

Soziale Marktwirtschaft und Neoliberalismus im Urteil der katholischen Soziallehre

Von

Hans H. Lechner - Berlin

Inhaltsverzeichnis: I. Die Soziale Marktwirtschaft und ihre Kritiker: 1. Gegenstand der Kritik S. 23. — 2. Der Inhalt der katholischen Kritik am Neoliberalismus S. 27. — 3. Der Paläoliberalismus im neoliberalen Urteil S. 30. — II. Der Paläoliberalismus im Urteil der päpstlichen Gesellschafts- und Soziallehre: 1. Die katholische Gesellschafts- und Soziallehre S. 33. — 2. Der weltanschauliche Liberalismus im Urteil der päpstlichen Gesellschafts- und Soziallehre S. 39. — 3. Päpstliche Verurteilung des Neoliberalismus? S. 47. — III. Die Gründe der katholischen Vorbehalte und ihre Berechtigung: 1. Fehlende Begründung bei Nell-Breuning und anderen Kritikern S. 48. — 2. Nawroths Gründe für seine Kritik an der Sozial- und Wirtschaftsphilosophie des Neoliberalismus S. 52. — 3. Abschließende Bemerkungen zur neoliberalen Gesellschaftslehre S. 58. — IV. Zusammenfassung und Ausblick S. 62.

I. Die Soziale Marktwirtschaft und ihre Kritiker

1. Gegenstand der Kritik

Mit der Aufhebung der Preis- und Lohnstopverordnung und der nachfolgenden Verkündung des Leitsatzgesetzes¹ des Wirtschaftsrates des „Vereinigten Wirtschaftsgebietes“ im Jahre 1948 begann in der Bundesrepublik Deutschland ein neuartiger Abschnitt der wirtschaftspolitischen Entwicklung. Charakteristisches Merkmal ist nach außen hin vor allem die allmähliche Aufhebung oder Auflockerung staatlicher Eingriffe in den Wirtschaftsprozess bei gleichzeitiger Förderung des Wettbewerbs als tragendem ökonomischem Ordnungsprinzip. Sinn dieser sogenannten „Sozialen Marktwirtschaft“ und der auf ihre Verwirklichung gerichteten Ordnungs- und Lenkungs politik ist es, „das Prinzip der Freiheit auf dem Markte mit dem des sozialen Ausgleichs zu verbinden“². Sie ist von allem Anfang an Gegenstand bisweilen heftiger Kritik aus Kreisen der Parteien, der Wirtschaft und der Wissenschaft gewesen.

¹ Gesetz über Leitsätze für die Bewirtschaftung und Preispolitik nach der Geldreform. (Vom 24. Juni 1948.) In: Gesetz- und Verordnungsbl. des Wirtschaftsrates des Vereinigten Wirtschaftsgebietes (Nr. 12 vom 7. Juli 1948) S. 59—60.

² Alfred Müller-Armack, Art. „Soziale Marktwirtschaft“. In: Handwörterbuch der Sozialwissenschaften, 9. Bd. (1956). S. 390.

Während die namentlich in den ersten Jahren nach 1948 häufig geäußerte Kritik an der ökonomischen Leistungsfähigkeit der neuen Wirtschaftsordnung durch den Wirtschaftsaufschwung in der Bundesrepublik innerhalb weniger Jahre widerlegt wurde, blieben andere Kritiken bis heute aktuell. So wurde und wird gelegentlich versucht, den Zusammenhang zwischen wirtschaftlichem Aufschwung in der Bundesrepublik und der offiziellen Wirtschaftspolitik in Frage zu stellen³. Andere Kritiker heben auf die angeblich im System liegende Verursachung oder mangelhafte Lösung bestimmter Einzelprobleme ab, wie etwa die ungenügende Versorgung mit Gütern des öffentlichen Bedarfs (Schulen, Straßen, Krankenhäuser), die ungleiche Eigentums- und Vermögensbildung oder die ökonomische Benachteiligung der kinderreichen Familie. Sie folgern daraus, daß man die bestehende Wirtschaftsordnung keinesfalls „sozial“ nennen könne.

Die wissenschaftliche Kritik äußerte ferner grundsätzliche Zweifel, ob die marktwirtschaftliche Orientierung einer Volkswirtschaft die ökonomisch bedingten gesellschaftlichen Probleme der Gegenwart eher meistern lasse als eine zielbewußte staatliche Wirtschaftssteuerung. Es handelte sich dabei weniger um das Wiederaufleben der Diskussion Marktwirtschaft contra Planwirtschaft, zumal die sozialistischen Kritiker, die diese Diskussion in den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts mit besonderem Elan geführt hatten, von vielen ihrer z. T. recht radikalen Thesen so deutlich abgerückt waren, daß man inzwischen analog zum Neoliberalismus von einem „Neosozialismus“ zu sprechen pflegt.

Dem neoliberalen Grundsatz „Im Zweifel für die Marktwirtschaft“ hielten die Kritiker vielmehr vor allem die Frage entgegen, ob nicht eine verbesserte oder erweiterte Neuauflage der von den Anhängern der Sozialen Marktwirtschaft skeptisch als „Interventionismus“ be-

³ Zuletzt mit besonders wenig überzeugender Begründung: Ernst Geyer, Die Neoliberalen und das Wirtschaftswunder. Eine kritische Stellungnahme zu dem Gegenangriff der „Freiburger Schule“. In: Handelsblatt Nr. 99 (1961). S. 15. Geyer nennt als Ursache des Aufstiegs: die Unterbewertung der Mark; „sie dürfte nahezu genügen, das ungewöhnliche Tempo des wirtschaftlichen Wiederaufstiegs und des Wiedereinzugs der deutschen Wirtschaft in der Weltwirtschaft zu erklären. Ordnungspolitische Gedanken hatten hier nicht viel zu suchen“. Das Verdienst am Wirtschaftswunder sei „dem gewöhnlichen Liberalismus“ zuzuschreiben: da das „eigentliche Kennzeichen des Neoliberalismus ... in seiner grundsätzlichen und absoluten Feindschaft gegenüber den Kartellen“ zu suchen sei, diese aber in Deutschland wie in zahlreichen anderen Ländern, die ebenfalls einen Wirtschaftsaufschwung haben (Schweiz, Belgien, Holland, Italien, Frankreich, Österreich) de jure oder de facto weiterbestünden, meint der Verf. „daß der Neoliberalismus die Bedeutung seiner ‚ordnungspolitischen Ideen‘ ... ganz ungeheuerlich überschätzt“. — Vgl. im Gegensatz hierzu Reinhard Behlke, Der Neoliberalismus und die Gestaltung der Wirtschaftsverfassung in der Bundesrepublik Deutschland. Berlin 1961.

zeichneten Wirtschaftspolitik den anstehenden Problemen adäquater sei. Sie habe zwar in der Vergangenheit infolge innerer Widersprüche und besonderer Umstände, die namentlich mit den beiden Weltkriegen und ihren Folgen zusammenhingen, versagt; es sprächen aber gewichtige Gründe dafür, daß mit Hilfe systematischerer und fundierter begründeter Interventionen die zu bewältigenden Probleme besser gelöst werden könnten als durch ein Dominieren des verkehrswirtschaftlichen Prinzips selbst in modifizierter Form.

Mit Scharfsinn wandte sich die Kritik besonders auch den theoretischen und philosophischen Ideen zu, die bei der Konzeption dieser Wirtschaftsordnung „Soziale Marktwirtschaft“ Pate gestanden habe. Es konnte nicht ausbleiben, daß im Verlauf dieser Diskussion Methodologie, Theorie und Philosophie des sogenannten „Neoliberalismus“, insbesondere des „Ordoliberalismus“ der sog. „Freiburger Schule“, Gegenstand eingehender und andauernder Kritik geworden sind.

Unter den wissenschaftlichen Kritikern an Ergebnissen und „theoretischer Begleitmusik“ (Nell-Breuning) der Sozialen Marktwirtschaft sind eine Reihe bedeutender Vertreter der katholischen Soziallehre zu finden. Sie nehmen im Kreise der wissenschaftlichen Kritiker des Neoliberalismus und der Sozialen Marktwirtschaft insofern eine gewisse Sonderstellung ein, weil sie ihre Kritik ausdrücklich oder stillschweigend von einem gemeinsamen Ausgangspunkt herleiten und begründen, nämlich den lehramtlichen Äußerungen der katholischen Kirche, vor allem der Päpste, zu Fragen der menschlichen Gesellschaft im allgemeinen und zur Wirtschaft im besonderen, vor allem der Sozialen Frage. Namentlich im Verlaufe ihrer Weiterentwicklung durch katholische Wissenschaftler ist aus diesen lehramtlichen Verlautbarungen eine weitgehend eigenständige charakteristische katholische Gesellschafts- und Soziallehre hervorgegangen⁴. Die Kritik dieser Vertreter der katholischen Gesellschafts- und Soziallehre an der Sozialen Marktwirtschaft und am Neoliberalismus ist durch zwei gewichtige Publikationen erneut aktuell geworden. Oswald v. Nell-Breuning legt den dritten Band seiner gesammelten Beiträge zu den Zeitfragen von Wirtschaft und Gesellschaft vor⁵. Der Dominikanerpater Egon Edgar Nawroth will „die philosophischen Voraussetzungen der neoliberalen Doktrin untersuchen und mit einer sozialen Ethik konfrontieren, die unzweideutig als gesellschaftliche und nicht nur als Individualethik zu bezeichnen ist“. Er ist der Überzeugung, „daß damit die neoliberale Doktrin zugleich auch der christlichen Gesell-

⁴ Vgl. hierzu Gustav Gundlach, Art. „Katholische Soziallehre“. In: Staatslexikon. 4. Bd. (Freiburg/B. 1959). Sp. 909.

⁵ Oswald von Nell-Breuning, *Wirtschaft und Gesellschaft heute*. Bd. III *Zeitfragen*. Freiburg/Br. 1960.

schaftslehre gegenübergestellt und einer Klärung der beiderseitigen Grundpositionen und Vorbehalte gedient ist“⁶.

Der Schwerpunkt der katholischen Kritik unterscheidet sich zunächst nicht wesentlich von dem der anderen wissenschaftlichen Kritiken. Auch hier wurden und werden methodologische Einzelfragen, wirtschaftstheoretische Probleme, bestimmte nicht oder noch nicht gelöste Einzelprobleme, wie etwa das Monopolproblem oder die Verteilungs- und Eigentumsfrage, hier vor allem die ökonomische Benachteiligung der Familie in der Marktwirtschaft kritisch diskutiert. Vielfach gehört auch hier zu den Ergebnissen dieser Kritik an den offenen oder neu entstandenen ökonomischen oder ökonomisch bedingten gesellschaftlichen Problemen der Bundesrepublik, daß der Name „Sozial“ der Wirtschaftsordnung der Bundesrepublik nicht oder jedenfalls noch nicht angemessen sei. So sieht beispielsweise Franz Klüber⁷ das Charakteristikum einer Sozialen Marktwirtschaft, die ihren Namen „zu Recht verdiene“, darin, „nicht erst das Zustandekommen gesellschaftlicher Unzuträglichkeiten abzuwarten und das Wirtschaftsgeschehen wie ein blindes Fatum ablaufen zu lassen, sondern die Zielsetzungen der Sozialpolitik a limine in eine Wirtschaftsstrukturpolitik einzubeziehen, also Wirtschafts- und Sozialpolitik uno actu miteinander zu verbinden“. Ähnlich argumentieren u. a. gelegentlich auch Nell-Breuning⁸ und Nawroth⁹; bekannt geworden ist der — später allerdings modifizierte Ausspruch Nell-Breunings auf der Katholischen Sozialen Woche in München 1949, die Soziale Marktwirtschaft sei „weder Marktwirtschaft noch sozial“. Im Verlaufe dieser Kritik an Einzelproblemen sind von katholischer Seite zur wissenschaftlichen Fundierung der Wirtschafts- und Sozialpolitik beachtliche Beiträge gemacht worden¹⁰.

Für die grundsätzliche Auseinandersetzung mit dem Neoliberalismus und den Verteidigern der Sozialen Marktwirtschaft ist, wie auch bei den anderen, nicht-katholischen Kritikern, die Argumentation mit dem Hinweis auf offene Probleme naturgemäß wenig fruchtbar gewesen. Denn einmal sind auch die führenden Wirtschaftspolitiker der Bundesrepublik durchaus nicht der Meinung, daß die Soziale Markt-

⁶ Egon Edgar Nawroth, *Die Sozial- und Wirtschaftsphilosophie des Neoliberalismus*. Heidelberg — Löwen 1961. S. 424.

⁷ Franz Klüber, „Neoliberale und Soziale Marktwirtschaft“. In: *Die neue Ordnung*, 14. Jg. (1960). S. 329.

⁸ Nell-Breuning, *Wirtschaft und Gesellschaft heute*. Bd. III. a.a.O., S. 88.

⁹ Nawroth, a.a.O., S. 365—373.

¹⁰ In welcher Breite die Vertreter der katholischen Soziallehre an der zeitgenössischen Diskussion beteiligt sind, dafür liefert gerade Nell-Breuning eine eindrucksvolle Dokumentation. Vgl. auch Nell-Breuning, *Einführung in die Literatur der katholischen Soziallehre*. In: *Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik*, 1. Jhrg. (1956). S. 127—135.

¹¹ Vgl. die Antikritik von Alfred Müller-Armack gegen die These Nell-Breunings,

wirtschaft schon alle Aspekte der Sozialen Frage gelöst¹¹ habe, und zum anderen läuft der positive Gehalt einer so begründeten Kritik in logischer Konsequenz auf eine Utopie hinaus, daß nämlich eine problemlose Wirtschaftsordnung denkbar sei, die man folglich allein als „Sozial“ bezeichnen dürfe.

Interessanter ist in diesem Zusammenhang eine andere Gruppe von Folgerungen, die von einem Teil der Vertreter der katholischen Soziallehre aus der genannten Kritik an Einzelproblemen gezogen worden ist. Sie laufen darauf hinaus, daß solche Mängel weniger das Ergebnis einer mangelhaften Wirtschafts- und Sozialpolitik als vielmehr im Wesen der derzeitigen Wirtschaftsordnung begründet sind. Eine wohlverstandene „Soziale Marktwirtschaft“ sei infolgedessen schon von den Grundlagen her prinzipiell zu unterscheiden von der neoliberalen sog. Sozialen Marktwirtschaft, der Wirtschaftsordnung der Bundesrepublik. Hierfür sind wiederum namentlich zahlreiche Äußerungen Nell-Breunings charakteristisch sowie die Untersuchung Nawroths über die Wirtschafts- und Gesellschaftsphilosophie des Neoliberalismus¹². Gegenstand der Kritik ist also hier weniger die wirtschaftliche und gesellschaftliche Wirklichkeit als der philosophische und theoretische Hintergrund dieser Wirtschaftsordnung. Der wissenschaftliche Rang Nell-Breunings und die Ausführlichkeit der Analyse von Nawroth zwingen zur Auseinandersetzung mit Inhalt und Begründung dieser Kritik im einzelnen.

2. Der Inhalt der katholischen Kritik am Neoliberalismus

Der Inhalt dieser grundsätzlichen Kritik am Neoliberalismus kann dahingehend zusammengefaßt werden, daß der Neoliberalismus sich vom historischen (Paläo-)Liberalismus, jener komplexen und weit über den ökonomischen Bereich hinausgreifenden geistesgeschichtlichen Bewegung, die ihren Höhepunkt im 18. und 19. Jahrhundert hatte, zwar dadurch unterscheidet, daß er die Notwendigkeit einer Ordnung des Wettbewerbs einsehe; im Grunde aber sei er nichts anderes als eine weiter nicht wesentlich modifizierte Neuauflage des klassischen Libe-

Müller-Armack wolle unter Sozialer Marktwirtschaft verstanden wissen, was in Deutschland in diesen Jahren unter der Flagge „soziale Marktwirtschaft“ gesehelt ist: „Es ist keine Rede davon, daß ich sage, das faktisch Bestehende sei soziale Marktwirtschaft. Das faktisch Bestehende hat im Sinne der Konzeption der sozialen Marktwirtschaft soziale Wirkungen gehabt. Die soziale Marktwirtschaft ist der Entwurf einer möglichen, bisher nur teilweise realisierten Konzeption. Vieles steht noch aus ...“ (*Nell-Breuning*, „Neoliberalismus und katholische Soziallehre“. In: *Der Christ und die soziale Marktwirtschaft*. Hrsg. Patrick M. Boarman, Stuttgart 1955. Abgedruckt in: *Wirtschaft und Gesellschaft heute*, Bd. III, a.a.O., S. 88.)

¹² *Nell-Breuning*, *Wirtschaft und Gesellschaft heute*, Bd. I—III (Freiburg 1956 bis 1960); *Nawroth*, ... *Neoliberalismus*, a.a.O.

ralismus. Zumal dieser wegen zahlreicher Irrtümer und, in deren Folge, mannigfaltiger gesellschaftlicher und ökonomischer Mißstände von der Kirche in mehreren lehramtlichen Verlautbarungen verurteilt worden sei, könne der Neoliberalismus auch nicht mit den Grundsätzen der katholischen Gesellschaftslehre vereinbart werden.

In einer Konfrontierung von Neoliberalismus und katholischer Soziallehre, die auf Anregung von Nell-Breuning veröffentlicht wurde¹³, meint beispielsweise Hans Schmid, der Neoliberalismus, der in Deutschland als „Schulmeinung“ von der „Freiburger Schule“ vertreten werde, bleibe

„im Spannungsfeld jener falschen Freiheiten, deren Überwindung die Enzyklika Leos XIII. so eindringlich gebietet. Der ‚Geist der Neuerungen‘ — und wir glaubten den Kern dieses Geistes in der Gier sehen zu müssen — beherrscht das Grundbild auch des neuen Liberalismus, womit er sich auch nicht im geringsten vom historischen Liberalismus unterscheidet¹⁴“.

