Falle des hermeneutischen Relativismus – und wurde nicht zur selbstreferentiellen Autoritätsquelle für die neu entstandenen Probleme –, noch verletzte sie die *mitzvah* (Vorschrift), dass nichts der Heiligen Schrift hinzugefügt bzw. von ihr weggenommen werden dürfe (Dt. 13:1).

Das Einheitskriterium in der juristischen und wirtschaftlichen Logik der Mishnah ist die Ethik, wobei es zu beachten gilt, dass sich das hebräische Wort für Ethik *(musar)* lediglich auf die Erziehungsfunktion der Eltern bezieht und in seiner Bedeutung dem Verb ‚zurechtweisen' nahe steht. Betrachtet man die jüdische Auffassung von Ethik – verstanden als Wissenschaft von der Bestimmung rechten Handelns – und von Moral – verstanden als Vorschriften für die Umsetzung einer solchen Wissenschaft in die Praxis –, so zeigt sich, dass sich das Judentum in seiner Sorge um das Verhalten des Einzelnen und um die Gerechtigkeit im gesellschaftlichen Leben dagegen wehrt, eine Ethik zu begründen oder moralische Werte dogmatisch zu setzen. Beide Dimensionen – Wissenschaft und Praxis – sind im Judentum nicht so deutlich wie in der philosophischen Tradition des Abendlandes zu trennen und gleichermaßen in der Torah enthalten.

In der Untersuchung konkreter Fälle des wirtschaftlichen Soziallebens orientiert sich die Mishnah an den ethischen Regeln von Leviticus, Numeri und Deuteronomium, um die Einheit des göttlichen Willens bzw. die Unveränderlichkeit der göttlichen Gerechtigkeit auf Erden zu begreifen. Das bedeutet auch, dass die rabbinischen Responsa keinen Kanon in dem Sinne bilden, dass die heutigen rabbinischen Responsa auf wirtschaftliche Fragen dieselbe Autorität beanspruchen dürften wie diejenigen aus mishnaischer Zeit.

2. Die Beziehung zwischen Ethik und Wirtschaft in der Mishnah

Was bedeutet Gerechtigkeit in der Mishnah aus der Perspektive der Wirtschaftsethik? Eine erste Antwort findet sich bereits in Lev. 19,2: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, der Herr, euer Gott." Der hier zum Ausdruck gebrachte Maßstab für Gerechtigkeit ist in seinem Wesen weder theologisch noch ethisch-philosophisch. Messkriterium für Gerechtigkeit ist die Erde – verstanden als Ackerboden – und die Art wie der Israelit mit ihr umgeht. Besitzer der Erde ist Gott, während der Israelit lediglich der ‚vorläufige Mieter' ist. Moderne Ökonomen würden vielleicht von einer Form von *joint ownership* ante-litteram sprechen.

In Bezug auf die ethischen Aspekte des Wirtschaftens zeigt die Mishnah ein überwältigendes Interesse für die Verantwortung der Gemeinschaft und des Einzelnen gegenüber seinen Glaubensgenossen und gegenüber Fremden. Der Israelit ist dafür verantwortlich, den Sinn des göttlichen Gesetzes, seine Gerechtigkeit und seine ethischen Prinzipien beispielhaft zu vertreten. Bereits in Leviticus und in Deuteronomium finden sich zahlreiche Beispiele für eine so verstandene ‚wirtschaftliche Gerechtigkeit':

1) Lev. 19; 10: „Auch in deinem Weinberg sollst du nicht Nachlese halten, noch die abgefallenen Beeren deines Weinbergs auflesen: dem Armen und dem Fremdling sollst du sie lassen; ich bin der Herr, euer Gott."

2) Lev. 19; 13: „Du sollst deinen Nächsten nicht bedrücken noch berauben; der Lohn des Tagelöhners soll nicht bei dir bleiben bis zum [andern] Morgen".

3) Dt. 24; 10f.: „Wenn du deinem Nächsten irgend etwas leihst, so sollst du nicht in sein Haus hineingehen und ihm ein Pfand nehmen; draußen sollst du stehenbleiben, und der, dem du leihst, soll das Pfand zu dir herausbringen. Und ist es ein armer Mann, so sollst du dich mit seinem Pfande nicht schlafen legen, sondern du sollst ihm sein Pfand zurückgeben, wenn die Sonne untergeht, dass er in seinem Mantel schlafen könne und dich segne; so wirst du vor dem Herrn, deinem Gott, gerecht dastehen. Du sollst einen bedürftigen und armen Tagelöhner nicht bedrücken, er sei einer deiner Brüder oder ein Fremdling, der in deinem Lande, in deiner Ortschaft wohnt; am selben Tage noch sollst du ihm seinen Lohn geben, dass die Sonne nicht darüber untergehe; denn er ist arm und sehnt sich darnach. Er könnte sonst den Herrn wider

dich anrufen, und es käme Schuld auf dich."

Die Mishnah übernimmt und überarbeitet die oben genannten biblischen Prinzipien, um ihr logisches Fundament zu bestimmen. So lesen wir in Dt. 15:1-3: „Alle sieben Jahre sollst du Erlass gewähren. Und so soll man es mit dem Erlass halten: Erlassen soll jeder Schuldherr das Darlehen, das er seinem Nächsten geliehen hat; er soll seinen Nächsten nicht drängen; denn man hat einen Erlass zu Ehren des Herrn ausgerufen. Den Fremdling magst du drängen; aber was du bei deinem Nächsten ausstehen hast, das sollst du erlassen." Im mishnaischen Traktat Baba Batra 2:4 wird erklärt, dass der Zweck dieser Vorschrift darin liegt, den Armen durch die Verschuldungskumulierung nicht ärmer und den Reichen durch Kreditkumulierung, die keine Anstrengung und keine besondere Eigenschaft seitens des Reichen erfordert, nicht reicher zu machen. Die Passivität in der Vermehrung des eigenen Vermögens gilt als Verletzung des Gotteswillens, der in Gen. 1,26 die direkte Beschäftigung des Menschen fordert, um die Früchte der Erde genießen zu können. Was das Christentum als Strafe betrachtet – „im Schweiße deines Angesichts sollst du dein Brot essen…" – ist derselbe Schweiß, der im Judentum als Segen Gottes verstanden wird, und der das menschliche Recht auf den Gebrauch der Erde täglich neu bestätigt: „Diese sind meine physischen und intellektuellen Begabungen, um deinen Gaben würdig zu sein, mein Gott."

Der mishnaische Traktat *Peah*[5] bezieht sich ausschließlich auf die Behandlung der Armen innerhalb der Gesetze über die Landwirtschaft. In diesem Traktat betrachtet der Landbesitzer *(baal habbayt)* das Land als ausschließlichen Besitz Gottes, weswegen er einen Teil seines nicht-abgeernteten Felds als *peah* [Ergänzung: *peah* ist die Ecke des Feldes nach Lev. 19,9] für die Armen lassen muss, weil Gott die Armen als Repräsentanten der noch zu vollbringenden Gerechtigkeit auf Erden auserwählt hat. Nicht einmal die Tempelpriester dürfen die *peah* für sich selbst oder für die Bedürfnisse des Tempels fordern. Das ethisch-ökonomische Gesetz der *peah* geht so weit, dass selbst der letzte Wille[6] eines Verstorbenen im Fall der Idiosynkrasie gegenüber der *peah* nicht respektiert werden darf, wie wir im Traktat Baba Batra 9:6 a-d lesen:

„Wenn der Sterbende sein Land einer dritten Person schenkt und die *peah* – unabhängig von ihrem Maß – hinterlässt, ist sein Geschenk gültig. Wenn der Sterbende aber keine *peah* hinterlässt, ist sein Geschenk ungültig."[7]

Andere Traktate der Mishnah erweitern den ursprünglich stark an Bodenbesitz orientierten Maßstab der Gerechtigkeit in der Wirtschaft auf alle Handlungen und menschlichen Beziehungen, die einem *do ut des* unterliegen: Die Eigentumsübertragung von einem Menschen auf einen anderen bringt die Übertragung der Verantwortung mit sich, die ihren Ursprung im Willen Gottes hat. Im Traktat Baba Metziah 4:10 heißt es:

„Eine Klage wegen Betrugs bezieht sich sowohl auf das Kaufen als auch auf das Verkaufen. Zugleich bezieht sie sich auch auf die ausgesprochenen Worte. Niemand darf einen Ladenbesitzer fragen: ‚Wieviel kostet es?', wenn man kein Interesse am Einkauf des betroffenen Gegenstandes hat."

In der Mishnah versteht man die Ehrlichkeit der Absicht als Anfang aller Geschäftsbeziehungen, eine Ehrlichkeit, die zugleich Ehrlichkeit vor Gott – dem einzigen echten Besitzer aller Waren und Güter der Welt – ist. Die Ehrlichkeit ist Ausdruck der bewusst übernommenen Verantwortung, mit der man Gottes Eigentum weiterleitet bzw. übernimmt und die Voraussetzung aller Gerechtigkeit im Kontext menschlichen Handelns.

Dasselbe Prinzip gilt auch in Bezug auf das Darlehen und die Zinsberechnung, deren Gesetze insbesondere im Traktat Baba Metzia detailliert aufgeführt werden. Ihre Bedeutung für das soziale und wirtschaftliche Leben der Gemeinde drückt die Tatsache aus, dass fast jede Beschreibung dieser Gesetze mit Zitaten aus Exodus und Leviticus abgeschlossen wird. So heißt es in Baba Metzia 5:10:

„Rabbi Gamaliel sagt: Es gibt einen Wucher, der im

Foto: Martina Berg – Fotolia.com

Voraus bezahlt, und einen anderen, der am Schluss bezahlt wird." – „Wieso?" – „Wenn jemand einem Menschen ein Geschenk macht, den er um ein Darlehen bitten möchte, ist das ein im Voraus vergütetes Darlehen: ‚Ich handle so, damit du mir etwas leihst'. Wenn jemand dem Entleiher nach der Zurückzahlung des Darlehens ein Geschenk macht, ist das ein Wucher, der am Ende bezahlt wird: ‚Ich mache das für Dein Geld, weil es Dir unnützer war, als es in meiner Hand war'." – „Rabbi Simeon sagte: Das ist ein durch die Worte bezahlter Wucher. (...)"

Dieser Abschnitt kritisiert im ersten Fall den Versuch, den potentiellen Entleiher zu bestechen, und im zweiten den Versuch, den Entleiher für künftige Leihgaben günstig zu stimmen. Der Traktat Baba Metzia erklärt weiter:

„Die folgenden Menschen, die an einem Darlehen mit [übertriebenen] Zinsen[8] teilnehmen, verletzen ein negatives Gebot: der Verleiher, der Entleiher, der Bürge und die Zeugen. Die Weisen sagen: auch der Schreiber. Sie verletzen das negative Gebot: ‚Du sollst deinem Bruder dein Geld nicht auf Zins geben, noch deine Speise mit der Verpflichtung zu einer Zulage [bei der Rückerstattung]' (Lev. 25:37); und sie verletzen das negative Gebot: ‚Wenn du [einem aus] meinem Volke Geld leihst, einem Armen neben dir, so handle an ihm nicht wie ein Wucherer' (Ex. 22:25); und sie verletzen das negative Gebot: ‚[I]hr sollt ihm keinen Zins auflegen' (Ex. 22:25); und sie verletzen das negative Gebot: ‚Du sollst einem Tauben nicht fluchen und einem Blinden nichts [keinen Stock] in den Weg legen, sondern du sollst deinen Gott fürchten; ich bin der Herr' (Lev. 19:14)"[9]

Die Mishnah wendet diese vier negativen Gebote auf unterschiedliche wirtschaftliche Probleme an, die innerhalb der Dynamik ‚leihen/entleihen' entstehen könnten. Lev. 25:37 verbietet, höhere Zinsen als die, die vom aktuellen Zustand des Marktes festgelegt werden, durchzusetzen; der erste Teil von Ex. 22:25 verbietet, die Leihgabe nicht zurückzuzahlen; der zweite Teil von Ex. 22:25 verbietet, das eigene Vermögen ausschließlich durch Entleihen zu bilden; schließlich verbietet Lev. 19:14 dem Leihenden, sich in eine Lage zu bringen, in der er seine Schuld nicht mehr zurückzahlen kann. Man kann sich die wirtschaftlichen, politischen und sozialen Folgen für eine Gemeinde vorstellen, in der diese Prinzipien nicht respektiert werden, insbesondere dort, wo Wuchersysteme weit verbreitet sind. Zweck der Mishnah war es auch, die Stabilität sowie das Weiterleben der jüdischen Gemeinde zu garantieren. Dies kann erklären, warum Wirtschaft im Vergleich zur Politik in der Mishnah zweitrangig bleibt. Bereits im 4. Jahrhundert nach der christlichen Zeitrechnung behauptet Rav Joseph, dass der Zweck der Torah – und somit der Zweck der Mishnah – die Unterstützung einer harmonischen bzw. gerechten Sozialordnung ist: „Ihre Wege [die Wege der Torah] sind Wege der Wonne, und all ihre Pfade sind Wohlfahrt" (Sp. 3:17).

Selbstverständlich beschäftigt sich die Mishnah mit einer relativ überschaubaren Welt, in der es den Juden noch möglich war, die eigenen Regeln wirtschaftlichen Handelns trotz der Abwesenheit eines jüdischen Staates anzuwenden. Mit der Entwicklung der *galut* (Exil), die die sozialen, ökonomischen und politischen Rahmenbedingungen des jüdischen Lebens veränderte, reduzierte sich diese Autonomie allmählich, und im Laufe der Zeit wurden die Prinzipien – darunter auch die wirtschaftlichen – anderer herrschender Kulturen und Zivilisationen von den Juden übernommen.

3. Die mishnaische Wirtschaftsethik heute

Was bleibt in diesem Zusammenhang von der mishnaischen Wirtschaftsethik übrig? An dieser Stelle möchte ich lediglich zwei Beispiele skizzieren, um die heutige Anwendung der Mishnah in der *galut* zu erklären und die einheitliche Konzeption der aktuellen Wirtschaftsethik aus jüdischer Sicht darzustellen.[10]

Das erste Beispiel bezieht sich auf den Verfall des Aktienmarktes in den letzten vier Jahren: Schlecht beratene Kunden, die z. B. nach einer ‚professionellen Beratung' ihrer Bank ihre Ersparnisse auf Infineon, Parmalat und Cirio konzentriert hatten, haben eine weitgehende Pulverisierung ihres Vermögens erlebt. Da das Scheitern des Aktienmarktes nicht nur von unvorhersehbaren katastrophalen Ereignissen (11. September 2001) verursacht wurde, sondern häufig auch von verfälschten Bilanzen der betroffenen Aktiengesellschaften, deren Überprüfung nicht deren Verantwortung oblag, baten einige amerikanische Banken unter jüdischer Leitung sowie einige an der Wall Street geführte Aktiengesellschaften um eine offizielle rabbinische Stellungnahme. [11]

In ihrer Antwort bezogen sich die gefragten Rabbiner auf zwei mittelalterliche Responsa, das erste von Solomon ben Abraham Adret (Barcelona, 1235-1310) und das zweite von Rabbi Simeon ben Zemach Duran (Algerien, 1361-1444). Beide Responsa unterstrichen das mishnaische Prinzip *letakunai shelachtikh velo li'avutei* („Ich habe Dich bevollmächtigt, um meine Geschäfte zu unterstützen und nicht um sie zu gefährden"). Dieses Prinzip basiert auf dem jüdischen Gesetz von *ona'ah* (übertriebener Gewinn), nach dem ein Mensch, der in einem gewissen Bereich kompetent ist, ein Geschäft nicht zu einem Preis abschließen darf, das nur für ihn vorteilhaft und risikofrei ist.

In ihrem Responsum, das im Januar 2002 bekannt gemacht wurde, stützten sich die gefragten Rabbiner auch auf ein weiteres biblisches Prinzip, das in der Mishnah in Bezug auf die Wirtschaftsethik benutzt wird: *lifnei iver lo titen mikshol* (Lev. 19:14: „Du sollst (...) einem Blinden keinen Stock in den Weg legen"). Ein Mensch, der um eine Beratung bittet, fordert eine Orientierung in einem Bereich, in dem er dem Blinden gleicht. Wenn eine gegebene Auskunft zu einem Schaden des Blinden führt, ist der Berater bzw. der Leiter des Blinden dafür verantwortlich und soll an der Rückerstattung des indirekt zugefügten Schadens teilhaben.

Das zweite Beispiel bezieht sich auf das zum ersten Mal im Jahr 1938 in den USA verabschiedete *Minimum Wage Law*, das die Bush-Regierung im Jahr 2002 grundlegend geändert hat. Nach der ursprünglichen Absicht des Gesetzgebers sollte das *Minimum Wage Law* die Verarmung von vollbeschäftigten Arbeitern durch einen Ausgleich des Gehalts bei sich ständig verändernden wirtschaftlichen Gegebenheiten vermeiden. Die Bush-Regierung hat dieses Gesetz hingegen so verändert, dass sein Ziel nicht mehr der Schutz der verarmenden Arbeiter, sondern die Stabilität des Arbeitgebergewinns ist.

Als einige jüdische Arbeitgeber um eine rabbinische Stellungnahme baten,[12] bezogen sich die Rabbiner auf das mishnaische Prinzip, dass die Vermeidung der Verarmung ein zentrales – für Moses Maimonides (1135/38-1204), den größten jüdischen Denkers des Mittelalters, sogar das grundsätzlichste Prinzip – der jüdischen Wohltätigkeitspflicht ist. Das minimale Gehalt soll die fundamentalen Bedürfnisse

Foto: IM-Schulz – Fotolia.com

des menschlichen Lebens *(hayyei nefesh)* gewährleisten, und die Arbeitszeit soll eine Möglichkeit für die Weiterbildung und für die Vertiefung der eigenen Kenntnisse bieten. Gerade das Gegenteil wird vom neuen *Minimum Wage Law* in den Vereinigten Staaten erreicht: Kein menschliches Leben ist mit einem Verdienst von $ 50,- pro Tag möglich. Wer mehrere *low-fare jobs* erledigen muss, hat nicht die Möglichkeit, sich weiterzubilden; gleichzeitig fordert die amerikanische Gesellschaft ein Konsumniveau, das nur mit einem entsprechenden Gehalt realisierbar ist. Die Flucht in die Kriminalität – vor allem seitens der Jugendlichen – ist somit nahezu unvermeidlich.

4. Die soziale und politische Warnung der Wirtschaftsethik in der Mishnah

Eine entscheidende Frage blieb bisher jedoch noch unbeantwortet: Warum sind die Armen so wichtig für die jüdische Wirtschaftsethik? Wieso die Armen und nicht die Kranken oder die Sklaven, die genauso wie die Armen unterdrückt und ausgebeutet werden? Und was ist der Unterschied zwischen den Armen aus jüdischer und den Armen aus christlicher Sicht? Sprechen beide Glaubensrichtungen von denselben Armen, haben die Armen im Judentum und im Christentum mithin dieselbe Rolle sowie dieselbe Bedeutung?[13]

Wenn man über die Armen aus jüdischer Sicht spricht, muss man sich von allen christlich-pietistischen Bildern befreien. Das bedeutet nicht, dass man keine Ähnlichkeit zwischen Judentum und Christentum in Bezug auf die Armen und insbesondere in Bezug auf das Verhältnis zwischen Armut und Gerechtigkeit finden kann. Andererseits aber offenbart sich im Pentateuch eine Interpretation der Armut als sozial-ökonomische Gefahr für die Stabilität der Gemeinde, die im Evangelium völlig fehlt. In den Segenssprüchen von Matthäus (Kap. 5) wird darauf verwiesen, dass der Wunsch derjenigen, die nach Gerechtigkeit streben, erfüllt werde, jedoch nicht auf Erden, sondern im Himmelreich. Ähnlich heißt es bei Lukas 6:20: „Selig seid ihr Armen, denn euch gehört das Himmelreich". Die Armut ist gleichsam Vorbedingung der ‚Auserwähltheit' im Himmel; die „Heiligsprechung" der Armut reicht so weit, dass man den Eindruck gewinnen könnte, dass Christentum benötige die Existenz der Armen für seinen Erfolg auf Erden. Wenn jedoch Armut in den Evangelien als unüberwindlicher Zustand der menschlichen Existenz erachtet wird, unterbleibt jedweder Versuch, ein wirtschaftliches Gegenmodell zu entwerfen. Hauptaufgabe der wirtschaftlichen Gesetze in Numeri, Leviticus und Deuteronomium ist es jedoch, gerade ein solches Gegenmodell zu skizzieren. Das Christentum bietet den Trost des ewigen Lebens im Jenseits an, als ob der wirtschaftliche Zustand ein ethisches Kriterium für die Aufnahme in das Gottesreich wäre. Während der Pentateuch nach der Überwindung der Armut durch gesetzliche, soziale und ökonomische Mittel strebt, findet sich im Evangelium ein ante-litteram romantisches Bild der Armen. Das ist vielleicht der entscheidendste Unterschied zwischen Altem und Neuem Testament: Im Evangelium sind die Armen keine Menschen, vor denen man Angst haben muss. Natürlich wird man vom Himmelreich ausgeschlossen, wenn man den Armen nicht hilft, jedoch ist dies eine Strafe, die mit dem diesseitigen Leben des handelnden Subjektes nichts zu tun hat. Die Armen werden häufig als schutzlose Lämmer dargestellt, die von den unberührbaren Mächtigen wehrlos ausgebeutet und ausgenutzt werden. Aus christlicher Sicht benötigen die Armen unsere Hilfe, weil sie keine Macht besitzen.

Im Pentateuch findet man eine radikal andere Sichtweise von Armut. Zunächst wird der Wohlstand – nicht die Armut – als Zeichen der Annährung zu Gott sowie als Zeichen des göttlichen Segenspruchs über den Menschen erkannt: „Isaak säte in diesem Land, und er erntete in diesem Jahr hundertfältig. Der Herr segnete ihn; der Mann wurde reicher und reicher, bis er sehr wohlhabend war" (Gen. 26:12-

14).[14] Und wir lesen auch: „Der Herr hat meinen Herrn reichlich gesegnet, so dass er zu großem Vermögen gekommen ist. Er hat ihm Schafe und Rinder, Silber und Gold, Knechte und Mägde, Kamele und Esel gegeben“ (Gen. 24:34).

Die Armen werden im Pentateuch in keinem Fall gesegnet, weil einerseits ihre Existenz ein sichtbares Zeichen des menschlichen Scheiterns bei der Umsetzung der göttlichen Gerechtigkeit auf Erden ist, und andererseits die Armen eine permanente Gefahr für die Stabilität der Gemeinde sind. Sogar das verhungernde auserwählte Volk erhebt sich in der Wüste (Nu. 11) gegen Gott, und unzählbar sind die weiteren biblischen Episoden, in denen die politische Stabilität der Gemeinde durch den Aufstand der Armen gegen die Institutionen gefährdet wird. So lautet der Rat: „Spricht ein König den Geringen zuverlässig Recht, hat sein Thron für immer Bestand“ (Spr. 29:14).

Aufgrund ihres Gefährdungspotenzials für die menschliche Ordnung sind die Armen ein Fluch auf Erden, sie sind unsere Opponenten, deren zerstörerische Macht unser Weiterleben gefährdet. Im Alten Testament finden sich zahlreiche Warnungen, die Verarmung einzelner Schichten zu vermeiden. Der häufig wiederholte Aufruf, nicht faul zu sein, muss in diesem Zusammenhang interpretiert werden: „Geh zur Ameise, du Fauler, betrachte ihr Verhalten, und werde weise! (...) Noch ein wenig schlafen, noch ein wenig schlummern, noch ein wenig die Arme verschränken, um auszuruhen. Da kommt schon die Armut wie ein Strolch über dich, die Not wie ein zudringlicher Bettler“ (Spr. 6:6, 10-11; 24:33-34).

Die Mishnah[15] enthält dieselbe wirtschaftliche Sorge wie das Alte Testament – besonders der Propheten Amos, Zephania und Jesaja –, die vom marxistischen Talmudisten Yulii Aronovich Solodukho (1877-1963) im Jahr 1938 in seiner Dissertation ausführlich untersucht worden ist: [16] Trotz des manchmal übertriebenen Versuchs, Karl Marx mit der Mishnah in Einklang zu bringen, beschreibt Solodukho sehr ausführlich den Inhalt der wirtschaftlichen Prinzipien in der Mishnah als Warnung an die Landbesitzer vor dem Aufstand der Armen. Die Armen sind in der Mishnah eine Verstimmung, welche die ganze Harmonie der Schöpfung als göttliche und menschliche Ordnung gefährdet. Kein Wort wird über ihre eventuellen Privilegien im *'olam ha-ba* (der kommenden Welt) gesprochen. Vielmehr werden die Armen als Risiko und Gefahr für die Stabilität der Gemeinde dargestellt. Weit vor Otto von Bismarck, der den deutschen Sozialstaat errichtete, um den Aufstand der verhungernden englischen Arbeiter nicht auf deutschem Boden erleben zu müssen, stellt die Mishnah dieselbe Frage: Wie kann man sich vor der unkontrollierten und unkontrollierbaren zerstörerischen Kraft der Armen schützen?

Die Mishnah ist kein apokalyptisches Werk, sowie das Judentum keine Apokalyptik als willkürliche Entscheidung Gottes für die Bestimmung des Endes der Geschichte kennt.[17] Die jüdische Wirtschaftsethik skizziert kein katastrophales künftiges Szenarium, sondern sie bezieht sich auf bereits geschehene Ereignisse in der Weltgeschichte, deren zerstörerische Kraft in der Existenz der Armut liegt. Zwar stimmt es, dass die Französische Revolution von der Bourgeoisie geführt und die russische Revolution von den Bolschewiken geleitet wurde, jedoch hat die Existenz der Armut beide ermöglicht. Und nicht alle Revolutionen sind imstande, ihr Ziel einer positiven Änderung der Weltgeschichte umzusetzen: Die Französische Revolution endete mit dem Terror, die russische Revolution mit dem Stalinismus.

Die Welt, welche die Globalisierung gerade aufbaut, arbeitet der Warnung der Mishnah bzw. der jüdischen Wirtschaftsethik zu: Es gibt ein bewaffnetes Kind, das in einem Bus oder in einem Flug auf uns wartet. Das ist kein apokalyptisches Bild, sondern die logische Konsequenz einer in der Hebräischen Bibel sowie in der Mishnah deutlich beschriebenen geschichtlich-wirtschaftlichen Kette, deren Schluss man jedoch jederzeit vermeiden kann. Die jüdische Wirtschaftsethik lehrt uns, aus welchem Grund und durch welche Modalitäten wir jenes Kind entwaffnen können, bevor es zu spät ist.

Foto: Mtsyri, Dreamstime.com

[1] Siehe u.a.: Meir Tamair: "With all your possessions:" Jewish Ethics and Economic Life, New York 1987; Ephraim Kleinman, Bi-Metallism in Rabbi's Time: Two variants of the Mishnah "Gold Acquires Silver", in: Zion 38 (1973), S. 48-61; Jacob Neusner, The Economics of the Mishnah, Chicago/London 1990.

[2] Siehe u. a.: David Novak, Jewish Social Ethics, New York/Oxford 1992.

[3] Vgl. u.a.: S. Toddy Lowry, The Greek Heritage in Economic Thought, in: Ders. (Hrsg.), Pre-Classical Economic Thought: From the Greeks to the Scottish Enlightenment, Boston/Dordrecht/Lancaster 1987; Morris Silver, Economic Structures of the Ancient Near East, London/Sidney 1985.