Nell-Breuning selbst wirft dem Neoliberalismus im einzelnen vor, er sei im Individualismus befangen geblieben und führe darum, ungeachtet verheißungsvoller Ansätze zur Lösung von dieser Befangenheit, nicht über den formalen Freiheits- und Wirtschaftsbegriff des alten Liberalismus hinaus. Er beschränke sich auf das formale Ziel der Freiheitssicherung, ohne das materielle Ziel der Wirtschaft, die Verwirklichung übergeordneter Ziele, institutionell zu sichern. Da das wirtschaftliche Leben aber ein vorgegebenes Sachziel habe, seien „alle formalistischen Lehren und Verfahrensweisen, gleichviel, ob neoliberal oder neosozialistisch, in gleicher Weise nicht bloß unzulänglich, sondern wesenswidrig“.

Der Neoliberalismus betrachte die Wirtschaft einseitig unter dem Gesichtspunkt der Katallaktik und übersehe die Morphologie. Er sei noch nicht zu der Erkenntnis gelangt, daß die Marktwirtschaft nicht weniger als die Zentralverwaltungswirtschaft einen sozialen Organismus von bestimmter Gestaltung zur „institutionellen Voraussetzung“ hat, und in seiner Gesellschaftsauffassung bleibe es bei dem „bloßen atomistisch-individualistischen Gewühle und Getriebe der nur durch die allgemeine Interdependenz, nicht durch eine gemeinsame Aufgabe der Zielsetzung miteinander verbundenen Marktbeteiligten“. Die sozialen Rücksichten müßten sich sozusagen durch die Hintertür einschleichen. Das neoliberale Ethos sei, auch wenn es auf sozialem Gebiet Früchte trage, ein individuelles Ethos. Das Bild des Neoliberalis-

¹³ Hans Schmid, Neoliberalismus und katholische Soziallehre. Eine Konfrontierung. Köln-Deutz o. J. In seiner Vorrede meint Nell-Breuning, die Schrift lege überzeugend dar, mit welchem Recht der Neoliberalismus die christliche bzw. katholische Soziallehre für sich in Anspruch nimmt (a.a.O., S. 8); ihr Verdienst liege darin, „daß sie in klaren, festen Umrissen ein gutes, zuverlässiges Bild des Neoliberalismus zeichnet“ (a.a.O., S. 7).

¹⁴ Schmid, a.a.O., S. 60.

mus von der Gesellschaft sei die „Summe atomisierter Individuen, nicht das gesellschaftliche Gebilde in gestalthafter Ganzheit“¹⁵. Nehme man „das wörtlich, was im neoliberalen Schrifttum und politischer Propaganda verkündet wird, so könnte die Nutzenanwendung keine andere sein als diese: keine Wirtschaftspolitik, sofortige Schließung sämtlicher mit Wirtschaftspolitik befaßten Amtsstellen in Bund und Ländern“¹⁶.

Besonderes Interesse verdient der Versuch E. E. Nawroths, die „Wirtschafts- und Gesellschaftsphilosophie des Neoliberalismus“ darzustellen und sie mit der seinsrealistischen, näherhin christlichen Gesellschaftslehre zu konfrontieren. Er kommt zu dem Ergebnis, „daß es sich beim Neoliberalismus durchaus nicht um eine ideelle Neuschöpfung, sondern in der Tat nur um die ‚ungestüme Renaissance‘ (Röpke) altliberalen Gedankengutes handelt, die aber auch in keiner einzigen wichtigen Grundlage über das geistige Niveau der Aufklärungsphilosophie hinausgekommen ist — und übrigens auch gar nicht hinauskommen wollte, wie die bewußte und ständige geistige Rückorientierung der maßgeblichen Ideologen an der verherrlichten englischen Aufklärung bezeugt. Der Neoliberalismus ist in seiner Grundkonzeption konsequenter Individualismus, der sich um den Begriff der verabsolutierten, aber formalistisch interpretierten individuellen Freiheit zentriert. Sie dient als letztgültige Norm für alle Grundsatzfragen im menschlich-sozialen und im staatlich-gesellschaftlichen Bereich“¹⁷.

Nawroths Arbeit ist die bisher wohl umfassendste und systematischste Darstellung des Neoliberalismus, die bisher von den katholischen Kritikern gegeben worden ist. Er kritisiert im einzelnen: das falsche neoliberale Menschenbild, den formalen und daher unvollständigen Freiheitsbegriff, die Trennung von neoliberaler Wirtschaftsphilosophie und sozialer Moral, die neoliberale Auffassung von der Autonomie der Wirtschaft sowie die individualistische Wirtschafts- und Gesellschaftsauffassung. Da er meint, einen überzeugenden Nachweis für die Identität des Neoliberalismus mit dem Paläoliberalismus gefunden zu haben, glaubt er folgende Postulate an die „neoliberale Seite“ stellen zu müssen, wenn ein „inhaltlich vertieftes Gespräch“ zwischen Neoliberalen und Vertretern der christlichen Gesellschaftslehre zu einem brauchbaren Ergebnis führen soll:

¹⁵ Nell-Breuning, Zur Kritik des wirtschaftlichen Liberalismus. In: Neue Ordnung, Bd. 4 Heft 4 (1950). S. 289—307. Abgedruckt in: Wirtschaft und Gesellschaft heute, Bd. I Grundfragen. Freiburg 1956. S. 116—122. Vgl. ferner: Thesen zu einer Grundsatzdebatte. In: Finanz-Archiv NF Bd. 13 Heft 3 (1952). S. 397 bis 421. Abgedr. in: Wirtschaft und Gesellschaft heute, Bd. I, a.a.O., S. 56. Ferner: Neoliberalismus und katholische Soziallehre. In: Der Christ und die Soziale Marktwirtschaft, a.a.O. Abgedr. in: Wirtschaft und Gesellschaft heute Bd. III, a.a.O., S. 81—98. Ferner: Die soziale Marktwirtschaft im Urteil der katholischen Soziallehre. Bisher unveröff. Vortrag im Süddeutschen Rundfunk (1956). Abgedr. in: Wirtschaft und Gesellschaft heute Bd. III, a.a.O., S. 99—102.

¹⁶ Zum Streit um Markt- oder Planwirtschaft. In: Stimmen der Zeit Bd. 155 (1954/1955) Heft 1, S. 1—10. Abgedr. in: Wirtschaft und Gesellschaft heute, Bd. I, a.a.O., S. 148.

¹⁷ Nawroth, a.a.O., S. 425.

„Ablösung des liberalen Humanismus durch ein neues Menschenbild, das in seiner sozialetischen Struktur für den einzelnen wie für die Gesellschaft von normativer Bedeutung ist; Revision des formalistischen Freiheits- und Sozialbegriffes; konstruktive Lösung des Harmonieproblems durch echte Anerkennung eines objektiv beinhalteten Gemeinwohls, Überwindung der modelltheoretischen Starrheit in der Wirtschaftskonzeption; gesellschaftlich-soziale Durchformung und Gestaltung des wirtschaftlichen Bereiches unter Einbau einer gerechten originären Ertragsverteilung, die den sozialen Rechten der Gesamtheit Genüge leistet¹⁸.“

3. Der Paläoliberalismus im neoliberalen Urteil

Die Thesen der katholischen Kritiker am Neoliberalismus sind um so interessanter, als sich führende Neoliberale von jeher mit Nachdruck von den Lehren des Paläoliberalismus distanziert und ausführlich erklärt haben, daß dieser eine Reihe fundamentaler Irrtümer enthalten habe. Alexander Rüstow nennt folgende Grundfehler der liberalen Weltanschauung: den Automatismusglauben und die daraus resultierende Passivität gegenüber den ökonomischen und sozialen Problemen der Zeit; den „Glückseligkeitsdusel“ des deistischen Harmoniegläubens; den „Unbedingtheitsaberglauben“ an die uneingeschränkte Gültigkeit der Marktgesetze in einer Gesellschaft, die in völliger „Soziologieblindheit“ übersehen habe, daß dem Wettbewerb jegliche Integrationswirkung fehle und dieser darum ohne die Erfüllung bestimmter soziologischer und institutioneller Randbedingungen gar nicht funktionieren könne. Diese Irrtümer der paläoliberalen Lehren hätten im geschichtlichen Zeitverlauf die Entstehung von Monopolen zur Folge gehabt, ferner die Konzentration, die Vermassung und das Überhandnehmen staatlicher Eingriffe sowie schließlich die pluralistische Entartung des Staates, der dem Ansturm der Interessenten keinen Widerstand mehr entgegengesetzte¹⁹.

Wilhelm Röpke kritisiert die Irrwege des Rationalismus²⁰, namentlich die Übertreibungen der auf dem Rationalismus aufbauenden liberalen Gesellschaftslehre²¹, wie sie in der französischen Revolution deutlich sichtbar geworden seien:

„Das Verhängnis der französischen Revolution war es nun, daß sie mit der soziologischen Blindheit des Rationalismus ... das Böse der Gewalt mit Ordnung, Bindung, Autorität und Hierarchie verwechselte und Aristokratie nicht von Aristie zu unterscheiden wußte; daß sie glaubte, mit der Ausbeutungshierarchie, wie sie sich damals den Menschen als etwas Unerträgliches präsentierte, zugleich jede Hierarchie beseitigen zu müssen; daß sie vergaß, daß ohne Hierarchie, d. h. ohne vertikale und horizontale Gliederung, eine Gesellschaft überhaupt nicht bestehen

¹⁸ Nawroth, a.a.O., S. 425—426.

¹⁹ Alexander Rüstow, *Das Versagen des Wirtschaftsliberalismus*. Bad Godesberg 1950. S. 44—89.

²⁰ Wilhelm Röpke, *Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart*. Erlenbach — Zürich 1942. S. 68, 82—88.

²¹ Röpke, *Gesellschaftskrisis*, a.a.O., S. 83.

kann und daß ein Gesellschafts- und Wirtschaftssystem, dessen Ordnungselement allein die Freiheit ist, der Auflösung und dann dem Despotismus anheimfällt, der im Grunde nichts anderes als organisierte Anarchie ist. ... Die Hierarchie der Gesellschaft, die die Revolution bekämpfte, war abscheulich, weil sie im wesentlichen zu einer bloßen Ausbeutungshierarchie entartet war, aber man wußte nicht zwischen dieser historischen Form der Hierarchie und der Hierarchie schlechthin zu unterscheiden. Man wußte nicht, daß es auch eine funktionelle Hierarchie gibt, ja geben muß, wenn die Gesellschaft bestehen soll. Man zerstörte das Positive des ancien régime, nämlich die echte Gliederung der Gesellschaft, setzte aber das Negative, nämlich den Staatsdespotismus, um so radikaler fort²²."

Im Hinblick auf den ökonomischen Liberalismus meint Röpke, man könne „in der Kritik aller Fehlentwicklungen, Verfälschungen und Verzerrungen, die die geschichtliche Entwicklung mit sich gebracht hat, kaum entschieden genug sein“²³, und verurteilt im einzelnen die Vermögens- und Machtzusammenballungen, die Proletarisierung, die Kommerzialisierung der Gesellschaft und die Überschätzung der Ordnungseigenschaften des Wettbewerbs, die Depressionen und die Übertreibungen der liberalen Harmonielehre²⁴. Ähnlich und mehr oder weniger eingehend wurden Ideen und Wirkungen der paläoliberalen Gesellschafts- und Wirtschaftsphilosophie von zahlreichen anderen Neoliberalen, wie Walter Eucken²⁵ oder Alfred Müller-Armack²⁶ kritisiert.

Den Vertretern des Neoliberalismus ist ferner nicht nur der anti-kirchliche Affekt des alten Liberalismus, der die menschliche Freiheit durch Religion und Kirche existentiell bedroht sah, gänzlich fremd. Auch ihre Wirtschaftslehre, so betonen verschiedene Neoliberale, widerspreche weder in ihren philosophischen Grundlagen noch in ihren Ergebnissen der christlichen Lehre im allgemeinen oder der katholischen Soziallehre im besonderen. Alexander Rüstow meint, „alle christlichen Richtungen ... insbesondere auch die Lehre der Katholischen Kirche, sind mit unserem Neoliberalismus vereinbar“, weil Neoliberalismus und katholische Lehre folgende Voraussetzungen dieser Übereinstimmung erfüllen:

„Bejahung des Naturrechts, Bejahung der Erkenntnisfähigkeit der menschlichen Vernunft im Bereich der Schöpfungsordnung und mit Hilfe des angeborenen *lumen naturale*; Bejahung der Humanität, der Wertungen, die auf jenen fleischernen Tafeln des Herzens geschrieben stehen, von denen der Apostel Paulus sagt, daß sie der Schöpfer jedem Menschen, ob gläubig oder ungläubig, in die Brust gesetzt hat²⁷.“

²² Röpke, Gesellschaftskrisis, a.a.O., S. 71—72.

²³ Röpke, Gesellschaftskrisis, a.a.O., S. 177.

²⁴ Röpke, Gesellschaftskrisis, a.a.O., S. 180—204.

²⁵ Walter Eucken, Grundsätze der Wirtschaftspolitik. Bern — Tübingen 1952. IV. Kap.

²⁶ Alfred Müller-Armack, Wirtschaftslenkung und Marktwirtschaft. Hamburg 1947. S. 83—86.

²⁷ Alexander Rüstow, Das christliche Gewissen und die Soziale Marktwirtschaft des Neoliberalismus. In: Junge Wirtschaft. 9. Jg. Heft 2 (1960). S. 52.

Röpke glaubt, im wahren Kern des Liberalismus das „vereinte Erbgut der Antike und des Christentums“ nachweisen zu können²⁸. Götz Briefs, der sich den katholischen Kritikern am Neoliberalismus nicht anschließt, sieht eine

„entscheidend wichtige Linie des Einverständnisses zwischen katholischem Sozialdenken und dem Anliegen der Sozialen Marktwirtschaft ... in der Ablehnung jener Form des Laissez-faire-Liberalismus, der in der pluralistischen Entartung von Gesellschaft und Staat vorliegt. Beide sind sich dahin einig, daß darin ein Durcheinanderwerfen (Diaballein im präzisen Sinne des Wortes) der wesentlichen Ordnungen vorliegt, das zu permanenter sozialer und politischer Unruhe führt und darum zu vernunftswidrigem Wirtschaftsgebaren²⁹“.

Zwar wurde den Neoliberalen die Idee der Berufsständischen Ordnung als Mittel zur Lösung gewisser gesellschaftlicher Probleme häufig kritisiert, weil man fürchtete, ihre Verwirklichung werde zu Machtmißbrauch führen³⁰. Im Grundsätzlichen aber glaubt man, in

²⁸ Wilhelm Röpke, *Maß und Mitte*. Erlenbach — Zürich 1950. S. 16/17.

²⁹ Götz Briefs, „Katholische Soziallehre, Laissez-faire-Liberalismus und Soziale Marktwirtschaft“. In: Was wichtiger ist als Wirtschaft (Aktionsgemeinschaft Soziale Marktwirtschaft, Tagungsprotokoll Nr. 15). Ludwigsburg 1960, S. 43.

³⁰ Vgl. hierzu beispielsweise: K. Paul Hensel, *Ordnungspolitische Betrachtungen zur Katholischen Soziallehre*. In: *Ordo* Bd. II (1949) S. 229—269.

Walter Eucken, *Grundsätze der Wirtschaftspolitik*. (Bern-Tübingen 1952 IX. Kapitel III.)

Wilhelm Röpke, *Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart*, a.a.O., S. 146—151.

Alfred Müller-Armack, *Wirtschaftspolitik in der sozialen Marktwirtschaft*. In: *Der Christ und die Soziale Marktwirtschaft*, a.a.O., S. 77/78.

Manfred Hättich, *Wirtschaftsordnung und Katholische Soziallehre*. Stuttgart 1957.

Man fragt sich unwillkürlich, ob nicht auch andere Gesprächsthemen für Unternehmer und Arbeiter denkbar wären als die vereinte Kumpanei zur Beseitigung des Wettbewerbs und zur Ausbeutung der Nachfrager. Der Grund für die einhellige Ablehnung der Berufsständischen Ordnung durch die Neoliberalen dürfte darin zu sehen sein, daß sie offensichtlich die Berufsständische Ordnung irriterweise als Mittel zur Lösung des „Lenkungsproblems“ betrachten und die Marktwirtschaft hierfür mit gutem Grund vorziehen.

Es kann manchen Vertretern der katholischen Gesellschafts- und Soziallehre andererseits der Vorwurf nicht erspart werden, diesem Mißverständnis nicht nur nicht durch konkreten Ausbau der päpstlichen Lehren entgegengetreten zu sein, sondern durch die alternative Behandlung der beiden doch schon in ihren Zielen so gänzlich verschiedenartigen Ordnungssysteme im Sinne eines Entweder-Oder noch gefördert zu haben. (Vgl. etwa Nawroth, a.a.O., S. 4—5.)

Nell-Breuning ist, zumindest was die Trennung der Aufgaben von Verkehrswirtschaft und Berufsständischer Ordnung betrifft, eine rühmliche Ausnahme. Vgl. vor allem: Nell-Breuning, *Die politische Verwirklichung der christlichen Soziallehre*. In: *Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern*, Heft 3 (München 1958). Abgedr. in: *Wirtschaft und Gesellschaft heute*, Bd. III S. 11—24.

Ferner: *Berufsständische Ordnung*. In: *Stimmen der Zeit* Bd. 143 (1949) Heft 4, S. 254—261. Abgedr. in: *Wirtschaft und Gesellschaft heute*, Bd. I. S. 219—227.

Ferner: *Das berufsständisch-leistungsgemeinschaftliche Ordnungsbild als Forderung der katholischen Sitten- und Soziallehre*. In: *Tagungsbericht der 2. Kath. sozialen Woche „Christliche Erneuerung von Wirtschaft und Gesellschaft“* (1949). Abgedr. in: *Wirtschaft und Gesellschaft heute*, Bd. I, S. 227—245.

Ferner: *Berufsständische Ordnung und Monopolismus*. In: *Ordo* Bd. III (1950). S. 211—237. Abgedr. in: *Wirtschaft und Gesellschaft heute*, Bd. I. S. 272—293.