[4] Jacob Neunser, The Economy of the Mishnah, op. cit., S. xiii. [Übersetzung von F.Y.A.].

[5] Siehe u.a.: Roger Brooks, Support for the Poor in the Mishnaic Law of Agriculture: Tractate Peah, Chico 1983.

[6] Siehe diesbezüglich: Howard Eilberg-Schwartz, The Human Will in Judaism: The Mishnah's Philosophy of Intention, Atlanta 1986, S. 145-180.

[7] Übersetzung von F.Y.A.

[8] Zahlreiche mishnaische Prinzipien basieren auf der Berechnung der ‚richtigen' Zinsenquote (siehe z. B.: Baba Batra 5:1; Baba Qamma 10:6; Baba Metzia 4).

[9] Übersetzung von F.Y.A.

[10] Siehe u.a.: Aaron Levine, Case Studies in Jewish Business Ethics, New York/Hoboken (NJ) 2000; Ders., Economic Public Policy and Jewish Law, New York/Hoboken (NJ) 1993; Ders., Free Enterprise and Jewish Law: Aspects of Jewish Business Ethics, New York 1980.

[11] Aaron Levine, Economic Public Policy and Jewish Law, op. cit., S. 6-9.

[12] Aaron Levine, Economic Public Policy and Jewish Law, op. cit., S. 23 ff.

[13] Für eine erste Orientierungsbibliographie über dieses Thema siehe u.a.: Christoph Levin, Das Amosbuch der Anawim, in: Ders., Fortschreibungen. Gesammelte Studien zum Alten Testament, Berlin/New York 2003, S. 265-290; Ders., The Poor in the Old Testament: Some Observations, in: ibidem, S. 322-338; Norbert Lohfink, Poverty in the Laws of the Ancient Near East and of the Bible, in: TS 52 (1991), S. 34-50.

[14] Christoph Levin hat die Auffassung des vorexilischen Israels sowie des antiken Nahosten zur Armut ausführlich untersucht: The Poor in the Old Testament: Some Observations, op. cit.

[15] Die Mishnah ist ein selektiver Kommentar des Alten Testaments, so dass man hier lediglich die sozialwirtschaftliche Interpretation der Armut ohne Hinweis auf die anderen biblischen Nuancierungen dieser Kategorie (ethischer Wert der Wohltätigkeit, soziale Gerechtigkeit usw.) findet.

[16] Jacob Neusner (Hrsg.), Soviet Views of Talmudic Judaism: Five Papers by Yu. A. Solodukho in English Translation, Leiden 1973; Yulii Aronovich Solodukho, On the Question of the Social Structure of Iraq in the Third to the Fifth Centuries A.D., in: Notes of the Oriental Institute (Moskau) 14 (1957), S. 31-90.

[17] Für eine Vertiefung dieses Themas siehe u.a.: Arthur Hyman, Eschatological Themes in Medieval Jewish Philosophy, Milwaukee 2002; David Banon, Le messianisme, Paris 1998; Dan Cohn-Sherbok, The Jewish Messiah, Edinburgh 1997.

KONTAKT

Francesca Yardenit Albertini

Universität Potsdam

albertini@uni-potsdam.de

Religion und Wirtschaftsethik. Eine „katholische“ Perspektive

Text: Michael Schramm

1. Katholische Wirtschaftsethik?

Zu keinem Zeitpunkt der Menschheitsgeschichte gab es so etwas wie die katholische Wirtschaftsethik. Bereits in der Bibel findet sich eine Pluralität von Ansätzen. Zudem wurde und wird die Frage, wie insbesondere die *religiösen* Aussagen des Jesus von Nazareth (beispielsweise Lk 16,9) in Relation zu den Strukturen moderner Wirtschaftssysteme gebracht werden sollten, äußerst unterschiedlich beantwortet (Schramm 2007).

Nur für einen verhältnismäßig kurzen Zeitraum konnte es oberflächlich betrachtet so aussehen, als habe sich doch eine Art von katholischer Einheitslinie zur Wirtschaftsethik herausgebildet, nämlich als im 19. Jahrhundert die so genannte „Katholische Soziallehre“ entstanden war. Diese Katholische Soziallehre bildete sich heraus, weil man erkannte, dass die *strukturellen* Probleme der funktionalen Ausdifferenzierung des modernen Wirtschaftssystems nicht mit dem *individual*ethischen Instrumentarium der traditionellen Moraltheologie bearbeitet werden konnten, sondern einen *struktur*ethischen Zugriff erforderten. Der Eindruck einer katholischen Einheitslinie entstand vor allem deswegen, weil den päpstlichen „Sozialenzykliken“ (beginnend 1891 mit Rerum *novarum* von Papst Leo XIII.) und den Überlegungen katholischer Soziallehrer der moraltheoretische Rückgriff auf das „Naturrecht“ sowie auf die „Sozialprinzipien“ (Person-, Gemeinwohl-, Solidaritäts- und Subsidiaritätsprinzip) gemeinsam war. Diese formalen Gemeinsamkeiten führten jedoch keineswegs zu einheitlichen Positionen im Hinblick auf konkrete wirtschaftsethische Fragestellungen, weil man sich alles andere als einig war, welche Inhalte das Naturrecht konkret habe und zu welchen pragmatischen Schlussfolgerungen die Sozialprinzipien führen sollten. In Bezug etwa auf das Konzept der „Sozialen Marktwirtschaft“ oder der Unternehmensmitbestimmung (im Aufsichtsrat) bestand alles andere als Einigkeit. Da die Figur des Naturrechts somit kein zweckdienliches Testverfahren lieferte, um die *Inhalte* ethischer Geltungsansprüche herauszufinden, war der Eindruck einer Einheitslinie katholischer Wirtschaftsethik nur ein oberflächlicher; unter dem *formal* gemeinsamen Deckel (Naturrecht; Sozialprinzipien) war man im Hinblick auf wirtschaftsethische Problemlösungen vielfach unterschiedlicher Meinung.

Zwischenzeitlich ist jedoch auch der formal ge-

Foto: Julie Hagan – Fotolia.com

meinsame Deckel des Naturrechts Vergangenheit. „[I]nformiert über das Scheitern naturrechtlicher Begründungsversuche“ (Höhn 1999: 82) haben die Vertreter(innen) der neueren katholischen Sozialethik weitgehend auf formale, verfahrensethische Modelle vertragstheoretischer oder diskursethischer Art umgestellt. Da die Positionen zu *konkreteren* wirtschaftsethischen Problemen jedoch weiterhin auseinander gehen, kann auch für die Gegenwart von *der* katholischen Wirtschaftsethik keine Rede sein (zur Vielfalt der vertretenen Positionen vgl. etwa: Anzenbacher 1998; Gabriel 2002; Heimbach-Steins 2004-2005; Marx/Wulsdorf 2002).

2. Religion und Wirtschaftsethik: Einwände

Katholische Wirtschaftsethik gab und gibt es faktisch also nur im Plural. Dabei sehen sich die heterogenen Ansätze allerdings doch gemeinsam einigen ganz grundlegenden Einwänden gegenüber, die ihnen überhaupt die Möglichkeit einer modernen theologischen Wirtschaftsethik von vornherein absprechen. Ich unterscheide exemplarisch zwei Einwände: einen ökonomischen und einen moralphilosophischen Einwand.

2.1 Der ökonomische Einwand

Ein erster Einwand gegen die Möglichkeit einer theologischen Wirtschaftsethik hebt darauf ab, dass ihre religiöse Basis mit den Strukturen des modernen Wirtschaftssystems schlichtweg inkompatibel sei. So erklärte etwa Meinhard Miegel ungerührt: „Das Christentum befindet sich in einer Wirtschaftswelt, deren Strukturen (...) mit den Lehren des Jesus von Nazareth kaum vereinbart werden können. (...) Das Christentum steht damit in der Wirtschaft auf verlorenem Posten“ (Miegel 1995: 204). Wenn die theologische Ethik etwas Nützliches beisteuern wolle, könne sie daher nicht einfach ihre religiösen Inhalte auf die moderne Wirtschaft übertragen, sondern sehe sich gezwungen, bei der Ökonomik in die Schule zu gehen und sich „aufklären“ zu lassen. So wollen etwa Karl Homann, Dominik H. Enste und Oliver Koppel „nicht die – zum Teil herausragenden – Leistungen der Theologie in anderen Bereichen schmälern. Aber was den Umgang der Theologie mit der Wirtschaft und ihrer Reflexionsform, der Ökonomik, angeht, ist der Nachholbedarf erheblich“ (Homann/Enste/Koppel 2009: 8). Auch Päpste werden mit beißender Ironie konfrontiert, so etwa wenn der Ökonom Wolfram Engels zur Sozialenzyklika „Sollicitudo rei socialis“ anmerkt: „Der Papst leitet die Enzyklika damit ein, dass er sich auf den Beistand des Heiligen Geistes beruft. Vielleicht hätte er auch einen ganz ordinären Volkswirt zu Rate ziehen sollen“ (Engels 1995: 329).

Im Rahmen des skizzierten Einwands sieht es so aus, als bleibe einer theologischen Wirtschaftsethik im Hinblick auf pragmatische Problemlösungen konkreter wirtschaftsethischer Herausforderungen von ihrem „verlorenen Posten“ aus kaum mehr als eine inferiore Hobby-Ökonomik.

2.2 Der moralphilosophische Einwand

Aus moralphilosophischer Sicht hat der Philosoph Peter Stemmer ebenso kurz und bündig erklärt, dass es in einer *theologischen* Ethik überhaupt nicht um Moral, sondern *un*moralischerweise um *Erpressung* gehe. Denn man müsse „sagen, dass in ihr *[der theologischen Ethik]* Gott den Menschen gegenüber strukturell dieselbe Position einnimmt wie der Straßenräuber dem Passanten gegenüber. Wie der Straßenräuber auf Grund der Pistole (und der Bereitschaft, sie entsprechend zu benutzen) die Macht hat, ein bestimmtes Handeln mit einer Sanktion zu verknüpfen, und so den Passanten zwingt, das Geld herauszugeben, so würde Gott auf Grund seiner Macht, Sanktionen zu setzen *[Höllenstrafen usw.]*, die Menschen zwingen, so zu handeln, wie es ihm gefällt“ (Stemmer 2001: 836 f.).

In der Tat: Geht man von einer solchen Gottesvorstellung eines kosmischen Tyrannen aus, dann unterbleibt un-„moralisches“ Handeln nicht aus ethischer

Einsicht, sondern schlicht aus Angst vor transzendenten Grausamkeiten. Umgekehrt ist „moral"-konformes Handeln eine kluge Investition in eine himmlische Rendite.

3. „Katholische" Wirtschaftsethik

Ich wende mich zunächst dem ökonomischen Einwand zu. Sieht man die Dinge realistisch, so wird man tatsächlich von vornherein sagen (müssen), dass eine theologische Ethik die wirtschaftsethischen Probleme ausdifferenzierter Marktwirtschaften nicht mit den Bordmitteln ihrer *religiösen* Grundlagen lösen kann. Denn deren Basisdokument, die Bibel, kann von vornherein keine fertigen „Kochrezepte" bieten, wie unsere gesellschaftlichen Probleme der modernen Gesellschaft gelöst werden können, denn „[d]iese *[moderne]* Welt gab es ja gar nicht, als das Wort der Offenbarung erging" (Rahner 1959: 14). Deswegen ist selbstverständlich einzuräumen, „und zwar in deutlichster Weise, dass die Christen als solche nicht einfach ein fertiges, konkretes Programm für den Staat, die Kultur, Wirtschaft usw. haben und es auch gar nicht haben können" (ebd.: 19). Insofern haben theologische Ethiken „keine technischen Lösungen anzubieten" (Papst Benedikt XVI. 2009, *Caritas in Veritate*, Nr. 9).

Im Hinblick auf die Entscheidung wirtschaftsethischer Probleme ist dies jedoch nur die halbe Wahrheit. Inwiefern? Ich möchte die Zusammenhänge anhand eines (fiktiven) Fallbeispiels erörtern. Nehmen wir an, ein deutscher Textilfabrikant stehe vor der Frage, ob er weitere Arbeitsplätze seiner Firma (aus Kostengründen) nach Rumänien auslagern soll oder nicht. Es ist klar, dass er mit einem Sturm der Entrüstung zu rechnen hat – und diesen kann man ja auch nachvollziehen: Die bisherigen Mitarbeiter(innen) verlieren ihre Existenzgrundlage und sind verständlicherweise verzweifelt. Trotzdem wären die Effekte dieser Unternehmensentscheidung faktisch moralisch oder unternehmensethisch ambivalent:

Auf der einen Seite sind da die verzweifelten Mitarbeiter(innen), die ihren Arbeitsplatz verloren haben. Auf der anderen Seite aber entstehen Arbeitsplätze in einer Region, die aufgrund ihres deutlich niedrigeren Wohlstandsniveaus dringend weiterer Entwicklungen bedarf, und die Arbeitsplätze insofern dringender benötigt als wir. So gesehen hätte die Unternehmensentscheidung in Rumänien faktisch einen sozialen Effekt: „Wer in nationalen Kategorien denkt, mag sich daran stören, dass die neuen Arbeitsplätze (...) jenseits der Grenzen entstehen und nicht im Inland; die Ethik hat er dabei aber nicht auf seiner Seite. Es gibt kein ethisches Gebot, (...) die Bekämpfung der Armut in unterentwickelten Ländern ausschließlich mildtätigen Einrichtungen wie ‚Misereor' und ‚Brot für die Welt' vorzubehalten" (Wenger 1996: 269 f.). Es stellt sich daher – noch ganz jenseits ökonomischer Klugheitskalkulationen – die ethische Basisfrage, wem unser Textilfabrikant eigentlich verpflichtet ist: Wem gegenüber muss er seine Entscheidung eigentlich rechtfertigen – nur gegenüber den deutschen Mitarbeiter(inne)n oder nicht auch gegenüber den potenziellen Mitarbeiter(inne)n in Rumänien? Doch damit noch nicht genug: Zum Kreis der betroffenen Personen gehören auch die

Foto: lamaka – Fotolia.com

Konsumenten (die sich möglicherweise über kostengünstigere Textilien freuen). Aber müssten über die zahlungskräftigen Konsumenten hinaus nicht auch noch alle Habenichtse weltweit berücksichtigt werden: Haben nicht auch sie Anspruch auf Berücksichtigung? Sollten die Arbeitsplätze womöglich nicht in Rumänien neu entstehen, sondern in Subsahara-Afrika, wo die Armut noch ungleich größer ist?

Um die mit diesem Fallbeispiel aufbrechenden wirtschaftsethischen Fragen etwas zu strukturieren, möchte ich folgendes Schaubild zur Struktur einer jeden (wirtschafts)ethischen Argumentation voranstellen:

Begründung	Identitätssemantik (Wer?) Unparteilichkeit (Was?)	ideal
Anwendung	(situative) Angemessenheit	real
Implementation	Moral (Religion) Wirtschaft Politik	aktual (tatsächlich)

3.1 Begründungsebene

Fragen der Art, wie sie an unserem kleinen Fallbeispiel aufbrechen, verweisen auf eine ethische Grundlagenfrage: *Wer* gehört zur Solidargemeinschaft derjenigen, denen man bei einer ethisch verantworteten Entscheidung idealiter verpflichtet ist? Es geht hier um eine ontologische Solidaritätsfrage (*Wer* gehört zu „uns“?) und um eine moralkulturelle Identitätsfrage (*Wer* wollen „wir“ sein?). Um die Frage im Licht der Gerechtigkeitstheorie von John Rawls zu formulieren: *Wer* ist als Partei im „Urzustand“ überhaupt zugelassen?

Die Antwort der christlichen Religion auf diese Frage ist nun ein Angebot auf einem Markt von möglichen „Identitätssemantiken“. Dabei greift die christliche Antwort auf diese identitätssemantischen *Wer*-Fragen zurück auf Jesus von Nazareth, der in Bezug auf die *ontologische Solidaritätsfrage* mit seiner Fremden- (Lk 10,25-37) und Feindesliebe (Mt 5,44 f.) den Begriff des „Nächsten“ so definiert hat, dass kein Mensch mehr ausgeschlossen bleibt: Jeder ist der „Nächste“ und gehört zur Solidargemeinschaft! Dies wirkt sich auch auf die *moralkulturelle Identitätsfrage* aus: Das Angebot der christlichen Identitätssemantik sieht vor, dass sich Menschen nicht nur aufgrund der Potenziale ihrer Kooperationserträge definieren, sondern eine Gesellschaft von Menschen, die sich grundsätzlich im Sinn der christlichen Nächstenliebe anerkennen. Diese christliche Antwort auf die identitätssemantischen Fragen muss nicht identisch sein mit anderen, ebenfalls kohärenten (vernünftigen) Angeboten auf dem pluralen Markt moderner Identitätssemantiken. Es ist anzumerken, dass sich dieses identitätssemantische Angebot der christlichen Religion von der Modellierung des Problems bei John Rawls *unterscheidet*. Bekanntlich konzipiert Rawls „society“ als „a cooperative venture for mutual advantage“. Bleibt diese Definition noch deutungsoffen, so präzisiert der (sonst von mir sehr geschätzte) Moralphilosoph seine Gerechtigkeitstheorie in Bezug auf die zur „original position“ überhaupt zugelassenen Parteien dann aber dahingehend, dass der Urzustand von vornherein nur für „the normal range“ (Rawls 1993/2005: 25) offen stehe, d.h. für „full and active participants in society“ (ebd.: 272, f. 10). „Thus the problem of special health care and how to treat the mentally defective are aside“ (ebd.). Völlig zu Recht erklärt der Sozialphilosoph Wolfgang Kersting hierzu: „Bei Rawls haben wir (...) eine Betriebsversammlung (...) des Kooperationsunternehmens Marktgesellschaft *[vor uns]* (...). Dieser ökonomische Ausgang prägt den Problemhorizont und die Lösungswege“ (Kersting 2000: 167 f.). Auf jeden Fall unterscheidet sich Rawls’ Ansatz von der christlichen Antwort auf die identitätssemantische Solidaritätsfrage. Der – hier natürlich noch ideale – moral point of view der christlichen Identitätssemantik ist erst dann erreicht, wenn von vornherein ausnahmslos alle Menschen dieses Erdballs als Mitglieder der globalen Solidargemeinschaft

(„Menschheitsfamilie“) angesehen werden. In diesem Sinn handelt es sich um eine „katholische“ *Identitätssemantik*, wobei ich den Begriff „katholisch“ hier selbstverständlich nicht in einem konfessionell (kirchlich) verengten Sinn, sondern in seiner ursprünglichen Bedeutung verwende: „weltumspannend“ gehören *alle* Menschen zu den ethisch relevanten „Nächsten“. Dieser Ansatz charakterisiert grundlegend eine „katholische“ Wirtschaftsethik und prägt ihre Wahrnehmungen im Lichte einer „*global* justice“ (vgl. Teile von Mack et al. 2009).

Wenn geklärt ist, wer überhaupt zu berücksichtigen ist, brechen ethische *Was*-Fragen auf: *Was* ist fair, *was* unparteilich, *was* gerecht? Diesbezüglich gibt es ein breites Angebot moralphilosophischer Konzeptionen, darunter etwa den Utilitarismus von John Harsanyi, die Gerechtigkeitstheorie von John Rawls oder die Diskursethik von Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas. Die christliche Antwort auf diese *Was*-Frage wird sich dabei nicht vorschnell mit einer der angebotenen Konzeptionen identifizieren. Sie wird zwar meistens ähnlich wie Rawls oder Habermas argumentieren, aber beispielsweise gibt es in tragischen Situationen („tragic choices“) m. E. gar keine andere Möglichkeit als utilitaristisch zu entscheiden. Das spezifische Ideal einer christlichen Wirtschaftsethik besteht hier aber in einer „vorrangigen Option für die Armen“ (oder in Rawls’ Terminologie: für die „am wenigsten Begünstigten“).

Auf der Begründungsebene werden also Zielvorstellungen formuliert, die die Richtung bestimmen, in der wir nach Lösungen suchen sollen (Heuristik).

3.2 Anwendungsebene

Auf einer zweiten Ebene, der Anwendungsebene, stellen wir nun aber fest, dass in lokalen Situationen ein Widerstreit zwischen verschiedenen moralischen Zielen (Werten) bestehen kann. Greifen wir hierzu noch einmal auf unser kleines Fallbeispiel zurück und nehmen nun an, dass die Arbeitsplätze für die Endverarbeitung der Textilien nach Rumänien gewandert sind. Die Firma steht nun vor der Frage, mit welchen Stoff-Zulieferern sie Verträge abschließen soll. Vom Kosten-Standpunkt aus bietet sich ein Zulieferer aus Hyderabad (Indien) an, der allerdings Kinderarbeit nutzt. Was tun?

Zur Beantwortung dieser Frage müssen wir uns die Situation vor Ort ansehen (ich danke Frau Julika Baumann Montecinos für entsprechendes Anschauungsmaterial): Um Kindern in Hyderabad eine Chance zu geben (Humankapital), wurde im Rahmen eines kleinen Entwicklungsprojekts eine Schule eröffnet. Die Kinder gehen halbtags (vor- oder nachmittags) zur Schule und bekommen auch ein kostenloses Mittagessen – für die Eltern der wichtigste Anreiz, die Kinder dorthin zu schicken. Den anderen halben Tag allerdings arbeiten die Kinder, um dringend benötigtes Geld in die Familie zu bringen und Unterernährung zu vermeiden. Das Mittagessen kompensiert einen halben Tag (Kinder)Arbeit, die andere Tageshälfte jedoch müssen die Kinder arbeiten, um überleben zu können. Wir stehen vor einem Widerstreit zweier moralischer Ziele: „Eigentlich“ (idealiter) sollte Kinderarbeit gar nicht sein (Begründungsdiskurs), aber in der lokalen Anwendungssituation muss man aufgrund des ebenfalls ethisch grundlegenden Ziels des Überlebens der Kinder die halbtägige Kinderarbeit doch akzeptieren. Strukturell handelt es sich hier um das gleiche Anwendungsproblem wie in Kants klassischem Fall, der sich um die Frage drehte, ob ich einen „itzt mit Mordsucht Umhergehenden“ anlügen dürfe, wenn er mich nach dem Aufenthaltsort des Opfers fragt. Will man Kants moralisierender Antwort (kategorisches Lügeverbot) nicht von vornherein folgen, wird man sich dem Gedanken nähern, dass in einem ethischen Anwendungsdiskurs die Frage *eigens* diskutiert werden muss, welches die vergleichsweise bessere (angemessene) Option in dieser lokalen Situation ist. In diesem Sinn hat auch Jürgen Habermas (1991: 141) von der notwendigen Unterscheidung „moralischer Begründungs- und Anwendungsdiskurse“ gesprochen. Auf dieser Ebene muss beispielsweise ebenfalls austariert werden, wie man

mit dem Trade Off zwischen idealer moralischer Legitimität (Berücksichtigung *aller*!) einerseits und der auch ethisch relevanten Effizienz (Entscheidungskosten usw.) umgeht. Insgesamt wird man hier feststellen: Gänzlich „saubere“ Lösungen gibt es realiter nicht! Die Frage ist also, welche Mischlösung die moralisch vergleichsweise angemessenere ist.

3.3 Implementierungsebene

Schließlich sind wir konfrontiert mit *Wie*-Fragen: *Wie* können die auf Begründungs- und Anwendungsebene benannten wirtschaftsethischen Ziele zweckmäßig umgesetzt werden? Dabei handelt es sich zumeist um „ökonomische“ Mittelfragen, die in das Gebiet der Spezialistenkompetenz ausdifferenzierter Einzelwissenschaften (zum Beispiel der Wirtschaftswissenschaften) fallen. Hier gibt es keine Kompetenz einer theologischen Wirtschaftsethik als *theologischer* Wirtschaftsethik, denn „hinsichtlich einer effizienten Umsetzung moralischer Zielvorstellungen ist die Logik der Ökonomik dem (...) Repertoire einer sich um Praxisrelevanz mühenden *[theologischen]* Sozialethik deutlich überlegen“ (Höhn 2002: 262). Zudem gibt es auf der Implementationsebene auch noch andere als die moralischen Ansprüche: Ökonomische Argumente (Kosten) oder politische Aspekte (Macht, Kontrolle) konkurrieren gegebenenfalls mit den moralischen Gesichtspunkten (Identitätssemantiken; Unparteilichkeit). Faktisch hat die Moral auf dieser Ebene auch keine Dominanz über die anderen Aspekte. Doch wahrscheinlicher wird ihre Verwirklichung dann, wenn es tatsächlich gelingt, mehrere Ziele – z.B. moralische Ansprüche und wirtschaftliche Kostenaspekte – miteinander zu verbinden. Denn: „When morality comes up against profit, it is seldom profit that loses“ (so Shirley Chisholm, in den USA die erste schwarze Bewerberin um eine Nominierung als Präsidentschaftskandidatin).

4. Gott und der moralische Realismus

Abschließend noch einige Bemerkungen zu dem (oben genannten) moralphilosophischen Einwand. Er argumentiert, dass die traditionelle religiöse Vorstellung einer von Gott den Menschen *von außen auferlegten* (vorgegebenen) moralischen Ordnung einer „Erpressung“ gleichkomme, die zudem ein eigenständiges (im Sinne Kants „autonomes“) ethisches Urteil unmöglich mache. Ich möchte hierzu drei Punkte benennen:

(1) Nicht nur in den Natur- oder Einzelwissenschaften gibt es einen wissenschaftlichen Fortschritt, sondern auch in der Theologie. So muss die Vorstellung ewiger Höllenstrafen m. E. überwunden werden, da ewige Strafen für endliche Sünden ungerecht wären.

(2) Die Frage einer objektiv existierenden moralischen Ordnung wird von atheistischen und theistischen Positionen aus unterschiedlich beantwortet werden. Der religionskritische Physiker Steven Weinberg hat hierzu prägnant formuliert: „It is wrong to torture children. And the reason it is wrong to torture children is *because I say so*. (...) I mean that not only I say so, [...] probably most of us say so. But it is *not a moral order out there*. It is something *we* impose“ (Weinberg 1999). Ich neige zu der Vermutung, dass im Rahmen einer atheistischen Weltsicht gar keine andere Möglichkeit bestehen kann. Der Graben zwischen „is“ und „ought“ bleibt unüberbrückbar, und die Moral ist etwas, dass *wir mental* einführen. „Out there“ gibt es keine Moral, sondern ausschließlich Fakten.

Foto: Mellimage – Fotolia.com

Die Lage ändert sich nur dann, wenn man in einer metaphysischen Beschreibung der Wirklichkeit das Element des *Göttlichen* integriert. Erst dann kann man von einer objektiven moralischen Ordnung sprechen, die mit dem Element des Göttlichen die Dinge verwebt. Diese Annahme des moralischen Realismus („Es gibt eine objektive moralische Ordnung!") ist ein Effekt der theologischen Sicht, nicht deren Ursache.

(3) Die theologische Vermutung einer mit dem Göttlichen verbundenen, also objektiven moralischen Ordnung „out there" oder „between us" verbindet sich von der Sache her nicht mit einer heteronomen, von außen aufgezwungenen Erpressung (wie Stemmer annimmt). Denn auch religiöse Menschen müssen *selbst* entscheiden, ob sie eine moralische Norm als richtig oder falsch erachten; auch sie haben die moralische Wahrheit nicht in der Tasche (denn sie sind nicht Gott) und müssen – wie alle anderen auch – *selbst* Hypothesen aufstellen, was moralisch akzeptabel ist und was nicht. Und diese Suche nach dem wirtschaftsethisch Richtigen verbindet sie mit allen anderen Menschen guten Willens.

LITERATUR

Anzenbacher, Arno (1998): Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien, Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh.

Engels, Wolfram (1995): Akzente 1984-1995. 100 Kommentare zur Zeitgeschichte, Düsseldorf: Wirtschaftswoche (Verlagsgruppe Handelsblatt).

Gabriel, Karl (Hg.) (2002): Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften, Band 43: Gesellschaft begreifen Gesellschaft gestalten – Konzeptionen Christlicher Sozialethik im Dialog, Münster: Aschendorff.

Habermas, Jürgen (1991): Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Heimbach-Steins, Marianne (Hg.) (2004-2005): Christliche Sozialethik - ein Lehrbuch. Band 1: Grundlagen; Band 2: Konkretionen, Regensburg: Pustet.

Höhn, Hans-Joachim (1999): Zwischen Naturrecht und Diskursethik. Überlegungen zur Begründungsproblematik der Christlichen Sozialethik, in: Rauscher, Anton (Hg.), Christliche Soziallehre heute. Probleme, Aufgaben und Perspektiven (Mönchengladbacher Gespräche, Bd. 19), Köln, S. 49-91.

Höhn, Hans-Joachim (2002): Die Zeit der Gesellschaft - Sozialethik als Zeitdiagnose, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 43, S. 260-287.

Homann, Karl, Enste, Dominik H. und Koppel, Oliver (2009): Ökonomik und Theologie. Der Einfluss christlicher Gebote auf Wirtschaft und Gesellschaft, München: Roman Herzog Institut.

Kersting, Wolfgang (2000): Theorien der sozialen Gerechtigkeit, Stuttgart/Weimar: Metzler.

Mack, Elke et al. (Hg.) (2009): Absolute Poverty and Global Justice. Empirical Data - Moral Theories - Initiatives (Law, Ethics and Economics), London: Ashgate.

Marx, Reinhard und Wulsdorf, Helge (2002): Christliche Sozialethik. Konturen – Prinzipien – Handlungsfelder, Paderborn: Bonifatius.

Miegel, Meinhard (1995): Der Einfluss des Christentums auf die Wirtschaft, in: Merkur 49, Heft 552, S. 195-204.

Rahner, Karl (1959): Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie, Innsbruck/Wien/München: Tyrolia.

Rawls, John (1993/2005): Political Liberalism (Expanded Edition), New York: Columbia University Press.

Schramm, Michael (2007): Das gelobte Land der Bibel und der moderne Kapitalismus. Vom „garstig breiten Graben" zur „regulativen Idee", in: Bibel und Kirche 1/2007, S. 37-41.

Stemmer, Peter (2001): Der Begriff der moralischen Pflicht, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 49, S. 831-855.

Weinberg, Steven (1999): Cosmic Questions. Steven Weinberg and John Polkinghorne – an Exchange. Text downloadbar: www.counterbalance.org/cqinterv/swjp-frame.html.

Wenger, Ekkehard (1996): Bankleistungen für Depotkunden. Was kann Ethik bedeuten und wo ist sie geblieben?, in: Bayerisches Staatsministerium für Wirtschaft, Verkehr und Technologie/Thüringer Staatskanzlei (Hg.): Ethik und Management - Spannungsverhältnis ohne Ende? (Reihe Tagungsberichte, Bd. 27), München, S. 267-282.

KONTAKT

Michael Schramm

Universität Hohenheim

schramm@uni-hohenheim.de

Auf der Suche: Evangelische Wirtschaftsethik

Text: Daniel Dietzfelbinger

Hinführung

Wirtschaftsethik evangelischer Provenienz wird in der aktuellen Debatte um ökonomische Fragen und ihre ethischen Implikationen meist nur dann wahrgenommen, wenn prominente Kirchenleute über medialen Weg sich in zeitaktuelle Fragen einmischen. In der interdisziplinären wissenschaftlichen Debatte ist „Evangelische Wirtschaftsethik" eine Randerscheinung. Das hat seinen Grund darin, dass es eine nachzuzeichnende Tradition evangelischer Wirtschaftsethik nicht gibt. Die Beiträge evangelischer Theologie zur Debatte um Wirtschaftsfragen sind sporadisch. Zudem orientierte sich die evangelische Ethik in Folge Luthers zunächst vor allem am Individuum und verhandelte gesellschaftliche Fragen vor allem im Blick auf den Einzelnen. Erst in jüngster Zeit mehren sich die systematischen Beiträge.

Im Folgenden wird in wenigen Schlaglichtern die fragmentarische Geschichte evangelischer Wirtschaftsethik nachgezeichnet.

Von der Freiheit eines Wirtschaftsmenschen: Martin Luther

Evangelische Sozialethik beginnt mit *Martin Luthers* (1483 – 1545) Freiheits- und Rechtfertigungsverständnis. Martin Luther setzt der kirchlichen (katholischen) Lehre von der Heils- und Werksgerechtigkeit die *Freiheit* des Individuums entgegen, eine Freiheit, die allein im Glauben geschenkt sei.

In der Schrift Von der *Freiheit eines Christenmenschen*[1] entwirft Luther eine dualistisch gefasste Anthropologie: Der Mensch sei geprägt von einer geistlichen, inneren sowie einer leiblichen, äußeren Natur, die im dialektischen Miteinander stehen. Die innere Natur lebe allein im Evangelium, d.h. in der Predigt von Christus. Allein der Glaube (*sola fide*) ist es, der frei macht von allen äußerlichen Pflichten.[2] In der äußeren Natur hingegen ist, so Luther, der Mensch ein Knecht. Diese knechthafte Natur müsse der inneren, durch Christus befreiten Natur gerecht werden. Dies könne geschehen, wenn sich der Christenmensch dem Nächsten in guten Werken als praktizierter Liebe zuwendet. Das kann er, so Luther, weil er frei ist vom heilsrelevanten Erfüllungszwang guter Werke.

Luthers Ethik ist diakonisch (*von griech: diakonein* = dienen) – d.h. am Nächsten ausgerichtet. Deswegen sind gute Werke wichtig, aber nicht heilsrelevant: „Drumb verwerffen wird die gutte werck nit umb yhren willen, ßondern umb des selben bloßen zusats und falscher vorkerter meynung willen (...)."[3] Die Pointe liegt in der Ausgliederung der guten Werke aus dem Heilsverständnis hinein in den diakonisch-sozialethischen Kontext.

Luthers Wirtschaftsethik ist – ausgehend vom Individuum – aufs Ganze gerichtet, denn eine Trennung der Systeme Ethik und Ökonomie kennt er nicht. In dem Buch *Von Kaufshandlung und Wucher*[4] be-

Foto: JOhnbOy, Dreamstime.com

schreibt Luther Kaufen und Verkaufen als einen notwendigen Prozess der Lebensführung,[5] es sei aber stets in Beziehung zu setzen zur Frage nach der Gerechtigkeit. Der Aufwand gilt Luther als Maßstab für den Preis: „Nun ists aber billich und recht, das eyn kauffman an seyner wahr so viel gewynne, das seyne kost bezalet, seyne muhe erbeyt und fahr belohnet werde."[6] Luther kritisiert in biblischer Tradition[7] das Zinsnehmen und den Wucher. Sein Grundsatz für Preispolitik ist wiederum am Nächsten ausgerichtet.[8]

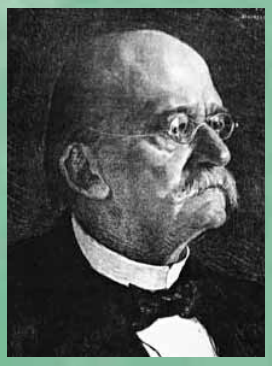
Demgegenüber setzt Luther auf den Grundsatz der Billigkeit,[9] deren Kriterien in der Intuition des Menschen liegen: „Denn die natur leret, wie die liebe thut, das ich thun soll, was ich myr wollt gethan haben."[10]

In seinem Arbeits- und Berufsverständnis setzt sich Luther von der mittelalterlichen Zwei-Stufen-Ethik ab, die zwischen dem menschlichen Handeln in der Welt und dem mönchischen Ideal unterschied. Weil Luther den Menschen als einen im Glauben zum diakonischen Handeln Befreiten sieht, gewinnt die Arbeit eine neue Dimension: Luther bezieht die mönchische Berufung auf das Arbeiten des Menschen. Nicht mehr die vita contemplativa gilt als geheiligt, sondern die Berufung des Menschen zur Betätigung in der Welt – der Beruf.[11]

Wichern, Todt und der ESK

Aus den zarten Ansätzen lutherischer Wirtschaftsethik erwuchs zunächst keine Tradition oder systematische Verankerung in der theologischen Wissenschaft. Erst im Zeitalter der Industrialisierung und dem Aufkommen der Sozialen Frager gelangen wirtschaftsethische Fragen in den Blick. Allerdings sind es zunächst sozial engagierte Einzelpersonen.

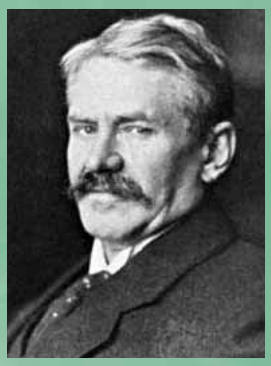
Einer von ihnen ist *Johann Hinrich Wichern* (1808 – 1881), der 1833 in Horn bei Hamburg das „Rauhe Haus" für Kinder aus sozial schwachen Milieus gründet. Wichern will sich neben der äußeren Mission in der Welt auch um die Schwachen im unmittelbaren Umfeld kümmern *(„Innere Mission")*. Der Diakonie-



Adolph Wagner

Adolf Stoecker

Max Weber



Ernst Troeltsch

Gedanke rückt in den gesellschaftlichen Kontext, da die Industrialisierung soziale Verhältnisse hervorbringt, die auch den Protestantismus aufforderten, sich in einer wie auch immer gearteten Weise dazu zu verhalten. Wichern ist motiviert durch christliche Barmherzigkeit und das Bestreben, den sozial Schwachen Hilfe zur Selbsthilfe zukommen zu lassen.

Rudolf Todt (1839 – 1887) arbeitet in seinem Buch „Der radikale deutsche Sozialismus und die christliche Gesellschaft" von 1877 die soziale Aufgabe des Staates anhand des Neuen Testamens heraus. Er grenzt sich von der atheistisch fundierten Sozialdemokratie ab und entwickelt die Grundlage für den *Religiösen Sozialismus*. Todt sucht das Gespräch mit den Sozialwissenschaften und setzt sich für die Einführung von Lehrstühlen für Christliche Sozialwissenschaft ein, die akademische Theologie reagiert gleichwohl reserviert.

Zusammen mit dem Theologen *Adolf Stoecker* (1835 – 1909), dem Rechts- und Staatswissenschaftler *Adolph Wagner* (1835 – 1917) und dem konservativen Publizisten *Rudolf Meyer* (1839 – 1899) gründet Todt den *„Zentralverein für Sozialreform"*,

Fotos: www.thausing.de; www.theolobias.de; www.zeno.org; www.reformiert-info.de

um Reformen bei der Armenbehandlung im Staat zu entwickeln. Stoecker und Wagner sind es auch, die 1890 zusammen mit dem Theologen *Ludwig Weber* (1846 – 1922) den „Evangelisch-Sozialen Kongress" (ESK) ins Leben rufen. Der ESK sollte ein akademisches Forum bilden, um wirtschaftliche und gesellschaftliche Fragen zu diskutieren. Gleichwohl entstand keine systematische Gesamtschau oder eine evangelische Soziallehre, die den Anspruch einer systematischen Wirtschaftsethik gerecht werden könnte. Zudem sind die Motivationen und Ideen der Protagonisten auf Dauer zu unterschiedlich. Der ESK bleibt ein Strohfeuer.

Erste Hälfte 20. Jahrhundert

Max Weber (1864 – 1920) setzt einen wichtigen Impuls für die Entwicklung evangelischer Wirtschaftsethik. Weber analysiert die in seinen Augen zunächst indifferente Haltung Luthers zum Berufsbegriff, die – so Weber – im Laufe der Zeit bei Luther zu einer immer stärkeren religiösen Deutung und Überhöhung des Berufsbegriffs führte.

Luthers Berufs- und die calvinistische Prädestinationslehre, insbesondere in ihrer puritanischen Ausprägung, haben – so Webers berühmte wie umstrittene These – dem modernen Kapitalismus einen neuen Geist und damit Legitimation eingehaucht. Signifikant für den ‚Geist' des modernen Kapitalismus sei, dass die scheinbare Sichtbarwerden der eigenen Erwähltheit zu einer Maxime der Lebensführung wird. Dabei ist in der Interpretation vorsichtig zu sein: Weber geht es darum, neben vielen anderen Motiven, die die moderne Wirtschaftsform geprägt haben, auch die religiöse Komponente zu untersuchen. Die Religion als einzig relevante soziokulturelle Prägung einer Wirtschaftsform zu sehen, ginge an Webers Verständnis vorbei.

Auch den Theologen *Ernst Troeltsch* (1865 – 1923) beschäftigte die Frage, welchen Beitrag der Protestantismus zur Entwicklung der Moderne, insbesondere des Wirtschaftssystems geleistet hat. Das christliche Ethos sei zu jeder Zeit mit vielfältigen Wertetableaus und ihren unterschiedlichen Begründungen (von individueller Setzung bis naturrechtlicher Definition) – ein Kompromiss. Von diesen vielfältigen Wertetableaus ausgehend suchte Troeltsch eine Theologie von den Vorfindlichkeiten seiner Gegenwart aus zu entwickeln, mithin die Theologie nicht von einem metaphysischen Dogma her zu entwickeln, sondern von den ethischen Fragen der Gegenwart.

1927 legt *Georg Wünsch* (1887 – 1964) eine erste systematisch-theologische Wirtschaftsethik vor.[12] Wünschs Ausgangsfrage ist, wie Wirtschaft und Ethik füreinander vermittelbar werden. Ökonomie und Ethik haben nach Wünsch je relative Autonomie. Autonomie heißt für Wünsch nicht völlige Unabhängigkeit, sondern formale Freiheit des menschlichen Willens. Wirkliche Autonomie gebe es nur bei Gott. Das heißt: Die Autonomie der Wirtschaft kann nur sekundär sein, sie ist theologisch-religiös begrenzt, so Wünsch.

Grundsätzlich sieht Wünsch Wirtschaften als etwas Positives an, da sie die materiellen Bedürfnisse befriedige. Die Ökonomie solle die Grundlage schaffen, damit sich höhere Werte (geistige, religiöse, kulturelle) verwirklichen lassen. Das verlangt nach Wünsch ein differenziertes Verständnis des Wertbegriffs: Die Werte, die die Wirtschaft realisiert, nennt Wünsch dienende Werte. Sie seien zwar die wertstärksten, aber nicht die werthöchsten Werte. Werthöchste Werte seien die immateriellen, die Thema der Ethik sind.

Wünsch bindet die Wirtschaft in eine Werthierarchie, die er religiös begründet. Diese Hierarchisierung vermittelt sich in zwei Begriffen: Die *Aufwertung* und die *Abwertung*. Aufgewertet werden Kultur, Ethik und Religion, abgewertet wird die Wirtschaft, weil sie nur niedere Bedürfnisse befriedige. Wünschs Idealvorstellung ist eine durch christliche Ethik begrenzte Ökonomie, in der nach Bedarf produziert wird und nicht künstlich neue materielle Bedürfnisse geschaffen werden.

Auch nach Wünschs systematischem Beitrag

bleibt es ruhig in Hinsicht auf eine systematische evangelische Wirtschaftsethik. Es bleibt die Suche nach Einzelbeiträgen, bei der man in der Zeit des Nationalsozialismus fündig wird: Die Entwicklung der Sozialen Marktwirtschaft in Deutschland lässt sich – neben den nationalökonomischen Debatten aus der Weimarer Zeit – vor allem auf die in den Untergrund abgewanderten Freiburger Kreise zurückführen. Unter ihnen existiert von Oktober 1942 bis Januar 1943 der so genannte *Freiburger-Bonhoeffer-Kreis*. *Dietrich Bonhoeffer* (1906 – 1945) diskutierte im Auftrag der Vorläufigen Leitung der Bekennenden Kirche 1942 mit den Freiburger Ökonomen die Frage, wie ein Nachkriegsdeutschland wirtschaftlich aufzubauen sei. In diesem Arbeitskreis arbeiteten auch *Friedrich Delekat* (1892 – 1970), Professor der Theologie, *Otto Dibelius* (1880 – 1967), Pfarrer, und *Helmut Thielicke* (1908 – 1986), zu diesem Zeitpunkt Leiter des theologischen Amtes der Württembergischen Landeskirchen in Stuttgart mit.

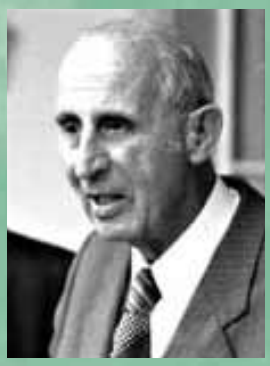
Es entsteht die so genannte „Freiburger Denkschrift" (Originaltitel: „Politische Gemeinschaftsordnung. Ein Versuch zur Selbstbesinnung des christlichen Gewissens in den politischen Nöten unserer Zeit"[13]). Dieses Grundsatzpapier beschreibt eine Wirtschaftsordnung, die der Sozialen Marktwirtschaft nahe kommt. Die Autoren verwerfen eine religiös oder konfessionell geprägte Konzeption und setzen auf menschliche Vernunft. Basis einer gerechten Wirtschaftordnung sei Wettbewerb als ein wohlverstandenes, sozialverträgliches Leistungsprinzip.

Als einer der protestantischen Väter der Sozialen Marktwirtschaft gilt der Volkwirtschaftler und Soziologe *Alfred Müller-Armack* (1901 – 1978). Die Konzeption der Sozialen Marktwirtschaft nach Müller-Armack will einen *Sozialhumanismus* unter der Bedingung der Freiheit, der nicht allein ökonomischen Kriterien folgt, sondern in dem sich der Mensch in seiner anthropologischen Grundkonstitution – der Offenheit für Geist wie Natur – verwirklichen kann. Dies sei möglich, wenn in einer Wirtschaftsordnung die Grundelemente der beiden Wirtschaftskonzepte integriert werden: Der Freiheitsgedanke des Liberalismus und der soziale Gedanke des Sozialismus. Beide Elemente haben nach Müller-Armack ihren Ursprung im christlichen Weltbild, wodurch eine Verpflichtung entstehe: Eine Wirtschaftsordnung speise sich nicht allein aus ökonomischen Kriterien, sondern es bedürfe immer auch einer geistig-religiösen Einbettung. Dazu müssten die christlichen Kirchen beitragen. Es bedürfe neben einer ökonomischen Sicherung einer gesellschaftspolitischen Ausgestaltung der Ordnung der Wirtschaft. Prägend für Müller-Armack ist der von ihm in der Diskussion neu interpretierte Begriff *Wirtschaftstil*, dem er neben der historisch hermeneutischen und damit rekonstruktiven Funktion eine antizipatorische leitende Funktion zuweist und damit den Begriff zu einer ethisch deutbaren Kategorie macht.

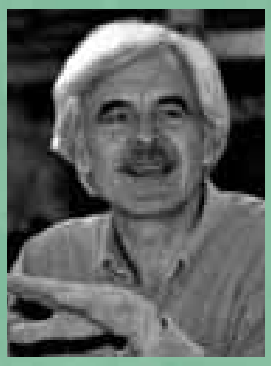
Wende in den 1980er Jahren

Trotz solcher gewichtigen Beiträge zur konkreten Ausgestaltung der Wirtschaftsordnung, entwickelt sich keine systematische evangelische Wirtschaftsethik. Dies hat seinen Grund darin, dass in der deutschen Evangelischen Theologie nach dem Zweiten Weltkrieg die so genannte Dialektische Theologie des Schweizer Theologen *Karl Barth* (1886 – 1968) prägend war, dessen Position eine dogmatische ist und die Ethik grundsätzlich allenfalls als Ableitung der Glaubenslehre sieht.

Erst der Ansatz des Münchner Systematikers *Trutz Rendtorff* (geb. 1931) mit einer „ethischen Theologie"[14], erstmals vorgelegt 1980, durchbricht die Vorherrschaft der Dogmatik. Rendtorffs deskriptiver ethischer Ansatz, der bei der Lebenserfahrung des Subjektes ansetzt, weiß sich den Gedanken Troeltschs verpflichtet. Da die vielfachen Wertetableaus und die Pluralität konkurrierender Welt- und Normverständnisse es unmöglich machten, eine evangelische Ethik auf eine Dogmatik festzulegen, geht es Rendtorff darum, die Relevanz evangelischer Theologie wie des Christentums über die Be-



Arthur Rich



Ulrich Duchrow

schreibung und den Aufweis ethischer Themen hervorzuheben. Mit seinem Ansatz bewahrt Rendtorff evangelische Ethik davor, ins Binnenkirchliche abzugleiten und schafft zugleich den Anschluss an die allgemeine Ethikdebatte. Dies gilt auch für Rendtorffs wirtschaftsethisches Verständnis: Er sieht in der Wirtschaftsform den „ökonomie-immenten Ort ethischer Verantwortung“[15] und misst für die vielfältigen ökonomischen Interdependenzen der Gerechtigkeit „die Bedeutung eines ethischen Kriteriums für die Rechenschaft über ökonomisches Handeln“ bei.[16]

In den 1980er Jahren endlich legt der Schweizer Theologe *Arthur Rich* (1910 – 1992) eine systematische Wirtschaftsethik vor. Rich ist vom Religiösen Sozialismus beeinflusst und nimmt Elemente von *Paul Tillich* (1886 – 1965) auf.

Rich kommt aus individualethischer Perspektive und gelangt von dort zu Systemfragen. Ausgangspunkt ist für Rich die Frage nach der verantwortlichen Gestaltung der drei Grundbeziehungen Ich – Selbst *(Individualaspekt)*, Ich – Du/Ihr *(personaler Aspekt)* und Ich/Wir – Es, (Institutionen und Systemen, die wieder auf das Individuum zurückwirken – *ökologischer Aspekt*). Die Gestaltung der Beziehungen unterwirft Rich zwei Kriterien: Das *Sachgemäße* und das *Menschengerechte*. Sachgemäß ist das, was den Anforderungen des Systems entspricht, menschengerecht weist auf die Humanverträglichkeit einer Handlung hin. Eine gelingende Gestaltung des Lebens müsse beide Kriterien berücksichtigen. Es könne das nicht wirklich menschengerecht sein, was nicht sachgemäß ist, und es könne nicht wirklich sachgemäß sein, was dem Menschengerechten widerstreitet. Rich verschränkt beide Kriterien grundlegend für ökonomische Handlungen.

Die Grundordnungen des Lebens wertet Rich nach der Paulinischen Trias Glaube, Liebe, Hoffnung. An dieser Trias müssen sich – so Rich – die Normen für wirtschaftliches Handeln messen lassen. Dies führt Rich zu einem Plädoyer für eine wohlverstandene modern-sozialistisch orientierte Marktwirtschaft, die in Ansätzen mit dem Konzept der Sozialen Marktwirtschaft in Deutschland übereinstimmt. Doch Richs Modell billigt dem Staat größere und weiterreichende, notfalls auch nicht-marktkonforme Maßnahmen zur Kontrolle zu. Der Idealzustand einer Wirtschaft ist bei Rich eine nachfrageorientierte Wirtschaftsordnung.

Die aktuelle Debatte

Ulrich Duchrow (geb. 1935) führt die Negativwirkungen des wirtschaftlichen Systems auf.[17] Er kritisiert, dass in der modernen Wirtschaft das Wettbewerbsprinzip als oberste Maxime gesetzt werde und dabei die ärmeren Länder benachteiligt werden. Demgegenüber setzt Duchrow auf eine neutestamentlich begründete Wirtschaftsordnung für das Leben, die sich an christlicher Nächstenliebe orientiert. Die Kraft der Wirtschaftsethik sieht Duchrow in der prophetischen Einmischung. Ziel müsse es sein, die aktuelle Form des Kapitalismus zu überwinden und zu einem sozialökologischen Wirtschaftssystem zu gelangen, das sich auf demokratische Werte stützt und den Elementen Partizipation und Transparenz breiten Raum gibt.

Günter Meckenstock (geb. 1948) sucht in seiner im Jahr 1997 vorgelegten Wirtschaftsethik[18] den Zugang zu einer theologischen Wirtschaftsethik über die Anthropologie. Dabei verknüpft er das individuelle Interesse mit der Sozialbezogenheit des Menschen, dessen Werdeprozess „wesentlich sozial verfasst“ sei.[19] Theologische Wirtschaftsethik müsse auskunftsfähig sein über das christliche Wirklichkeitsverständnis, Menschenbild und Gesellschafts-

Fotos: www.nordagenda.ch; www.rzuser.uni-heidelberg.de

ideal. Es geht Meckenstock darum, dass sich christliche Ethik ins Verhältnis setzt zu der individuellen und sozialen Realität. Als biblische Impulse für eine theologische Wirtschaftsethik sieht er den Eigentumsschutz, den Schutz der Armen, die Kritik des Reichtums sowie das Arbeitsgebot. Als Kriterien christlicher Ethik im Blick auf die Wirtschaft nennt Meckenstock Geschöpflichkeit, Zeitlichkeit und Gemeinschaftlichkeit.

Traugott Jähnichen (geb. 1959) setzt in seiner 2008 publizierten Wirtschaftsethik[20] auf eine im guten Sinne intendierte Anpassung und Weiterentwicklung der Sozialen Marktwirtschaft als Grundmodell evangelischer Wirtschaftsethik. In einem solchen weiter entwickelten Modell sieht Jähnichen eine angemessene Vermittlung der ökonomischen und ethischen Rationalität, zugleich auch die spezifischen Beiträge, die Evangelische Theologie zur Wirtschaftsethik leisten kann, verwirklicht.

Die Wirtschaftsethik der evangelischen Kirche

In den zurückliegenden Jahren hat sich die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) in verschiedenen Denkschriften und Texten zu wirtschaftsethischen Fragen geäußert. Die wichtigsten seien kurz vorgestellt: Thema der EKD-Denkschrift: *Gerechte Teilhabe. Befähigung zu Eigenverantwortung und Solidarität*[21] von 2006 ist die Bekämpfung der Armut in Deutschland. Es gehe um eine Neudefinition der Verteilungsgerechtigkeit. Die Denkschrift fordert eine aktive Rolle des Staates, um für alle Bürgerinnen und Bürger gleiche Bildungsmöglichkeiten offen zu halten. Alle Menschen sollten ihre Talente und Potentiale („Begabungen") entfalten können. Gerechte Teilhabe wird verstanden als umfassende Beteiligung aller an Bildung und Ausbildung sowie an den wirtschaftlichen, sozialen und solidarischen Prozessen der Gesellschaft. Auf dem Weg dahin seien Sozial- und Wirtschaftspolitik stärker unter dem Gerechtigkeitsaspekt zusammen zu denken; der Vorschlag, Sozialsysteme über Steuern zu finanzieren, nimmt die Denkschrift positiv auf, wenngleich dies nachhaltig geregelt und gestaltet werden müsse.