Ferner: *Mater et Magistra*. In: *Stimmen der Zeit* 87. Jhrg. 169. Band (November 1961). S. 125—128.

dem der Wirtschaftspolitik vorgegebenen Sachbereich, im Bereich des mit dem „lumen naturale“ Erkennbaren, seien Neoliberalismus, Soziale Marktwirtschaft und katholische Soziallehre durchaus vereinbar³¹.

Die Diskussion zwischen Neoliberalen und Vertretern der katholischen Soziallehre ist, wie namentlich die Veröffentlichung Nawroths zeigt, bis zum heutigen Tage wenig ergiebig geblieben. Welche Ursachen gibt es für die katholische Skepsis gegenüber dem Neoliberalismus? Ist es der alte „katholische antilibérale Affekt“³²? Ist es, wie Daniel Villey meint, ganz einfach die Tatsache, „daß sehr wenige katholische Theologen eigentlich wissen, was Liberalismus ist, und mit der Wirkungsweise der Marktwirtschaft vertraut sind“³³? Oder rechtfertigt vielleicht, wie so oft in wissenschaftlichen Streitgesprächen, die gelegentlich zu beobachtende Gereiztheit des Gesprächstons³⁴ die Vermutung, daß die Gesprächspartner ihren Überlegungen nicht immer das gleiche Erkenntnisobjekt zugrunde legen, daß sie nicht immer die Differenz in der Wesensstruktur beider Lehren beachten, von der aus die Vertreter der einen Lehre jeweils die andere analysieren und beurteilen? Ein Problem für sich ist bei alledem die Frage, ob und inwieweit das begründete oder unterschwellige Mißbehagen der katholischen Kritiker symptomatisch für die katholische Gesellschafts- und Soziallehre schlechthin ist. Darüber wird nun zu sprechen sein.

II. Der Paläoliberalismus im Urteil der päpstlichen Gesellschafts- und Soziallehre

1. Die katholische Gesellschafts- und Soziallehre

Die Katholische Kirche nimmt für sich das Recht in Anspruch, über Fragen, die Gesellschaft und Wirtschaft betreffen, auto-

³¹ Rüstow, *Das christliche Gewissen*, a.a.O.

³² Briefs, *Katholische Soziallehre*, a.a.O., S. 33.

³³ Daniel Villey, „Die Marktwirtschaft im katholischen Denken“. In: *Ordo VII* (1949), S. 24.

³⁴ Zwei wenig erfreuliche Beispiele: *Nell-Breuning* meint zur sog. Unvereinbarkeitslehre, nach der das Planen des einzelnen Wirtschaftssubjektes und das Planen des Staates „im Verhältnis des ‚Entweder-oder‘ zueinander stehen“, in dem Sinne, das staatliche Planung zur Planwirtschaft führen müsse, sie werde „auch dadurch nicht wahr, daß man sie — nach Goebbelsscher Methode — so oft und so lange wiederholt, bis man schließlich müde wird, ihr noch weiter zu opponieren“ („Zum Streit um Markt- oder Planwirtschaft.“ In: *Stimmen der Zeit*, Bd. 155/1, 1954/55, S. 5; abgedruckt in: *Wirtschaft und Gesellschaft heute* Bd. I (Grundfragen), Freiburg 1956, S. 143.)

K. Paul Hensel meinte daraufhin, man könne den Konflikt zwischen Freiheit und katholischer Soziallehre so lange nicht lösen, „solange das Problem sachgerechter Ordnung der Wirtschaft nicht schärfer getrennt wird von dem Anliegen, alle katholischen Männer im wirtschaftlichen Bereich möglichst vollständig organisatorisch erfassen zu wollen“. (Besprechung von Nell-Breuning, *Wirtschaft und Gesellschaft heute*, Weltw. Archiv, Bd. 82 (1959), S. 61 (im Original jeweils nicht hervorgehoben).)

ritativ zu urteilen. Sie leitet diesen Anspruch ab aus den Aufgaben ihres Lehramts, das nach katholischer Auffassung im Missionsauftrag Christi an die Apostel wurzelt. Aufgabe des kirchlichen Lehramtes ist es, die geoffenbarten und die wesentlich damit zusammenhängenden Wahrheiten zu verkünden und zu bewahren. Da der Missionsauftrag auch die Verkündung und Bewahrung des christlichen Sittengesetzes einschließt, das alle menschlichen und gesellschaftlichen Lebensbereiche betrifft, dürfe die Kirche nicht nur ihre Hilfe anbieten, sondern müsse auch verbindlich entscheiden, ob bestimmte Ideen oder Tatsachen, die das menschliche Leben im einzelnen oder in der Gesellschaft betreffen, mit dem christlichen Sittengesetz zu vereinbaren sind oder nicht. Sie darf also, sagt Pius XI.,

„keineswegs verzichten auf das ihr von Gott anvertraute Amt, ihre Autorität geltend zu machen, nicht zwar in Fragen technischer Art, wozu sie weder mit den geeigneten Mitteln ausgerüstet noch mit einem Auftrag betraut ist, wohl aber in allem, was auf das Sittengesetz Bezug hat. Denn das von Gott Uns anvertraute Wahrheitsgut, sowie die sehr schwere Verpflichtung, das Sittengesetz in seinem ganzen Umfange zu verkünden, zu erklären und auf dessen Befolgung, ob erwünscht oder unerwünscht, zu dringen, unterwerfen und unterstellen den Bereich der sozialen Angelegenheiten und die wirtschaftlichen Belange, soweit sie das Sittengesetz berühren, Unserem höchststrichterlichen Urteil³⁵“.

In der kirchlichen Gesellschaftslehre wird demnach die konkrete gesellschaftliche Wirklichkeit samt ihren ideengeschichtlichen Hintergründen mit dem natürlichen (Naturrecht) und dem christlichen Sittengesetz konfrontiert. Sie ist somit „ihrem Wesen nach ethisch eingestellt, wobei Ethik als Wissenschaft von der sittlichen Ordnung des einzelmenschlichen und gesellschaftlichen Lebens verstanden wird“³⁶. Ziel ist die Ordnung der Gesellschaft, und zwar die Ordnung der Gesellschaft als Ganzes wie auch die Ordnung der einzelnen gesellschaftlichen Lebensbereiche, wie Familie oder Staat oder Wirtschaft, wobei (insbesondere im Zusammenhang mit den päpstlichen Äußerungen über die eigentliche „Soziale Frage“) zu beachten ist, daß auch die Lehren über die Ordnung dieser gesellschaftlichen Einzelbereiche immer unter dem Aspekt der Gesamtordnung der menschlichen Gesellschaft ergangen sind³⁷, was sowohl ihre Weite als Ganzes als auch ihre Grenzen in Einzelfragen bedingt.

³⁵ Leo XIII., Rundschreiben „Quadragesimo anno“ (1931). Zitiert nach Emil Marmy, *Mensch und Gemeinschaft in christlicher Schau*. Freiburg/Schweiz. 1945. S. 462.

³⁶ Johannes Messner, Art. „Katholische Soziallehre“. In: *Handwörterbuch der Sozialwissenschaften*. Bd. 5. Stuttgart-Tübingen, Göttingen 1956. S. 576.

³⁷ Vgl. hierzu vor allem die Weihnachtsansprachen Papst Pius XII. aus den Jahren 1942 und 1957. (Abgedruckt in: Arthur-Fridolin Utz und Joseph-Fulko Groner, hsg. („Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII.“ 3 Bde. Freiburg/Schweiz 1954–1961. Bd. I S. 98–119; Bd. III S. 2527–2552.)

Bis Papst Leo XIII. haben sich die Päpste in ihren gesellschaftlichen Fragen betreffenden lehramtlichen Verlautbarungen im wesentlichen auf die *Feststellung* beschränkt, daß bestimmte gesellschaftliche Lehren, Forderungen oder Erscheinungen mit dem christlichen Sittengesetz nicht vereinbar sind³⁸. Die Kritik wird noch nicht mit einer positiven Lehre verbunden, die man als päpstliche Gesellschaftslehre bezeichnen könnte. Die Enzyklika Leos XIII. „*Diuturnum illud*“ (1881) über den Ursprung der staatlichen Gewalt³⁹ ist der äußere Markstein der Erweiterung zu einer positiven päpstlichen *Gesellschaftslehre*. In ihr wird durch den Aufriß eines christlichen Ordnungsbildes das Ziel angegeben, auf das die Bemühungen zur Ordnung der menschlichen Gesellschaft nach Ansicht der Kirche ausgerichtet sein sollen. Spätestens seit „*Rerum Novarum*“ (1891)⁴⁰ enthält die päpstliche Gesellschaftslehre neben Kritik und positiver Lehre noch ein drittes Element: konkrete Hinweise auf notwendige *Reformmaßnahmen*, so etwa auf die Notwendigkeit und Mittel der christlichen Sittenreform oder die institutionelle Auflockerung der kapitalistischen Klassengesellschaft durch die sog. Berufsständische Ordnung⁴¹.

Im Rahmen dieser päpstlichen, umfassenden Gesellschaftslehre ist die eigentliche *Soziallehre* der Päpste, die sich mit den ökonomisch bedingten Störungen der Gesellschaft auseinandersetzt, nur ein relativ kleiner, wenn auch besonders wichtiger Teil des Ganzen. Daß die Lehren der Päpste über die Soziale Frage wie wenig andere päpstliche Verlautbarungen Gegenstand weltweiter Diskussion geworden sind, ist einmal darin begründet, daß in Vergangenheit und Gegenwart eine Vielzahl jener Störungen der gesellschaftlichen Ordnung ihre Ursachen im ökonomischen Bereich, dem breitesten aller menschlichen Kulturbereiche, haben, und zum anderen darin, daß diese lehramtlichen Verlautbarungen eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit so geschichtemachenden Bewegungen wie vor allem dem Sozialismus oder Kommunismus zum Inhalt haben. Die Teilnahme des päpstlichen Lehramts an der Auseinandersetzung um die Probleme des Industriezeitalters beginnt mit der Enzyklika Leos XIII. „*Rerum Novarum*“ (1891) und führt über die Enzyklika Pius XI. „*Quadragesimo anno*“

³⁸ Vgl. insbesondere: Gregor XVI., Rundschreiben „*Mirari Vos*“ (1832); Pius IX., Rundschreiben „*Quanta Cura*“ (1864) und „*Syllabus*“, eine Art Anhang zum letztgenannten Rundschreiben, in dem Pius IX. den Bischöfen eine aus 80 Punkten bestehende „Zusammenfassung der hauptsächlichsten Irrtümer unserer Zeit“ zuschickte. (In: *Marmy, Mensch und Gemeinschaft in christlicher Schau*. Freiburg/Schweiz 1945. S. 15–31, 32–41, 42–55.)

³⁹ Abgedr. in: *Marmy, a.a.O.*, S. 553–570.

⁴⁰ Abgedr. in: *Marmy, a.a.O.*, S. 376–417.

⁴¹ *Quadragesimo anno*. In: *Marmy, a.a.O.*, S. 498–509 und 479–486.

⁴² In: *Marmy, Mensch und Gemeinschaft, a.a.O.*, S. 446–510.

(1931)⁴² und zahlreiche, meist mündliche Botschaften Pius XII.⁴³ bis zur jüngsten Sozialenzyklika Johannes XXIII. „*Mater et magistra*“ (1961)⁴⁴. Deutlich hebt sich auch hier die charakteristische Struktur der päpstlichen Gesellschaftslehre ab: die *Kritik* an den zahlreichen Erscheinungsformen der Sozialen Frage und ihren Ursachen, die kirchliche *Lehre* von Rang und Aufgaben der Wirtschaft in der menschlichen Gesellschaft, sowie die mehr oder weniger konkrete Aufzeigung der *Reformen*, die nach Ansicht der Päpste zur Überwindung der Sozialen Frage erforderlich sind.

Aus der charakteristischen ethischen Struktur der päpstlichen Gesellschafts- und Soziallehre: der Konfrontierung aktueller Tatsachen und Meinungen mit dem christlichen Sittengesetz nebst Aufzeigung eigener Reformvorschläge, ergibt sich ganz logisch eine weitere, allerdings häufig übersehene, wesentliche Eigenart dieser Gesellschaftsphilosophie: daß sie aus einem statischen, unveränderlichen Teil und einem dynamischen, veränderlichen besteht. Unveränderlich an der päpstlichen Gesellschaftslehre ist neben der Lehre vom Wesen und der Bestimmung des Menschen an sich im Grunde nur das christliche Sittengesetz, der Maßstab also, an dem die Wirklichkeit gemessen, nach dem sie beurteilt wird. Die Probleme hingegen, die von den Päpsten kritisiert werden, sind zeitbedingt und unterliegen einem steten Wandel. Auf diesen Wandel der Erscheinungsformen der Sozialen Frage weist nachdrücklich Johannes XXIII. hin:

„Die Entwicklung der geschichtlichen Situation stellt immer klarer heraus: Die Maßstäbe von Gerechtigkeit und Billigkeit müssen nicht nur auf die Beziehungen von Arbeitnehmern und Arbeitgebern angewandt werden, sondern ebenso auch auf die verschiedenen Wirtschaftszweige untereinander und die wirtschaftlich unterschiedlich gestellten Gebiete ein und desselben Landes; das gleiche gilt innerhalb der ganzen menschlichen Gemeinschaft für die verschiedenen wirtschaftlich und gesellschaftlich in verschiedenem Grade entwickelten Länder⁴⁵.“

Entsprechendes gilt für die Lehren der Päpste über die Ursachen dieser Probleme und die Lösungsvorschläge, die, dem veränderlichen Erscheinungsbild der zu lösenden Probleme entsprechend, ebenfalls von zeitbedingter Gültigkeit und Verbindlichkeit sind. Zumal in der gegenwärtigen Diskussion um die früheren Reformvorschläge der

⁴² Die Verlautbarungen Papst Pius XII. über die christliche Gesellschaftsordnung liegen inzwischen vollständig vor in der erwähnten Sammlung von Utz-Groner, „Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII.“, a.a.O.

⁴³ Deutsche Ausgabe mit einer Einführung in die Soziallehre der Päpste von Leo XIII. bis zu Johannes XXIII. von Eberhard Welty (Freiburg 1961).

Mit Verweisungen auf frühere päpstliche Verlautbarungen zur sozialen Frage und Erläuterungen unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Verhältnisse von Erwin Stindl (Würzburg 1961).

⁴⁵ „*Mater et magistra*.“ Zitiert nach der Ausgabe Freiburg 1961, S. 119. Vgl. auch Pius XII., Ansprache an das Kardinalskollegium. 1947. (Utz-Groner, a.a.O., Bd. I, S. 232–241.)

Päpste zur Sozialen Frage wäre es gewiß von Nutzen, wenn mehr darauf geachtet würde, wo und inwieweit die Erscheinungsformen der Sozialen Frage, auf die die Päpste Bezug nehmen (insbesondere Massenarmut und Klassenkampf), heute noch gegeben sind.

Von der *päpstlichen* Gesellschafts- und Soziallehre, also den Urteilen, Lehren und Reformvorschlägen des kirchlichen Lehramts zu Fragen der gesellschaftlichen Ordnung, sind in bezug auf Form, Inhalt und Verbindlichkeit wohl zu unterscheiden die Urteile, Lehren und Reformvorschläge jener großen Anzahl „gelehrter Männer aus dem Priester- und Laienstande“⁴⁶, die, meist Fachwissenschaftler, sich auf ihrem Gebiet dem zeitgemäßen Ausbau der päpstlichen Lehren und ihrer praktischen Anwendung auf neue Bedürfnisse widmen⁴⁷. Diese Vertreter der katholischen Soziallehre bauen insoweit auf den Grundlagen der päpstlichen Soziallehre auf, als sie diese als eine Art „negative Norm ihres Forschens“⁴⁸ betrachten; im übrigen aber sind sie beim Ausbau dieser Lehren an keine weiteren Normen gebunden. Das bedeutet, daß der ethische Charakter dieses Teils der katholischen Gesellschafts- und Soziallehre weniger, der dem jeweiligen Fachgebiet entsprechende theoretische (und damit nicht mehr spezifisch „katholische“) Charakter hingegen stärker ausgeprägt ist⁴⁹.

Naturgemäß ist die katholische Gesellschafts- und Soziallehre hier noch weniger statisch und unveränderlich gültig. Zu welcher unterschiedlichen Auffassungen die Vertreter der katholischen Soziallehre gelangen können, ist bei der Entwicklung der Idee der Berufsstän-

⁴⁶ Quadregesimo anno. In: Marmy, a.a.O., S. 452—453.

⁴⁷ Damit soll natürlich nicht die Wechselwirkung zwischen privater katholischer Forschung und der päpstlichen Soziallehre verkannt werden, wie sie namentlich in Quadregesimo anno im Hinblick auf die dortige Wiederbelebung der Berufsständischen Idee deutlich erkennbar ist. Vgl. G. Gundlach, Art. „Berufsständische Ordnung“. In: Staatslexikon, Bd. I, 6. Aufl. Freiburg 1957. Sp. 1124—1136.

⁴⁸ G. Gundlach, Art. „Katholische Soziallehre“, a.a.O., Sp. 910.

⁴⁹ Auch hierfür ist die Sammlung der Aufsätze und Vorträge *Nell-Breunings* (Wirtschaft und Gesellschaft heute, Bd. I—III, a.a.O.) ein repräsentatives Beispiel. Hervorgehoben sei beispielsweise *Nell-Breunings* Kritik an der Unvereinbarkeitslehre mit der These, nur sog. marktkonforme wirtschaftspolitische Maßnahmen könnten eine unaufhaltsame Veränderung der marktwirtschaftlichen Ordnung in Richtung auf den Ordnungstypus der zentralverwaltungswirtschaftlichen Zwangswirtschaft verhüten. Die Unbrauchbarkeit des von *Röpke* definierten Begriffs der „Marktkonformität“ als Maßstab für systemgerechte Wirtschaftspolitik ist inzwischen auch von anderen Autoren überzeugend nachgewiesen worden. Vgl. hierzu: *Nell-Breuning*, Zum Streit um Markt- oder Planwirtschaft, a.a.O. Abgedr. in *Wirtschaft und Gesellschaft heute*, Bd. I, S. 139—149.

Ludwig Mises, Interventionismus. Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. 56. Bd. (1926). Abgedr. in: Ludwig Mises, Kritik des Interventionismus. Jena 1929. S. 1—41.