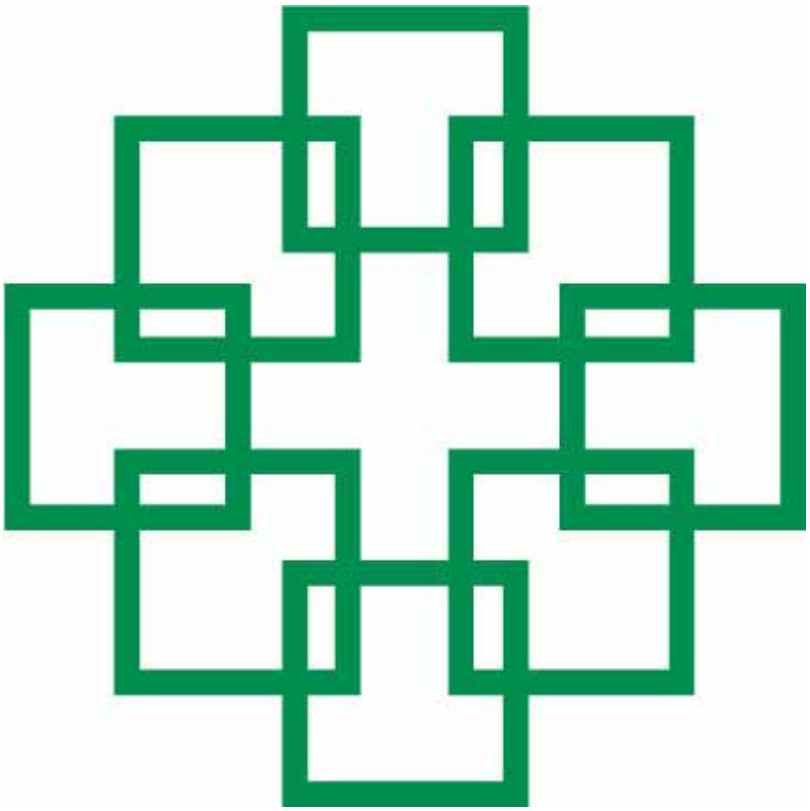
In der 2008 erschienenen, umstrittenen Denkschrift *Unternehmerisches Handeln in evangelischer Perspektive*[22] präzisiert die EKD ihre Position zu Unternehmern. Die Denkschrift hebt den wesentlichen Beitrag unternehmerischen Handelns für Innovation, Wertschöpfung und Gemeinwohl hervor. Der christliche Glaube, in seinem evangelisch geprägten Rekurs auf die Freiheit des Menschen, erlaube es dem Individuum, unternehmerisch aktiv zu werden. Als theologisch-ethische Orientierungen verweist die Denkschrift auf die Freiheit des Individuums, die Verantwortung bedeutet, sowie auf den lutherischen Berufsbegriff. Die Denkschrift fordert zu ethisch verantwortbaren Verbraucherverhalten auf. Schließlich widmet sie sich Fragen des Kapitalmarktes und fordert Transparenz, verstärkte staatliche Kontrolle sowie eine engagierte Selbstverpflichtung der Marktteilnehmer. Die Autoren rekurrieren dabei auf die christlichen Werte eines „ehrbaren Kaufmanns". Umstritten sind gleichwohl einige Passagen, in denen die Denkschrift für einen weitgehenden Rückzug des Staates aus der Wirtschaft plädiert.[23] Kritiker werfen der EKD eine zu große Nähe zu einem wie auch immer gearteten Liberalismus vor.[24]

Die Kritik blieb nicht unerhört: In einem im Juli 2009 publizierten Wort des Rates der EKD[25] kritisiert dieser zum Teil in höchst pathetischer Sprache das kapital- und finanzorientierte Wirtschaftssystem und räumt bemerkenswerterweise eigene Fehleinschätzungen ein.

Ausblick

Neben der grundsätzlichen schwierigen Rolle, die die Ethik noch immer in der Systematischen Theologie hat, scheint die Evangelische Theologie – anders als etwa bei bioethischen Fragen – im Bereich der Ökonomie noch immer Berührungsängste zu haben. Das mag mit einer vielleicht im Hintergrund mit-

schwingenden missverständlich gedeuteten Zwei-Regimenten-Lehre Luthers zusammenhängen. Gleichwohl sind es gerade die material-ethischen Fragen der Ökonomie, zu denen sich Evangelische Theologie verhalten muss, will sie nicht gänzlich unerhört bleiben. Erschwert wird die Wahrnehmung der wenigen Beiträge häufig durch deren normativen oder appellativen (insbesondere EKD-Texte) Charakter. Wünschenswert wäre demgegenüber ein tiefer gehende Deskription der Themen, die sich aus der Ökonomie heraus für Evangelische Ethik ergeben, um von dort die Frage zu klären, wie sich der in der Welt zum Handeln befreite Christenmensch zu einzelnen Themen verhalten kann.



[1] WA 7, 20-38
[2] WA 7, 25
[3] WA 7, S 33/34
[4] WA 15, 293-322
[5] WA 15, 293
[6] WA 15, 296
[7] 2. Mose 22,24; vgl. im Kontext des Erlassjahres 3. Mose 25,36f; Lk 6,34f
[8] WA 15, 294
[9] WA 15, 295
[10] WA 11, 279
[11] WA 17, I, 22
[12] Wünsch (1927)
[13] In der Stunde Null, 1979
[14] Rendtorff (1990), Band 1, 7
[15] Rendtorff (1990), Band 2, 111
[16] Rendtorff (1990), Band 2, 141
[17] Duchrow (1997)
[18] Meckenstock (2007)
[19] Meckenstock (2007), 5
[20] Jähnichen (2008)
[21] EKD (2006)
[22] EKD (2008)
[23] EKD (2008), 52f
[24] vgl. Duchrow (2008)
[25] EKD (2009)

LITERATUR

Duchrow, Ulrich (1997): Alternativen zur kapitalistischen Weltwirtschaft, Gütersloh.

Duchrow, Ulrich et. al. (Hg.) (2008): Frieden mit dem Kapital? Wider die Anpassung der evangelischen Kirche an die Macht der Wirtschaft, Oberursel.

In der Stunde Null (1979): Die Denkschrift des Freiburger 'Bonhoeffer-Kreises', Tübingen.

Jähnichen, Traugott (2008): Wirtschaftsethik. Konstellationen – Verantwortungsebenen – Handlungsfelder, Stuttgart u.a.

EKD (Hg.) (2006): Gerechte Teilhabe. Befähigung zur Eigenverantwortung und Solidarität, Gütersloh.

EKD (Hg.) (2008): Unternehmerisches Handeln in evangelischer Perspektive, Gütersloh.

EKD (Hg.) (2009): Wie ein Riss in einer hohen Mauer, EKD-Texte 100, Hannover.

Luther, Martin: Werke, kritische Gesamtausgabe (WA), Weimar 1883ff.

Meckenstock, Günter (1997): Wirtschaftsethik, Berlin u.a.

Rendtorff, Trutz (1990): Ethik, zwei Bände, 2. Aufl., Stuttgart.

Rich, Artur (1990): Wirtschaftsethik, zwei Bände, Gütersloh.

Wünsch, Georg (1927): Evangelische Wirtschaftsethik, Tübingen.

KONTAKT

Daniel Dietzfelbinger

Referent für Medien- und Bildungspolitik der evang. luth. Landeskirche in Bayern

dd@daniel-dietzfelbinger.de

Islamische Wirtschaftsethik

Text: Helmut Leipold

Wirtschaftethik und Wirtschaftskrise

Die aktuelle Finanz- und Wirtschaftskrise ist partiell auch das Ergebnis einer tiefer liegenden ethischen Krise. Ethik ist bekanntlich die Lehre, die das menschliche Wollen und Handeln hinsichtlich sittlich-moralischer Anforderungen thematisiert. Das Basisprinzip aller ethischen Lehren läuft auf das Postulat hinaus, bei der legitimen Verfolgung der Eigeninteressen die Würde und Rechte der Mitmenschen angemessen zu berücksichtigen und d.h. das pure Eigeninteresse zu beschränken. Dieses Postulat kommt in den verschiedenen Versionen der „Goldenen Regel" zum Ausdruck. Beispielhaft genannt sei der „Kategorische Imperativ" von Immanuel Kant, stets so zu handeln, dass die Maxime des eigenen Handelns jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne. Bezogen auf die aktuelle Krise standen und stehen viele Finanzpraktiken im Widerspruch zu diesem Imperativ, denn die Ausgabe und der Handel fau-

ler Kreditverbriefungen kann und darf kein allgemeines rechtliches Prinzip werden, weil es das totale Misstrauen in verlässliche vertragliche Abmachungen zur Folge hätte. Dem ethischen Basisprinzip ist auch außerhalb des Finanzsektors in anderen Lebensbereichen in zunehmendem Maße nur unzulänglich genügt worden. Deshalb ist die tiefere Ursache der Krise in der schleichenden Erosion der persönlichen Verantwortung für die Folgen risikoreicher Entscheidengen, mithin in der Erosion des elementaren Haftungsprinzips zu vermuten. An deren Stelle hat sich das Prinzip der Fremdschädigung und d.h. der persönlichen Bereicherung auf Kosten und zu Lasten anderer Personen oder Gruppen mehr und mehr ausgebreitet (Kirchhof 2009, S. 31). Beispielhaft genannt seien neben den faulen Kreditverbriefungen die exzessiven Gehälter und Bonuszahlungen der Manager, die steigende Verschuldung vieler Staatshaushalte zu Lasten kommender Generationen und die hohen Leistungsbilanzdefizite ganzer Volkswirtschaften. Wie in einzelnen Sportarten hat sich auch in Wirtschaft, Politik und anderen Lebensbereichen gemäß dem Motto „rules are for fools“ ein gewinn- und konsumträchtiges Dopingsystem ausgebreitet, das die ehrlichen und sparsam wirtschaftenden Mitbewerber schädigen musste.

Für die Bewältigung der aktuellen Krise und vor allem für die Vermeidung zukünftiger Krisen erscheint deshalb eine Rückbesinnung auf elementare ethische Prinzipien und Werte erforderlich. Kann die islamische Ethik und speziell die Wirtschaftsethik dazu Anregungen und Antworten beisteuern? Eine Klärung dieser Frage scheint zudem geboten, weil die Weltgesellschaft und insbesondere die EU im Zeitalter der globalen Verflechtung aller Lebensbereiche ein Mehr an gemeinsamen ethischen Werten bedarf. Insofern ist der interkulturelle und d.h. stets auch der interreligiöse Dialog ein Gebot der Stunde. Er setzt zumindest Grundkenntnisse über die jeweiligen Religionen und deren Wirtschaftsethos voraus. Deshalb sollen in einigen wenigen Thesen die Grundprinzipien der islamischen Wirtschaftsethik vorgestellt werden.

Foto: Diademimag, Dreamstime.com

Grundlagen der islamischen Wirtschaftsethik

Die einheitliche islamische Welt und die einheitliche Wirtschaftsethik des Islam gibt es nicht. Es existieren unterschiedliche Glaubensrichtungen (Sunniten, Schiiten, Aleviten u.a.) mit jeweils unterschiedlichen Rechtsschulen, ferner eine Vielfalt von Staats- und Gesellschaftsordnungen mit je eigenen kulturellen Traditionen und ethnischen Zugehörigkeiten. Für die Länder, die gemeinhin der islamischen Welt zugeordnet werden, besteht das verbindende Element im gemeinsamen Glauben, wie er im Koran und in den gottgeleiteten Worten und Taten des Propheten offenbart und überliefert ist. Summarisch lässt sich daher sagen, dass für den Islam das konstitutiv ist, was in Koran und Sunna steht. Keine Idee, Handlung, Tugend oder Institution kann als islamisch (und daher als legitim und authentisch) gelten, wenn sie sich nicht auf den Koran, gegebenenfalls ergänzt durch die Sunna, zurückführen lässt (vgl. Krämer 2005). In diesen beiden Quellen und in deren nachfolgender Auslegung und Sammlung in Form der Scharia ist die hier interessierende religiöse Prägekraft der Wirtschaftsethik und der institutionellen und wirtschaftlichen Entwicklung in der islamischen Welt verwurzelt.

Zum besseren Verständnis einzelner wirtschaftsethischer Prinzipien sind einige grundlegende Vorüberlegungen zur islamischen Religion angebracht. Grundlage des Islam ist der reine Monotheismus. Der eine und einzige Gott hat die Welt geschaffen und er lenkt und erhält sie. Die Menschen als seine Geschöpfe haben als seine Stellvertreter auf Erden Gott zu dienen. Sie sind erschaffen worden, um ihre Begabungen und Fähigkeiten im Dienste Gottes zu entwickeln und gemäß seinen Geboten zu gebrauchen, wobei ihr Verhalten im Diesseits über das Leben im Jenseits entscheidet. Die islamische Glaubensbotschaft richtet sich mit all ihren Vorgaben und Heilserwartungen also an den gesamten Menschen und an die gesamte gottgefällige Ordnung des

menschlichen Lebens. Deshalb kennt der Islam keine strikte Trennung zwischen Glaube, Ethik und Recht, mithin auch keine Trennung zwischen Wirtschaftsethik und Wirtschaftsrecht. Das gesamte Handeln des Menschen unterliegt also der göttlichen Allmacht und den durch den Propheten offenbarten göttlichen Vorschriften. Islamische Wirtschaftsethik bedeutet daher für den gläubigen Muslim islamisches Wirtschaftsrecht (vgl. Kalitsch 2003, S. 100). Im islamischen Recht und speziell in dessen Wirtschaftsrecht sind deshalb ungeachtet der unterschiedlichen Rechtsschulen und der Kluft zwischen dem islamischen und dem praktisch geltenden Recht die Prinzipien der islamischen Wirtschaftsethik zu verorten. Auch wenn das islamische Recht in den meisten Staaten mit muslimischer Bevölkerungsmehrheit eine untergeordnete Rolle spielt, sollte dennoch sein Einfluss auf das ethische Denken und das alltägliche Wirtschaftshandeln der Menschen nicht unterschätzt werden.

Das islamische Wirtschaftsrecht

Das islamische Recht ist in der frühen und expansiven Phase nach dem Tod des Propheten *Mohammed* entwickelt worden (vgl. Rohe 2009). Das sich seitdem herausgebildete und dogmatisierte Rechtssystem macht den Korpus der Scharia, also des islamischen Rechts aus. Als primäre Quellen des Rechts gelten der Koran, die Sunna und der Konsens der islamischen Rechtsexperten. Der Koran besitzt als Quelle des göttlichen Rechts die höchste Autorität. Die hierin enthaltenen Rechtsnormen und Pflichten beanspruchen als das authentische Wort Gottes das Siegel ewig gültiger Regeln. Der Koran (Sure 45, 19) stellt dazu fest, dass Gott seinen Gesandten Mohammed für das göttliche Gesetz auserwählt habe, das deshalb zu befolgen sei. Von den koranischen Suren enthält ein knappes Drittel rechtlich relevante Postulate und Normen, die zumeist in Form von Geboten, daneben auch in Verbotsform formuliert sind. Charakteristisch ist die Anweisungsform, wie z. B. „Haltet die Verträge!“, „Wenn ihr messt, so gebt volles Maß und wiegt mit richtigem Gewicht!“, „Seid gut zu Witwen und Waisen!“, wobei die Nichtbefolgung der Anweisungen nur fallweise mit Sanktionen verbunden ist. Es sind primär Appelle an ein moralisch gottgefälliges Verhalten, dessen Bilanz vom Jüngsten Gericht erstellt und bewertet wird.

Einen vergleichbaren Status wie der Koran genießt die Sunna als Gesamtheit der verbürgten Aussagen und Handlungen des Propheten, die als gottgeleitete Anweisungen gelten. Diese beiden wichtigsten Quellen werden durch den Konsens der Rechtsgelehrten um eine weitere primäre Rechtsquelle ergänzt, deren Hauptfunktion in der Klärung strittiger Vorgaben des Korans und der Sunna besteht.

Als sekundäre Rechtsquelle gilt das Prinzip des Analogieschlusses, nach dem die Regelung neuer Rechtsprobleme sich zuerst an ähnlich gelagerten Präzedenzfällen in den originären Quellen zu orientieren hat und analog auszulegen ist. Für diejenigen Rechtsprobleme, für deren Lösung sich keine analogen Präzedenzfälle finden lassen, wird als ergänzende Rechtsquelle das Prinzip der eigenständigen Rechts- und Urteilsfindung (*Idjtihad*) durch gläubige Rechtsgelehrte in Erwägung gezogen, das jedoch in den einzelnen Rechtsschulen der Sunniten und Schiiten kontrovers bewertet wird. Während die orthodoxe sunnitische Rechtsmeinung der Zulässigkeit einer eigenständigen Urteilsfindung eher ablehnend gegenübersteht, wird sie in der schiitischen Rechtsmeinung prinzipiell, wenn auch mit Einschränkungen bejaht. Die schiitischen Schulen betonen darüber hinaus die Urteilsfindungen ihrer geistlichen Führer. Abgesehen von diesen strittigen, für die rechtliche und zivilisatorische Entwicklung jedoch hochbrisanten Positionen, besteht zwischen den sunnitischen und schiitischen Rechtslehren Konsens über die Gültigkeit der originären bzw. sekundären Rechtsquellen und deren Relevanz für die Rechtspraxis, wobei die Ge- und Verbote in den originären Quellen faktisch als veränderungsresistent gelten. Die diffizilen Unterschiede zwischen den klassischen Rechtsschu-

len können hier nicht ausgebreitet werden.

Abgesehen von den unterschiedlichen methodischen und verfahrensmäßigen Auffassungen und Prinzipien, überwogen bis heute der gegenseitige Respekt und Konsens der Rechtsgelehrten, die sich sämtlich als rechtgläubige Anhänger der Tradition verstanden. Auch in den später präsentierten Weiterentwicklungen der klassischen Rechtsschulen stand die Überschreitung des sakralen Rechts nie wirklich zur Diskussion und zur Disposition. Die vereinzelten Versuche, das islamische Recht als Vernunftrecht im Sinne des Gesellschaftsvertrags zwischen gleichberechtigten und rationalen Individuen zu konzipieren, wurden stets als religiöses Sektierertum oder sogar als Apostasie gebrandmarkt. Als gefährliches Einfallstor wurde instinktiv das in verschiedenen Rechtsschulen vorsichtig andiskutierte Prinzip der selbständigen Rechts- und Urteilsfindung erkannt, weil davon die Modifizierung oder gar die Verdrängung des heiligen Rechts durch das vernunftgeleitete Recht befürchtet wurde.

Wirtschaftsethische Grundprinzipien

Zunächst seien einige zentrale Rechtsnormen der Scharia vorgestellt, die sich auf die Ordnung der islamischen Wirtschaft beziehen (vgl. Leipold 2006, S. 176 ff.; ders. 2008; Nienhaus 2004). Das Wirtschaftsrecht ist nur rudimentär und unspezifisch geregelt. Die Wirtschaft gilt als organischer Bestandteil des islamischen Gemeinwesens und ist demgemäß nach den göttlichen Geboten zu ordnen. Das maßgebende Ordnungsprinzip ist das Prinzip der Einheit von Glaube und wirtschaftlichem Handeln, der Einheit von Religion, Staat und Wirtschaft, damit letztlich auch der Einheit von Diesseits und Jenseits. Aus dieser theonomen Einheitsidee lassen sich einige Grundsätze einer islamischen Wirtschaftsethik ableiten, die sich sowohl auf das Wirtschaftsverhalten als auch auf die Ordnung einzelner Teilbereiche wie der Eigentums-, Vertrags-, Steuer-, Sozial-, der Geld- und der Kreditordnung beziehen.

Der letzte Eigentümer aller Güter dieser Welt ist Allah, der den Menschen ein eingeschränktes Verfügungs- und Nutzungsrecht verliehen hat. Dieses Basisprinzip schließt die Anerkennung des kollektiven und des privaten Eigentums ein. Das Primat des Kollektiveigentums gilt für wichtige Naturressourcen, z.B. für Bodenschätze, Wasser oder Wälder. Gegenüber diesen Gemeinschaftsgütern genießt bei normalen Gütern das Privateigentum Priorität. Es ist für alle Güter legitim, die durch individuelle Leistungen produziert sowie auf legitime Weise erworben oder auch vererbt worden sind. Die individuelle Arbeitsleistung gilt also als wichtigste Quelle für den Erwerb von Einkommen und Eigentum. Ja sie gilt sogar als religiöse Verpflichtung der Gläubigen. Die privaten Aktivitäten und die privaten eigentumsrechtlichen Verfügungs- und Nutzungsrechte sollen jedoch den Prinzipien des Gemeinwohls und der Solidarität verpflichtet sein, deren Gehalt sich aus der Befolgung religiöser Normen und Pflichten ergibt. So soll das Vermögen nicht für die Befriedigung überzogener luxuriöser Bedürfnisse verwendet werden. Der Konsum von Alkohol oder Drogen ist verboten, wie der Koran generell zum mäßigen Konsum mahnt.

Die Unternehmer sollen gerechte Löhne zahlen, angemessene ortsübliche Preise verlangen und normale Gewinne anstreben. Ungerechtfertigte Gewinne auf Kosten anderer Geschäftspartner sind unzulässig. Dazu zählen Betrug, Diebstahl, Spekulation, Preistreiberei in Notsituationen und andere gewinnträchtige Irreführungen. Die Forderung nach gerechten Preisen und angemessenen und fairen Gewinnen und Geschäftspraktiken ist ein Postulat für wettbewerblich organisierte Märkte. Bei einer Monopolisierung der Märkte wird die Gefahr einer machtbedingten Ausbeutung der schwächeren Markt- und Geschäftspartner gesehen, weshalb sie zu bekämpfen ist. Auch die Vorschläge der Vertreter der islamischen Ökonomik zur Geld- und Finanzpolitik entsprechen weitgehend den vorherrschenden ökonomischen Empfehlungen. Die Geldpolitik hat primär für ein

Foto: theogott – Fotolia.com

stabiles Preisniveau zu sorgen. Die Finanzpolitik sollte ein Gleichgewicht zwischen Steuereinnahmen und Staatsausgaben, mithin ausgeglichene Staatshaushalte anstreben. Zu den unbestrittenen staatlichen Grundaufgaben zählt ferner die Bereitstellung öffentlicher Güter wie der Infrastruktur und der Organisation des Bildungssystem sowie anderer Rahmenbedingungen für das Funktionieren der Märkte und der Privatinitiative der Marktakteure. Die Skepsis gegenüber machtbedingten und unfairen Geschäfts- und Handelspraktiken und deren ethische Verbote reflektieren auch die Erfahrungen des Propheten in seiner Rolle als Karawanenhändler und als Gemeindeführer in Medina, wo er für die Existenzsicherung vor allem seiner nach Medina ausgewanderten Gefolgschaft verantwortlich war. Deshalb ist gerade die Sunna sehr ergiebig und aufschlussreich für die islamische Wirtschaftsethik. Hier finden sich viele Belege über die Vorzüge fairer und gerechter Praktiken des Handels im Besonderen und der Wirtschaft im Allgemeinen. Diese hier nur grob skizzierte Übersicht über wirtschaftsethische Grundprinzipien zeigt viele Gemeinsamkeiten mit der christlichen Wirtschaftsethik auf.

Zakat als Solidarabgabe

Zwei häufig und kontrovers diskutierte Besonderheiten seien noch kurz erwähnt. Die erste ist die Zahlung von *Zakat* als Teil der fünf Grundpflichten (neben Glaubensbezeugnis, Gebet, Fasten und Pilgerfahrt). Es handelt sich um eine Abgabe, die sich am Vermögensbestand bzw. -ertrag bemisst und die an die im Koran konkret benannten unterstützungsbedürftigen Personen abzuführen ist. Dazu zählen Arme und Bedürftige, Schuldner, die ohne Fehlverhalten in Not geraten sind, mittellose Reisende und Pilger, freizukaufende Sklaven, Konvertiten, Kämpfer für den Islam und schließlich die Verwalter der Abgaben. Neben dem allgemeinen Postulat der Solidarität erklärt sich die Abgabe durch die wirtschaftliche Notlage einiger und insbesondere der aus Mekka ausgewanderten Gemeindemitglieder, die auf Unterstützungen durch wohlhabende Personen angewiesen waren. Die Abgabenhöhe ist im Koran selbst nicht genau festgesetzt. Ursprünglich waren 2,5 % des Vermögens sowie abgestufte Abgabensätze der jährlichen Ernteerträge (z.B. bei Weizen 10 %) abzuführen. Die Verwendung der Abgaben war und ist zweckgebunden. Sie dürfen also nicht zur Finanzierung beliebiger Staatsaufgaben verwendet werden. Heute ist *Zakat* an den Staat abzuführen und repräsentiert daher eine Art Sozial- oder Almosensteuer.

Die Zahlung von *Zakat* ist nur ein Indikator für den hohen Stellenwert des Gerechtigkeitspostulats in der islamischen Wirtschaftsethik. Grundsätzlich sollen die Menschen alles wirtschaftliche Handeln nach dem Gerechtigkeitssinn ausrichten. Sie sollen also selbstlos und solidarisch handeln. Das Streben nach persönlichem Reichtum wird damit nicht geächtet. Der materielle Wohlstand oder der Gewinn sollen jedoch nicht das ausschlaggebende Ziel des Strebens, sondern nur Mittel sein, dem göttlichen Willen und dem Wohl der Gemeinschaft zu dienen. Insofern impliziert das islamische Gerechtigkeitsverständnis keine Gleichheit der sozialen und wirtschaftlichen Bedingungen. Denn die Menschen sind gottgegeben mit unterschiedlichen Begabungen und Fähigkeiten ausgestattet, die es fair und gerecht zu nutzen gilt. Insgesamt sind die Menschen dazu aufgefordert, bei ihrem Wirtschaften, bei ihrem Umgang mit den begrenzten Ressourcen und nicht zuletzt bei ihrem Konsum der Güter dem Grundsatz der gottgefälligen Mäßigung ihres Verhaltens zu folgen.

Foto: Dadoruvicp, Dreamstime.com

Zinsverbot und islamisches Bankensystem

Die zweite Besonderheit des islamischen Wirtschaftsrechts stellt das Zinsverbot dar, das mehrfach im Koran ausgesprochen wird. So wird im Koran (Sure 2, 276) unmissverständlich festgestellt: „Aber Allah hat den Handel erlaubt und den Wucher (Zinsnehmen) verboten." Ursprünglich betraf das Verbot die Praxis der Notkredite, die etwa im Falle von Missernten aufgenommen werden mussten und deren Schuldsumme gemäß den Geschäftsusancen sich verdoppelte, wenn die Kredite am Fälligkeitstermin nicht zurückgezahlt werden konnten. Diese als Wucher empfundene Belastung trieb viele Schuldner in Not, häufig sogar in die Sklaverei. Der altarabische Begriff *riba* meint wohl diesen Wucherzins, der im Koran eindeutig verboten ist. Der lange Disput über die Auslegung des Begriffs hat insoweit zum Konsens geführt, als Kreditverträge nicht erlaubt sein sollen, die vorher festgesetzte Kapitalzuwächse oder vorher festgesetzte Zinsen beinhalten. Da Kapital auch in einer islamischen Wirtschaft ein knappes Gut ist, besteht das ökonomische Problem weniger im Zinsverbot als vielmehr im Finden eines Zinsersatzes und damit eines Preises für Kapital.

Als wichtigstes Substitut haben sich Vereinbarungen über prozentuale Erfolgsbeteiligungen entwickelt. So ist es erlaubt, dass ein Kreditgeber, z.B. eine Bank, ein spezifisches Projekt finanziert und nach dessen Fertigstellung prozentual am Gewinn oder Verlust beteiligt wird (*mudaraba* genannt). Im Falle mehrerer Kapitalgeber, also neben Banken auch Privatpersonen, gilt es als legitim, wenn die Gewinnbeteiligungen variabel vereinbart und die Verluste anteilig aufgeteilt werden (*musharaba* genannt). Eine zulässige und übliche Praxis bilden auch zinslose Handelsgeschäfte, bei denen der Kreditgeber für den Kreditnehmer Waren kauft und an diesen mit einem Preisaufschlag dann verkauft. Diese Form des Preisaufschlags wird als *murabaha* bezeichnet. Ähnlich gelagert ist der Kauf eines Wechsels, also eines Zahlungsversprechens zu einem niedrigeren Preis durch eine Bank, den sie dann zum Nominalpreis verkauft. Damit wird der Zins zwar formaljuristisch, nicht jedoch faktisch vermieden. Juristisch bedeuten diese Aufschläge keinen Zins, da ihnen kein Darlehensvertrag, sondern ein Handelsvertrag mit einer Preisstundung zugrunde liegt.

Derzeit sollen weltweit ca. 300 islamische Banken und Finanzinstitutionen tätig sein, die ein Finanzvolumen von ca. 400 Mrd. USD verwalten. Weil dabei konventionelle, halblegale Finanzierungsformen mit islamischen Finanzierungstechniken innovativ verbunden werden, lässt sich das reale Finanzvolumen nicht exakt bestimmen. Der kreativen Substitution fest vereinbarter Zinszahlungen standen und stehen bis heute also viele Wege offen. Deshalb ist im Zinsverbot wie auch in anderen finanztechnischen Vorgaben der Scharia kein gravierendes Hindernis für die Wirtschaftsentwicklung zu vermuten. Vor dem Hintergrund der aktuellen Finanz- und Bankenkrise erscheinen islamische Finanzinstitutionen zudem in einem anderen Licht, denn die weltweit praktizierten hochspekulativen Finanz- und Kreditgeschäfte lassen sich mit der islamischen – wie auch mit der christlichen – Wirtschaftsethik nicht vereinbaren.

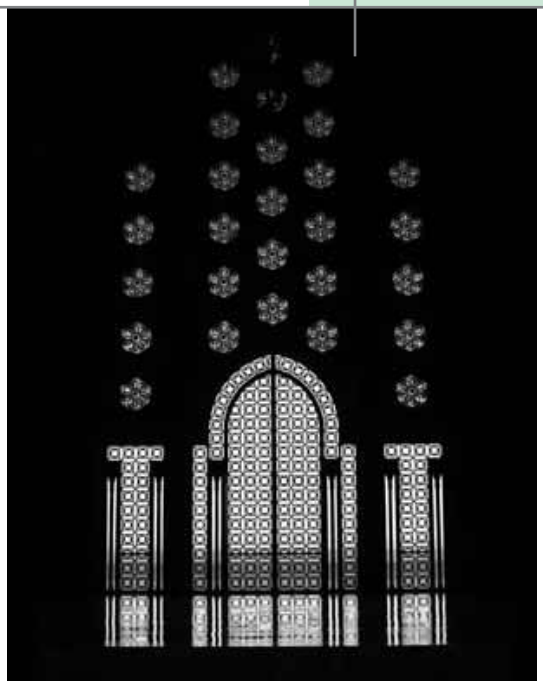
Insgesamt ist der wirtschaftsrechtlich relevante Gehalt der originären Quellen und der Scharia als unspezifisch zu bezeichnen. Von den ca. 500 Gesetzesversen im Koran sind nur etwa 10 unmittelbar wirtschaftsrechtlicher Natur. Es dominieren ethische Appelle für ein gottgefälliges Verhalten der Wirtschaftssubjekte in ihrer Rolle als Produzenten, Händler, Makler, Konsumenten oder als Verwalter der Gemeindeangelegenheiten. Die wirtschaftsethischen Gebote und Verbote sind ordnungspolitisch mit verschiedenen Kombinationen der Privatinitiative, des Marktes und des Staatseinflusses vereinbar. Sie lassen sich mit *G. Ghaussy* (1986: 274) jedoch dahingehend spezifizieren, „...dass die aus den Inhalten der klassischen Lehre abzuleitende Wirtschaftsordnung des Islams weitgehend einer Marktwirtschaft mit dem Imperativ des sozialen Ausgleichs – also der ‚sozialen Marktwirtschaft' – am nächsten kommt."

Islamische Wirtschaftsethik – Wegweiser aus der Wirtschaftskrise?

Abschließend sei die Ausgangsfrage aufgenommen, ob die islamische Wirtschaftsethik einen eigenständigen und gegenüber der christlichen Wirtschaftsethik abweichenden Weg aus der aktuellen Finanz- und Wirtschaftskrise weisen kann? Wie einleitend festgestellt wurde ist diese Krise partiell auch das Ergebnis einer tiefer liegenden ethischen Krise. Als Hauptursache wurde die schleichende Erosion des persönlichen Verantwortungs- und Haftungsprinzips in der Wirtschaft aber auch in anderen Lebensbereichen diagnostiziert. Diese Diagnose wird durch die islamische Wirtschaftsethik nachhaltig bestätigt. Wo und wann immer elementare ethische Werte missachtet werden, breitet sich das wechselseitige Misstrauen in die Verlässlichkeit von bewährten Regeln und von vertraglichen Absprachen aus, wodurch das arbeitsteilig organisierte Wirtschaften krisenanfällig wird. Die von der islamischen Wirtschaftsethik postulierten Werte, wie z.B. Mäßigung beim Konsum, Ehrlichkeit von Geschäftsbeziehungen, Zahlung fairer Preise und Löhne, Verbot hochspekulativer Geschäfts- und Finanzpraktiken und solidarische Unterstützung der unverschuldet bedürftigen oder behinderten Menschen, sind und bleiben unverzichtbare Vorbedingungen für eine produktive und gerechte Wirtschaftsentwicklung.

Diese Krisendiagnose wie auch die therapeutischen Postulate weisen viele Gemeinsamkeiten mit der christlichen Wirtschafts- und Sozialethik auf. Der markante Unterschied besteht im Beharren auf dem Zinsverbot. Aus ökonomischer Perspektive kann im Zinsverbot per se jedoch keine erfolgsträchtige Therapie für die nachhaltige Gesundung des Banken- und Finanzwesens gesehen werden. Denn der Zins ist ein legitimer Preis für den Faktor Kapital. Dieser knappe Faktor wird nur dann aufgebaut und produktiv genutzt, wenn für den Konsumverzicht und für die risikoreiche Vergabe und den produktiven Einsatz der Kredite ein Preis und damit ein Verzicht auf die alternative Verwendung der knappen Mittel gezahlt wird. Dabei ist es egal, ob dieser Preis als fixer oder variabler Satz vereinbart und gezahlt wird. Wichtiger und dringender erscheint die Konsolidierung des Verantwortungs- und Haftungsprinzips, was eine straffere Regulierung und Kontrolle der spekulativen Finanzgeschäfte und Kreditderivate (z.B. Regulierung von Zweckgesellschaften und der damit beabsichtigten Auslagerung, Verbriefung und Transaktion dubioser Kredite, Kontrolle der Hedge-Fonds, Begrenzung der Kredithebel, Erhöhung der Eigenkapitalquote der Banken u.a.) verlangt. Für diese Neuordnung des Banken- und Finanzsystems kann die islamische Wirtschaftsethik sowohl einige ethische Anleitungen als auch praktische Erfahrungen mit bewährten Finanztechniken beisteuern. Zu nennen sind die Prinzipien, dass die Kreditgewährung identifizierbare und kalkulierbare reale Vermögensgegenstände als Absicherung haben sollte, ferner die Präferenz für Eigenkapitalfinanzierung anstelle spekulativer Fremdfinanzierungen. Kurz gefasst geht es um das Postulat, die Finanztransaktionen insbesondere bei Interbankengeschäften stärker an die realwirtschaftliche Entwicklung anzubinden. Eine nachhaltige Reform des Finanzsystems benötigt jedoch keine starre religiöse Dogmatik, sondern eine realistische Analyse der Fehlentwicklungen und deren Korrekturen im Rahmen globaler und hoch spezialisierter Marktprozesse. Es geht also nicht um ein generelles Verbot von Zinsen oder spekulativer Finanztransaktionen, sondern um wirksame institutionelle Rahmenbedingungen für das Banken- und Finanzsystem und um deren verlässliche Kontrolle. Die Qualität der erforderlichen Regelwerke sollte nicht primär nach einer möglichst hohen Schariakonformität, sondern gemäß ihrer ökonomischen Effektivität und supranationalen Akzeptanz und Durchsetzbarkeit bemessen werden. Ethische Appelle reichen nicht aus. Sie sind in wirksame und konsensfähige Regelvorschriften umzusetzen und supranational zu überwachen.

Bezüglich dieser Anforderungen dürfte die islamische Ethik nur bedingte Eignung aufweisen. Verantwortlich ist ihr dogmatischer Anspruch, im Besitz der



exklusiven und ewig gültigen göttlichen Wahrheit zu sein, weshalb die göttlichen Ge- bzw. Verbote als veränderungsresistente Vorgaben gelten. Dieser Anspruch hat bereits in der Vergangenheit die Erstarrung des freien Denkens in der islamischen Welt begünstigt und markiert bis heute den markanten Unterschied gegenüber der christlichen geprägten Ethik der westlichen Welt, obwohl prima facie zwischen beiden Religionen und deren wirtschaftsethischen Postulaten viele Gemeinsamkeiten bestehen (vgl. Waibl 2006).

Denn auch in der dominant von der Scholastik geprägten christlichen Wirtschaftsethik wurde die Wirtschaft als untrennbarer Teilbereich der göttlichen Ordnung angesehen. Als originärer Eigentümer der irdischen Güter wurde Gott erachtet, der sie den Menschen nur zu Lehen gegeben habe, weshalb eine gottgefällige Lebens- und Wirtschaftsführung geboten sei. Gemeinsam war auch das Verbot des Zinsnehmens wie das Gebot der solidarischen Unterstützung der sozial bedürftigen Gruppen und Individuen. Die christliche Wirtschaftsethik hat jedoch nach einer langen und kontrovers geführten Diskussion sowohl die Zinszahlung als auch die relative Autonomie der Wirtschaft mit ihren eigenen Marktgesetzen ferner die Notwendigkeit des von Juristen und nicht von Theologen konzipierten Wirtschaftsrechts anerkannt. Sie hat also die relative Autonomie von Wirtschaftsethik und Wirtschaftsrecht akzeptiert wie generell die christlich geprägte westliche Welt die Herauslösung der politischen, wirtschaftlichen, rechtlichen, wissenschaftlichen Teilsysteme mit ihren je spezifischen Normen und Regeln aus einem religiösen Begründungszusammenhang erreichen konnte. Deshalb erschließen sich die maßgeblichen Unterschiede zwischen der islamischen und der christlichen Wirtschaftethik erst dann angemessen, wenn die Unterschiede zwischen dem islamischen Ideal einer einheitlich und nach religiösen Vorgaben geordneten Gesellschaft und Wirtschaft gegenüber dem westlich-christlichen Verständnis einer offenen, pluralistisch und vernunftrechtlich geordneten Gesellschaft berücksichtigt werden.

LITERATUR

Ghaussy, Ghanie A. (1986): Das Wirtschaftsdenken im Islam. Von der orthodoxen Lehre bis zu den heutigen Ordnungsvorstellungen, Bern und Stuttgart.

Kalisch, Muhammad (2003): Islamische Wirtschaftsethik in einer islamischen und in einer nichtislamischen Umwelt, in: Hans G. Nutzinger (Hrsg.), Christliche, jüdische und islamische Wirtschaftsethik, Marburg, S. 105-129.

Kirchhof, Paul, (2009): Der Schaden der anderen, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung v. 28. 5. 2009, Nr. 122, S. 31.

Krämer, Gudrun, (2005): Geschichte des Islam, München.

Leipold, Helmut, (2006): Kulturvergleichende Institutionenökonomik, Stuttgart.

Leipold, Helmut, (2008): Der Bedingungszusammenhang zwischen Islam und wirtschaftlicher Entwicklung, in: Ders., Die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft als zentrale Aufgabe, Stuttgart, S. 171-190.

Nienhaus, Volker, (2004): Der Islam – Bremse oder Motor der wirtschaftlichen Entwicklung?, in: Michael von Hauff/Ute Vogt, (Hg.), Islamische und westliche Welt, Marburg, S. 227-253.

Rohe, Mathias, (2009): Das Islamische Recht. Geschichte und Gegenwart, München.

Waibl, Elmar (2006): Religion und Ökonomie im Islam, in: Heinz Schmidt (Hrsg.), Ökonomie und Religion, DWI-Info Sonderausgabe 7, Heidelberg, S. 201-216.

KONTAKT

Helmut Leipold

Universität Marburg

leipold@wiwi.uni-marburg.de

Foto: Lukasz Panek – Fotolia.com

Foto: Misha – Fotolia.com

Grundlagen der buddhistischen Wirtschaftsethik

Text: Karl-Heinz Brodbeck

Der Buddhismus, eine der fünf großen Weltreligionen, leitet seinen Namen ab von Gautama, dem „Buddha“ (563-483 v.u.Z.). „Buddha“ ist kein Eigenname, sondern die Beschreibung dessen, was Buddha Gautama auf seiner Suche und in seiner spirituellen Praxis erreicht hat: Das große Erwachen (Skr. *bodhi)*. Der Buddhismus kennt keinen Schöpfergott und keine göttliche Offenbarung. Der Buddhismus ist deshalb keine „Religion“ im abendländischen Verständnis. Er begreift sich als eine „Wissenschaft des Geistes“[1]. Diese – nicht als westliche *science* zu verstehende – Wissenschaft beruht einerseits auf der Erfahrung der Meditationspraxis, andererseits aus einem differenzierten Studium, das sich auf eine mehr als 2000 Jahre umspannende Literatur an Sutren (Wort des Buddha), Kommentaren und zahlreichen Untersuchungen zur Ethik, Erkenntnistheorie, Psychologie und Logik stützen kann. Trotz vieler regionaler und historischer Differenzen wurde ein gemeinsamer philosophischer Kern unverändert tradiert. Ursprünglich eine asiatische Religion, ist im vergangenen Jahrhundert der Buddhismus auch nach Europa und Nordamerika gelangt und setzt sich mit den hier vorherrschenden Denkformen auseinander. Ein Ergebnis dieses „engagierten Buddhismus“[2] sind Ansätze zu einer eigenen Wirtschaftsethik und Ökonomie.[3]

Die buddhistische Ethik ist aus dem ursprünglichen Verständnis nicht *imperativ* – wie der Dekalog –, sondern wird rational begründet. Andererseits dient die Ethik dazu, eine Motivation und Handlungsweise zu begründen, die die Erlangung des buddhistischen Heilsziels – die glückliche Natur des eigenen Geistes zu erkennen und dadurch Befreiung von vielfältigen Abhängigkeiten zu erlangen – begünstigen und überhaupt erst ermöglichen.

Um diesen Zusammenhang zu verdeutlichen, möchte ich einige Grundzüge der Philosophie skizzieren, die alle buddhistischen Schulen teilen. Wenn man die in der europäischen Tradition eingeführten Unterscheidungen verwendet, so kann man sagen, dass die buddhistische Lehre auf einer Kritik metaphysischer Denkformen beruht und hierbei eine eigene Logik und Erkenntnistheorie entwickelt hat. Die europäische Philosophie lässt sich in ihrer Hauptlinie als *Substanzphilosophie* bezeichnen. Zwar wurde das, was als jeweilige Weltsubstanz beschrieben wird, vielfältig ausgelegt (Geist, Materie, göttliche Substanz, ewige Naturgesetze usw.). Ungeachtet dieser *ontischen* Differenzen bleibt eine Ont*ologie*, eine grundlegende Denkform erhalten: Die Welt unserer Erfahrung hat einen von ihr verschiedenen Grund, aus dem sich die Erscheinungen ableiten und deshalb durch ihn erklären lassen. In Indien

entwickelte sich in vorbuddhistischer Zeit eine durchaus vergleichbare Ontologie, die im *Atman* – dem individuellen und kosmischen Selbst des Brahmanismus – eine Substanz als Träger des Weltprozesses behauptete. Buddha hat dieser Auffassung direkt widersprochen in seiner *An-Atman-Lehre*. Sie besagt, dass alle Phänomene letztlich leer an einer bedingenden Substanz, Selbstnatur oder Identität sind. Ihr Wesen ist ihr leerer Schein.

Diese Kernaussage des Buddhismus, die Philosophie der Leerheit, ist in ihrer logischen Struktur vielfältig und komplex.[4] Sie lässt sich dennoch in einigen Gedankenstrichen skizzieren. Buddha und spätere Kommentatoren seiner Lehre gehen von einer elementaren Erfahrung aus, die unter dem Titel „die Wahrheit vom Leiden" firmiert. Das kann man so interpretieren, dass alle Lebensformen, damit auch der Mensch, auf vielfältige Weise von anderen Faktoren abhängig sind, diese *erleiden*. Das ist zunächst einmal rein analytisch so zu verstehen, dass alle Erscheinungen von anderen Erscheinungen abhängen. Kein Phänomen besteht aus sich selbst. Alle Phänomene – sinnliche, geistige, materielle – sind zu charakterisieren durch ihre *gegenseitige Abhängigkeit* (Skr. *pratityasamutpāda*). Wenn aber kein Ding, kein Lebewesen aus sich selbst existiert (= *substantia*), dann sind alle Phänomene *leer* an einer Selbstnatur. Sie finden ihre Bestimmung nur in der gegenseitigen Abhängigkeit.

Diese gegenseitige Abhängigkeit lässt sich auf vielfältige Weise demonstrieren, auch bezüglich der Denkformen, der Emotionen usw. Zudem ist das einzig *todsichere* Faktum menschlicher Existenz – die Sterblichkeit – das sichere Indiz dafür, dass letztlich alle menschlichen Handlungen bedingt sind und keine bleibende Dauer besitzen. Daraus zieht man im Buddhismus *unmittelbar* eine ethische Schlussfolgerung: Wenn alle Phänomene, damit alle Lebewesen und somit auch die Menschen nur sind, was sie sind, sofern sie voneinander abhängen, dann ist die natürliche Einstellung zum je anderen die des Mitfühlens. Ein Ego festzuhalten, umgeben von einem Territorium des ergriffenen „Mein", beruht auf einer irrenden Denkhaltung. Individualität ist nur das gebündelte, fokussierte Leben aller anderen aus der begrenzten Perspektive einer Verkörperung.

Weil die Menschen diese gegenseitige Abhängigkeit auf vielfältige Weise ignorieren, ihre Bedingtheit in der nominellen Zuschreibung eines dauerhaften Egos zu vergänglichen Erfahrungen zu verbergen versuchen, erleben sie den aus der gegenseitigen Abhängigkeit sich ergebenen unaufhörlichen Wandel als äußeres *Erleiden-Müssen*. Man versucht abzugrenzen, festzuhalten, was nicht abgrenzbar und dauerhaft ist. Die verblendete Denkform eines getrennten Egos führt zu immer neuen und tieferen Verwicklungen, als deren Ursache man aber nicht die verkehrte Denkform erkennt, sondern die Quelle aller Frustrationen oder Leiden *außen* sucht. Traditionell bezeichnet man diese menschliche Situation im Buddhismus durch die drei Geistesgifte: Unwissenheit, Gier und Hass. Unter Unwissenheit versteht man die Aussage, dass Menschen kein getrenntes Ego besitzen, gleichwohl immer wieder neu ein Selbst als nominale Illusion erzeugen. Die darin versuchte Abgrenzung vom je anderen und der Natur wird zu einer Gewohnheit. Die Welt und andere Menschen erscheinen dann als *getrennte Wesen*, zu denen man sich gleichwohl verhalten muss, weil jeder seine fiktive Ich-Identität nur aus der Abhängigkeit von anderen und anderem aufbaut. Die gegenseitige Abhängigkeit wird aus der Perspektive der Trennung erlebt und zeigt sich so einerseits als *begieriges Greifen* nach anderen Dingen und Menschen, andererseits als negative Abwehr gegenüber den als Außen interpretierten Einflüssen; so entsteht bezüglich anderer Menschen *Aggression* oder *Hass*. Gier und Hass sind deshalb die aus der grundlegenden Ich-Verblendung, dem ersten Gift, hervorgehenden beiden anderen Geistesgifte.

Als Gegenmittel zur Überwindung dieser drei Geistesgifte empfiehlt man im Buddhismus zahlreiche Methoden, die sich in zwei Gruppen aufteilen lassen: *Einmal* wird die rationale Erkenntnis eingeübt, die

die gegenseitige Abhängigkeit der vielen Phänomene aufdeckt und Denkformen, die an einer getrennten Substanz gleich welcher Art festhalten, durch logische Konsequenz *ad absurdum* führt.[5] „Kritik" zielt hierbei immer nur auf Denkformen, nie auf Personen. *Zum anderen* wird zugleich empfohlen, noch vor der Entfaltung der vollständigen Erkenntnis der Nicht-Substantialität aller Phänomene, Mitgefühl in verschiedensten Formen zu üben und zu einer Gewohnheit zu machen. Auf der Grundlage dieser ethischen Grundhaltung kann sich dann die Erfahrung eines von einem Ego freien und leeren Geistes schrittweise entfalten. Als moralische Voraussetzung empfiehlt Buddha die Einhaltung von fünf Regeln für Laien: (1) Nicht töten, (2) nicht stehlen, (3) keine verletzende oder falsche Rede, (4) kein Missbrauch von (besonders sexuellen) Abhängigkeiten, und (5) die Vermeidung von Drogen aller Art, die die Klarheit der ethischen Haltung und der Erkenntnis mindern.

Diese – hier nur sehr grob skizzierte – Struktur der buddhistischen Ethik und ihre Grundlegung in der buddhistischen Erkenntnistheorie und Metaphysikkritik haben in verschiedensten Kulturen und Zeitaltern jeweils unterschiedliche Färbungen angenommen. Für die Moderne, für die Wirtschaft lassen sich aus dieser Grundstruktur der buddhistischen Ethik eine Reihe von analytischen Schlussfolgerungen und wirtschaftsethischen Konsequenzen ziehen, von denen ich hier nur wenige anreißen kann. Zunächst leuchtet wohl unmittelbar ein, dass das Prinzip des *methodologischen Individualismus* mit einer buddhistischen Perspektive nicht vereinbar ist. Der Versuch, die gegenseitige Abhängigkeit wirtschaftlicher Prozesse untereinander und von der Natur reduktionistisch aus einer Individualsubstanz abzuleiten, erscheint als Irrweg. Die Menschen *existieren* nicht zunächst als mit sich identische Einzelwesen, um sich nachträglich, gleichsam zufällig, über Märkte zu vergesellschaften. Sie sind vielmehr von der Geburt bis zum Tod je schon vergesellschaftet durch Familie, Sprache, Normen, Weltbilder, Organisationen, Freundschaften usw. Die Vorstellung, dass erst der Tausch die Individuen vergesellschaftet, erscheint aus buddhistischer Perspektive als Irrtum.[6]

Bezüglich der Präferenz für ein besonderes Wirtschaftssystem sind die meisten Buddhisten eher zurückhaltend, wiewohl es auch hier unterschiedliche Neigungen gibt, von marktwirtschaftlichen bis zu sozialistischen. Entscheidend ist nicht das Wie der ökonomischen Vergesellschaftung, sondern die darin entfaltete *Motivation*. Im Buddhismus schreibt man dem menschlichen Bewusstsein letztlich die Kraft zu, die Welt zum Guten oder Schlechten zu gestalten: „Vom Bewusstsein wird die Welt gelenkt, vom Bewusstsein wird sie hin und her gezerrt, der Macht des Bewusstseins ist die Welt unterworfen."[7] Der Terminus *Bewusstsein* (Skr. *citta*) darf hierbei nicht mit dem cartesianischen *ego cogito* verwechselt werden. Das Bewusstsein wird im Buddhismus auf eine sehr differenzierte, in sich vielfältige Weise analysiert und in der Meditationspraxis systematisch und experimentell erforscht. Das kann ich hier nicht darstellen. Der Kern dieser Meditationspraxis besteht in der Erfahrung der *Veränderbarkeit* der Bewusstseinsprozesse.[8] Hierbei spielt die Motivation eine entscheidende Rolle. Eine mitfühlende Haltung und liebende Güte, systematisch eingeübt, formen nach und nach auch Gewohnheiten, damit Wahrnehmungs- und Reaktionsweisen, ohne dass hierbei eine Ichsubstanz entdeckt werden könnte. Buddha bezeichnet die Motivation auch als *Karma*, wörtlich „Handlung". Damit ist gesagt, dass an einer Handlung die bewusst oder unbewusst eingeübte Motivation Gewohnheiten ausbildet, die sowohl

Foto: fojulia – Fotolia.com

den Charakter, die Handlungsweisen wie in sozialer Resonanz die ganze Gesellschaft formen.

Das Gesagte gilt natürlich auch im Negativen. Wenn man systematisch die Anderen ausblendet, egoistische Ziele verfolgt und aggressiv gegen andere durchsetzt, dann formt sich ein Charakter, der – rein äußerlich und empirisch aufgefasst – durch sein massenhaftes Vorkommen im Kapitalismus gleichsam als Naturphänomen erscheint und von der Ökonomik ja auch im *homo oeconomicus* als Quasi-Natur des Menschen verdinglicht wird. Zwar hat man inzwischen erkannt, dass dieses Konzept nicht einfach nur eine kluge Vereinfachung, sondern vielmehr eine Verfälschung menschlichen Handelns darstellt – Rücksicht auf andere, Fairness usw. sind auch im Wirtschaftsalltag durchaus beobachtbare Verhaltensweisen. Der entscheidende Punkt – in Differenz zu den Ansätzen in der Ökonomik – liegt nach buddhistischer Auffassung allerdings darin, dass nahezu jeder Charakterzug des Menschen durch Motivationsprozesse und die sie begleitenden Denkformen erzeugt wird. Es gibt keine, wie immer beschriebene, unveränderliche Menschennatur. Dies zu glauben, also von einer „menschlichen Substanz" auszugehen, gilt im Buddhismus als Verblendung, als verdunkeltes Wissen.

Nun kann natürlich – gerade auch aus einer buddhistischen Perspektive – nicht geleugnet werden, dass *faktisch* die Menschen egoistisches Verhalten in kapitalistischen Wirtschaften einüben. Es ist eben diese irrende Motivation, die letztlich für alle Krisen und das Erleiden globaler Sachzwänge verantwortlich ist. Ich möchte dies am *Geld* verdeutlichen. Die drei Geistesgifte (Unwissenheit, Gier und Hass) sind als Motivation des Handelns *wirklich* in den *sozialen Institutionen*, den kristallisierten Gewohnheiten. Diese drei Geistesgifte nehmen aber in einer Geldökonomie *spezifische* Formen an. Die gegenseitige Abhängigkeit wird über das Geld auf den Märkten durch eine abstrakte, in ihrer Bedeutung aber *leere* Form vollzogen. Auch das Geld hat keine Substanz. Ich möchte das erläutern.