Wilhelm Röpke, Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart. Erlenbach-Zürich 1942. S. 253—255.

Egon Tuchtfeldt, Zur Frage der Systemkonformität wirtschaftspolitischer Maßnahmen, in: Zur Grundlegung wirtschaftspolitischer Konzeptionen. Hsg. H.-J. Seraphim (Berlin 1960), S. 203—238.

dischen Ordnung besonders klar geworden⁵⁰. Gleiches gilt für die Verbindlichkeit dieser Lehren. Zwar haben auch die Thesen, Urteile und Vorschläge der Päpste in ihrer Gesellschaftslehre, da diese keine Äußerungen des außerordentlichen Lehramtes sind, keinen dogmatischen, d. h. nach katholischer Auffassung unfehlbaren Charakter⁵¹. Aber selbst die begrenzte Verbindlichkeit der päpstlichen Soziallehre fehlt den genannten Äußerungen der Privatgelehrten, soweit sie sich nicht unmittelbar auf päpstliche Äußerungen stützen können.

Die Rangordnung der Verbindlichkeit von Aussagen und Urteilen innerhalb der katholischen Soziallehre ist wohl zu beachten, wenn man sich vor voreiligen Urteilen darüber hüten will, inwieweit bestimmte Ansichten symptomatisch sind für die katholische Gesellschafts- und Soziallehre oder gar das „katholische Denken“ schlechthin. Auf der Suche nach symptomatischen „katholischen Ansichten“ sind vielmehr in erster Linie die Ansichten des kirchlichen Lehramtes zu prüfen; man kann in Anbetracht der natürlicherweise oft ausgeprägten Meinungsverschiedenheiten im gewissermaßen nichtamtlichen Bereich der katholischen Gesellschaftslehre sogar sagen, daß von einem charakteristischen „katholischen Urteil“ über Tatsachen oder Ideen im einen oder anderen Fall im Grunde eigentlich nur dann die Rede sein kann, wenn sich dieses Urteil direkt oder mittelbar auf die päpstliche Gesellschaftslehre stützt.

Dies übersehen zu haben, ist der Hauptmangel des Versuchs von Daniel Villey, der Frage kritisch nachzugehen, „warum die Katholiken meistens antiliberal sind“, um sie dann darüber aufzuklären, wie sie „in voller Übereinstimmung mit ihrem Glauben liberal sein können“⁵². Verweist man, wie Villey, ausschließlich auf die Enzyklika „*Mirari Vos*“ und den „*Syllabus*“, also präleoninische lehramtliche Verlautbarungen, die sich noch auf die Kritik beschränkten, dann wird man der Stellung, die „die Marktwirtschaft im katholischen Denken“ einnimmt, sicherlich nicht gerecht. Villey beruft sich praktisch nur auf willkürlich interpretierte Auszüge aus bischöflichen Hirtenbriefen oder private Meinungsäußerungen mehr oder minder bedeutsamer Persönlichkeiten der kirchlichen Hierarchie⁵³. Was dabei

⁵⁰ Vgl. hierzu vor allem: G. Gundlach, Art. „Berufsständische Ordnung.“ In: Staatslexikon, Bd. I. Freiburg/B. 1957. Sp. 1124–1136. — Manfred Hättich, Wirtschaftsordnung und katholische Soziallehre. Stuttgart 1957. S. 44–58.

⁵¹ Die lehramtlichen Äußerungen der einzelnen Bischöfe sind nach dem Kirchenrecht in ihrer Verbindlichkeit auf die betreffenden Diözesen beschränkt. Im übrigen gilt auch für kirchliche Würdenträger, daß alle Meinungsäußerungen nicht lehramtlichen Charakters gänzlich unverbindlich und für die katholische Soziallehre nicht unbedingt charakteristisch sind.

⁵² Daniel Villey, Die Marktwirtschaft im katholischen Denken. In: *Ordo VII* (1955). S. 23–69; S. 25.

⁵³ Villey legt die Enzykliken *Quadragesimo anno* und *Rerum Novarum* mit dem lapidaren Hinweis *ad acta*, sie seien „offenbar gegen den Liberalismus gerichtet“

bestenfalls herauskommt, ist die Rolle, welche die Marktwirtschaft im Urteil verschiedener katholischer *Denker* einnimmt. Ob die von Villey kritisierten Ansichten symptomatisch sind für den französischen Katholizismus, mag dahingestellt bleiben. Symptomatisch für die Marktwirtschaft und den Liberalismus „im katholischen Denken“ sind sie jedenfalls nicht.

2. Der weltanschauliche Liberalismus im Urteil der päpstlichen Gesellschafts- und Soziallehre

Die Katholische Kirche hat in zahlreichen lehramtlichen Verlautbarungen zum Liberalismus Stellung genommen. Im Mittelpunkt der päpstlichen Kritik stand zunächst der starke antikirchliche Affekt des Liberalismus, der im Gefolge seiner deistisch-humanistischen Harmonieerwartung in der Forderung gipfelte, den autonomen Einzelmenschen von allen äußeren Bindungen überindividueller Machtbereiche (Kirche, Staat, Stände) zu befreien, damit er im freien Gebrauch der Vernunft sein eigener Gesetzgeber sein könne⁵⁴. In späteren lehramtlichen Äußerungen kommt hinzu insbesondere die Kritik an der mit dem konsequenten Individualismus einhergehenden Vermassung einer weithin strukturlos gewordenen Gesellschaft, insbesondere die Gefährdung der Familie.

Die Päpste verurteilten im einzelnen den *Individualismus*, jene Frucht des philosophischen Nominalismus, der im menschlichen Individuum den einzigen und autonomen Träger der menschlichen Gesellschaft als bloßer Summe einzelner Individuen sah⁵⁵; den *deistischen Humanismus*, nach dem es eine prästabilisierte Harmonie einer im übrigen nicht mehr den Eingriffen eines höheren Wesens unterstehenden Welt gibt, die von an sich guten Menschen bewohnt wird⁵⁶; den liberalen *Rationalismus*, nach dem alle Wahrheit ohne höhere Offenbarung angeblich allein durch den Gebrauch der Vernunft er-

gewesen, „aber zweifellos gegen eine heute nicht mehr existierende Form des Liberalismus“, a.a.O., S. 67.

⁵⁴ An päpstlichen kritischen Äußerungen sind hier vor allem zu nennen: die Enzyklika Gregors XVI. „*Mirari Vos*“ (1832) und die Enzyklika Pius IX. „*Quanta Cura*“ (1864), sowie der „*Syllabus*“. In: Marmy, a.a.O., S. 15–31, 32–41, 42–55.

⁵⁵ Vor allem: Leo XIII. Rundschreiben „*Diuturnum illud*“ (1881). In: Marmy, a.a.O., S. 557–567; Leo XIII. Rundschreiben „*Immortale Dei*“ (1885). In: Marmy, a.a.O., S. 576–590, 588; Pius XI. Rundschreiben „*Quadragesimo anno*“ (1931). In: Marmy, a.a.O., S. 464, 478, 481, 489; Pius XI. Rundschreiben „*Divini Redemptoris*“ (1937). In: Marmy, a.a.O., S. 145–150; Pius XII., Weihnachtsbotschaft 1942. In: Utz-Groner, a.a.O. Bd. I, S. 98–119.

⁵⁶ Vgl. Pius XII., Weihnachtsbotschaft 1957. In: Utz-Groner, a.a.O., Bd. III, insb. S. 2547–2550. Im übrigen ist eine indirekte Verurteilung dieser Auffassung, deren konsequente Frucht das Prinzip des Laisser-faire ist, in praktisch allen päpstlichen Reformvorschlägen enthalten, insbesondere auch in den Verlautbarungen über die Aufgaben des Staates.

kennbar war⁵⁷; schließlich vor allem die auf all dem aufbauende liberale Forderung nach ungebundener *Freiheit*, soweit sie auf der Begründung beruhte, die Bindung der Freiheit durch überindividuelle gesellschaftliche Institutionen, wie Staat, Kirche oder ständische Korporationen, hindere die Entfaltung der zur Harmonie drängenden Kräfte⁵⁸.

Im Gegensatz zu den liberalen Lehren von Mensch, Gesellschaft und Freiheit betonen die Päpste in ihrer positiven Gesellschaftslehre, daß der Mensch seinem Wesen nach auf die Gesellschaft hin gerichtet ist, daß diese Gesellschaft mehr sei als die bloße Summe autonomer Individuen, daß sie eine Struktur aufweise und insbesondere eine Aufgabe habe, nämlich die Entfaltung und Vollendung der menschlichen Persönlichkeit zu Gott (christlicher Individualismus). Die Bedeutung der Vernunft wird von den Päpsten ebenfalls in den höheren Sinnzusammenhang gestellt, in dem die Kirche den Menschen sieht; daß die Vernunft Führerin des Willens sei, aber irren könne und darum dem Sittengesetz unterstehe (christlicher Rationalismus)⁵⁹. Der liberalen Freiheitsforderung vor allem setzen die Päpste die christliche Freiheitslehre entgegen. Leo XIII. betont in seiner Enzyklika „*Libertas Praestantissimum*“ (1888) die Doppelnatur der Freiheit. Die *natürliche* Freiheit,

„dieses so köstliche Gut der Natur, nur den Wesen zu eigen, die mit Erkenntnis-kraft oder Vernunft begabt sind, verleiht dem Menschen die besondere Würde, über sich selbst zu verfügen und Herr seiner Handlungen zu sein. Denn während die anderen Lebewesen nur durch ihre Sinne geleitet werden und triebmäßig finden, was ihnen nützlich, und fliehen, was ihnen schädlich ist, so bedient sich der Mensch bei jeder seiner Handlungen der Vernunft als Führerin. Die Vernunft aber erkennt, daß alle Güter dieser Welt, insgesamt oder einzeln genommen, sein und auch nicht sein können; und eben hierdurch sieht sie ein, daß uns keines von allen unbedingt notwendig ist und verleiht damit dem Willen die Möglichkeit, frei zu wählen, was ihm gefällt.“

Die *sittliche* Freiheit hingegen besteht darin, zwischen Gut und Böse wählen zu können. Da für den christlichen Freiheitsbegriff weniger die Freiheit wovon als vielmehr die Freiheit wozu maßgeblich sei, könne nach christlicher Auffassung im Gegensatz zum Liberalismus, der allein auf die natürliche Freiheit abhebe, diese natürliche Freiheit, ein so kostbares Gut sie auch sei, nicht personaler Höchstwert und damit nicht Selbstzweck sein (christlicher Liberalismus).

⁵⁷ Vgl. Pius IX., Syllabus, Nr. 1–14. In: Marmy, a.a.O., S. 44–46; Leo XIII. Enzyklika „*Libertas praestantissimum*“ (1888). In: Marmy, a.a.O., S. 97–102.

⁵⁸ Vgl. insbesondere Leo XIII., Rundschreiben „*Libertas praestantissimum*“ (1888). In: Marmy, a.a.O., S. 86–116.

⁵⁹ Vgl. hierzu Johannes Messner, *Die Soziale Frage*. Innsbruck-Wien-München 1956. S. 330–355.

⁶⁰ *Libertas praestantissimum*. In: Marmy, a.a.O., S. 86 und 87–88.

Kennzeichnend für die päpstliche Beurteilung des Liberalismus als eines Konglomerats verschiedener philosophischer Strömungen, deren Wurzeln sich z. T. bis in die antiken Schulen der Philosophie verfolgen lassen⁶¹, ist demnach die stete Wiederholung der Ansicht, daß es sich bei all diesen liberalen Strömungen um Teilwahrheiten handelt, die im Liberalismus zu Irrtümern — weil zum absoluten Prinzip erhoben — werden, was dem Liberalismus einen ausgesprochen weltanschaulichen Charakter verliehen hat. Nicht die Forderung nach Freiheit wird abgelehnt, sondern die Forderung nach Freiheit ohne Bindung; nicht die rationalistische Betonung der Autonomie des Individuums schlechthin, sondern die These, daß die Vernunft alleinige Richtschnur des menschlichen Handelns sei; nicht die These, daß der Mensch Träger der Gesellschaft sei, sondern die These, daß Gesellschaft nichts anderes sei als eine amorphe Summierung von Individuen. Dasselbe gilt für eine ganze Anzahl weiterer Auffassungen über Einzelfragen, insbesondere über das Eigentum. Gleich weit entfernt vom liberal-individualistischen wie vom sozialistisch-kollektivistischen Absolutheitsanspruch, schlugen die Päpste in ihrer positiven Gesellschaftslehre einen realistischen „Dritten Weg“ zwischen den Extremen des Individualismus und Kollektivismus ein.

Die Auswirkungen des weltanschaulichen Liberalismus auf *ökonomischem* Gebiet und deren Rückstrahlungen auf die Ordnung der Gesellschaft im ganzen und in den Einzelbereichen sind neben anderem⁶² Gegenstand der drei eigentlichen päpstlichen Sozialenzykliken⁶³ sowie einer Reihe von Ansprachen Papst Pius XII.⁶⁴. Auch hier geht es um die Kritik von Irrtümern und Mißständen, um deren Konfrontierung mit dem Sittengesetz sowie um die positive Herausarbeitung der Grundzüge der christlichen Soziallehre nebst eigenen Reformvorschlägen.

Bei dieser Konfrontierung der Wirtschaft mit dem Sittengesetz betonen die Päpste, daß auch nach katholischer Auffassung die Wirtschaft eine gewisse Autonomie mit einer relativ eigenen Sachgesetzmäßigkeit aufweist. Gerade in ihrer eigentlichen Soziallehre kommt, mehr noch als in den Grundzügen ihrer allgemeinen Gesellschaftslehre mit ihren konkreten Äußerungen über Wesen und Aufgabe von Freiheit, Ehe, Familie usw.⁶⁵ der ethische Charakter der katholischen

⁶¹ Vgl. Alexander Rüstow, Das Versagen des Wirtschaftsliberalismus. Bad Godesberg 1950. S. 4—10.

⁶² Vor allem den Auffassungen der Sozialisten.

⁶³ *Rerum novarum* (1891), *Quadragesimo anno* (1931), *Mater et magistra* (1961).

⁶⁴ Vgl. Utz-Groner, Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII, 3 Bde., a.a.O.

⁶⁵ Vgl. vor allem: Leo XIII., Rundschreiben „*Libertas praestantissimum*“ (1888); Pius XI., „*Casti connubii*“. In: *Marmy*, a.a.O., S. 86—116 und 244—302.

Soziallehre deutlich zum Ausdruck. Wie schon bei den einzelnen philosophischen Grundideen des weltanschaulichen Liberalismus ist hier der liberale Absolutheitsanspruch Gegenstand der päpstlichen Kritik: die Päpste kritisieren nicht die liberale Auffassung von der Eigengesetzlichkeit der Wirtschaft an sich, sondern die liberale These von der unbedingten Autonomie und die daraus folgende *Trennung von Wirtschaft und Moral*, genauer gesagt: die Reduktion der Wirtschaftsmoral auf die „Fremdmoral“ der Vertragstreue bei im übrigen schrankenloser Vertragsfreiheit im Hinblick auf den Austausch ökonomischer Leistungen. Diese Reduzierung der Ethik der zwischenmenschlichen Beziehungen auf die Ethik der Vertragstreue war nach Ansicht der Päpste gerade die Ursache der Sozialen Frage und ihrer zahlreichen Erscheinungsformen: die Verelendung einer großen Zahl von Menschen, die sich in einer Welt von Händlern nicht zurechtfinden konnten, weil die liberale Ära, die ihnen mit der Beseitigung aller Hemmnisse, die ihrer individuellen Entfaltung im Wege gestanden hatten, zwar das große Glück verheißen, mit der ersatzlosen Zerschlagung der Institutionen, in denen sie früher Halt finden konnten, aber auch die Chance verbaut hatte, die neuen Freiheiten auszunützen.

Die Absolutheit des liberalen ökonomischen Autonomieanspruchs wird von den Päpsten dahingehend modifiziert, daß es ein Irrtum sei, zu behaupten,

„die wirtschaftliche und die sittliche Ordnung seien so sehr voneinander verschieden und einander fremd, daß die erstere in keiner Weise von der letzteren abhängt. Gewiß bestimmen die sogenannten ökonomischen Gesetze, die auf der natürlichen Beschaffenheit der Dinge selber und auf der Natur des menschlichen Leibes und der menschlichen Seele beruhen, das Ausmaß dessen, was die menschliche Tätigkeit auf dem Gebiete der Wirtschaft unter Aufgebot aller Mittel erreichen kann und was sie nicht erreichen kann. Ihrerseits zeigt die Vernunft auf Grund der Individual- und Sozialnatur der Sachgüter und dem Menschen mit aller Deutlichkeit, worin der von Gott bestimmte Zweck der Gesamtwirtschaft besteht⁶⁶“.

Es ist also nicht Aufgabe des katholischen Lehramts, sich um Fragen technischer Art zu kümmern, die katholische Soziallehre ist also m. a. W. keine katholische Nationalökonomie. Es geht vielmehr darum, zu erklären, daß die Wirtschaft im Gegensatz zur liberalen Lehre ein nicht in der Wirtschaft selbst begründetes Ziel hat, wie auch darum, die einzelnen Erfolge der ökonomischen Tätigkeit mit dem Sittengesetz zu konfrontieren und sie danach zu beurteilen.

⁶⁶ „Quadragesimo anno“ (in: Marmy, a.a.O., S. 462).

Vgl. vor allem auch: Pius XII., Rundschreiben „Summi Pontificatus“ (1939). In: Utz-Groner, a.a.O., Bd. I, S. 5—40.

Pius XII. Rundfunkansprache zu Pfingsten 1941. In: Marmy, a.a.O., S. 535—550 und Utz-Groner, a.a.O., Bd. I, S. 217—231.