In der buddhistischen Logik drückt man die gegenseitige Abhängigkeit der Begriffe so aus: Ein Begriff ist durch das „definiert", was er *nicht* ist. Ein Baum ist z.B. kein Haus, keine Einkommenssteuer, kein Mensch usw. Man kann aber nicht positiv oder definitiv sagen, was das Wesen, die Substanz oder die Identität eines Baumes ausmacht. Die Antwort auf diese Frage wird situativ in der Vergänglichkeit der Erfahrung immer wieder neu durch Abgrenzung definiert. In der buddhistischen Logik wird dieser Zusammenhang als *Apoha-Prinzip* bezeichnet.[9] Begriffe und Phänomene sind, eben weil sie von je anderen abhängen, durch das definiert, was sie nicht sind. Und da dies für *alles* gilt, ist die Gesamtheit aller Phänomene leer an einer Substanz oder Identität. Auf das Geld angewendet, bedeutet das: Das Geld organisiert zwar die gegenseitige Abhängigkeit wirtschaftlicher Handlungen. Es selbst ist als Begriff und als „Wirklichkeit" eine *leere Illusion*. Es ist darin zwar leer an einer Wertsubstanz (Gold, Nutzen, Arbeitswert, Gütervolumen usw.), aber es ist kein Nichts. Die logische Zirkularität wird von Nāgārjuna (1.-2. Jh.) am Beispiel von Vater und Sohn beschrieben: Erst der Sohn macht den Vater zum Vater, und umgekehrt. Es gibt weder eine Vater-, noch eine Sohnsubstanz.[10] Ebenso ist der „Wert des Geldes" abhängig

davon, dass die Marktteilnehmer an solch einen Wert glauben, damit *performativ* mit dem Geld rechnen und ihm so den Wert *verleihen*, den sie ihm zirkulär zuschreiben. Im Geld *verbirgt und organisiert* sich die gegenseitige Abhängigkeit aller wirtschaftlichen Handlungen. Als Denkform ist das Geld – indem wir mit ihm rechnen – also beides: Medium der Vergesellschaftung und Verdunkelung dieses Inhalts. Wer Geldwerte berechnet, Preise kalkuliert, Vermögen schätzt usw., ist sich darin nicht bewusst, dass er faktisch die Vergesellschaftung der wirtschaftenden Menschen mitvollzieht. Eben dies heißt im Buddhismus „Unwissenheit" – das erste Geistesgift.

Nun ist es nicht schwer, für Geldökonomien die beiden anderen Geistesgifte zu identifizieren. Die Gier wird von alters her – Platon hat ausdrücklich darauf hingewiesen – am Beispiel der Geldgier illustriert. Doch betrachtet man im Buddhismus die Gier nicht einfach als einen psychischen Defekt oder eine moralische Verfehlung, sondern erkennt darin die Konsequenz aus einer irrenden Geisteshaltung, die eine nur *nominal* existierende Substanz zur Grundlage des Handelns macht. Die Geldgier hat insofern durchaus „objektive" Gründe. Geld ist nicht einfach ein klug erfundenes Tauschmittel. Als Vergesellschaftungsform auf der Grundlage von Nichtwissen über die gegenseitige Abhängigkeit wird das Geld privat angeeignet, als Wert ergriffen und festgehalten. Der unaufhörliche Wandel, Ausdruck einer nichtsubstanziellen Wirtschaftswelt, erzeugt permanent Ungewissheit und damit das Streben nach Sicherheit. Man hält im fiktiven Geldwert etwas fest, was unhaltbar ist, weil Geld seine Funktion nur erfüllt, wenn es zirkuliert. Zudem ist das Geld eine *Marktzutrittsschranke*: Nur der Geldbesitzer kann Käufer werden. Daraus erwächst die Tendenz, immer erneut nach Geldbesitz zu *streben*, will man an der Geldgesellschaft teilhaben. Dieser objektive Zwang des Strebens nach Geld wird zur Gewohnheit, schließlich zum Streben nach Maximierung des Geldbesitzes, um den Marktzutritt sicherzustellen. Und *mehr* Geldbesitz verleiht dem Ego vermeintlich größere Sicherheit. Diese Gewohnheit des leeren Strebens nach mehr Geld wurde im Laufe der Jahrtausende im Zins und im Kredit auch zu einer sozialen Institution.

Da sich die Geldgier aber in einer über Preise und Lieferbeziehungen gegenseitig abhängigen Wirtschaft vielfältig selbst begegnet, wird die Maximierung des Gewinns des einen zur Schranke für andere. Aus diesem Gegensatz erwachsen die Formen des kapitalistischen Wettbewerbs, mit ihren gelegentlich fairen, oftmals aber unfairen Mitteln. Die Geldgier beruht auf einem grundlegenden Nichtwissen, besitzt damit einen zutiefst irrationalen Kern. Deshalb bedeutet das Freilassen der Geldgier, damit des Gewinnstrebens aus allen moralischen Beschränkungen, die in den Jahrtausenden zuvor noch von vielen religiösen und ethischen Systemen als Verpflichtung (z.B. im Zinsverbot) ausgesprochen wurden, die Herrschaft einer irrationalen Leidenschaft über den ganzen Planeten. Und genau so offenbart sich auch der Zustand auf unserer Erde und ist täglich den Medien zu entnehmen.

Daraus lässt sich deduzieren, dass alle *rationalen* Erklärungen des Zinses, gründend in der objektivierten Geldgier, letztlich scheitern müssen: Man kann nicht eine irrationale Leidenschaft rational erklären wollen, auch nicht in der Abhängigkeit der gegenseitigen Konkurrenz.[11] Die buddhistische Wirtschaftsethik führt damit aus ihren Voraussetzungen zu einer systematischen *Kritik* der ökonomischen Denkformen, die entweder die Geldgier im *homo oeconomicus* zu einer „Rationalhypothese" des Maximierungsverhaltens verdinglichen oder der Vernunft, dem Bewusstsein jegliche gestalterische Rolle in der Wirtschaft absprechen und einen Gehorsam gegenüber den Preisen einfordern.[12] Das Denken ist aber nicht in ein milliardenfaches *ego cogito* zu atomisieren, das nur über den Markt vergesellschaftet wird. Die buddhistische Diagnose geht im Gegenteil von der vielfältigen gegenseitigen Abhängigkeit der Bewusstseins- und Wissensformen untereinander aus, in die das *rechnende Denken* der Geldlogik nur eingebettet ist. Allerdings hat das ökonomische Kalkül

hierbei mehr und mehr die Macht über andere Denkformen gewonnen und somit die im Geld liegenden Illusion zur Herrschaft einer Gewohnheit gemacht, die nach buddhistischer Analyse notwendig Leiden nach sich ziehen muss.

Die Lenkung der Denkformen einem anonymen Mechanismus der Geldlogik zu überantworten, muss den darin liegenden *Irrtum* immer wieder neu auch als ökonomische Realität offenbaren. Eben dies zeigt sich in den Finanz- und Wirtschaftskrisen unmittelbar. Wenn in alter Zeit buddhistische Lehrer in ihrem Unterricht einige Schwierigkeiten darin hatten, ihren Schülern den Satz von der gegenseitigen Abhängigkeit, von der Scheinhaftigkeit aller nominal zugeschriebenen Entitäten an Beispielen zu erläutern, so besitzt die buddhistische Wirtschaftsethik in der Moderne den Vorzug, dies unmittelbar an den Finanzmärkten und Börsen aufzeigen zu können. In den Blasen an den Finanzmärkten offenbart sich unmittelbar, dass Geldwerte *fiktiv* sind, dass das Streben nach mehr Geld einer globalen Illusion folgt und sie darin erzeugt. Geld organisiert die gegenseitige Abhängigkeit in der Wirtschaft in einem fiktiven Geldwert und ist insofern ein „öffentliches Gut". Doch die Illusion des nur nominal existierenden Egos ergreift Geld, unterwirft diese soziale Funktion einer Privation, als privat anzueignenden Wert, und *stört* damit permanent die im Geld faktisch vorliegende soziale Abhängigkeit. Da Geld selbst nur eine Illusion ist, kann dieser Illusionscharakter auch bewusst ausgenutzt und manipuliert werden. Exakt das ist z.B. bei den sog. „Finanzinnovationen" geschehen. Nach dem Platzen der Blase erinnern sich dann die Verursacher wieder an die gegenseitige Abhängigkeit und fordern die Begleichung privater Schulden durch die Allgemeinheit. Auch die Staaten haben immer wieder mit der Illusion des Geldwertes gespielt und für edle oder auch weniger edle Ziele die Geldmenge zur Einkommenserzielung manipuliert.

Die Bekämpfung der dem Kapitalismus eigentümlichen Krisen kann deshalb nach buddhistischer Analyse nicht einfach mittels der *äußeren Begrenzung* der Geldgier durch Institutionen („Rahmen") gelingen. Solange die Bewusstseinsformen sich selbst in einer Illusion, in den drei Geistesgiften reproduzieren, findet die menschliche Kreativität immer wieder Wege, Regelungen zu umgehen. Die buddhistische Wirtschaftsethik hat deshalb eine doppelte Aufgabe: *Erstens* gilt es, im Sinn einer *kritischen Ethik*, die irrenden Denkformen – auch in der Ökonomik – selbst als unhaltbar nachzuweisen. *Zweitens*, als *normative Ethik*, ist immer wieder daran zu erinnern, dass in einer Welt gegenseitiger Abhängigkeit Gewaltlosigkeit, Toleranz, Mitgefühl, Fairness und Vertrauen die einzig zu *rechtfertigenden* moralischen Haltungen sind, die mehr und mehr die irrationale Gewohnheit des Strebens nach *mehr* Geld ersetzen sollten und dies aufgrund der aufgedeckten Schein-Natur des Geldes auch können. Wie sich dies jeweils *konkret* im Staat, in Unternehmen, Schulen und Hochschulen, Bürgerbewegungen usw. realisieren lässt, ist eine nicht *a priori* zu beantwortende Frage für einen kulturell höchst differenzierten Planeten. Der *engagierte Buddhismus* versteht sich hier als Partner der anderen religiösen und ethischen Traditionen.

Letztlich ist daran zu erinnern, dass *sterbliche Wesen* ihre Erfüllung und ihr Glück nicht darin finden können, Reichtümer – bescheidene oder große – anzuhäufen. Glück ist in buddhistischer Analyse weitgehend unabhängig vom Input materieller Güter. Glück ist eine erlernbare Bewusstseinsform, die durch den Glauben an fiktive Geldwerte, durch Gier und Aggression im wirtschaftlichen Wettbewerb systematisch verhindert wird. Daraus ergibt sich als *generelle* ethische Regel die Aufforderung zu Bescheidenheit, zur Einbeziehung der Natur und anderer Lebewesen in alle Überlegungen und die systematische Erziehung zur Motivation, anderen zu helfen. Der große buddhistische Gelehrte Śantideva (7.-8. Jh.) sagte: „Die unglücklich sind in der Welt, sie alle sind es durch das Verlangen nach eigenem Glück. Die glücklich sind in der Welt, sie alle sind es durch das Verlangen nach dem Glück der anderen."[13] Altruistisches Handeln ist das wirklich *aufgeklärte* Selbstinteresse.

Foto: Dreamstime.com, hf

[1] Dalai Lama: Einführung in den Buddhismus, Freiburg-Basel-Wien 1993, S. 145.

[2] Zum Begriff des engagierten Buddhismus vgl. S. B. King: Being Benevolence. The Social Ethics of Engaged Buddhism, Honolulu 2005.

[3] Vgl. P. A. Payutto: Buddhistische Ökonomie, Bern 1999; K.-H. Brodbeck: Buddhistische Wirtschaftsethik, Aachen 2002.

[4] Vgl. J. Hopkins: Meditation on Emptiness, London 1983; K.-H. Brodbeck: Der Spiel-Raum der Leerheit, Solothurn-Düsseldorf 1995; ders.; Buddhismus interkulturell gelesen, Nordhausen 2005.

[5] Diese Methode wurde vor allem von der Schule des Mādhyamakā präzisiert, die sich im Anschluss an Nāgārjuna entwickelte und in Tibet den Namen „Prāsangika-Mādhyamakā" trägt. Hier wird durch konsequente immanente Argumentation die Unhaltbarkeit aller Identitätsbehauptungen und Substanzvorstellungen in verschiedensten Denkformen und philosophischen Schulen aufgedeckt.

[6] Vgl. für eine ausführliche Kritik und Literaturbelege: K.-H. Brodbeck Die Herrschaft des Geldes. Geschichte und Systematik, Darmstadt 2009, Teil 4, S. 398-847.

[7] Anguttara-Nikaya IV.186; hrsg. v. Nyanatiloka, Bd. 2, Freiburg im Breisgau 1984, S. 151.

[8] Es ist immerhin erwähnenswert, dass in jüngerer Zeit Neurowissenschaftler buddhistische Mönche und ihre Fähigkeit, verschiedenste Bewusstseinszustände systematisch zu erzeugen, neurowissenschaftlich untersuchen; vgl. Francisco Varela: Traum, Schlaf und Tod. Der Dalai Lama im Gespräch mit westlichen Wissenschaftlern, München 1998; W. Singer, M. Ricard: Hirnforschung und Meditation. Ein Dialog, Frankfurt a.M. 2008.

[9] Vgl. G. B. J. Dreyfus: Recognizing Reality, New York 1997; J. D. Dunne: Foundations of Dharmakīrti's Philosophy, Boston 2004; K.-H. Brodbeck: Buddhistische Wirtschaftsethik a.a.O., S. 19ff.; ders.: Buddhismus interkulturell gelesen a.a.O., S. 55ff.

[10] Nāgārjuna: Vigrahavyavartani XLIX, übers. v. K. Bhattcharya, Delhi 1998, S. 123.

[11] Das kann ich hier nur andeuten; vgl. K.-H. Brodbeck: Die Herrschaft a.a.O., Teil 6.

[12] „(D)ie Funktion der Preise ist die, den Menschen zu sagen, was sie tun sollen", F. A. v. Hayek: Die Anmaßung von Wissen, Tübingen 1996, S. 272. „Die Vernunft führt nicht, sie wird geführt", a.a.O., S. 86.

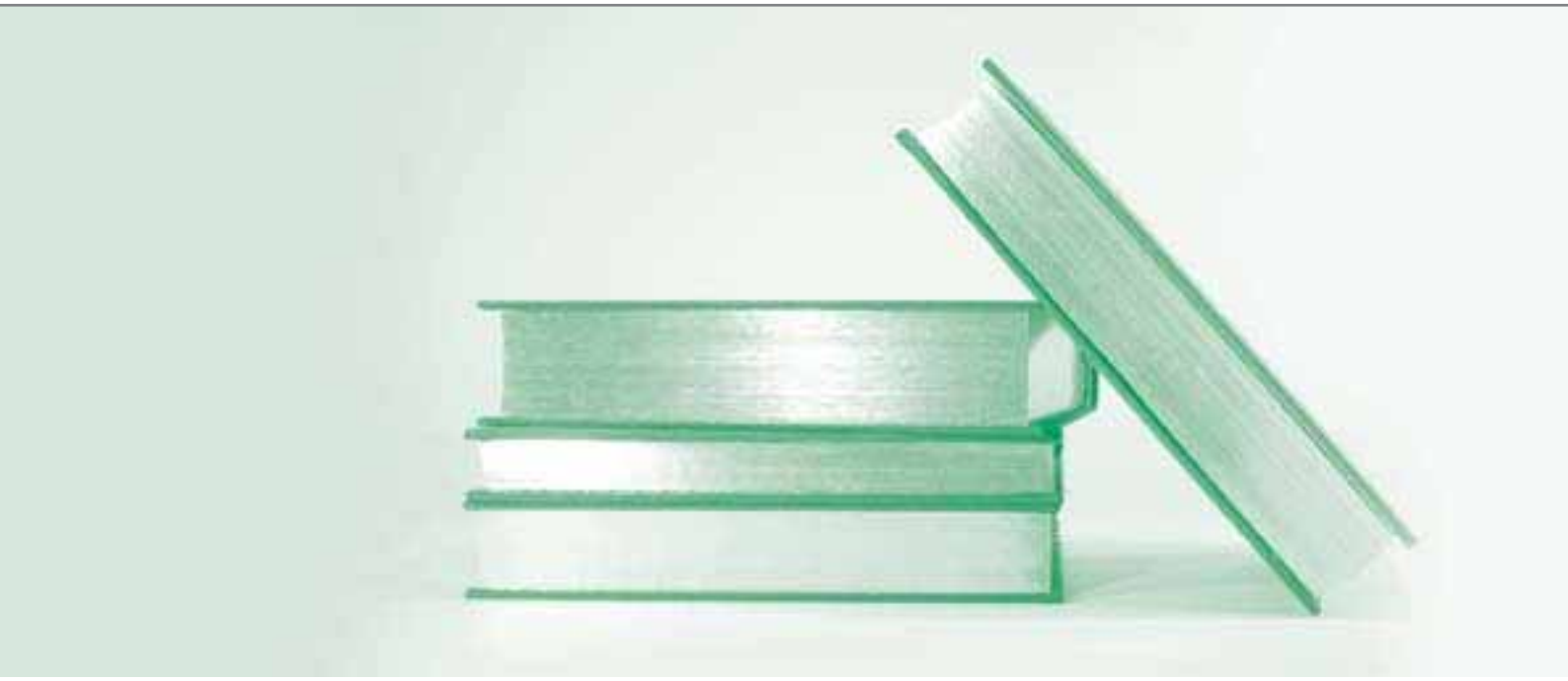
[13] Śāntideva: Bodhicaryavatara VIII, 129; Eintritt in das Leben zur Erleuchtung, übers. v. E. Steinkellner, Köln 1981, S. 107.

KONTAKT

Karl-Heinz Brodbeck

Fachhochschule Würzburg

brodbeck@t-online.de



REZENSION ZU:

Hucker, Tobias:
Betriebliche Partizipation und gesellschaftlicher Wandel

Rainer Hampp Verlag, München und Mering 2008.

Text: Monika Eigenstetter

Arbeitgeberverbände kritisieren das deutsche Mitbestimmungsmodell vermehrt als unzeitgemäß, unflexibel und bürokratisch. Trotz Kritik an gesetzlich geregelter Mitbestimmung als kodifizierte Form der Partizipation nehmen in den Unternehmen nicht-kodifizierte Formen der Partizipation zu, z.B. als partizipationsorientierte Management- und Tätigkeitskonzepte, Abbau von Hierarchieebenen und Dezentralisierung von Entscheidungen. Tobias Hucker untersucht in seiner Dissertation, welche ökonomischen und nicht-ökonomischen Folgen durch kodifizierte und nicht-kodifizierte Formen der Partizipation auf die Beschäftigten selbst sowie die innerbetrieblichen Arbeitsbeziehungen zu erwarten sind.

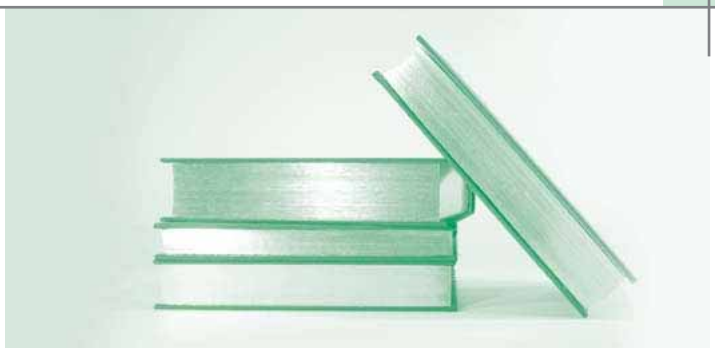
Das Buch gliedert sich in drei übergreifende Kapitel, die jeweils etwa 100 Seiten umfassen. Im ersten Kapitel „Betriebliche Partizipation“ definiert Tobias Hucker Partizipation als „Teilhabe der Beschäftigten an betrieblichen Entscheidungen und die Möglichkeit, Einfluss

Foto: Frederic Sune, Dreamstime.com

auf den Verlauf und Ausgang von betrieblichen Entscheidungsprozesse zu nehmen“ (S. 30). Anschließend benennt Tobias Hucker verschiedene Dimensionen und Klassifikationen von Partizipation: direkt und indirekt, konsultativ und delegativ, Grade der Formalisierung u.a. In einem weiteren Abschnitt stellt er Modi der Mitarbeiterbeteiligung vor, die er in immaterielle und materielle Beteiligung (z.B. Gewinnbeteiligung, Aktienoptionen) unterscheidet. Immaterielle Mitbeteiligung unterscheidet er von Partizipation, indem er letztere nun enger fasst als Beteiligungsmöglichkeit abhängig Beschäftigter, die sich nicht aus materiellen Teilhaberechten herleiten. Danach beschreibt er die Formen der gesetzlich geregelten Mitbestimmung: betriebliche Mitbestimmung, unternehmerische Mitbestimmung sowie Mitbestimmung im europäischen Vergleich. Nach den von ihm zitierten empirischen Arbeiten bestehen in mehr als der Hälfte der EU-Länder gesetzliche Vorgaben zur Mitbestimmung (kodifizierte Beteiligung), wobei sich v.a. zu den angelsächsischen sowie südeuropäischen Ländern deutliche Unterschiede zur deutschen Mitbestimmung finden. Dort, wo duale Modelle der Unternehmensführung, d.h. Unternehmensvorstand und Aufsichtsrat bestehen, sind hingegen Arbeitnehmervertreter im Aufsichtsrat üblich. Den Befunden zur kodifizierten Mitbestimmung folgen Konzepte zu psychologischem und strukturellem Empowerment, wobei er verdeutlicht, dass Empowerment zwar Rahmenbedingungen verändert und damit Einbindung und Beteiligung der Beschäftigten ermöglicht, nicht aber bestehende Machtverhältnisse in Unternehmen in Frage stellt. Begründungen, warum Partizipation in Unternehmen befürwortet wird, schließen sich an die vorangehenden Ausführungen an: Humanistisch-ethische Begründungen fokussieren in Ablehnung tayloristischer, hoch arbeitsteiliger Produktionsbedingungen auf erträglichere Arbeitsbedingungen und Maßnahmen der Arbeitsstrukturierung von Job Rotation bis Gruppenarbeit. Demokratietheoretische Begründungen untersuchen Machtverhältnisse in den Unternehmen, die den staatsbürgerlichen Forderungen nach Freiheit und Gleichheit oft diametral entgegenstehen. Wenn die Handlungsfreiheit der Arbeitnehmer auf die Entscheidungsmöglichkeit beschränkt ist, einem Unternehmen beizutreten oder dieses zu verlassen, dann ist Mitbestimmung ein wichtiges Korrektiv. Betriebswirtschaftliche Argumente erachten Partizipation unter Effizienzüberlegungen, lassen sich damit doch Fehlzeiten und Fluktuation verringern, Transaktionskosten vermindern oder individuelle Wissenspotenziale der Beschäftigten besser erschließen. Ein weiterer Abschnitt widmet sich den Instrumenten der betrieblichen Partizipation wie informationale Beteiligung wie Befragungen, Zirkel, Vorschlagswesen, Formen der Arbeitsstrukturierung oder Zielvereinbarung. Das Kapitel endet mit einem geschichtlichen Überblick über Partizipation, ausgehend von der prekären Lage der Industriearbeiter in der Mitte des 19 Jahrhunderts.

Das zweite Kapitel „Effekte der betrieblichen Partizipation“ betrachtet Partizipation unter dem Blickwinkel verschiedener ökonomischer Theorien (Property-Rights-Ansatz, die Transaktionskostentheorie, den Human-Resource-Ansatz und eine systemtheoretische Perspektive) sowie sozial- und verhaltenswissenschaftlicher Aspekte. Nach dem Property-Rights-Ansatz gilt Partizipation als eine „Verdünnung von Verfügungsrechten“ und sollte nur freiwillig zur Reduktion von Transaktionskosten gewährt werden (S.105). Wenn Mitbestimmung den Nutzenkalkülen von Beschäftigten und Anteilseignern entspricht, kann sie spontan als neue vertragliche Regelung in die Unternehmen eingeführt werden. Der Property-Rights-Ansatz, argumentiert Tobias Hucker, berücksichtigt Belange von Menschenwürde und Persönlichkeitsrechten nur unzureichend. In der Transaktionskostentheorie gilt Partizipation als Möglichkeit, Kosten durch Informationsasymmetrien und Fehlentscheidungen zu reduzieren, welche durch eine hierarchische Organisationsgestaltung entstehen können. Auch Anreizprobleme, die mit der Messung von Leistung einhergehen, können besser aufgefangen werden. Im Human-Resource-Ansatz dient Partizipation dazu – u.a. basierend auf motivationspsychologischen Überlegungen – ungenutzte Ressourcen der Beschäftigten auszuschöpfen und diese langfristig an das eigene Unternehmen zu binden. Dies gilt v.a. bei wissensintensiven Arbeiten als strategischer Vorteil im globalen Wettbewerb, dem sich die Unternehmen durch flexible Strukturen anpassen müssen. Tayloristische

Konzepte sind hierfür nicht geeignet. Zudem haben sich, bedingt durch den gesellschaftlichen Wertewandel, die Anforderungen der Beschäftigten an ihre Arbeit in Richtung vermehrter Selbstbestimmung und Eigenverantwortung verändert. Auch systemtheoretisch betrachtet gelten tayloristische und bürokratische Organisationsstrukturen nicht mehr als funktional, da die Unsicherheit von Organisationen in komplexen Umwelten zunimmt: einerseits durch die Beschäftigten selbst, andererseits durch die komplexeren politischen und rechtlichen Rahmenbedingungen. Partizipation wird hier zunächst als ein Sensor für bevorstehende Veränderungen und Anpassungszwänge geschätzt. Darüber hinaus beschleunigt Partizipation durch eigenverantwortliches, selbst bestimmtes Handeln von Beschäftigten die Anpassungsfähigkeit der Organisation an flexible wirtschaftliche Erfordernisse. Aus empirischen Arbeiten zur Mitbestimmung und Effizienz schließt Tobias Hucker, dass unter Effizienzüberlegungen weder für noch gegen Mitbestimmung eindeutige Belege existieren. In den Abschnitten über sozial- und verhaltenswissenschaftliche Aspekte der Partizipation greift Tobias Hucker auf Inhaltstheorien der Motivation zurück: Maslow, ERG-Theorie von Alderfer und Herzberg. Mit ihnen begründet er persönlichkeitsförderliche Aspekte wie Selbstverwirklichung und persönliches Wachstum durch partizipative Arbeitsstrukturen. Umgekehrt verweist er auch auf Nebenwirkungen partizipativer Arbeitsstrukturen wie Arbeitsverdichtung, Stress und Mobbing und warnt vor einer unkritischen Betrachtung erweiterter Handlungs- und Entscheidungsspielräume. Den Aspekt der Unsicherheit von Unternehmen und Unbestimmtheit vertraglicher Regelungen aufgreifend, werden schließlich soziologische Theorien der betrieblichen Kontrolle vorgestellt. Betriebliche Kontrolle dient dazu, Konformität und Verhaltenssteuerung in Organisationen sicherzustellen. Als Erstes wird die tayloristische Sichtweise nach Braverman dargestellt, der die Formalisierung von Arbeitsrollen als eine effektive Steuerung des Arbeitsverhaltens sieht. Nach den Überlegungen des zweiten Theoretikers, Friedman, ist die Taylorisierung der Arbeit nur eine von mehreren Wahlmöglichkeiten des Managements und ist vorwiegend durch das Menschenbild des Managements geprägt. Auch nach dem dritten Theoretiker, Edward, sind weitere Möglichkeiten zur einfachen Kontrolle durch einfache Aufgabengestaltung gegeben; nämlich die Möglichkeiten zur Kontrolle durch Technik und Bürokratie. Auftretende Widerstände der Beschäftigten können durch Mitgestaltung der bürokratischen Regeln reduziert werden. Nach Buroway wiederum werden Kontrollstrukturen als Aushandlungsprozess zwischen Management und Beschäftigten betrachtet. Je mehr Freiräume vorhanden sind, desto eher werden komplementäre Konzepte der Kontrolle mittels Partizipation erforderlich: Tobias Hucker nennt hier Profit- und Cost-Center oder Zielvereinbarungen als ergebnisorientierte Steuerungsmaßnahmen sowie ein sinnstiftendes Engagement in Unternehmenskultur und vertrauensbildende Maßnahmen, die eine Identifikation mit der Organisation sicherstellen. Darüber hinaus seien durch den Wertewandel affektiv getönte Arbeitsbeziehungen wichtiger geworden. Diese Form der Partizipation – in Verbindung mit Gruppen- und Konformitätsdruck und mit veränderten strukturellen Maßnahmen durch moderne IuK-Technologien sowie einer Steuerung durch Kennzahlen – ist nach Tobias Hucker allerdings keine echte Mitbestimmung, sondern eine veränderte Form von Kontrolle und damit eine fremd gesteuerte und „kontrollierte Autonomie“ (S.179). Mitarbeiter hätten keinen Einfluss auf Arbeitskapazitäten und Zeitautonomie. Im Anschluss an kontrolltheoretische Überlegungen greift Tobias Hucker die Diskussion um die Subjektivierung der Arbeit auf, die ein Begleitphänomen betrieblicher Rationalisierung und Technisierung ist. Die neuen Technologien erfordern hoch qualifizierte Beschäftigte, welche über ein neues Selbstverständnis verfügen, mit steigenden Ansprüchen an die Sinnhaftigkeit ihrer Arbeitstätigkeit. Auch bedingen neue Technologien – im Gegensatz zu tayloristischen, einfachen Tätigkeiten – dass Beschäftigte eigeninitiativ ihr individuelles Wissen, ihre Einstellungen, Motive und Fertigkeiten nach situativen Erfordernissen einsetzen müssen. Um die Trennung von Individuum und Arbeitskraft aufzuheben, ist Partizipation eine andere Form der sozialen Integration in das Unternehmen, um die Ressourcen der Beschäftigten zu erschließen. Auch wenn sich Handlungs- und damit auch Verhandlungsspielräume der Beschäftigten verändern, ist dies nicht mit einer



„Emanzipation von betrieblicher Autorität gleichzusetzen“, sondern als „Formwandel der Machtausübung“ zu verstehen, um „den Zugriff auf das Arbeitsvermögen der Beschäftigten in qualitativer wie quantitativer Hinsicht auszuweiten“ (S. 194).