Der hier deutlich hervortretende ethische Charakter der päpstlichen Soziallehre bei Anerkennung der Eigengesetzlichkeit der Wirtschaft bedeutet nicht mehr und nicht weniger, als daß für das päpstliche Urteil über ein konkretes Wirtschaftssystem weniger die Kenntnis seiner Wirkungsweise als vielmehr die Kenntnis seiner Wirkungen von Bedeutung ist, und zwar wiederum die Wirkungen auf die menschliche Gesellschaft. Darum kann auch Villeys Versuch, den ökonomischen Dilettantismus der Katholiken als eine Ursache der katholischen Skepsis gegenüber den liberalen Wirtschaftslehren anzusehen, nicht befriedigen. Villey meint: „Die erste Ursache für die Voreingenommenheit der katholischen Denker gegenüber der liberalen Wirtschaftslehre, die noch durch eine geschickt geführte Kampagne unterstützt wird, ist in unzureichender Kenntnis⁶⁷ zu suchen⁶⁸.“ Die „katholische öffentliche Meinung auf wirtschaftlichem Gebiet“ wird nach Villeys Ansicht „nur selten von den katholischen Nationalökonomien bestimmt ... Führend sind hier andere Leute, Dilettanten, Journalisten, Philosophen und Theologen, die von den katholischen Nationalökonomien mit einer aus Furcht und Verehrung gemischten Rücksicht behandelt werden“ usw.⁶⁹.

Wer „führend“ an der Bildung der „katholischen öffentlichen Meinung“ beteiligt ist, kann hier dahingestellt bleiben. Sofern jedoch den Päpsten und ihrer Gesellschafts- und Soziallehre nicht jeder Einfluß darauf abgesprochen wird, bleibt insoweit das „katholische Denken“ in bezug auf ökonomische Fragen in erster Linie Ethik, nicht Nationalökonomie. Es geht hier nicht um die Frage, wie in diesem oder jenem System gewirtschaftet wird, sondern um die Forderungen, die vom Sittengesetz an die Wirtschaft gestellt werden. Was den Marktmechanismus betrifft, so bezweifeln die Päpste seine Existenz nicht. Sie interessiert weniger die Funktionsweise des Marktmechanismus als seine Leistungsfähigkeit. Und was sie kritisieren, ist nur die liberale Erwartung, alles Heil sei ausschließlich von ihm zu erwarten.

Mit der These, daß die Wirtschaft kein gänzlich autonomer Bereich ist, der seinen Zweck in sich hat, sondern ein Instrument zur Erreichung anderer, außerökonomischer Ziele, richteten die Päpste ihren Angriff gegen eine der tragenden Säulen des ökonomischen Liberalismus: den optimistischen Glauben an die praestablierte Harmonie eines sich selbst überlassenen Wirtschaftskosmos. Sie kritisierten damit gleichzeitig den aus diesem Optimismus resultierenden Fatalismus gegenüber den offenkundigen Übeln der Zeit, der das Massenelend

⁶⁷ des Marktmechanismus.

⁶⁸ Villey, a.a.O., S. 34.

⁶⁹ Villey a.a.O., S. 36.

mit dem Hinweis erklärte, die Menschen verhielten sich, zumal bei ihrer Vermehrung, nicht an die immanenten Gesetze dieses Kosmos. Hand in Hand mit der Kritik am liberalen Autonomiegedanken geht die Verurteilung der liberalen These, daß der Wettbewerb alleiniges Ordnungsprinzip der Wirtschaft sein könne.

Die Folgen dieser Trennung von Wirtschaft und Moral und der damit einhergehenden seltsamen Symbiose von Fatalismus und Optimismus werden von den Päpsten im einzelnen genannt. Es sind dies die Auswüchse des schrankenlosen Wettbewerbs und des schrankenlosen Gewinnstrebens, die Konzentration, die Ausbeutung, ungleiche Vermögensverteilung und insbesondere die Arbeiterfrage mit ihren zahlreichen Erscheinungsformen, wie Massenarmut, Klassengesellschaft und Sittenverwilderung⁷⁰.

Im positiven Teil ihrer Soziallehre betonen die Päpste in deutlichem Gegensatz zu den liberalen Thesen vor allem die Notwendigkeit der proletarischen Selbsthilfe und der Hilfe des Staates; sie verlangen nachdrücklich die Ordnung des Wettbewerbs und weisen auf die Notwendigkeit von „sozialen Tugenden“, wie Liebe für die Gerechtigkeit und (mit der Anerkennung der eigenen Sachgesetzlichkeit der Wirtschaft) Klugheit auch ökonomischen zwischenmenschlichen Beziehungen hin, insbesondere zwischen Arbeitern und Unternehmern⁷¹.

Die päpstliche Kritik am schrankenlosen Gewinnstreben, die Forderung, die Ordnung der Wirtschaft nicht allein dem Wettbewerb zu überlassen, hat nichts mit „Pharisäismus“⁷² oder „schlecht gelauntem Moralismus“⁷³ zu tun, der — angeblich eine weitere symptomatische Ursache für den katholischen Antiliberalismus — nach Villey übersieht, daß Liberalismus die Moral nicht ausschließe. Die Päpste haben nicht, wie es Villey „den katholischen Moralisten“ vorwirft, „die Antriebskraft des persönlichen Interesses moralisch verurteilt“⁷⁴, sondern nur die „schrankenlose“ Profitgier — ganz in Übereinstimmung übrigens mit Frühklassikern wie Adam Smith, bei dem auch nur das durch den Wettbewerb gezügelte Gewinnstreben die harmoniefördernden Wirkungen zeitigte. Und dann behaupten die Päpste bei ihrer Kritik von der Trennung von Wirtschaft und Moral auch nicht so sehr, daß der Liberalismus überhaupt keine Moral habe, sondern daß die liberale Wirtschaftsmoral nicht ausreicht, um Wirtschaft und Gesellschaft zu ordnen.

⁷⁰ *Rerum Novarum* (Marmy, a.a.O., S. 376—378); *Quadragesimo anno* (Marmy, a.a.O., S. 488—490).

⁷¹ *Rerum Novarum* (Marmy, a.a.O., S. 396—416); *Quadragesimo anno* (Marmy, a.a.O., S. 462—486).

⁷² Villey, a.a.O., S. 47.

⁷³ Villey, a.a.O., S. 50.

⁷⁴ Villey, a.a.O., S. 47.

Bei ihrer Aufzeigung von Ideen und Folgen des Wirtschaftsliberalismus und in ihrer eigenen konkreten antiliberalen Gesellschaftslehre zeichnen die Päpste ein idealtypisches System des ökonomischen Liberalismus. Ihre Kritik geht gegen Ideen und ihre Folgen, nicht gegen bestimmte Autoren. Es bleibt offen, was von diesem Bild auf wen der klassischen Liberalen nun im einzelnen zutrifft, bei denen die einzelnen Komponenten des so aufgezeigten Liberalismus in durchaus unterschiedlicher Intensität ausgeprägt sind⁷⁵. Verurteilt wird ein ökonomischer Liberalismus, der die absolute Autonomie der Wirtschaft betont und darum die Forderung nach staatlicher Abstinenz in der Erwartung erhebt, daß der Wettbewerb hinreichendes Instrument zur Ordnung einer Gesellschaft sei, die — nach liberaler Vorstellung — eine strukturlose Anhäufung von Händlern ist, nicht mehr als „der durch Verträge über geldwerte Leistungen und Gegenleistungen entstehende freie Verkehrszusammenhang von Wirtschaftssubjekten“⁷⁶. Über die Kritik an diesen Vorstellungen und Folgen hinausgehend, betonen die Päpste insbesondere den instrumentalten Charakter der Wirtschaft, die Notwendigkeit aktiven Tätigwerdens von Selbsthilfevereinigungen und Staat, die Ordnung des Wettbewerbs und die Notwendigkeit von Gerechtigkeit und Liebe auch in den interindividuellen ökonomischen Beziehungen.

Die Sorgfalt, mit der die Päpste im Gegensatz zu ihrer generellen Verurteilung der sozialen Mißstände ihre Kritik am ökonomischen Liberalismus auf die Erscheinungen beschränken, die ihrer Ansicht nach unmittelbar auf die Einflüsse des weltanschaulichen Liberalismus zurückgehen, widerlegt die Vermutung Villeys, das katholische Mißtrauen gegenüber dem Wirtschaftsliberalismus beruhe auch auf dem „Integrismus“, der darin liegt, Wirtschaftsliberalismus mit weltanschaulichem Liberalismus zu identifizieren: „Weil er sich Liberalismus nennt und dies Wort Assoziationen hervorruft wie freie Schriftauslegung, religiöse Gleichgültigkeit, Skepsis, Verkennung oder Ablehnung des Autoritätsprinzips sowohl auf religiösem wie auf politischem Gebiet“⁷⁷, sei auch die liberale Marktwirtschaft für das katholische Denken suspekt. Villey übersieht, daß der Wirtschaftsliberalismus, den die Päpste verurteilen, in den Absolutheitsansprüchen seiner Thesen selbst „sehr stark den Charakter des Erlösungswissens trug“⁷⁸; man kann sogar sagen, daß der Liberalismus zur „Würde einer Welt-

⁷⁵ Vgl. hierzu Götz Briefs, *Der klassische Liberalismus*. In: *Die Wandlungen der Wirtschaft im kapitalistischen Zeitalter*. Hsg. Götz Briefs, Berlin-Grunewald 1932. Briefs weist auf z. T. beachtliche Positionsunterschiede innerhalb der klassischen Schule der Nationalökonomie von Smith bis J. St. Mill hin. S. 12—13, 17—35.

⁷⁶ Briefs, *Der klassische Liberalismus*, a.a.O., S. 12.

⁷⁷ Villey, a.a.O., S. 40.

⁷⁸ Rüstow, *Versagen des Wirtschaftsliberalismus*, a.a.O., S. 40.

anschauung“⁷⁹ in so breitem Ausmaß überhaupt erst dadurch wurde, weil es Adam Smith scheinbar gelang, die Richtigkeit der zunächst nur spekulativen philosophischen Thesen durch die Entdeckung jener Kräfte empirisch zu beweisen, die angeblich in der Wirtschaft, dem breitesten und wichtigsten aller menschlichen Kulturbereiche, zur vorausgesagten praestablierten Harmonie führen⁸⁰: des Eigennutzes als Antriebs- und des Wettbewerbspreises als Ordnungskraft des Wirtschaftskosmos. Wie die positive päpstliche Gesellschaftslehre mit ihrer detaillierten Trennung vom Wahrem und Falschem am Liberalismus zeigt, ist es auch durchaus nicht symptomatisch für das katholische Denken, daß die Verurteilung „des theologischen Liberalismus eine wilde Feindschaft gegen alles hervornief, was von irgendeiner liberalen Ideologie herkommen konnte“⁸¹.

Ein zusammenfassender Überblick über Natur und Inhalt der päpstlichen Gesellschafts- und Soziallehre unter dem Aspekt der Auseinandersetzung mit dem weltanschaulichen Liberalismus zeigt deutlich, daß die Päpste mit ihren Lehren über Gesellschaft, Staat, Familie, Freiheit, Eigentum usw. der liberalen *Gesellschaftslehre* weit mehr positive Akzente entgegengesetzt haben als der liberalen *Wirtschaftslehre*, der gegenüber sie sich im wesentlichen auf die Kritik der Übertreibungen beschränkten. Ihre Reformvorschläge betreffen nicht so sehr die Ordnung der Wirtschaft an sich als vielmehr die Ergänzung der liberalen Ordnungsvorstellungen da, wo ihre Verwirklichung zu gesellschaftlichen Störungen führt. Ferner fällt auf, daß die Lehren der Päpste weitgehend auf dem Boden des Naturrechts bleiben, m. a. W.: ihre Lehren sind zwar „christlich“, jedoch nicht im Sinne eines nicht-christliche Anschauungen ausschließenden Charakters, sondern im Sinne einer auch für Nichtchristen annehmbaren Lehre, sofern diese nur in den Grundauffassungen über das Wesen des Menschen und die Aufgaben der Gesellschaft übereinstimmen. Das gleiche gilt auch für die von den Päpsten in den lehramtlichen Verlautbarungen zur Sozialen Frage geforderten sozialen Tugenden (Gerechtigkeit, Liebe, Klugheit), die zu den natürlichen Tugenden gehören und nicht das Bekenntnis zum Christentum voraussetzen⁸². In diesem Sinne sagt Johannes XXIII.⁸³:

„Die Kirche ist Trägerin und Vorkämpferin einer immer aktuellen Vorstellung von der Ordnung der Gesellschaft, die zweifellos bleibende Kraft hat. Das grundlegende Prinzip in dieser Auffassung ist, wie bisher ausgeführt, daß die einzelnen Menschen sind und sein müssen das Fundament, Ziel und die Träger aller Ein-

⁷⁹ *Briefs*, ... Liberalismus, a.a.O., S. 3.

⁸⁰ Vgl. hierzu auch *Röpke*, Gesellschaftskrisis, a.a.O., S. 76–77.

⁸¹ *Villey*, a.a.O., S. 43.

⁸² Hans *Hirschmann*, Mater et magistra. Zur Spiritualität des neuen Sozialrundschreibens Johannes XXIII. In: *Geist und Leben*. 34. Jg. Heft 4 (1961), S. 248–252.

⁸³ Zitiert nach der Ausgabe Würzburg 1961, a.a.O., S. 89–90.

richtungen, in welchen sich das gesellschaftliche Leben ausdrückt und verwirklicht: die einzelnen Menschen, so wie sie sind und sein sollen nach ihrer von innen her sozialen Natur und im Vorsehungsplane ihrer Erhebung zur übernatürlichen Ordnung. Von diesem fundamentalen Prinzip aus, das die unsterbliche Würde der Person schützt, hat das Lehramt der Kirche, in Zusammenarbeit von erleuchteten Priestern und Laien, besonders in diesem letzten Jahrhundert, eine Soziallehre entwickelt, die mit Klarheit die sicheren Wege weist, um die Beziehungen des Zusammenlebens von Menschen untereinander gemäß den allgemeinen Maßstäben zu ordnen, die der Natur und den verschiedenen innerweltlichen Sachbereichen, der weltlichen Wirklichkeit und der Eigentümlichkeit unserer heutigen Gesellschaft entsprechen, und deshalb für alle annehmbar sind. Es ist jedoch unabdinglich, heute mehr als je, daß diese Lehre erkannt wird, angeeignet, übertragen in die gesellschaftliche Wirklichkeit in den Formen und den Stufen, welche die verschiedenen Situationen erlauben oder erfordern: eine schwierige, aber hohe Aufgabe, zu deren Verwirklichung Wir eine glühende Einladung nicht nur an Unsere in der ganzen Welt verstreuten Brüder und Söhne richten, sondern auch an alle Menschen guten Willens.“

3. Päpstliche Verurteilung des Neoliberalismus?

Im Gegensatz zu vereinzelt geäußerten Ansichten haben die Päpste zum Neoliberalismus nicht Stellung genommen. Zwar meint beispielsweise *Nell-Breuning*, Papst Pius XII. habe in seiner Ansprache an den Internationalen Kongreß für Sozialwissenschaft und die Internationale Christlich-Soziale Vereinigung am 3. Juni 1950 u.a. „dem Neoliberalismus einschließlich des sogenannten Ordoliberalismus ... eine scharfe Absage“ erteilt:

„Unmittelbar wird in den Worten des Heiligen Vaters nur die Eignung des Neo-(Ordo-)Liberalismus ... verneint, den ‚Einklang von Bedarf und Deckung‘ im menschenwürdigen Sinne herbeizuführen. Die Kennzeichnung aber, die der Papst diesem Liberalismus angedeihen läßt, beweist, daß die ihm gegenüber erklärte Ablehnung viel tiefer als im bloßen Mangel an Tauglichkeit zur Lösung dieser der Wirtschaft gestellten Aufgabe begründet ist⁸⁴.“

Von einer solchen „Absage an den Neoliberalismus“ kann jedoch gar keine Rede sein. In der fraglichen Stelle⁸⁵ heißt es:

„Angesichts der Dringlichkeit der Aufgabe, innerhalb der sozialen Wirtschaft die Gütererzeugung auf einen Verbrauch auszurichten, der in vernünftiger Weise den Bedürfnissen und der Würde des Menschen entspricht, steht die Frage nach Gestaltung und Aufbau dieser Wirtschaft im Bereich der Gütererzeugung heute obenan. Ihre Lösung ist weder zu finden bei einer rein positivistischen, auf der neu-kantianischen Kritik aufbauenden Theorie der ‚Marktgesetze‘ noch bei dem ebenso gekünstelten Formalismus einer ‚Vollbeschäftigung‘. Hier liegt die Aufgabe, auf die nach Unserem Wunsche Theoretiker und Praktiker der katholisch-sozialen Bewegung ihre Aufmerksamkeit lenken und ihre Anstrengungen vereinigen sollten.“

⁸⁴ *Nell-Breuning*, Zur Kritik des wirtschaftlichen Liberalismus. In: *Neue Ordnung*, Jg. 4 (1950) Heft 4, S. 289. (Abgedr. in „Wirtschaft und Gesellschaft heute“ Bd. I, a.a.O., S. 103.)

Vgl. auch „Was hat der Papst gesagt?“ In: *Ketteler Wacht*, Jg. 44 (1950) Nr. 14. Abgedr. in *Wirtschaft und Gesellschaft heute*. Bd. II Zeitfragen. Freiburg 1957. S. 132.

⁸⁵ In: *Utz-Groner*, a.a.O., Bd. II, S. 1672.

Um aus dieser Aussage eine Verurteilung des Neoliberalismus herauslesen zu können, müßte schon erst nachgewiesen werden, daß „der Neo-(Ordo)Liberalismus“ gleichbedeutend ist mit jener „rein positivistischen, auf der neu-kantianischen Kritik aufbauenden ‚Theorie der Marktgesetze‘“. Ohne diesen Nachweis — und Nell-Breuning hat ihn nicht geführt⁸⁶ — kann das hier erwähnte Papstwort nicht als lehramtliche Stellungnahme zum Neoliberalismus betrachtet werden.

Das gleiche gilt für Erwin Stindl, der in seinem Kommentar zur Enzyklika „Mater et magistra“ glaubt, seine Kritik am Neoliberalismus durch den Hinweis auf eine päpstliche Verlautbarung begründen zu können. Aus der päpstlichen Forderung nach einer der menschlichen Würde entsprechenden Betriebsstruktur:

„Wenn deshalb die Strukturen, der Betrieb, die Atmosphäre eines Wirtschaftssystems derart sind, daß sie die Menschenwürde derer gefährden, die dort ihre eigene Tätigkeit entfalten, oder daß sie in ihnen den Sinn für die Verantwortung systematisch abstumpfen, oder daß sie ein Hindernis sind für jede Äußerung ihrer persönlichen Initiative, ist ein so geartetes Wirtschaftssystem ungerecht, auch für den Fall, daß der in ihm produzierte Reichtum hohe Quoten erreicht und nach Gerechtigkeit und Billigkeit verteilt wird⁸⁷“,

schließt Stindl flugs:

„... Auch der sog. gemäßigte Sozialismus und der Neoliberalismus erfahren hier schärfste Verurteilung, weil in beiden Systemen der Mensch nicht Subjekt, sondern Objekt der Wirtschaft ist, die ihrerseits nicht zu einem menschen-, sondern zu einem sachbezogenen Zweck maximaler Gütererzeugung veranstaltet wird⁸⁸.“

Auch hier gilt, daß die These von der angeblichen Objektstellung des Menschen im neoliberalen System erst stichhaltig begründet werden müßte, bevor für die eigenen Ansichten eine „Verurteilung“ des Neoliberalismus durch den Papst in Anspruch genommen wird.

Da demnach Autoritätsbeweise fehlen, spitzt sich die Frage nach der Berechtigung der Vorbehalte der katholischen Kritiker am Neoliberalismus auf die Frage zu: Welche Gründe stützen die so häufig geäußerte These, der Neoliberalismus unterscheide sich lediglich dadurch vom Paläoliberalismus, daß er den „Wettbewerb als Aufgabe“ staatlicher Wirtschaftsordnungspolitik ansieht, sei sonst aber im Grunde genau das gleiche?

III. Die Gründe der katholischen Vorbehalte und ihre Berechtigung

1. Fehlende Begründung bei Nell-Breuning und anderen Kritikern

Welche Gründe werden von den katholischen Kritikern zur Stützung der These angeführt, daß die neoliberale Wirtschafts- und

⁸⁶ Vgl. unten S. 58.

⁸⁷ Mater et magistra (Würzburg 1961). S. 44.

⁸⁸ a.a.O., S. 44–45.

Gesellschaftsphilosophie nichts weiter sei als der Paläoliberalismus im Wettbewerbsgewand? Auf der Suche nach einer Antwort auf diese Frage stößt man auf die zunächst verblüffende Tatsache, daß bis zum Erscheinen der Arbeit von Nawroth von einer solchen Begründung praktisch nicht die Rede sein kann.

Die Mehrzahl der Kritiken läuft auf die These hinaus, daß die heutige Wirtschaftsordnung der Bundesrepublik den neoliberalen Ordnungsvorstellungen entspreche und bestimmte aktuelle Wirtschafts- oder wirtschaftlich bedingte Gesellschaftsprobleme die Bezeichnung „Soziale“ Marktwirtschaft nicht rechtfertigen. Charakteristisch für diese Art der Argumentation ist die Folgerung, die Klüber aus der Tatsache der ungleichen Vermögensverteilung in der Bundesrepublik zieht:

„Der Entwurf einer marktwirtschaftlichen Ordnung, die logisch zu Recht das Attribut „sozial“ beanspruchen könnte und sich gegenüber dem neoliberalen Ordnungsgedanken als etwas Eigenständiges auszuweisen vermöchte, müßte ... nicht nur rechtliche Sicherungen für einen marktwirtschaftlichen Produktionsablauf bereitstellen, sondern gleichzeitig auch Sicherungen für einen sozialen Vollzug und ein soziales Ergebnis des Wirtschaftens, für eine befriedigende Einkommens- und Vermögensschichtung. Das bedeutet aber, daß Wirtschafts- und Sozialpolitik nicht voneinander getrennt werden dürften, sondern als die Einheit eines auf die Lebensförderung des Menschen gerichteten Handlungszusammenhanges anzusehen wären⁸⁹“

Da jedoch Klüber auf die — insbesondere steuerpolitischen — Ursachen dieser ungleichen Vermögensstreuung in der Bundesrepublik nicht eingeht, fehlt der Nachweis, daß diese Vermögenskonzentration — die doch, was Klüber gar nicht würdigt, auch von neoliberaler Seite namentlich unter mittelstandspolitischen Gesichtspunkten kritisiert wird — auf das neoliberale „System“ zurückgeht.

Besonders erstaunlich ist, daß *Nell-Breuning* zwar deutlich zu erkennen gibt, was ihm am Neoliberalismus mißfällt, es jedoch gänzlich unterläßt zu zeigen, wo und von wem die seiner Ansicht nach „neoliberalen“ Ansichten denn nun eigentlich vertreten werden. Der einzige Autor, der von Nell-Breuning als konkretes Beispiel für das Wiederaufleben paläoliberaler Gedankengänge genannt wird, ist der Wirtschaftsjournalist Volkmar Muthesius, der in den von ihm herausgegebenen „Monatsblättern für freiheitliche Wirtschaftspolitik“ die Ansicht vertreten hat, daß das Wörtchen „Sozial“ in der Marktwirtschaft nur ein schmückendes Beiwort zu sein habe, da die Marktwirtschaft infolge ihrer produktiven Leistungen an sich schon genug sozial sei⁹⁰. Im übrigen aber nennt Nell-Breuning neoliberale Autoren

⁸⁹ Klüber, *Neoliberale und Soziale Marktwirtschaft*, a.a.O., S. 329—330.

⁹⁰ *Nell-Breuning*, *Neoliberalismus und katholische Soziallehre*. In: *Der Christ und die Soziale Marktwirtschaft*, a.a.O., abgedr. in: *Wirtschaft und Gesellschaft* heute Bd. III, S. 88.

Muthesius meint, „die Kraft dieses Wortes ‚sozial‘, seine Macht über die Menschen ist so groß, daß es im politischen Leben geradezu unentbehrlich geworden

selbst nur dann, wenn es ihm darum geht zu zeigen, daß die betreffenden Autoren eigentlich doch nicht ganz so neoliberal sind, wie man nach Nell-Breunings Ausführungen über den Neoliberalismus annehmen müßte⁹¹.

So wird Franz Böhm genannt, „dem sein charaktervolles Eintreten im Bundestag für gleiches Recht der Konsumgenossenschaften unvergessen bleiben wird“⁹²; Röpke wird erwähnt als Neoliberaler, der im Gegensatz zum Liberalismus durchaus den gesellschaftlichen Charakter der wirtschaftlichen Tätigkeit erkannt habe; in einem anderen Zusammenhang vermerkt Nell-Breuning, daß Röpke selbst gar nicht zu den „Neoliberalen“ gerechnet werden möchte. Alexander Rüstow wird erwähnt als Gegner des paläoliberalen pseudotheologischen Harmoniegläubens, Müller-Armack und Eucken, namentlich in ihrer Tätigkeit als Mitglieder des Wissenschaftlichen Beirates im Bundeswirtschaftsministerium, dienen als Beispiel dafür, daß Neoliberalismus nicht bedeutet, daß die Neoliberalen die Soziale Frage übersehen oder die Voraussetzungen für das Funktionieren der Wettbewerbsordnung verkennen würden⁹³.

ist ... Das ist der Grund dafür, daß die Renaissance der unternehmerischen Wettbewerbswirtschaft, die wir nach dem zweiten Weltkrieg und nach der Geldreform von 1948 erlebt haben, sich mit einem Titel schmücken mußte, den man vor dem ersten Weltkrieg und auch noch in der Zeit zwischen den Kriegen gar nicht verstanden (und auch nicht erfunden) haben würde: Die Entwicklung mußte als „soziale Marktwirtschaft“ etikettiert werden, ein Schild, das übrigens nicht von Ludwig Erhard entworfen wurde, sondern von Alfred Müller-Armack ..., der ... diesen Titel schuf, vielleicht ohne selbst zu ahnen, daß er einmal ein politischer Schlager werden würde, einer der bedeutendsten Bestseller des politischen Vokabulars ... Man kann geradezu sagen, die Markt- und Wettbewerbswirtschaft wirkt so sozial, daß sie es eigentlich gar nicht nötig hat, sich dieses Beiwortes zu bedienen“. (V. M., „Nur ein Füllwort“. In: Monatsblätter für freiheitliche Wirtschaftspolitik. 4. Jg. Heft 9 (September 1958), S. 515.)

Gründlicher wird man Müller-Armacks „Soziale“ Marktwirtschaft gewiß kaum noch verfehlen können. Ob allerdings gerade Muthesius als repräsentativ für die Neoliberalen angesehen werden darf, ist zu bezweifeln. A. Rüstow meint in anderem Zusammenhang: „Es gibt eine Reihe von Paläoliberalen, die sich Neoliberale nennen. Wir können dagegen leider kein Patentrecht und keinen Markenschutz in Anspruch nehmen. Aber es verwirrt die Situation natürlich außerordentlich. Man muß also aufmerksam sein, wenn man vom Neoliberalismus spricht, daß man nicht die sich zu Unrecht neoliberal nennenden Paläoliberalen damit meint. Man muß sich vielmehr bewußt sein, daß dieser Widerspruch gegen diese „überlebenden Paläoliberalen und ihre Einseitigkeiten uns mit der katholischen Soziallehre durchaus gemeinsam ist“. (Das christliche Gewissen und die Soziale Marktwirtschaft, a.a.O.)

⁹¹ Nur Nell-Breunings Kritik an Röpkes angeblich formalem Freiheitsbegriff bildet hier eine Ausnahme (Nell-Breuning, Neoliberalismus und katholische Soziallehre, a.a.O.; abgedr. in: Wirtschaft und Gesellschaft heute, a.a.O. Bd. III, S. 93). Wieso dieser Freiheitsbegriff „formal“ ist, bleibt allerdings auch hier offen.

⁹² Im Vorwort zu Schmid, Neoliberalismus und katholische Soziallehre a.a.O., S. 10.

⁹³ Nell-Breuning, Neoliberalismus und katholische Soziallehre. In: Der Christ und die soziale Marktwirtschaft, a.a.O. Abgedr. in: Wirtschaft und Gesellschaft heute, a.a.O. Bd. III, S. 84, 89, 92.

Wenn Nell-Breuning von der Kritik am Neoliberalismus auf die Neoliberalen selbst zu sprechen kommt, läuft demnach seine Kritik regelmäßig darauf hinaus, daß ein Neoliberaler, der im Sinne einer wohlverstandenen, auch mit der katholischen Soziallehre zu vereinbarenden Sozialen Marktwirtschaft wirtschaftspolitische Maßnahmen vorschlagen wolle, einen mehr oder minder starken Bruch mit seinem System zu vollziehen habe. Dafür, daß es überhaupt ein Bruch ist, m. a. W. daß ein solcher „Bruch“ im „System“ z. B. Euckens oder Müller-Armacks nicht vorgesehen ist, dafür fehlen bei Nell-Breuning selbst die Ansätze zu einer Begründung. Seine Kritik ist im Grunde eine Neuauflage der päpstlichen Kritik am Paläoliberalismus, mit dem Unterschied allerdings, daß man bei Nell-Breuning durchaus nicht weiß, wer nun im einzelnen eigentlich gemeint sein könnte.

Auch Hans Schmid unterläßt es in seiner Konfrontierung des Neoliberalismus mit der katholischen Soziallehre, seine These von der Identität von Neo- und Paläoliberalismus im einzelnen zu begründen. Diese Kritik ist um so verwunderlicher, als Schmid, gestützt auf Röpke und Eucken, im ersten Teil seiner Arbeit ein zwar unvollständiges, im wesentlichen aber doch korrektes Bild des Neoliberalismus zeichnet, dessen Gesamtprogramm nach Schmid folgende Punkte umfaßt:

- „ I. Herstellung einer echten Wettbewerbsordnung.
 - II. Positive Wirtschaftspolitik: Rahmenpolitik, Marktpolitik (Anpassungsinterventionen und „konforme“, d. h. in der Wirkungsrichtung der Marktgesetze liegende Interventionen).
 - III. Wirtschaftliche und soziale Strukturpolitik (Dezentralisation).
 - IV. Gesellschaftspolitik
- Struktur- und Gesellschaftspolitik haben sich als unumgänglich notwendig erwiesen, damit der radikalliberalen und individualistischen Wirtschaftsordnung im gesellschaftlichen Bereich integrierende Kräfte entgegengesetzt werden, ohne die sonst die Ordnung zerfallen würde⁹⁴.“

Statt nun aber, wie angekündigt, zu untersuchen, ob der Neoliberalismus jene Ordnung ermöglicht, wie sie von den Sozialenzykliken gefordert wird, und zwar nach der ethischen wie nach der wirtschaftlichen Seite hin, wirft Schmid ihm vor, er könne seine Herkunft nicht verleugnen, und seine Konzeption sei darum von Anfang an gespalten⁹⁵; im übrigen wiederholt er ganz einfach die Kritik am Paläoliberalismus, angewendet auf diesen soeben ganz anders geschilderten Neoliberalismus: er sei individualistisch, mißverstehe das Wesen der Freiheit, lehne eine Verantwortung der Gemeinschaft und damit des Staates als Träger sozialer Autorität für den Ablauf der Wirtschaft und für die Ergebnisse, zu denen er führt, ab, sehe die Wirtschaft außerhalb des Bereiches der sittlichen Ordnung usw. usw.⁹⁶.

⁹⁴ Schmid, a.a.O., S. 38—39.

⁹⁵ Schmid, a.a.O., S. 59.

⁹⁶ Schmid, a.a.O., S. 59—72.

Nun ist der Hinweis auf die geistesgeschichtlichen Wurzeln des Neoliberalismus sicherlich noch kein hinreichender Grund, um in einer Art wissenschaftlicher Sippenhaftung die Unvereinbarkeit mit der katholischen Soziallehre glaubhaft ableiten zu können. Es geht nicht um das, was früher war, sondern um das, was ist. Auch die Existenz eines angeblichen „Bruches“ zwischen neoliberaler Lehre und neoliberalen Handeln wäre, so zweifelhaft die These an sich ist, kein Grund, eine Unvereinbarkeit zwischen katholischer Soziallehre und Neoliberalismus zu folgern; die kirchliche Soziallehre verlangt Vereinbarkeit mit dem Sittengesetz, nicht systematische Geschlossenheit. Von Begründungen der These aber, der Neoliberalismus sei im Grunde doch nur Paläoliberalismus, wie sie vor allem durch Hinweise auf entsprechende Verlautbarungen von neoliberaler Seite zu erwarten gewesen wären, ist in dem Teil der Schmidtschen Arbeit, der das Fazit der Untersuchung entwickelt, nichts zu finden. Das heißt: Die Richtigkeit dieses Fazits, nach dem das dem Neoliberalismus zugrunde liegende ethische Denken nicht mit der Ethik der katholischen Soziallehre vereinbar ist, ist durch nichts bewiesen.

2. Nawroths Gründe für seine Kritik an der Sozial- und Wirtschaftsphilosophie des Neoliberalismus

In Anbetracht der Tatsache, daß bisher Begründungen für die behauptete Identität von Paläo- und Neoliberalismus fehlten, ist es zunächst ein beträchtlicher Fortschritt, daß Nawroth in eingehender Ausführlichkeit versucht, von der Kritik am Neoliberalismus zur Kritik an den Neoliberalen selbst zu kommen⁹⁷.

Sein Versuch, über diese Kritik an den Neoliberalen hinausgehend ein System des Neoliberalismus selbst zu entwerfen, das in den wesentlichen Zügen der altliberalen Wirtschafts- und Sozialphilosophie entspricht, ist allerdings gänzlich mißglückt. Dies nimmt auch im Grunde nicht wunder. Wie Nawroth selbst nicht unbekannt geblieben ist⁹⁸, muß der Kreis derjenigen Autoren, die zum Neoliberalismus gerechnet werden können, so weit gezogen werden, daß in Anbetracht der oft divergenten, ja widersprüchlichen Ansichten im einzelnen⁹⁹ darauf ein System, das über die Darlegung allgemeinsten Grundanschauungen hinausgeht, nicht aufzubauen ist. Zwar versucht Nawroth, diesem Dilemma dadurch aus dem Weg zu gehen, daß er seine Untersuchungen auf die Wirtschafts- und Gesellschaftsphilosophie des Ordoliberalismus der sog. Freiburger Schule einengt¹⁰⁰, kann aber,

⁹⁷ Die Sozial- und Wirtschaftsphilosophie des Neoliberalismus, a.a.O.

⁹⁸ Nawroth, a.a.O., S. 5–6, 9–12.

⁹⁹ Vgl. hierzu Ernst Wolfram Dürr, Wesen und Ziele des Ordoliberalismus. Winterthur 1954.

¹⁰⁰ Nawroth, a.a.O., S. 12.

da ihm nun wiederum offensichtlich zu wenig Material zur Verfügung steht, diesen Vorsatz nicht konsequent einhalten. Schon das neoliberale Menschenbild wird ausschließlich von Röpke und Hayek hergeleitet und ohne weiteres mit dem der übrigen Neoliberalen identifiziert¹⁰¹.