Im dritten Kapitel „Betriebliche Partizipation und gesellschaftlicher Wandel“ stellt Tobias Hucker die Frage, welche Konsequenzen veränderte Partizipationsstrukturen für die Beschäftigten in den Unternehmen haben, arbeiten doch in Westdeutschland 52% und in Ostdeutschland 61% Beschäftigte ohne institutionelle Mitbestimmung. Eine nichtkodifzierte Mitbestimmung kann beliebig begrenzt werden und kann eine effektive Interessensvertretung der Arbeitnehmer erschweren, muss dies aber nicht. Dies wird z.B. anhand bestehender freiwilliger Interessensvertretungen, wie sie z.B. in IuK-Branchen üblich sind, aufgezeigt. Doch wird der höheren Akzeptanz freiwilliger Interessensvertretungen gegenüber gestellt, dass z.B. möglicherweise spezifische Konfliktthemen nicht angesprochen werden. Eine Selbstvertretung ist überdies eher den Hochqualifizierten möglich und leiste der Individualsierung und Partikularisierung von Interessen Vorschub. Der Autor fragt danach, ob die betriebliche Mitbestimmung unzeitgemäß ist und führt u.a. Probleme der unterschiedlichen Durchsetzungskraft von Betriebsräten sowie ihrer Repräsentativität und Legitimität an. Betriebsräte vertreten überwiegend Kernbelegschaften, nicht aber Randbelegschaften. Auch würde die Professionalisierung der Betriebsräte eine soziale Distanz zu den Vertretenden schaffen. Demgegenüber verweist er auf den Bedarf einer kodifizierten Mitbestimmung als notwendiges Korrektiv einer zeitlich und inhaltlich entgrenzenden Arbeit, die zu Überbeanspruchungen der Beschäftigten führt. Eine effektive, rechtlich durchsetzbare Interessensvertretung innerhalb der Unternehmen ist notwendig, da tarifrechtliche Rahmenregelungen beschränkte Reichweite besitzen und flexibler geworden sind. Allerdings schwinden Voraussetzungen für eine effektive kodifizierte Interessensvertretung. In inhabergeführten Klein(st)betrieben existieren selten Betriebsräte. Doch gerade Kleinbetriebe nehmen durch umfangreiche Reorganisationsprozesse zu. Zudem ist die Möglichkeit einer kodifizierten Partizipation durch prekäre Beschäftigungsverhältnisse wie freie Beschäftigungsverhältnisse, Leiharbeit und Minijobs stark eingeschränkt. Diese finden sich v.a. in der wachsenden Dienstleistungsbranche. Auch Veränderungen der institutionellen Rahmenbedingungen mit vielfachen Restrukturierungsprozessen verringern den Einfluss von Betriebsräten; eine erhöhte Flexibilisierung und Entstandardisierung der Arbeitsinhalte behindern kollektive Regelungen. Tobias Hucker wählt nun eine mikropolitische Betrachtungsweise. Macht und damit Handlungs- und Verhandlungsspielräume entstehen durch Ungewissheit. Vorhandene Handlungsspielräume werden interessensgeleitet genutzt und durch Machtquellen wie Kenntnisse, Informationen und Informationskanäle ausgefüllt. Tobias Hucker argumentiert, unter Rückgriff auf die Theorien Putnams und Bourdieus, dass der Verlust gesellschaftlichen Sozialkapitals auf die Fähigkeit wirkt, sich kollektiv zu organisieren. Soziale Netzwerke schwinden, in denen neben dem sozialen Kapital auch kulturelles und ökonomisches Kapital, z.B. Wissen und materielle Unterstützung, bereitgestellt werden. Soziales Kapital als soziales Gut ermöglicht Solidarität und sozialen Zusammenhalt. Im derzeitigen gesellschaftlichen Wandel findet eine Erosion des Sozialkapitals statt. Als Belege dafür werden Entpolitisierung der Gesellschaften, ein sinkendes zivilgesellschaftliches Engagement sowie ein Abnehmen der gewerkschaftlichen Organisation der Beschäftigten genannt. Beschäftigte stehen den kodifizierten Formen der Arbeitnehmerpartizipation zunehmend misstrauischer, aber auch – durch fehlende Einbindung in soziale Netzwerke – unwissender gegenüber. Beschäftigte verlieren die Fähigkeit, ein gemeinsames Verständnis

für die Sinnhaftigkeit einer betrieblichen Interessensvertretung aufzubauen. Auch ist soziales Kapital notwendig, um die Risiken einer Initiative für eine kollektive Interessensvertretung abzufedern. Besonders benachteiligt sind daher Beschäftigte in prekären Arbeitsverhältnissen, da sie nicht auf stabile Kommunikations- und Kooperationsstrukturen zurückgreifen können. Im letzten Abschnitt widmet sich Tobias Hucker den gesellschaftlichen Wertvorstellungen, um festzustellen, dass ökonomische Argumente als Legitimation für Partizipation wirtschaftsdemokratische und humanistische Argumente verdrängen, denn die Unternehmen werden als kohärente Einheiten mit definierten Zielen verstanden, welche sich dabei an Effizienzkriterien orientieren. Nicht zuletzt prägt die neoliberale Hegemonie, unterstützt durch die Informationsarbeit prominenter Think Tanks, die Einstellungen der Arbeitnehmerschaft. Es wird eine Interessenskongruenz zwischen Arbeitnehmern und Arbeitgebern suggeriert, teilweise mit Hilfe der Einführung materieller Beteiligungsrechte. Neoliberale Vorstellungen wirken normierend, indem alles den Marktprinzipien unterworfen wird. Doch soziale Risiken werden individualisiert. Managementinitiierte Beteiligungsangebote zur effektiven Nutzung der menschlichen Arbeitskraft verdrängen kodifizierte Mitbestimmungsregelungen und stellen den Eigenwert von Partizipation in Unternehmen grundlegend in Frage. Laut Tobias Hucker steht zu befürchten, dass neuartige Partizipationsformen nicht dem Interessensausgleich, sondern der Stützung bestehender betrieblicher Macht- und Herrschaftsverhältnisse dienen.

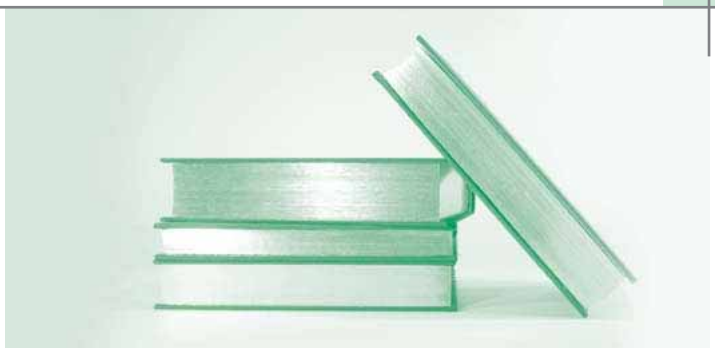
Die Arbeit von Tobias Hucker zeigt die Brisanz einer Erosion der kodifizierten Partizipation in Unternehmen auf und problematisiert nicht-kodifizierte Partizipation. Die gut lesbare und verständlich geschriebene Arbeit ist interdisziplinär angelegt und greift soziologische, psychologische und ökonomische Theorien auf. Dies ist gleichermaßen Stärke und Schwäche der Analyse. Die Leserin oder der Leser muss sich gelegentlich den „roten Faden“ erschließen, wenn Konzepte und Befunden verschiedener Disziplinen und unterschiedlicher theoretischer Reichwerte nebeneinander genannt werden, ohne deren unterschiedliche Geltungsbereiche zu verdeutlichen und explizit zu reflektieren. Redundanzen scheinen auf. Bei manchen Darstellungen, v.a. bei ökonomischen Theorien und Motivationstheorien, scheint Lehrbuchwissen wiedergegeben; und es ist unklar, aus welchen Gründen gerade die vorliegenden theoretischen Ansätze ausgewählt wurden. Die Arbeit wirkt tendenziös, zuletzt bedingt durch den Abschnitt über „Partizipation und neoliberale Hegemonie“. Ungeachtet dieser Einschränkungen bietet die Arbeit von Tobias Hucker eine gute Einführung und einen Überblick über die vielen verschiedenartigen Blickwinkel, unter welchen kodifizierte und nicht-kodifizierte Partizipation in Unternehmen betrachtet werden kann. Stärken weist sie insbesondere in den soziologischen Analysen auf, die dicht und anregend zu lesen sind. Kontrolltheoretische Ansätze und wirtschaftsdemokratische Argumentation finden in den aktuellen psychologischen, ökonomischen und unternehmensethischen Diskussionen zu Unternehmenskultur nur wenig Berücksichtigung. Die mikropolitische Analyse, die mit einer Reduktion von Sozialkapital verknüpft wird, zeigt auf, welche Bedeutung kodifizierte Beteiligungsstrukturen für die Interessensvertretung von Beschäftigten haben kann und welche Gefahr durch eine Unterhöhlung der Mitbestimmung droht. Für Personen, die eine interdisziplinäre Einführung in die vielfältigen Aspekte von Partizipation suchen, ist die vorliegende Arbeit eine fachlich anregende Lektüre, die den eigenen Kenntnisstand um den anderer Disziplinen erweitert.

KONTAKT

Monika Eigenstetter

Hochschule Niederrhein

monika.eigenstetter@hs-niederrhein.de



REZENSION ZU:

Joachim Reber: Spiritualität in sozialen Unternehmen.

Mitarbeiterseelsorge – spirituelle Bildung – spirituelle Unternehmenskultur

Kohlhammer, Stuttgart 2009.

Text: Martin Priebe

Zugegeben: Wenn ich die Buchpräsentation nicht erlebt hätte, wäre mir dieser Titel nicht als *wirtschaftsethisch* interessante Neupublikation ins Auge gesprungen. Doch was der Autor zu seinem Thema vorstellt, kommt vielem nahe, was Wirtschaftsethiker den Unternehmen als Ethik-Management oder Wertemanagementsystem empfehlen.

Der promovierte Theologe und Diakon Joachim Reber bietet mit seinem Buch einen Erfahrungsbericht. 1.500 Mitarbeitende des Stuttgarter Caritasverbands sowie 1.800 Mitarbeitende der Paul Wilhelm von Keppler Stiftung wurden durch ein drei Jahre dauerndes Projekt angeleitet und unterstützt, Spiritualität zu entfalten und zu leben. Sozialreformen und staatliche Sparzwänge hatten in den letzten Jahren dazu geführt, dass soziale Einrichtungen wie diese beiden immer stärker nach betriebswirtschaftlichen Kriterien geführt werden müssen. Gerade in christlich geprägten Häusern führt dies zu einem zusätzlichen Dilemma: Als „Unternehmen Barmherzigkeit" sollen die Kunden oder Mandanten spüren, dass die christliche Nächstenliebe Motivation und Grundlage allen Handelns ist; als Wirtschaftsbetrieb wird dieser Aspekt durch den verschärften Kostendruck immer mehr in Frage gestellt. Damit verschärft sich ein Grundsatzproblem, da kirchliche Einrichtungen mit ihren hohen Werte-Ansprüchen prinzipiell in der Gefahr stehen, in der harten Realität des Alltags den eigenen Idealen nicht gerecht zu werden und damit unglaubwürdig zu erscheinen. Rebers Projekt zielt genau auf diese Aspekte: Wer wie die Caritas mit dem Anspruch der Nächstenliebe antritt, muss angesichts härter werdender Zeiten umso mehr darauf achten, dass die Mitarbeitenden der „christlichen Messlatte" genügen können. Die eigenen Ansprüche müssen pro-aktiv bei allen ausführenden Organen implementiert und gepflegt werden. Es geht schließlich um die Glaubwürdigkeit des eigenen christlichen Profils oder Propriums, wie die Theologen es nennen.

Bei katholischen Einrichtungen gehört zu derartigen Anstrengungen durchaus „Seelsorge", und zum Begriff der Unternehmenskultur gesellt sich notwendigerweise der der Spiritualität. Reber hat allerdings eine recht weite Vorstellung dieser Begriffe. Er meint mit diesen Begriffen ganz Grundsätzliches, das auch Unternehmen ohne explizit religiöse Ansprüche hilfreich sein mag: Es geht ihm darum, die Würde der menschlichen Person über die Ansprüche größerer Systeme oder von „Sachzwängen" zu stellen. Reber vermittelt Werkzeuge und Instrumente, wie dies ganz pragmatisch gehen kann. Es geht ihm dabei um eine immer bessere Übereinstimmung von Reden und Handeln, um einen glaubwürdigen Prozess: Wenn eine kirchliche Einrichtung wie die Caritas nicht mehr spirituell wirkt, also ihren „spirit" nach innen und au-

ßen glaubwürdig durch ihr Handeln vermitteln kann, wer wird ihr dann noch den besonderen Einsatz für die Menschenwürde abnehmen?

Für Theologen und Wirtschaftsethiker ist der Ansatz, dem Reber in seinem Projekt folgt, hoch interessant: Auf einer individualethischen Ebene wird der Mitarbeiter als Subjekt und Vermittler von Spiritualität in den Blick genommen; diesen Aspekt greift das Projekt unter dem Begriff der „Mitarbeiterseelsorge" auf. Mit „spiritueller Bildung" wird der Prozesscharakter von Spiritualität hervorgehoben: Fragen nach den Lern- und Bildungsprozessen mit dem Ziel einer „spirituellen Kompetenz" stehen hier im Vordergrund. Der dritte Aspekt, die „spirituelle Kultur", ist schließlich ganz auf Strukturen und Prozesse gerichtet und offenbart die organisationsethische Seite des Projekts. Spätestens hier wird deutlich, dass dieses Caritas-Projekt viel mit der Implementierung und Pflege eines Ethik-Management-Systems in einem Unternehmen gemein hat.

Eine Stärke des Buchs ist die klare Begrifflichkeit. Wer mit dem Begriff der Spiritualität nichts anfangen kann oder dahinter Esoterik vermutet, wird von Rebers niederschwelliger Definition von Spiritualität überrascht sein (S. 18): „1. ‚Spiritualität' ist zunächst ein formaler Begriff. Er bezeichnet eine Art und Weise, etwas zu tun oder zu sein. 2. Spiritualität ist kein spezieller Teilbereich *im* Leben oder Arbeiten, sondern das Gesamtkonzept des Arbeitens oder Lebens." Hier können sich esoterische wie christliche Konzepte der Spiritualität inhaltlich entfalten. Hier kann man aber aus einer unternehmensethischen Perspektive auch auf die Idee kommen, Spiritualität in einem so weit verstandenen Sinne mit Werte-Orientierung zu übersetzen. Wer das Buch mit dieser Brille liest, erkennt schnell die Ähnlichkeiten zwischen dem Projekt „Mitarbeiterseelsorge" und den Versuchen konventioneller Unternehmen, so etwas wie ein Werte-Management-System einzuführen.

Reber scheint für dieses Projekt offenbar keine „Anleihen" von der Unternehmensethik genommen zu haben, welche sich die letzten Jahre mit der Implementierung von Werte-Management intensiv beschäftigt hat. Er kommt als Autodidakt und Pragmatiker mit einer anderen Überschrift jedoch zu ähnlichen Ergebnissen wie die wissenschaftliche Diskussion, was bemerkenswert scheint. Dies ist jedoch auch ein Schwachpunkt des Buchs: Eine Auseinandersetzung mit den unternehmensethischen Erkenntnissen und Erfahrungen wäre sowohl für das Caritas-Projekt als auch für das Buch eine Bereicherung gewesen. Dazu hätte es einige gute Ansätze im Buch gegeben: Wenn Reber etwa für die Mitarbeiterseelsorge den Slogan ausgibt „in der Arbeit mehr Mensch werden" (S. 21), wäre dies durchaus ein Anknüpfungspunkt an Arthur Richs These „Nichts kann ökonomisch sachgemäß sein, was nicht auch menschengerecht ist. Und nichts kann menschengerecht sein, was nicht auch wirtschaftlich sachgemäß ist", zumal auch Richs Wirtschaftsethik eine starke theologische Fundierung prägt. Hier schlummert noch ein großes Vernetzungspotenzial für Reber – vielleicht aber auch für Unternehmensethiker?

Das Projekt „Mitarbeiterseelsorge" ist in weiten Teilen ein best-practice, das als Fallbeispiel für unternehmensethische Praktiker hoch interessant ist. Zumindest wer beratend für soziale und kirchliche Organisationen tätig ist oder es werden möchte, findet in Joachim Rebers Buch eine unverzichtbare Grundlagen-Lektüre. Reber betont mehrmals, dass dieses Projekt in keiner Weise beansprucht, „den einzigen und wahren Weg zu beschreiben, wie sich Spiritualität in sozialen Unternehmen gestalten lässt" (S. 131). Aber er kann darauf bestehen, dass dieses Projekt so statt gefunden hat und einige interessante Ergebnisse und Erkenntnisse geliefert hat. Die Bausteine dieser Mitarbeiterseelsorge (oder dieses Wertemanagements), über die Reber berichtet, wurden in der Praxis umgesetzt und waren zum Zeitpunkt der Drucklegung über drei Jahre hinweg erprobt. Sie reichen von der individuellen Begleitung und Unterstützung einzelner Mitarbeiter (individualethische Ebene) über die Einführung von speziellen Tagungen und Seminaren (sozialethische Ebene) bis hin zur Regelung der strukturellen Rahmenbedingungen (organisationsethische Ebene). In diese Abfolge ist auch das Buch gegliedert und lässt erkennen, dass sich das Projekt wohl entlang dieser Ebenen entwickelt hat. Am Ende steht die Einsicht, dass Unternehmenskultur mit spirituellem Touch auf eine Vielzahl von Maßnahmen aufbauen muss. Nur wenn alle Bausteine gut ineinander greifen, kann Glaubwürdigkeit entstehen. Das Projekt „Mitarbieterseelsorge" kann hier punkten.

KONTAKT

Martin Priebe

Martin Priebe – Beratung & Training

martin@priebe-beratung.de

Die Teilnehmerinnen und Teilnehmer der Herbstakademie 2009

Fünf Tage für die großen Fragen der Wirtschaftsethik

Bericht der 15. Herbstakademie für Wirtschafts- und Unternehmensethik in Weingarten

Text: Lucas Zapf und Alexander Lorch

32 Studenten, vier Referenten und fünf Tage Zeit für die Wirtschaftsethik: Ausgestattet mit ausgewiesenen Experten, einem hervorragenden Tagungsort und einem computerbasierten Planspiel zur Unternehmensführung lud das Deutsche Netzwerk Wirtschaftsethik auch diesen November wieder zur alljährlichen „Herbstakademie Wirtschafts- und Unternehmensethik“ an der Katholischen Akademie in Weingarten ein.

Den Auftakt zur Veranstaltung machte Frau PD Dr. Haase mit einem grundsätzlichen Überblick über die ökonomischen Grundlagen der Wirtschaftsethik. Sie stellte zum Einstieg die wichtigsten Konzepte und Anknüpfungspunkte der Wirtschaftsethik zur ökonomischen Theorie dar und bot einen Ausblick auf den Schnittbereich von Wirtschaftsethik und Marketing. Prof. Brink aus Bayreuth ging am darauffolgenden Tag auf die philosophischen Grundlagen von Wirtschaftsethik ein und arbeitete aus verschiedenen ökonomischen Theorien mögliche normative Grundlagen einer praxisbezogenen Wirtschaftsethik heraus: die Ökonomie liefere dabei die Seite der Implementierung, die Philosophie die Begründung für die jeweiligen Normen. Der Vortrag von Dr. Schlensog von der Stiftung Weltethos in Tübingen ging die Wirtschaftsethik von Seiten der Religion an und verwies auf das neueste Projekt der Stiftung, das Manifest für ein Weltwirtschaftsethos, das als Kondensat der ethischen Überzeugungen aller Weltreligionen und -kulturen gelesen werden kann und nun als ethische Grundlage des UN Global Compact gelten soll.

Am Mittwoch begann dann das mit Spannung erwartete Planspiel: In einer Computersimulation sollten die Teilnehmer erfahren, wie schwierig und unter welchem Druck wirtschaftsethische Entscheidungen in der unternehmerischen Praxis zustande kommen. Am Nachmittag folgte dann der erste Vortrag von Prof. Wieland: Die Seminarteilnehmer

analysierten zunächst eine Fernsehdokumentation über den Waschmittelhersteller Henkel und dessen CSR-Tätigkeiten und untersuchten dann, mit welchen Mitteln der Film selbst moralische Kommunikation betreibt. Am nächsten Tag folgte der zweite Teil des Vortrags mit dem Schwerpunkt Governance-Ethik und Praxisbeispielen zur Implementierung von Ethik in Unternehmen.

Diskussionen zur Individual- und Ordnungsethik

Neben den zwei großen Fragen der Implementierung und den Grundlagen von Unternehmens- und Wirtschaftsethik rückte während der Tagung immer wieder ein Streitthema ins Blickfeld der Beobachtung: die Frage nach dem Ort der Moral in der Marktwirtschaft. Entlang der Linien der einschlägigen deutschsprachigen Forschung folgten wir der Frage, ob dieser nun eher in der Institution oder beim Individuum zu finden sei.

Die Frage nach dem Quell einer Individualethik wurde von Stephan Schlensog behandelt. Die Grundlagen ethischen Handelns als Ergebnis einer jahrtausendelangen Entwicklung und das Ansammeln eines ethischen Erfahrungsschatzes der Menschheit in Zeit und Raum bilden die individualethische Grundlage jedweden ethischen Handelns. Gleichzeitig entsteht aus diesen Erfahrungen heraus die Verpflichtung für jeden Einzelnen, sich an diesen ethischen Grundlinien und Maßstäben zu orientieren. Religion kann diese Vorgänge kondensieren und in diesem Sinne einen verbindlichen Rahmen für ethisches Handeln liefern. Dieses Kondensat bildet dann auch die Grundlage für das „Manifest für ein Weltwirtschaftsethos“. Dies zielt darauf ab darzustellen, dass die tugendethischen Ansprüche, die an jeden Menschen gestellt werden können, genauso in der Wirtschaft gelten müssen. Nur so kann das Zusammenleben der Menschen in einer Weltgemeinschaft, die auch das gemeinsame Wirtschaften mit einschließt, friedlich und fair ablaufen. Der Zündfunke für moralisches Handeln ist dabei immer eine Emotion, und die Tugendethik ist der Rahmen, durch den sich dieser Zündfunke zur ethischen Tat ausgestaltet. Mit der historischen Einordnung von moralischem Bewusstsein und seiner tiefen Verankerung im menschlichen Bewusstsein, der Wichtigkeit der individuellen Interaktion mit ethischen Institutionen und der Chance der Tugendethik angesichts der Globalisierung zeigt sich, dass sich ein eingehenderer Blick auf diese Ebene der Wirtschafts- und Unternehmensethik durchaus lohnt. Jede Struktur, die ein bestimmtes ethisches oder moralisches Verhalten forcieren möchte, muss sich mit dieser Grundlage beschäftigen. Sie ist das Fundament der Ethik.

Josef Wieland wies in diesem Zusammenhang auf die Problematik der Globalisierung hin, die verstärkt auf die Individuen und somit auch die entsprechenden Tugenden wirkt. Grundsätzlich hat eine Tugendethik, welche eine globale Bedeutung entfalten soll, das Problem der kulturellen Unterschiedlichkeit. Ethische Vorstellungen sind immer an einen Raum gebunden und von ihm abhängig. Die Herausforderung besteht nun darin, gemeinsame tugendethische Werte zu finden, also das gemeinsame Band von Werten zu knüpfen, das alle Menschen gemeinsam haben (dieses Anliegen deckt sich mit demjenigen der oben erwähnten Stiftung Weltethos, an der Josef Wieland maßgeblich mitwirkt). Mit der Loslösung der Tugendethik vom Raum gewinnt sie einen Vorteil gegenüber den formellen Institutionen und den beschriebenen Problemen: sie wird raumunabhängig. Die Institution als systematischer Ort der Ethik verliert damit in der globalisierten Wirtschaft an Bedeutung. In gleichem Maße gewinnen individual- oder tugendethische Vorstellungen an Bedeutung. Dadurch wird die Voraussetzung für neue, der Globalisierung angemessene Institutionen geschaffen. Ein Problem, was im Zusammenhang mit Individualethik jedoch häufig diskutiert wird, ist die *Zumutbarkeit*, die dann auch im Rahmen der Seminare diskutiert wurde. In Bezug auf Individualethik wird (vor allem in Wirtschaftsfragen) häufig argumentiert, dass man dem Einzelnen kaum zumuten könne, sich ethisch korrekt zu verhalten, wenn alle anderen dies nicht tun und diesen Akteuren daraus Vorteile (im Markt) erwachsen, so dass der Ehrliche am Ende der Dumme ist. Um dies zu verhindern bedarf es nach Ulrich „institutioneller Rückenstützen“, die es dem einzelnen dann auch möglich machen, beispielsweise auf Gewinn*maximierung* zu verzichten. Es bedarf demnach also, neben den Tugend- bzw. individualethischen Ansprüchen an den Einzelnen, auch institutioneller Regelungen oder Gesetze, die diese Ansprüche für den Einzelnen in gewissen Dilemmasituationen auch zumutbar machen.

Alexander Brink diskutierte dieses Problem mit den Teilnehmern und betrachtete das Problem dann auch von

Entspannte Arbeitsatmosphäre in Weingarten

der entgegengesetzten Seite; er sprach hier von der so genannten *deontologischen Lücke* der Ordnungsethik. Es stellt sich nämlich die Frage, woher die institutionellen Regeln denn überhaupt kommen sollten, wenn den Individuen keine moralische Verantwortung oder Entscheidungskraft mehr zugetraut wird. Betrachtet man die Wirtschaftsakteure als reine *homines oeconomici*, und in diesem Sinne als „moralfreie", rationale Individuen mit klaren Präferenzordnungen, wäre die Welt bestimmt von Akteuren, die in einer von institutionellen Regeln vorgeprägten unternehmerischen Umwelt nur noch reagieren – sich selbst aber keine Gedanken mehr über den intrinsischen Sinn von Normen und Vorschriften machen sondern diese quasi nur noch *hinnehmen*. Die Norm wird zur bloßen Hülle und die Individualethik wird durch die Institutionen verdrängt – die deontologische Lücke wird virulent. Eine moderne, demokratische Gesellschaft braucht darum vielmehr Bürger, die über Freiheitsspielräume verfügen, und die einen solchen Gestaltungsspielraum auch nutzen, indem sie an den sie umgebenden Institutionen und den ihnen zugrundeliegenden Begründungen arbeiten. Erst durch die individuelle Reflexion der Normen wird eine nachhaltige Implementierung und Weiterentwicklung ethischer Normen möglich.

Dies macht deutlich, dass es sowohl der Individual- wie auch der institutionellen Ethik bedarf: Es bedarf eines individualethischen Anspruchs an den Einzelnen, Normen zu gestalten, ebenso, wie einer institutionenethischen Rahmenordnung und konkreter Gesetze, die ein solches Verhalten ermöglichen. Dem Individuum muss der Anspruch zumutbar sein und die ordnungsethische Regel bedarf im Gegenzug der Gestaltung durch die Individuen. Es handelt sich also weniger um ein dialektisches Verhältnis der beiden Positionen – vielmehr bedingt die eine die andere. Zwar kann das Pendel, je nach wirtschafts- und sozialphilosophischen Ansichten, einmal mehr zur einen und einmal mehr zur anderen Position ausschlagen. Eine ausschließliche Extremposition einer rein individual- bzw. rein ordnungsethischen Orientierung der Wirtschaftsethik ist jedoch – so viel kann wohl als Fazit der Herbstakademie festgehalten werden – zurückzuweisen.

Abschließend kann gesagt werden, dass die Veranstaltung in jeder Hinsicht für alle Teilnehmer ein voller Erfolg war, und die Stimmung unter den Teilnehmerinnen und Teilnehmern als ausgezeichnet beschrieben werden kann. Und genau so sollte ein Studium – auch heute, in Zeiten von Bachelor- und Masterstudiengängen – ja letztlich auch immer noch sein: Ausreichend Zeit zum Reflektieren, ein starker Praxisbezug und fachlich hervorragende Referenten. Wer ist da nicht gerne Wirtschaftsethiker.

KONTAKT

Lucas Zapf
Universität Luzern
christoph.zapf@stud.unilu.ch

Alexander Lorch
Universität St. Gallen
alexander.lorch@unisg.ch

Die Bayreuther Dialoge 2009: „Agenda Humanitas – Wirtschaft (ver)sucht Menschlichkeit“

Text: Bernhard Clemm von Hohenberg

„Armut als Verweigerung von Menschenrechten“ – so deutlich weist kaum einer auf mancherlei Unmenschlichkeit unseres wirtschaftlichen Systems hin. Muhammad Yunus ist einer von Ihnen. Und er ist besonders: In seiner Denkweise (stets kritisch hinterfragend und dynamisch), seiner Authentizität (sein Erfolg hat ihn keinen Millimeter von den Interessen der Ärmsten entfernt) und seinem Umgang mit den Menschen, denen er begegnet (respektvoll, interessiert und offenherzig). So erlebte ihn die Delegation der Bayreuther Dialoge 2009, bestehend aus den Projektleitern Britta Rumpf, Johannes Rosenbaum und Jan Stöckmann und den beiden Mentoren Professor Brink und Professor Fuchs, als sie den Friedensnobelpreisträger am 5. November in Wiesbaden zum fünften Träger des Bayreuther Vorbildpreises ernannte. Das Organisationsteam hatte also nicht nur einen herausragenden Kämpfer gegen die Armut und für ein Verbesserung der heutigen Wirtschaftsordnung gewählt, sondern auch eine außergewöhnliche Persönlichkeit. Im Gespräch bestätigte sich, dass mit Yunus auch thematisch der passende Kandidat zum Symposium „Agenda Humanitas – Wirtschaft (ver)sucht Menschlichkeit“ (am 7. und 8. November 2009 an der Universität Bayreuth) gewählt worden war: Die konventionelle Wirtschaftwissenschaft versäume es, den Menschen in all seinen Dimensionen zu erfassen. Der Kapitalismus als „halbfertiges Haus“ werde der soziale Veranlagung des Menschen nicht gerecht; das Konzept Social Business sei die „fehlende zweite Haushälfte“, die ein dem Menschen würdiges Wirtschaftssystem ermögliche. Der Erfolg der Mikrokreditwirtschaft hat gezeigt, dass Yunus’ Verständnis einer Wirtschaftsordnung, die am Menschen orientiert sein soll und nicht umgekehrt, auch ökonomisch Hand und Fuß hat. Seine Begeisterungsfähigkeit und seine Visionen machen Professor Yunus auch hier in Deutschland zu einem vielgefragten Mann und so ist es verständlich, dass es ihm nicht möglich war, zur Preisübergabe nach Bayreuth zu kommen – eine Videoaufzeichnung dokumentierte allerdings die Übergabe für die wenige Tage später stattfindende Veranstaltung.

Der Dialog an der Schnittstelle zwischen Philosophie und Ökonomie

Für einen Studenten im dritten Semester scheint der Weg bis zum Handschlag mit einem Friedensnobelpreisträger weit. Was also steckt hinter den Bayreuther Dialogen und den Menschen, die das Projekt seit seiner Gründung vor sechs Jahren vorangetrieben haben? Die Bayreuther Dialoge wurden auf Initiative der Studierenden des Studiengangs Philosophy & Economics ins Leben gerufen. Grundlegend für die Existenz dieses bald zehn Jahre alten Bachelors ist die Überzeugung, dass Philosophie und Wirtschaftswissenschaft dort, wo sie Antworten auf die Herausforderungen von morgen geben wollen, aufeinander angewiesen sind. Die Bayreuther Dialoge wollen diese Idee in die Tat umsetzen und werben für den Glauben, dass ein solcher interdisziplinärer Austausch richtungweisende Konzeptionen entwickeln kann. So setzen sich alljährlich Entscheidungsträger nicht nur aus Wirtschaft, sondern auch aus Politik, Wissenschaft und Gesellschaft in Bayreuth zu einem Thema an einen Tisch. Das besondere Potential des Symposiums liegt zum einen in dem sehr vielfältigen Teilnehmerkreis, zum anderen in der Kombination von Workshops, Vorträgen, Podiumsdiskussion und World Café, die zwar ein hohes Maß an inhaltlichem Input liefern, aber auch genügend Raum für Interaktivität und den Dialog lassen. Die Möglichkeit,

Die Delegation der Bayreuther Studierenden bei der Übergabe des Vorbildpreises an Muhammad Yunus

im kleinen Kreis in persönlichen Kontakt zu den Referenten zu treten, macht die Bayreuther Dialoge für viele Teilnehmer zu einem besonderen Erlebnis.

Die vergangenen Symposien machten deutlich: Die Bayreuther Dialoge treffen mit ihren Themen immer wieder den Nerv der Zeit. Schon im Jahr 2007 wurde in Bayreuth das Thema „Risiko – HinterFragen und VerAntworten" aus Sicht der Finanz- und Versicherungsbranche beleuchtet und damit unbewusst bereits die Problematik des kommenden Jahres angesprochen. Den Teilnehmern standen unter anderem der damalige Vorstandschef der Deutschen Bahn AG, Hartmut Mehdorn, und der Chefsvolkswirt der Deutschen Bank Norbert Walter Rede und Antwort. Ein Jahr später war Lehman bereits insolvent und die Bayreuther Dialoge titelten: „Die Moralisierung der Märkte – neue OhnMacht des Konsumenten". Zur Diskussion trugen der heutige Bundeswirtschaftsminister Rainer Brüderle, der Geschäftsführer der WAZ-Mediengruppe Bodo Hombach und der Ehrenpräsident der Nestlé AG Helmut Maucher bei. Sie alle reihen sich ein zwischen die Namen hochkarätiger Referenten der vorherigen Jahre, wie dem FDP-Generalsekretär Christian Lindner, Dm-Gründer Götz Werner, dem ehemaligen Leiter des Bundesumweltamtes Andreas Troge und dem Lufthansa-Aufsichtsratsvorsitzenden Jürgen Weber.

Der Mensch ist das Maß aller Dinge

2009 wollte sich das Organisationsteam nicht auf eine politische Diskussion über die Wirtschafts- und Finanzkrise einlassen, sondern vielmehr noch einen Schritt zurück treten: „Agenda Humanitas – Wirtschaft (ver)sucht Menschlichkeit" las sich der Titel und sollte der Frage nachgehen, was Menschlichkeit bedeutet und in welchem Verhältnis sie zur Wirtschaftlichkeit steht. Das Wesen menschlicher Unternehmensführung, die Frage nach einer Wirtschaftsordnung, die dem Menschen gerecht wird, sowie nach der (Aus-)Bildung des Menschen zum Wirtschaftssubjekt waren Themen, die im Zentrum der zweitägigen Diskussion stehen sollten. Dem Ruf dieser Fragen waren dann auch über 150 Teilnehmer gefolgt. Das sehr heterogene Teilnehmerfeld setze sich zu fast einem Drittel aus Firmen- und Privatteilnehmern zusammen, der Rest waren Studenten und Professoren aus allen Fachrichtungen. Das Konzept und der Inhalt überzeugten auch eine Reihe von Sponsoren, und so konnte dankenswerterweise auf die Unterstützung von Unternehmen wie der Deutschen Bank, Ernst and Young, KSB, der Sparkasse Bayreuth und der IHK Oberfranken zurückgegriffen werden.

Dr. Herbert Walter, der ehemalige Vorstandsvorsitzende der Dresdner Bank, eröffnete die Veranstaltung mit dem provokanten Vortragstitel: „Wie viel Menschlichkeit verträgt ein Unternehmen?" und verortete aus der Perspektive eines Bankers den Mangel an betriebswirtschaftlicher Menschlichkeit vor allem im Umgang des Bankberaters mit dem Kunden. Aus eigener langjähriger Erfahrung schilderte er, wie das Vertrauen der Menschen in die Banken immer mehr verloren gegangen sei, das diese nur durch ein am Menschen orientiertes Beratungsmodell wiedergewinnen könnten. Philosophische Grundlagenarbeit zum Thema lieferte Professor da Veiga,

Expertenrunde bei den Bayreuther Dialogen

Rektor der Alanus Hochschule, mit seinem Workshop „Der Mensch ist das Maß aller Dinge – Auswege aus der Ökonomisierung des Denkens". Der Anspruch einer menschenwürdigen Wirtschaft müsse immer sein, nur den Menschen und nicht das Effizienzprinzip zum Selbstzweck zu machen. Moderne Tendenzen, wie die Gier nach einer immer höheren Rendite, stellten diesen Anspruch in Frage – die Folgen seien Entwürdigung und Instrumentalisierung des Menschen. Da Veiga forderte, sich auf die eigentlichen Dienste der Wirtschaft zu besinnen: Bedarfsdeckung, Entwicklung, Mehrung der Freiheit und Steigerung der individuellen und sozialen Lebensqualität. Wirtschaft sei das optimale Instrument zu Erreichung dieser Ziele, dürfe aber nicht verabsolutiert werden. Stellt man den Begriff der Menschlichkeit in den Mittelpunkt einer Debatte, darf die Thematisierung von Menschenbildern in Ökonomie und Gesellschaft nicht fehlen. Michael Aßländer, Professor für Wirtschafts- und Unternehmensethik an der Universität Kassel, lieferte mit seinem Vortrag „Das Menschenbild der sozialen Marktwirtschaft" hierfür den richtigen Anstoß. Die Rahmenordnungen der sozialen Marktwirtschaft seien eben nicht unabhängig von einem von moralischen Vorstellungen geprägten Menschenbild. Keine menschliche Wirtschaftsordnung könne bloß auf der Existenz eines „nackt-materiellen Anreizkultes", wie sich der Ordoliberale Wilhelm Röpke ausgedrückte, fundiert sein. Dr. Markus Baumanns, Geschäftsführer der ZEIT-Stiftung, konstatierte in der Wirtschaftskrise auch eine Krise der Menschenbildung. Ursache einer falschen Führungskultur seien mitunter zweifelhafte MBA-Programme, die Silodenken beförderten und das nötige Einfühlungsvermögen in menschliche Emotionalität vernachlässigten. Wie man es besser machen kann, verdeutlichte er am Beispiel diverser Hochschulen, die durch Förderung sozialen Engagements ihr Augenmerk nicht nur auf die Ausbildung von „ökonomischen Zinnsoldaten", sondern auf Persönlichkeiten lege. Er schloss: „Wir brauchen eine Führungskultur, die wieder am Menschen orientiert ist" und traf damit eine Aussage, die paradigmatisch war für eine von vielen Referenten geteilte Idee: Der Mensch muss „Maß aller Dinge" sein, nicht zuletzt der Wirtschaft.

Zwei Tage, eine Agenda

Das Team hatte es sich während der Vorbereitungszeit zur besonderen Aufgabe gemacht, auch das regionale Umfeld in die Diskussion mit einzubeziehen. Zu diesem Zweck wurden Interviews mit Unternehmern der Umgebung geführt, die zugleich als inhaltliche Vorbereitung und „Praxistest" dienten. Dieser so genannte „Unternehmerdialog" wurde im Vorfeld als Interviewreihe in einer regionalen Tageszeitung veröffentlicht. Die Gesprächspartner, oft aus kleinen Unternehmen, waren der Problematik alles andere als verschlossen, hatten vielmehr großen Redebedarf über ein Thema, über das alle anfingen zu reden, „wenn es der Wirtschaft gut geht. Und wenn es der Wirtschaft schlecht geht, dann redet kein Mensch mehr davon." (So Wolfgang Wagner, Präsident der IHK Oberfranken.) Dieses Projekt erweckte auch in der Bayreuther Bevölkerung

großes Interesse an unserem Symposium, wie es die gut besuchte öffentliche Podiumsdiskussion bewies.

Diese war die beste Gelegenheit für die Teammitglieder und Moderatoren Damian Freiherr von Boeselager und Achill Rudolph, die uns dringlichsten Probleme ohne Umschweife in einer Expertenrunde zu adressieren. Moritz Freiherr Knigge, selbstständiger Unternehmensberater, identifizierte menschliches Wirtschaften mit einem von Respekt geprägten Umgang. Für Helmy Abouleish, Sozialunternehmer und Geschäftsführer der Sekem Group, bedeutete Menschlichkeit hingegen mehr als nur Höflichkeit – einzig ein fundamentaler Systemwechsel unter dem Zeichen „brüderlichen" Wirtschaftens werde zukünftige Katastrophen verhindern, sonst werde die Welt zugrunde gehen, „wenn auch höflich!" Für Matthias Wehling, Personalvorstand bei Ernst&Young Deutschland, war ein solches Verständnis von Menschlichkeit so fern von seinem Arbeitsalltag wie der Nil vom Neckar. Ein entsprechender Umgang mit seinem Mitarbeitern sei vielmehr selbstverständlich und auch Bedingung für wirtschaftlichen Erfolg – ähnlich argumentierten auch Ingrid Hofmann, Geschäftsführerin der I.K.Hofmann Personalleasing GmbH, und Martin Leschke, Professor für Institutionenökonomik an der Universität Bayreuth, dem ein neue „Brüderlichkeit" in der Wirtschaft entschieden zu weit ging: In Hinblick auf bestimmte zu erwartende menschliche Verhaltensweisen wolle er nicht auf „brüderliches" Gegenüber angewiesen sein. Letztlich stimmten alle Diskutanten überein, dass Menschlichkeit und Wirtschaftlichkeit keinen Gegensatz darstellen und eine Neuausrichtung auf den Menschen Not tut. – Dissens herrschte jedoch darüber, welche konkreten normativen Implikationen aus dieser Vereinbarkeit wohl erwachsen dürften. Diese Frage konnten die Teilnehmer bei dem anschließenden Abendessen nochmals in Ruhe und in kleinerer Runde erörtern.

Das familiäre Ambiente, welches das Abendessen bietet, ist, so das Teilnehmer-Feedback, ein besonderer Reiz der Bayreuther Dialoge. Ein anderer ist die Aktivität und Produktivität, die von den Teilnehmern im „World Café" gefragt ist. In rundenweise wechselnden Kleingruppen wird bei diesem Konzept unter Anleitung eines Moderators diskutiert. Der Input wurde in diesem Jahr durch die drei Gewinner des jährlich ausgelobten Essaywettbewerbs geliefert, die dabei teilweise durchaus kritisch zu Werke gingen. So provozierte der Zweitplatzierte: „Wie viel Unmenschlichkeit braucht die Wirtschaft?" Demgegenüber thematisierte das Essay „Vom Suchen und Finden" die altbekannte Frage nach dem eigentlichen Zweck des Wirtschaftens. In den Kleingruppen entstanden in lebhafter Diskussionen zahlreiche neue Ideen. So vielfältig und kontrovers diese Gedanken waren, wurden sie allesamt von den Gruppen festgehalten und am Ende zu einem leindwandgroßen Puzzle zusammenfügt: unserer „Agenda Humanitas".

Tradition zur Innovation: Der Fokus auf den Teilnehmer

Muhammad Yunus hat gezeigt, dass man mit innovativen Konzepten und kritischer Denkweise, die sich gegen starre wirtschaftswissenschaftliche Dogmen richtet, neuen wie auch alten Problemen Herr werden kann. Auch die Bayreuther Dialoge sind einem ständigen Entwicklungsprozess ausgesetzt. So wie es vor zehn Jahren eine Neuigkeit war, in Deutschland einen aus Philosophie und Wirtschaftswissenschaften kombinierten Studiengang zu schaffen, und vor sechs Jahren ein praxisorientiertes Symposium zu entsprechenden Themen ins Leben zu rufen, so werden die Bayreuther Dialoge auch in Zukunft versuchen, durch ein der behutsamen Veränderung unterworfenes Konzept immer ein einzigartiges Nischenprodukt zu bleiben. Merkmale wie die Interaktivität durch eine große Anzahl an Workshops und vor allem das World Café zeigen in die richtige Richtung: Wir sind keine frontale Vortragsveranstaltung, wollen den Teilnehmer in den Mittelpunkt stellen und ihm die Möglichkeit bieten, seine Gedanken zu entfalten und produktiv zu sein. Auch die Bayreuther Dialoge sind, genauso wie der Kapitalismus nach Muhammad Yunus, nur ein halbfertiges Haus. Wir hoffen, dass die Dialoge 2010 die Zeichen ihrer Zeit erkennen werden!

KONTAKT

Bernhard Clemm von Hohenberg

Universität Bayreuth

bernhard.clemm@bayreuther-dialoge.de

Private Akteure in der Global Governance – Kommunikative Grundlagen von Legitimität

Ein Forschungsprojekt in Kooperation mit dem UN Global Compact

Text: Patrick Haack

Das hier vorgestellte Dissertationsprojekt bildet das dritte Teilprojekt im Rahmen einer Forschungskooperation der Universitäten Lausanne und Zürich. Das Projekt untersucht die politische Rolle der Unternehmung in der Global Governance und wird vom Swiss Network for International Studies (www.snis.ch) unterstützt. In den beiden vorigen Ausgaben des FORUM Wirtschaftsethik haben jeweils Dorothée Baumann und Christopher Wickert ihre Teilprojekte zur Implementierung der UN Global Compact-Prinzipien in multinationalen Unternehmen, bzw. in kleinen und mittleren Unternehmen beschrieben. Patrick Haack wendet sich in seiner Dissertation ebenfalls einer empirischen Fragestellung zu: Wie kann die Legitimierung privater Akteure in der Global Governance aus einer *kommunikationspsychologischen* Perspektive begründet werden?

Theoretischer Ausgangspunkt des Teilprojekts ist der Neue Soziologische Institutionalismus (NSI). Im NSI ist Legitimität das zentrale Schlüsselkonzept und verkörpert den Gegenpol zu rationalistischen Erklärungsmodellen der Organisationtheorie. Der NSI argumentiert, dass sich Organisationen nicht ausschließlich nach Kriterien der Effizienz ausrichten, sondern insbesondere nach gesellschaftlicher Legitimität streben. Da Legitimität von internen und externen Bezugsgruppen *zugeschrieben* wird, sind diejenigen Akteure oder Aktivitäten legitim, die in Übereinstimmung mit sozialen Erwartungen stehen. Folglich begreift der NSI Legitimität und dessen Prozessdimension Legitimierung als sozial konstruiert.

Die Globalisierung offenbart jedoch einige Schwächen des soziologischen Legitimitätsverständnisses. Denn wenn Legitimität als Ergebnis einer passiven Anpassung an sozialen Erwartungen verstanden wird, wie kann dann in Anbetracht einer zunehmenden Heterogenisierung von relevanten Anspruchserwartungen Legitimität noch gewährleistet werden? Fragen des Legitimationsmanagements sind gerade für multinationale Akteure von Bedeutung, da sich diese in ihrer globalen Geschäftstätigkeit mit stark fragmentieren und mitunter antagonistischen Evaluationen konfrontiert sehen. Die jüngere NSI-Literatur hebt daher die Möglichkeit des Einsatzes aktiver Strategien für den Aufbau und Erhalt von Legitimität hervor und verweist insbesondere auf die legitimierende Wirkung von Sprache. Ebenfalls betonen Palazzo und Scherer (2006)[1] die zentrale Rolle einer verständigungsorientierten Kommunikation im Legitimierungsprozess der multinationalen Unternehmung. Ihr Deliberation-als-Legitimierungs-Ansatz postuliert – neben Anpassung und strategischer Manipulation – den aktiven Dialog mit der Zivilgesellschaft als wichtige diskursive Legitimierungsstrategie.

Die Dissertation baut auf der strategisch-kommunikativen Variante des NSI und dem Deliberationsargument von Palazzo und Scherer (2006) auf. Beide Ansätze rücken von der im NSI vorherrschend monologischen Konzeption von Legitimität ab und untersuchen stattdessen die diskursive Dimension von Legitimierung. Es bleibt jedoch unklar, welche Mikroprozesse dem postulierten Zusammenhang zwischen verständigungsorientierter Kommunikation und Legitimität zu Grunde liegen. Ein Zugewinn an konzeptioneller Präzisierung ist jedoch wünschenswert, da so der eigentliche Kern der organisationssoziologischen Legitimitätstheorie einer kritischen Überprüfung unterzogen werden kann.

In der Dissertation wird die Lücke auf der Mikro-Ebene unter Einbeziehung von Erkenntnissen der Kommunikations- und Kognitionspsychologie geschlossen. Hier-

bei spielt das Konzept der *kognitiven Deliberation* eine zentrale Rolle. Im Gegensatz zum Konzept der öffentlichen Deliberation, das den argumentativen Austausch *zwischen* verschiedenen Individuen auf einer Makroebene analysiert, wird unter kognitiver Deliberation die Abwägung von Argumenten *innerhalb* eines Individuums erfasst und damit die Mikroebene der Analyse in die Betrachtung von Deliberationsprozessen integriert. Diese Konzeption ermöglicht die Überbrückung von soziologischen und psychologischen Ansätzen, da die diskursiven Treiber von Legitimierung als ein Dialog zwischen *inneren* und *externen* Begründungen konzipiert werden – dies ist kein Widerspruch in sich, sondern die Schlussfolgerung einer kommunikationspsychologischen Fundierung von Legitimitätszuschreibung auf der Mikroebene.

Insgesamt analysiert die Dissertation zwei Makrophänomene, die jeweils auf Grundlage des Modells der kognitiven Deliberation mikrofundiert werden. Bei dem ersten Phänomen handelt es sich um die sozial konstruierte Interdependenz von Legitimitätsobjekten, dem so genannten *Legitimacy Commons*. Hierbei wird postuliert, dass die Legitimität des UN Global Compact maßgeblich von der Legitimität seiner Mitgliedsunternehmen abhängt. Die Dissertation konzipiert diese über mehrere Analyseebenen gehenden Legitimitätszuschreibungen als vertikale *Legitimitäts-Spillover*, und zeigt, dass Stärke und Richtung von Spillovern durch die quasi automatische Verwendung heuristischer Entscheidungsprinzipien erklärt werden kann. Im Falle des Spillover-Phänomens ist Legitimierung somit nicht das aggregierte Ergebnis eines bewussten Abwägungsprozesses, sondern das Resultat von intuitiven Kategorisierungen im Rahmen der kognitiven Deliberation.

Den zweiten Schwerpunkt bildet die *Untersuchung der Bluewash-Wahrnehmung*. Hierbei wird Unternehmen angekreidet, sich durch Beitritt zum UN Global Compact von kritikwürdigen Geschäftspraktiken „reinzuwaschen", um so der Öffentlichkeit ein vorbildliches Verhalten vorzugaukeln. Zu beachten ist jedoch, dass es sich bei Bluewash entweder um eine tatsächliche Täuschung, oder lediglich um einen nicht begründbaren Täuschungs*vorwurf* handeln kann. Denn gerade multinationale Unternehmen sind stereotypisierten Bewertungen und einer ideologisch getriebenen Kritik ausgesetzt. So wird häufig unternehmerisches Engagement im Umwelt- und Sozialbereich als instrumentell motiviert angesehen und führt paradoxerweise nicht zur Legitimierung sondern zur *Delegitimierung* von CSR-Aktivitäten. Dieser *Bumerang-Effekt* wird mit Hilfe der Attributionstheorie erklärt, nach der Organisationsverhalten kausal nicht inneren Dispositionen (z. B. ethischen Überzeugungen), sondern äußeren Einflussfaktoren (z. B. Notwendigkeit der Gewinnmaximierung) zugeschrieben wird. Ziel des zweiten Dissertationsschwerpunktes ist die Identifizierung von Kommunikationsstrategien, die zum Abbau von Fehlattribuierungen und zum Aufbau von Legitimität beitragen. Es gilt somit herauszufinden, wie im Rahmen der kognitiven Deliberation die von automatischer Attribuierung erschwerte Legitimierung mit aktiv eingeführten Argumentationsmustern wieder angekurbelt werden kann.

Neben der konzeptionellen Ausarbeitung der zwei Schwerpunkte sieht die Dissertation für die Jahre 2010 und 2011 eine empirische Überprüfung der getroffenen Annahmen vor. Das Forschungsdesign besteht hierbei aus zwei Schritten. Der erste Schritt umfasst die textanalytische *Identifizierung* von Legitimitätsverknüpfungen und öffentlicher Argumentationsmuster zum Bluewash-Vorwurf. In einem zweiten Schritt wird durch in nationale Umfragen eingebettete Experimente die (de-)legitimierende *Wirkung* der identifizierten Verknüpfungen und Argumentationen überprüft.

***Patrick Haack** promoviert seit Oktober 2008 bei Prof. Andreas Georg Scherer an der Wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät der Universität Zürich. Er hat im Sommer 2007 sein Diplom in Politik- und Verwaltungswissenschaft an der Universität Konstanz abgeschlossen und war anschließend im Bereich Krisenkommunikation beschäftigt.*

[1] Palazzo, G., & Scherer, A. G. 2006. Corporate legitimacy as deliberation: A communicative framework. Journal of Business Ethics, 66(1): 71-88.

KONTAKT

Patrick Haack

Universität Zürich

patrick.haack@iou.uzh.ch