Die eklektizistische Methode der Systembildung hat Nawroth in der ganzen Arbeit beibehalten. Er geht von einigen Autoren aus, die tatsächlich, meist aber nur scheinbar, die gesuchten Ansichten vertreten, und schließt dann verallgemeinernd auf den Neoliberalismus schlechthin. Das sieht dann im einzelnen beispielsweise so aus:

„Die Überzeugung O. Veits, daß alle bedeutenden Strömungen des Nachmittelalters und alle großen Leistungen des europäischen Geistes auf die erkenntnistheoretische Konzeption des Nominalismus zurückzuführen seien, gehört heute zum geistigen Rüstzeug der Neoliberalen. Sie bildet die ideologische Voraussetzung für die ‚ungestüme Renaissance des Liberalismus‘ (Röpke) in ihren Reihen¹⁰².“

Oder nach einer Darstellung des angeblichen Röpkeschen Menschenbildes:

„Die ausschließlich individualethische Konzeption des neoliberalen Personalismus, die durch das liberal-humanistische Menschenbild bedingt ist, bildet eine der tragenden Säulen des neoliberalen Gedankengebäudes. Sie wird uns in den folgenden Untersuchungen auf Schritt und Tritt begegnen: im neoliberalen Freiheitspathos, im Rechtsstaatsdenken, im Begriff der wirtschaftlichen Gerechtigkeit, in der Sozialpolitik, in der Eigentumsfrage¹⁰³.“

Seine Darstellung der angeblich „atomistisch-mechanistischen Gesellschaftslehre“ von Röpke, Hayek und Böhm schließt Nawroth mit folgenden Worten ab:

„Fassen wir die Gesellschaftsdoktrin der genannten drei Autoren zusammen, ergeben sich folgende Grundansichten, die in ihrer Gesamtheit für die neoliberale Gesellschaftsdoktrin repräsentativ sind: der soziologische Monismus, der die ausschließlich ontologische Sicht des gesellschaftlichen Phänomens und den Rechtsmonismus bedingt; die grundsätzliche Ablehnung des sozialen, organischen Pluralismus und des Eigenrechtes relativ autonomer Gemeinschaften; die zentrale Bedeutung der Freiheit und Souveränität des Individuums und ihrer privatrechtlich-institutionellen Sicherung als primärer Gesellschaftszweck; der Gleichgewichts- und Automatismusglaube, der die Lösung des komplexen gesellschaftlichen Ordnungsproblems grundsätzlich privatrechtlichen und außerrechtlichen anonym-spontanen Ordnungskräften und Sozialprozessen überläßt; die Beinhaltung des gesellschaft-

¹⁰¹ Die Identität des Menschenbildes bei Eucken mit dem angeblich individualistischen Menschenbild bei Röpke begründet Nawroth mit dem Hinweis auf folgende Fußnote in: Eucken, Grundsätze der Wirtschaftspolitik, a.a.O. (XVIII. Kap. B. 3): „Das Verlangen nach sozialer Sicherheit ist ebenso wie das Verlangen nach Freiheit nur dann legitim, wenn es nicht auf Kosten anderer geht.“ (Nawroth, a.a.O., S. 60.)

Dieselbe Identität begründet Nawroth für Miksch mit der Bemerkung, daß „Miksch ebenfalls prinzipiell erklärt, daß die austeilende Gerechtigkeit, da sie zum Schaden anderer zur Verteilungswillkür Anlaß gebe, nur noch geschichtliches Interesse beanspruchen könne“. (a.a.O., S. 60.)

¹⁰² Nawroth, a.a.O., S. 50.

¹⁰³ Nawroth, a.a.O., S. 60.

lichen Gesamtwohls als mechanisch-additives, funktionaltheoretisches Ergebnis des institutionell gesicherten Eigenwohles aller Gesellschaftsglieder¹⁰⁴.

Ähnliche Beispiele lassen sich in Nawroths Untersuchung in allen Kapiteln finden.

Die Bedeutung, die diesem Elektizismus bei der Auswahl der „repräsentativen“ neoliberalen Autoren für die Beurteilung der Nawrothschen Untersuchung zukommt, wird unterstrichen durch die Tatsache, daß es Nawroth meist nicht einmal gelingt, wenigstens die Ansichten der von ihm genannten Autoren im rechten Zusammenhang wiederzugeben und zu würdigen. Symptomatisch für die Interpretation und Würdigung, die Nawroth den von ihm kritisierten Autoren angedeihen läßt, ist gleich zu Beginn seiner Analyse die Darstellung und Kritik des neoliberalen Menschenbildes bei Wilhelm Röpke¹⁰⁵. Bezeichnend für Röpkes „liberal-individualistische Persönlichkeitsauffassung“ sei

„die ausgesprochen individualistische Konzeption, die ‚individualistisch‘ und ‚personalistisch‘ bewußt identifiziert ... Das Menschenbild Röpkes ist monistisch, insofern die einzelne Person im gesellschaftlichen Zusammenhang als das ‚letztlich Wirkliche‘ gilt“¹⁰⁶.

Er übersehe

„die transzendente, in der Sozialanlage des Einzelmenschen begründete Beziehungswirklichkeit des Sozialen, die das naturhafte Geöffnetsein der in sich abgeschlossenen Person zum Sozialpartner und zu dem integrierenden, überindividuellen Wert des Gemeinwohls hin bedingt“¹⁰⁷.

Eine hinreichende Begründung für diese Darstellung der Vorstellungen Röpkes vom Wesen des Menschen glaubt Nawroth vor allem in Röpkes „Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart“ und „Maß und Mitte“ gefunden zu haben¹⁰⁸.

Die „Gesellschaftskrisis ...“ erweist sich aber als gänzlich ungeeignet für die Ableitung eines positiven Menschenbildes, das als charakteristisch für Röpkes Anthropologie gelten könnte. Es heißt nämlich dort an der von Nawroth angegebenen Stelle nur, daß mit dem Erlahmen der Glaubenskräfte den Menschen

„auch eine gewisse natürliche Instinktsicherheit und der Kompaß des menschlich Wesensgemäßen in so hohem Maße verloren gegangen ist, daß ihr Verhältnis zu den elementarsten Dingen — zu Arbeit und Muße, zur Natur, zu Zeit und Tod, zum anderen Geschlecht, zum Kinde und zur Geschlechterfolge ... — in ernstester Weise in Unordnung geraten ist“¹⁰⁹.

In „Maß und Mitte“ hingegen heißt es, in Zusammenhang mit den Ausführungen über das Wesen eines unvergänglichen Liberalismus lediglich, er sei

¹⁰⁴ Nawroth, a.a.O., S. 229.

¹⁰⁵ Nawroth, a.a.O., S. 57—61, 65, 67, 71—73.

¹⁰⁶ Nawroth, a.a.O., S. 58—59.

¹⁰⁷ Nawroth, a.a.O., S. 59.

¹⁰⁸ Röpke, Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart, a.a.O., S. 19, 111 — Maß und Mitte, a.a.O., S. 19.

„individualistisch oder, wenn man das lieber hört, personalistisch: d. h. entsprechend der christlichen Lehre, daß jede Menschenseele unmittelbar zu Gott ist und als ein abgeschlossenes Ganzes zu ihm eingeht, ist die einzelne menschliche Person das letztlich Wirkliche, nicht aber die Gesellschaft, so sehr auch der Mensch nur in der Gemeinschaft, in ihrem Dienste und möglicherweise in der Aufopferung für sie die ihm gesetzte Erfüllung finden kann“¹⁰⁹.

Wo hier die ideelle Übereinstimmung zwischen dem nominalistischen und dem Röpkeschen Menschenbild liegen soll, bleibt unerfindlich. Nawroth hält Röpke vor, nach seiner Auffassung „hat die einzelne Person als das ‚letztlich Wirkliche‘ zu gelten, nicht aber die Gesellschaft, so sehr auch der Mensch nur in der Gemeinschaft, in ihrem Dienst und möglicherweise in der Aufopferung für sie die ihm gesetzte Erfüllung finden könne“¹¹¹. Mit derselben Begründung könnte Nawroth aber auch den Päpsten individualistischen Monismus vorwerfen, so etwa Pius XI., der in seiner gegen den Kommunismus gerichteten Enzyklika „*Divini Redemptoris*“ (1937) meint:

„Im Plan des Schöpfers ist die Gesellschaft ein natürliches Mittel, dessen sich der Mensch zur Erreichung seines Zieles bedienen kann und soll; denn die menschliche Gesellschaft ist für den Menschen da und nicht umgekehrt. Das soll freilich nicht im Sinne des individualistischen Liberalismus verstanden werden, der die Gesellschaft dem Einzelnen zur selbstsüchtigen Ausnutzung unterordnet, sondern einzig in dem Sinne, daß einmal durch den organischen Zusammenschluß zur Gesellschaft allen durch die wechselseitige Zusammenarbeit die Möglichkeit gegeben werde, ihr wahres, irdisches Glück zu wirken; darüber hinaus aber auch, damit in der Gesellschaft die Gesamtheit der in der Menschennatur niedergelegten individuellen und sozialen Anlagen zur Entfaltung komme und über das unmittelbar Nützliche hinaus an göttlicher Vollkommenheit abbildlich zur Darstellung gelange, was in einem Einzelwesen überhaupt nicht verwirklicht werden kann. Aber auch dieses Letzte ist wieder schließlich nur um des Menschen willen, damit durch ihn dieser Abglanz göttlicher Vollkommenheit erkannt und in Lob und Anbetung auf den Schöpfer zurückbezogen werden kann. Nur der Mensch, die menschliche Persönlichkeit, nicht irgendeine menschliche Gesellschaft ist Träger von Verstand und freiem, sittlichen Willen“¹¹².

Nawroth glaubt außerdem, „den monistischen Grundaspekt der neoliberalen Anthropologie“ auch in Röpkes *Gesellschaftskonzeption* wieder entdeckt zu haben:

„Er sieht im Gesellschaftsganzen lediglich eine rein psychologische Realität, die nur im aktuellen Bewußtsein der ungezählten absoluten Individuen existiert und sich nach außen hin in der gefühlsbedingten, vorsichtig dosierten gegenseitigen Kontaktnahme manifestiert ... Sowohl die ‚soziale Integration‘ als Heilmittel wie auch die Diagnose der Sozialkrankheit selbst werden vom Gefühl her bestimmt ... Mit anderen Worten: Das soziale Empfinden des Individuums gilt in der Röpkeschen Spekulation faktisch als wesenskonstitutiv für die Gesellschaft, als soziologisches Strukturelement, als Norm der sozialen ‚Eingliederung‘, ‚Verpflichtung‘ und ‚Unterwerfung‘. Das Gesellschaftsganze wird mit dem kollektiven Wir-Bewußtsein identifiziert“¹¹³.

¹⁰⁹ Röpke, Gesellschaftskrisis, a.a.O., S. 19.

¹¹⁰ Röpke, Maß und Mitte, a.a.O., S. 19.

¹¹¹ Nawroth, a.a.O., S. 214.

¹¹² Zitiert nach Marmy, a.a.O., S. 147.

¹¹³ Nawroth, a.a.O., S. 214.

Diese Interpretation der Gesellschaft gehe zurück auf einen weiteren Aspekt seines Menschenbildes, das „eine unbewußte Synthese ... zwischen der Prädominanz des Gefühlssubjektivismus bei D. Hume und der Grundidee des Rationalismus von der alles richtenden menschlichen Vernunft“ sei. In Röpkes Gesellschaftstheorie übernehme „das Sicheinsfühlen mit dem anderen die Funktionen eines gesellschaftlichen Strukturprinzips, das die Atomisierung und ‚soziale Unterernährung‘ der Gesellschaft zu verhüten, bzw. zu beseitigen hat“¹¹⁴.

Schlägt man abermals in der „Gesellschaftskrise der Gegenwart“ nach, auf die Nawroth zur Begründung verweist, bietet sich wiederum ein ganz anderer Eindruck. Röpke spricht von dem zwiespältigen Verhältnis des Menschen zur Gemeinschaft:

„Es wohnen zwei Seelen in seiner Brust, von denen die eine zur Gemeinschaft strebt, während die andere sich auf sich selbst zurückziehen möchte ... Der Mensch sucht ein normales Mittelmaß des Kontaktes mit der Gesellschaft, nicht zu wenig aber ebensowenig zuviel, und dieses Normalmaß der Integration — das Gefühl, ‚dazuzugehören‘, das Gefühl der sozialen Opfer- und Hingabepflicht, der milde Patriotismus, die selbstverständliche Unterwerfung unter die elementaren Gebote des Zusammenlebens, das Sicheinsfühlen mit den anderen, das Empfinden, Glied eines großen Ganzen zu sein und darin seinen Platz auszufüllen — ist gerade das, was weder der einzelne noch die Gesellschaft als Ganzes entbehren können, ohne ‚sozialkrank‘ zu werden“¹¹⁵.

Bei sozialer Unterernährung schwinde das Gefühl der Einbettung in die kleinere und größere Gemeinschaft mehr und mehr, der einzelne Mensch fühle sich unglücklich. Bei normalem Integrationsgrad der Gesellschaft würden die positiv gerichteten Gefühle der schlichten Vaterlandsliebe und der milden Hinneigung zum Nächsten genügen; für den überkrampften Integrationsgrad des kollektivistischen Staates hingegen könne man damit nicht auskommen¹¹⁶.

Bei Röpke ist demnach das Gefühl der Menschen nicht mehr und nicht weniger als eben Maß der Über- oder Unterintegration neben vielen anderen. Daß das Gefühl die Funktion eines gesellschaftlichen *Strukturprinzips* übernimmt, ist den Ausführungen Röpkes nicht zu entnehmen.

Noch viel weniger aber kann mit diesen Bemerkungen Röpkes eine Verbindung zum Subjektivismus David Humes hergestellt werden. Hume hatte der nominalistischen Skepsis gegenüber der Realität des Allgemeinen, hier der Gesellschaft, eine besondere Note insofern verliehen, als er die Gesellschaft nicht rational ableitete, wie etwa John Locke, sondern an die Stelle der Vernunft als gesellschaftskonstituierendem Faktor das Gefühl setzte und, wie Nawroth richtig formuliert, „ein gutes Beispiel dafür ist, zu welchen abstrusen Kon-

¹¹⁴ Nawroth, a.a.O., S. 59.

¹¹⁵ Röpke, Gesellschaftskrise, a.a.O., S. 143—144.

¹¹⁶ Röpke, Gesellschaftskrise, a.a.O., S. 144—146.

sequenzen die grundsätzliche Ablehnung allgemeiner, real fundierter Denkprinzipien und die absolute Vorherrschaft eines bedingungslosen Subjektivismus im Bereich philosophischer Spekulationen notwendig führen“¹¹⁷.

Abgesehen aber von der Fragwürdigkeit der Behauptung schlechthin, daß eine solche „Synthese“ zwischen dem Humesschen Gefühlssubjektivismus und einem wie auch immer gearteten Rationalismus überhaupt möglich ist, ist auch der Unterschied des Humeschen psychologisch motivierten Nominalismus und der Röpkeschen Gedankenführung evident. Röpke versucht nicht, eine neue psychologische Gesellschaftsphilosophie aufzustellen; das Gefühl der Individuen im Hinblick auf ihre Stellung zum Mitmenschen, zur Gesellschaft ist lediglich einer der zahlreichen Faktoren, die im Verlaufe eines gesellschaftlichen Unter- oder Überintegrationsprozesses beeinflußt werden, nicht jedoch die Ursache des gesellschaftlichen Zusammenhalts schlechthin. In Wirklichkeit hat bisher, ungeachtet mancher Differenzierungen im einzelnen überhaupt kein Neoliberaler, der sich um die Darstellung des eigenen Bildes vom Menschen bemüht hat, das Hinbezogen-sein auf die Gesellschaft geleugnet noch je die nominalistisch-individualistische Gesellschaftsphilosophie vertreten, wie sie Nawroth Röpke glaubt vorhalten zu müssen.

Die Nawrothsche Interpretation der Ausführungen Röpkes zum Thema: Mensch und Gesellschaft wurde darum so eingehend dargestellt, weil Nawroths Methode des Hineindeutens bestimmter Vorstellungen in das neoliberale Schrifttum die für ihn charakteristische Methode ist, um den gewünschten Nachweis der Identität von Neo- und Paläoliberalismus führen zu können. Sie verleitet ihn nicht nur bei Röpke, sondern bei der überwiegenden Mehrzahl der Autoren, mit denen er sich auseinandersetzt, insbesondere auch bei Müller-Armack und Eucken zu beispiellosen Fehldeutungen¹¹⁸.

So kann gar keine Rede davon sein, daß Eucken in der individuellen Freiheit einen personalen Höchstwert und das Wesen der Sittlichkeit selbst sieht¹¹⁹, daß er von der preisautomatischen Koordination allein den Konflikt zwischen Gemeinwohl und Einzelinteresse gelöst sehen will¹²⁰ oder daß er das gesellschaftliche Wesen der Wirtschaft verkenne¹²¹. Auf unhaltbaren Begründungen beruht auch die These, für Müller-Armack sei „sozial“ inhaltlich identisch mit „produktiv“, „expansiv“, „wettbewerbskonform“, „preisgesteuert“¹²², und gänzlich un-

¹¹⁷ Nawroth, a.a.O., S. 42.

¹¹⁸ Vgl. auch Hans Willgerodt, Die mißverstandene Freiheit. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 203 (2. IX. 1961), S. 5.

¹¹⁹ Nawroth, a.a.O., S. 76–81.

¹²⁰ Nawroth, a.a.O., S. 172–198.

¹²¹ Nawroth, a.a.O., S. 274–289.

¹²² Nawroth, a.a.O., S. 144.

erfindlich bleibt, welche Gründe Nawroth zu der These bewogen haben:

„Im Ganzen gesehen ist die betont abstrakt-geldrechenhafte Wirtschaftsauffassung des Initiators der „sozialen Marktwirtschaft“ die letzte formalistische Konsequenz des neoliberalen Wirtschaftsrationismus, der auf Grund methodisch-einseitiger Kausalanalyse und ausgeprägtem modelltheoretischem Denken das eigentliche gesellschaftliche Wesen des Wirtschaftsganzen verfehlt¹²³.“

Somit ist auch Nawroths Versuch, die grundsätzliche Identität der Gesellschafts- und Wirtschaftslehre der altliberalen Philosophen und der Neoliberalen nachzuweisen, mißglückt. Die Leichtfertigkeit, mit der er die Ausführungen der von ihm kritisierten Neoliberalen interpretiert und alles, was dieser Interpretation widerspricht, unbeachtet läßt oder mit dem wiederholten Hinweis auf mangelnde finalethische Bezogenheit, mangelnde institutionelle Sicherung oder mangelhafte Loslösung von formaler Befangenheit¹²⁴ abtut, rechtfertigt grundsätzliche Bedenken, ob Nawroth im Sinne der Schaffung der „klärenden Voraussetzungen für ein vertieft zu führendes Gespräch“ mit den Neoliberalen der katholischen Gesellschaftslehre einen guten Dienst erwiesen hat. Nell-Breuning hat, wenn auch sicher gerade dadurch, daß er sich bei seiner Kritik nicht auf bestimmte Neoliberale festgelegt hat, für ein solches Gespräch einen weitaus größeren Spielraum gelassen^{124a}.

3. Abschließende Bemerkungen zur neoliberalen Gesellschaftslehre

Die tieferen Wurzeln der Fehldeutung, welche die Sozial- und Wirtschaftsphilosophie des Neoliberalismus bei Nawroth erfahren hat, liegen im Grunde an der — übrigens auch für Nell-Breuning charakteristischen¹²⁵ — Überschätzung des gesellschaftsphilosophischen Gehalts des Neoliberalismus durch seine katholischen Kritiker.

¹²³ Nawroth, a.a.O., S. 290.

¹²⁴ Vgl. beispielsweise Nawroth, a.a.O., S. 60, 63, 81, 118, 124, 144 u. a.

^{124a} Vgl. z. B. den Kommentar Nell-Breunings zum „neugefaßten Aktionsprogramm der Aktionsgemeinschaft Soziale Marktwirtschaft“ (Würzburg 1958) in: Stimmen der Zeit, 83. Jhrg. 162. Bd. (Mai 1958), S. 145—149 (in: „Wirtschaft und Gesellschaft heute“, leider nicht abgedruckt).

Man muß durchaus kein Gegner des Neoliberalismus sein, um sich mehreren Punkten der Kritik Nell-Breunings an der Verschwommenheit zahlreicher Forderungen und dem in diesem Aktionsprogramm vertretenen Euphemismus hinsichtlich der Bedeutung der Sozialen Marktwirtschaft für die Ordnung der Gesellschaft anschließen zu können. Andererseits finden sich hier nach all den kritischen Äußerungen Nell-Breunings über die Soziale Marktwirtschaft des Neoliberalismus erstaunlich viele grundsätzliche Berührungspunkte zwischen neoliberalen Ordnungsvorstellungen und den Ansichten Nell-Breunings.

¹²⁵ „Es ist wohl klar, daß ich unter Neoliberalismus nicht eine Wirtschaftspolitik verstehe, sondern ein gesellschaftliches Ordnungssystem“ (Nell-Breuning, Neoliberalismus und Katholische Soziallehre. a.a.O. Abgedr. in: Wirtschaft und Gesellschaft heute, Bd. III a.a.O., S. 94).

In dem Jagdeifer, den Nawroth auf seiner Pirsch nach paläoliberalen Relikten bei den Neoliberalen entwickelt hat, ist ihm eine der wenigen wirklich wesentlichen Merkmale dieses Neoliberalismus — und zwar aller seiner Vertreter — entgangen: daß es nämlich eine entwickelte, über die Kritik und bestenfalls positive Ansätze hinausgehende neoliberale Gesellschaftslehre noch gar nicht gibt. Die bedeutendsten Vertreter des Neoliberalismus haben eingehende — und mit den päpstlichen Verlautbarungen praktisch identische — Kritik an der paläoliberalen individualistischen Wirtschafts- und Gesellschaftslehre geübt. Sie haben jedoch nicht, wie das für die katholische Gesellschaftslehre seit Leo XIII. charakteristisch ist, von dieser Kritik ausgehend eine Gesellschaftslehre entwickelt, die man als spezifisch neoliberal bezeichnen und mit der typisch paläoliberalen oder gar der katholischen kirchlichen Gesellschaftslehre vergleichen könnte.

Sicher ist Nawroth darin zuzustimmen, daß es sich beim neoliberalen Reformprogramm keineswegs nur um eine Summe rein wirtschaftstheoretischer und praktischer, also weltanschaulich neutraler Bewegungen handelt¹²⁶ und daß die wirtschaftspolitischen Folgerungen des Neoliberalismus auf einer bestimmten philosophischen Grundhaltung aufgebaut sind. Das bedeutet aber nicht, daß es eine eigenständige, ausgebaute oder irgendwie typische neoliberale Gesellschaftslehre gibt. Da diese Philosophie nicht, jedenfalls zur Zeit noch nicht, konkret dargelegt ist, konnte Nawroths Versuch, „diese Philosophie an Hand des neoliberalen Programms in ihren geistesgeschichtlichen Wurzeln, in ihren Prinzipien und den daraus sich ergebenden Konsequenzen darzustellen“¹²⁷, bestenfalls im Hinblick auf die Darlegung der geistesgeschichtlichen Wurzeln des Neoliberalismus von Erfolg begleitet sein. Es gibt keinen sichtbareren Beweis für die Unmöglichkeit, in der Gegenwart ein gesellschaftsphilosophisches System bei einzelnen Neoliberalen oder gar im Neoliberalismus selbst nachzuweisen, als Nawroths Methode, ein solches System aus weitgehend zusammenhanglos gesammelten Lese Früchten in den Neoliberalismus einfach hineinzudeuten.

Das Schwergewicht des Neoliberalismus liegt auf Bestrebungen zur Ordnung der Wirtschaft. Sie beruhen auf der Erkenntnis, daß die gesellschaftliche Unordnung zwar nicht ausschließlich, aber doch zu einem wesentlichen Teil auf die Unordnung der Wirtschaft zurückzuführen ist und daß ohne Ordnung der Wirtschaft auch eine Ordnung der Gesellschaft nicht möglich ist. Das Schwergewicht der Entwicklung der Äußerungen des päpstlichen Lehramts hingegen lag weniger bei den ökonomischen Problemen als vielmehr auf der positi-

¹²⁶ Nawroth, a.a.O., S. 19.

¹²⁷ Nawroth, a.a.O., S. 19.

ven Gesellschaftslehre, die, von dem Fundament des Menschenbildes ausgehend, zu zahlreichen positiven Folgerungen ethischen und nicht ethischen Charakters gelangte, während die lehramtlichen Äußerungen der Kirche zu Wirtschaftsfragen den Bereich der Ethik eigentlich nie verlassen haben. Das zentrale Problem der Neoliberalen hingegen lag gerade auf ökonomischem Gebiet. Von der Kritik an der Gesellschafts- und Wirtschaftsphilosophie des Paläoliberalismus ausgehend, haben sie ihr Augenmerk unmittelbar weniger der Ordnung der Gesellschaft an sich als vielmehr der Ordnung der Wirtschaft zugewandt.

Ihre Überlegungen waren zunächst ebenfalls ethischer Natur insofern, als es ihnen um konkrete wirtschaftspolitische Maßnahmen zur Verwirklichung gewünschter Zielsetzungen ging. Der Schwerpunkt verlagerte sich jedoch rasch zur Theorie der Wirtschaft, nämlich zur Nationalökonomie. So ist es in der Tat das charakteristische Merkmal dieses Neoliberalismus, daß in ihm der gesellschaftlich relevante „Datenkranz“ an den Rand rückt. Dies allein reicht aber nicht aus, um daraus vom Standpunkt der Katholischen Gesellschaftslehre einen Vorwurf zu begründen. Berechtigte Kritik an dieser Schwerpunktverlagerung könnte nur dann geübt werden, wenn explicite erklärt würde, mit der Ordnung der Wirtschaft sei auch schon die Gesellschaft selbst geordnet. Der Paläoliberalismus war dieser Ansicht. Welcher Neoliberale hat sie je vertreten? Diese Schwerpunktverlagerung hatte vielmehr ganz natürlicherweise zur Folge, daß zahlreiche Probleme, die für *gesellschaftspolitische* Ordnungsbestrebungen im Mittelpunkt des Interesses stehen, für die *wirtschaftspolitischen* Ordnungsbestrebungen zu Randproblemen wurden, ohne daß damit ein Urteil abgegeben wäre, welche Fragen nun im Zentrum des Interesses der Menschheit schlechthin stehen.

Daß die Neoliberalen keine eigene Gesellschaftslehre entwickelt haben, mag man ihnen als Mangel ankreiden. Er rechtfertigt die These von einer gewissen Distanz von Neoliberalismus und katholischer Gesellschaftslehre, in der ja ihrerseits die ökonomischen Probleme am Rand des Interesses stehen. Auf einen *Gegensatz* hingegen, wie ihn Nawroth zu wiederholten Malen aus dem Fehlen oder der mangelnden Konkretisierung gewisser finaletischer Ansätze im Neoliberalismus ableiten zu können glaubt, kann daraus nicht geschlossen werden. Es genügt zur Begründung, wenn auch nicht der *Übereinstimmung*, wohl aber der *Vereinbarkeit* von Neoliberalismus und katholischer Gesellschaftslehre, daß bei den Neoliberalen der Ansatz für eine solche finaletische Betrachtungsweise gegeben ist. Gegensätze lassen sich dann allenfalls bei der konkreten Verwirklichung dieser finaletischen Ansätze erkennen.

Dies ist insbesondere für die Beurteilung der Nawrothschen Kritik an den neoliberalen Auffassungen über Wesen und Ziel der Wirtschaft bedeutsam. Wenn Nawroth bemängelt, die neoliberale Anerkennung des instrumentalen Charakters der Wirtschaft als Mittel zur Förderung des Gemeinwohls genüge nicht, da hierfür keine institutionelle Sicherung vorgesehen sei, so ist dem entgegenzuhalten, daß diese institutionelle Sicherung nicht im System selbst, jedenfalls nicht im eigentlichen System der neoliberalen Wirtschaftslehre, zu liegen braucht, sondern abgeleitet aus der Anerkennung des instrumentalen Charakters der Wirtschaft im außerwirtschaftlichen Raum gegeben sein kann. Das aber ist ganz sicher der Fall. Auch im Neoliberalismus ist die institutionelle Sicherung des Sachziels der Wirtschaft insoweit vorhanden, als die Neoliberalen in der Anerkennung des instrumentalen Charakters der Wirtschaft und der Tatsache, daß sie ihren eigentlichen Sachzweck nicht aus sich heraus hat, grundsätzlich die Möglichkeit der Lenkung zulassen und die Existenz des Parlaments und des Wirtschaftsministeriums durchaus nicht als systemwidrig betrachten.

Wird mit dem Auf- und Ausbau der wenigen bemerkenswerten Ansätze einer eigenen Gesellschaftslehre durch die Neoliberalen in Zukunft zu rechnen sein? Ist ein solcher Aufbau überhaupt wünschenswert? Beide Fragen sind sicherlich nur mit Vorbehalten zu bejahen.

Gerade in der wirtschaftlichen Entwicklung der Bundesrepublik machen bestimmte Erscheinungen deutlich, daß die Neoliberalen die Ziele, die nach ihrer eigentlichen Wirtschaftsphilosophie angestrebt werden sollten, nicht nur noch lange nicht erreicht haben; sie sind von der Offensive in die Defensive gedrängt worden. Viele der von ihnen kritisierten Auswüchse des Laissez-faire-Liberalismus: „Elephantiasis“ und „Idiosynkrasie“ der Wirtschaft, Wettbewerbsfeindlichkeit und organisierte Gruppenanarchie feiern fröhliche Urständ. Auch der deterministische Passivismus gegenüber den ökonomischen Übeln der Zeit wächst. Eine Schwerpunktverlagerung der neoliberalen Ordnungsbestrebungen über den ökonomischen Bereich hinaus ist schon deshalb wenig wahrscheinlich. Das Vorwort zum XII. Band des Ordo-Jahrbuches, in dem die Herausgeber sich gegen die These Edgar Salins von der Unentrinnbarkeit der Wirtschaftskonzentration verteidigen, legt hiervon beredtes Zeugnis ab. Man wird demnach sagen können: Je mehr die Neoliberalen wirklich neoliberal in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes sind, also durch Ordnung der Wirtschaft die Ordnung der Gesellschaft fördern, aber nicht schlechthin abschließen wollen, um so weniger wird vorerst zu erwarten sein, daß sie sich den Problemen des Datenkranzes ihres eigentlichen Aufgabenbereichs zuwenden können.

Ferner aber bedeutet die neoliberale Anerkennung der Tatsache, daß die Ordnung der Gesellschaft nicht in der Ordnung der Wirtschaft aufgehen kann, auch die Einsicht, daß die Nationalökonomie bei gesellschaftspolitischen Maßnahmen wohl eine wichtige Hilfestellung leisten kann, mehr aber auch nicht. „Um die ganze Wahrheit zu ermitteln“, meint Adolf Weber, „muß die Volkswirtschaftslehre neben eine kaum übersehbare Fülle von anderen Wissenschaften treten, insbesondere Rechtswissenschaft und politische Wissenschaft, Philosophie und Soziologie, Psychologie und Anthropologie, Theologie und Ethik“¹²⁸. Die eigentlichen gesellschaftswissenschaftlichen Wirkungsmöglichkeiten des neoliberalen Nationalökonomien sind beschränkt. Sollte man die Beschränkung der positiven gesellschaftswissenschaftlichen Aussagen auf das eigentliche Fachgebiet als unbedingt nachteilig ansehen? Vorerst spricht manches dafür, daß der Neoliberalismus in erster Linie Neoliberalismus und Wirtschaftsphilosophie und der gesellschaftliche Datenkranz weiter an der Peripherie bleiben möge. Solange die Neoliberalen nur die Aufgabe nicht aus den Augen verlieren, von der ihr Neoliberalismus seinen Ausgang nahm: mit der Ordnung der Wirtschaft einen Beitrag zur Ordnung der menschlichen Gesellschaft zu leisten, wird ihnen auch vom Standpunkt der katholischen Gesellschafts- und Soziallehre daraus kein Vorwurf zu machen sein.

IV. Zusammenfassung und Ausblick

Die kritischen Thesen bestimmter Vertreter der katholischen Gesellschafts- und Soziallehre zum Neoliberalismus waren Anlaß zur Untersuchung einiger naheliegender Fragen. Hat sich der Neoliberalismus gegenüber dem Paläoliberalismus wirklich grundsätzlich nicht geändert? Enthält er keine Möglichkeit zur Verwirklichung sozial-ethischer Forderungen, weshalb man bestenfalls auf das persönliche Ethos seiner Vertreter rechnen kann? Ist die These, daß der Neoliberalismus nicht mit der katholischen Gesellschafts- und Soziallehre vereinbar sei, zwingend aus der Gesellschafts- und Soziallehre des kirchlichen Lehramts abzuleiten?

In der kirchlichen Gesellschafts- und Soziallehre selbst waren weder direkt noch indirekt Anhaltspunkte für eine Gegensätzlichkeit zu finden. Die Päpste haben am Liberalismus im Grunde nur die Ausschließlichkeit der paläoliberalen Thesen kritisiert und die neoliberale Kritik stimmt hiermit überein; andererseits aber haben das kirchliche Lehramt keine positive Wirtschaftslehre und der Neoliberalismus

¹²⁸ Adolf Weber, *Schein und Wirklichkeit in der Volkswirtschaft*. Berlin 1961. S. 2.

keine positive Gesellschaftslehre entwickelt, die man unmittelbar einander gegenüberstellen könnte. Wie insbesondere Nawroth verkannt hat, gibt es eine Gesellschaftslehre, die man als typisch neoliberal bezeichnen könnte, nur in Ansätzen. Sie äußern sich in der grundsätzlichen Anerkennung der Tatsache, daß die Ordnung der Gesellschaft — das Anliegen der katholischen Gesellschafts- und Soziallehre — nicht in der Ordnung der Wirtschaft — dem eigentlichen Anliegen der Neoliberalen — aufgeht. Ein Widerspruch zwischen Neoliberalismus und katholischer Gesellschaftslehre könnte demnach nur auf dem Wege nachgewiesen werden, daß eine Verbindung hergestellt würde zwischen neoliberalen Wirtschaftslehren und bestimmten konkreten Mißständen, die nach den sozialetischen Grundsätzen der kirchlichen Gesellschaftslehre zu verurteilen sind. Auch diese These ist bislang entweder gar nicht oder nicht überzeugend begründet worden. Die These der katholischen Kritiker von der Unvereinbarkeit von Neoliberalismus und katholischer Gesellschafts- und Soziallehre ruht demnach immer noch auf schwachen Fundamenten — wenn sie sich überhaupt beweisen lassen sollte.

Vereinbarkeit bedeutet nicht Identität oder Übereinstimmung. Neoliberalismus und katholische Gesellschaftslehre stimmen in ihrem gemeinsamen Ausgangspunkt überein: der naturrechtlichen Auffassung vom Menschen und der menschlichen Gesellschaft. Unterschiedlich ist das, was auf diesem gemeinsamen Fundament aufgebaut wurde: von der katholischen Kirche eine Gesellschaftslehre vorwiegend ethischen Charakters, von den Neoliberalen hingegen eine Wirtschaftslehre vorwiegend theoretischen Charakters. Man könnte beide mit zwei Kreisen vergleichen, die sich überschneiden, aber nicht decken. Sie sind nicht identisch, aber auch nicht unvereinbar. Dies ist nicht nur für die Beurteilung der katholischen Kritik am Neoliberalismus von Bedeutung, sondern auch für die Frage, inwieweit Neoliberale „echtes christliches Ethos“ oder gar konkrete Äußerungen des kirchlichen Lehramtes für ihre ordnungspolitischen Vorstellungen beanspruchen können.

Alles spricht dafür, daß es auch in Zukunft wenig Sinn haben wird, auf dem Wege des Kollektivurteils dem Neoliberalismus Unvereinbarkeit mit der katholischen Gesellschaftslehre vorzuwerfen oder anderseits für den Neoliberalismus „christliche“ Grundsätze zu beanspruchen. Fruchtbare Diskussionen werden sich weniger im gegenseitigen Vorwerfen einer Vielzahl irgendwelcher -ismen als vielmehr an den zahlreichen Einzelproblemen der Nahtstellen von Wirtschaft und Gesellschaft entfachen. Ob die Vertreter der katholischen Gesellschafts-

lehre hier, in der Auseinandersetzung um konkrete Zeitprobleme, allzu optimistisch sein können, ist eine offene Frage. Die Diskussion über Fragen wie die ökonomische Hilfe für die Familie, die Sonntagsruhe oder die Eigentumspolitik wird darüber Auskunft geben, inwieweit es den Neoliberalen tatsächlich ernst ist mit der Anerkennung, daß es etwas gibt, „was wichtiger ist als Wirtschaft“.